

ADÉLIO FERNANDO ABREU
LUÍS CARLOS AMARAL
(COORDENAÇÃO)

DA IGREJA DO ANTIGO REGIME À IGREJA NA ÉPOCA LIBERAL:

A PROPÓSITO DO DUPLO
CENTENÁRIO DA REVOLUÇÃO
LIBERAL DE 1820

CENTRO DE ESTUDOS DE HISTÓRIA RELIGIOSA
UNIVERSIDADE CATÓLICA PORTUGUESA



ESTUDOS DE HISTÓRIA RELIGIOSA

Volumes publicados

1. Pedro Penteadó – *Peregrinos da Memória: O Santuário de Nossa Senhora de Nazaré*. Lisboa, 1998. ISBN: 978-972-8361-12-9
2. Maria Adelina Amorim – *Os Franciscanos no Maranhão e Grão-Pará: Missão e Cultura na Primeira Metade de Seiscentos*. Lisboa, 2005. ISBN: 978-972-8361-20-4
3. *Colóquio Internacional A Igreja e o Clero Português no Contexto Europeu – The Church and the Portuguese Clergy in the European Context*. Lisboa, 2005. ISBN: 978-972-8361-21-1
4. António Matos Ferreira – *Um Católico Militante Diante da Crise Nacional: Manuel Isaías Abúndio da Silva (1874-1914)*. Lisboa, 2007. ISBN: 978-972-8361-25-9
5. *Encontro Internacional Carreiras Eclesiásticas no Ocidente Cristão (séc. XII-XIV) – Ecclesiastical Careers in Western Christianity (12th-14th c.)*. Lisboa, 2007. ISBN: 978-972-8361-26-6
6. Rita Mendonça Leite – *Representações do Protestantismo na Sociedade Portuguesa Contemporânea: Da exclusão à liberdade de culto (1852-1911)*. Lisboa, 2009. ISBN: 978-972-8361-28-0
7. Jorge Revez – *Os «Vencidos do Catolicismo»: Militância e atitudes críticas (1958-1974)*. Lisboa, 2009. ISBN: 978-972-8361-29-7
8. Maria Lúcia de Brito Moura – *A «Guerra Religiosa» na I República*. Lisboa, 2010. ISBN: 978-972-8361-32-7
9. Sérgio Ribeiro Pinto – *Separação Religiosa como Modernidade: Decreto-lei de 20 de Abril de 1911 e modelos alternativos*. Lisboa, 2011. ISBN: 978-972-8361-35-8
10. António Matos Ferreira e João Miguel Almeida (coord.) – *Religião e Cidadania: Protagonistas, Motivações e Dinâmicas Sociais no Contexto Ibérico*. Lisboa, 2011. ISBN: 978-972-8361-36-5
11. Ana Isabel López-Salazar Codes – *Inquisición y política: El gobierno del Santo Oficio en el Portugal de los Austrias (1578-1653)*. Lisboa, 2011. ISBN: 978-972-8361-39-6
12. Daniel Ribeiro Alves – *Os Dizimos no Final do Antigo Regime: Aspectos Económicos e Sociais (Minho, 1820-1834)*. Lisboa, 2012. ISBN: 978-972-8361-42-6
13. Hugo Ribeiro da Silva – *O Clero Catedralício Português e os Equilíbrios Sociais do Poder (1564-1670)*. Lisboa, 2013. ISBN: 978-972-8361-49-5
14. Anísio Miguel de Sousa Saraiva – *Espaço, Poder e Memória: A Catedral de Lamego, sécs. XII a XX*. Lisboa, 2013. ISBN: 978-972-8361-57-0
15. Maria João Oliveira e Silva – *A Escrita na Catedral: A Chancelaria Episcopal do Porto na Idade Média*. Lisboa, 2013. ISBN: 978-972-8361-54-9
16. Anísio Miguel de Sousa Saraiva e Maria do Rosário Barbosa Morujão (coord.) – *O clero secular medieval e as suas catedrais: novas perspectivas e abordagens*. Lisboa, 2014. ISBN: 978-972-8361-59-4
17. António Camões Gouveia, David Sampaio Barbosa e José Pedro Paiva (coord.) – *O concílio de Trento em Portugal e nas suas conquistas: Olhares Novos*. Lisboa, 2014. ISBN: 978-972-8361-60-0
18. João Furtado Martins – *Corrupção e incúria no Santo Ofício: ministros e oficiais sob suspeita e julgamento*. Lisboa, 2015. ISBN: 978-972-8361-65-5
19. João Luís Fontes, Maria Filomena Andrade e Tiago Pires Marques (coord.) – *Vozes da vida religiosa feminina: experiências, textualidades e silêncios (séculos XV-XXI)*. Lisboa, 2015. ISBN: 978-972-8361-61-7
20. Luís Leal – *Padre Américo Monteiro de Aguiar e a renovação do Clero português na primeira metade do séc. XX*. Lisboa, 2016. ISBN: 978-972-8361-76-1
21. Luís Carlos Amaral (coord.) – *Um poder entre poderes: nos 900 anos da restauração da Diocese do Porto e da construção do Cabido Portucalense*. Porto, 2017. ISBN: 978-972-8361-72-3
22. Paulo F. de Oliveira Fontes e Carla Santos (coord.) – *Apostolado de Adolescentes e Crianças em Portugal: história de um movimento*. Lisboa, 2017. ISBN: 978-972-8361-79-2
23. João Luís Fontes, Maria Filomena Andrade e Tiago Pires Marques (coord.) – *Género e interioridade na vida religiosa: conceitos, contextos e práticas*. Lisboa, 2017. ISBN: 978-972-8361-77-8
24. António Camões Gouveia, José Nunes, Paulo F. de Oliveira Fontes (coord.) – *Os Dominicanos em Portugal (1216-2016)*. Lisboa, 2018. ISBN: 978-972-8361-81-5
25. Adélio Fernando Abreu e Luís Carlos Amaral (coord.) – *Dos Homens e da Memória: Contributos para a história da Diocese do Porto*. Porto, 2018. ISBN: 978-972-8361-84-6
26. Luís Leal – *Padre Américo Monteiro de Aguiar: um “teólogo da ação” no Portugal Contemporâneo*. Lisboa, 2019. ISBN: 978-972-8361-89-1
27. Adélio Fernando Abreu e Luís Carlos Amaral (coord.) – *Entre a Monarquia e a República: Os tempos de D. António Barroso no centenário da sua morte (1918-2018)*. Lisboa, 2020. ISBN: 978-972-8361-90-7
28. Leonardo Cohen (ed.) – *Narratives and Representations of suffering, failure, and Martyrdom: Early Modern Catholicism confronting the adversities of History*. Lisboa, 2020. ISBN: 978-972-8361-93-8
29. António Matos Ferreira (coord.) – *Religião, Sociedade, Estado: 100 anos de Separação. Volume 1*. Lisboa, 2021. ISBN: 978-972-8361-97-6
30. António Matos Ferreira (coord.) – *Religião, Sociedade, Estado: 100 anos de Separação. Volume 2*. Lisboa, 2021. ISBN: 978-972-8361-64-8
31. Adélio Fernando Abreu e Luís Carlos Amaral (coord.) – *Catedrais, Cabidos e Capitulares: Um longo percurso institucional e cultural*. Lisboa, 2021. ISBN: 978-989-53287-1-0
32. Rolando Volzone, Diana Martins e João Luís Fontes (ed.) – *Architectures of the Soul: Multidisciplinary approaches to the experiences and landscapes of seclusion and solitude*. Lisboa, 2022. ISBN: 978-989-53287-4-1
33. Matilde Mendonça dos Santos – *Zelar pela fé: Inquisição e episcopado na diocese de Cabo Verde (1646-1821)*. Lisboa, 2022. ISBN: 978-972-8361-91-4
34. Adélio Fernando Abreu e Luís Carlos Amaral (coord.) – *Da Igreja do Antigo Regime à Igreja na época liberal: A propósito do duplo centenário da Revolução Liberal de 1820*. Lisboa: ISBN: 978-989-53287-9-6

**DA IGREJA DO ANTIGO REGIME
À IGREJA NA ÉPOCA LIBERAL:**

**A PROPÓSITO DO DUPLO CENTENÁRIO
DA REVOLUÇÃO LIBERAL DE 1820**

Título: Da Igreja do Antigo Regime à Igreja na época liberal:
A propósito do duplo centenário da Revolução Liberal de 1820

Coordenação: Adélio Fernando Abreu e Luís Carlos Amaral

Edição:

Centro de Estudos de História Religiosa (CEHR)
Faculdade de Teologia
Universidade Católica Portuguesa
Rua de Diogo Botelho, 1327
4169-005 Porto

secretariado.cehr.ft@ucp.pt
www.cehr.ft.lisboa.ucp.pt



CATÓLICA
CEHR · CENTRO DE ESTUDOS
DE HISTÓRIA RELIGIOSA

Conceção gráfica e Execução:

Sersilito-Empresa Gráfica, Lda. | www.sersilito.pt

DOI: <https://doi.org/10.34632/9789895328796>

ISBN: 978-989-53287-9-6

Depósito legal: 509502/22

Tiragem: 200 exemplares

Edição apoiada por:



CABIDO
PORTUCALENSE

ADÉLIO FERNANDO ABREU
LUÍS CARLOS AMARAL
(COORDENAÇÃO)

**DA IGREJA DO ANTIGO REGIME
À IGREJA NA ÉPOCA LIBERAL:**
A PROPÓSITO DO DUPLO CENTENÁRIO
DA REVOLUÇÃO LIBERAL DE 1820

UNIVERSIDADE CATÓLICA PORTUGUESA | CENTRO DE ESTUDOS DE HISTÓRIA RELIGIOSA

LISBOA 2022

APRESENTAÇÃO

O livro que apresentamos integra uma parte dos textos que resultaram das conferências proferidas no âmbito do ciclo do Seminário de História Religiosa de 2020, promovido, no Porto, pelo Centro de Estudos de História Religiosa, em parceria com o Cabido Portucalense. O duplo centenário da Revolução liberal de 1820 tornava incontornável que a mesma fosse abordada, sobretudo no impacto do liberalismo, em todas as suas vertentes, no conjunto das estruturas eclesiásticas. O aniversário da primeira instauração do liberalismo em Portugal constituiu-se, pois, em oportunidade para revisitarmos, numa multiplicidade de temáticas, o processo de transição da Igreja do Antigo Regime para a Igreja na época liberal.

A partir da revolução, iniciada no Porto a 24 de agosto de 1820, triunfou em Portugal o liberalismo vintista. A mudança política ali concretizada resultou da convergência de diversas reações à situação da sociedade portuguesa, marcada pela violência, pelo agravamento das condições económicas e pela tutela inglesa, no seguimento da derrota das forças napoleónicas. O absolutismo ainda regressaria, sob D. Miguel, antes do regime liberal se impor definitivamente nos anos 30, dando corpo ao processo de desagregação da sociedade de Antigo Regime e à emergência da nova ordem liberal. No que se refere ao religioso, foi atribuído ao catolicismo uma função de legitimação social, mesmo se o seu papel se foi relativizando, designadamente na decorrência de um conjunto de medidas tendentes a desclericalizar a sociedade e a diminuir o poder económico e o influxo social da Igreja, nas suas estruturas, vivências, iniciativas e agentes pastorais. Em simultâneo, a mesma Igreja percorreu caminhos, partilhando interesses e ideais, contestando o apertado controlo político e ajustando-se ao novo quadro constitucional, também numa progressiva descoberta da sua missão especificamente religiosa, no âmbito do emergente movimento católico. Como sempre ao longo dos séculos, também o processo histórico português participou no decurso de Oitocentos nas dinâmicas políticas e religiosas que moldaram as primícias da Europa contemporânea.

O Seminário privilegiou o estudo de casos concretos, dando a conhecer em detalhe, através de uns quantos exemplos, as formas que assumiram as interpretações dos ideais e do normativo decorrente, no quotidiano de instituições e de agentes religiosos. Pertenceu a Ana Sofia Brás Mesquita estudar a comunidade beneditina de São Salvador de Travanca, no trânsito da época absolutista para o período da monarquia constitucional. Partindo de uma breve caracterização do mosteiro desde a sua fundação, a autora destacou a situação da comunidade e do património edificado nas vésperas do processo revolucionário. Na sequência da extinção das ordens religiosas em 1834, Travanca, como muitas outras entidades afins, sofreu profundamente com o novo ordenamento político e institucional. Desde a exclausuração dos monges à reafetação dos edifícios monásticos a novos destinos, passando pela reformulação das relações entre a instituição e a comunidade envolvente, mormente as igrejas do padroado e a propriedade agrícola, tudo conheceu uma profunda e, em muitos casos, complexa transformação. Refira-se, aliás, que esta transformação acabou por se constituir num processo longo, uma vez que os antigos edifícios religiosos têm sido chamados a cumprir, até aos nossos dias, tarefas diversificadas.

Matéria em que se verificou, de forma profunda, o impacto do novo ideário e das novas relações de poder foi a da formação do clero secular. Esta temática mereceu a atenção de José Luís Pombal, que estudou a formação eclesiástica no bispado de Bragança e Miranda, desde os últimos tempos da monarquia absolutista até aos alvares da República. Elemento fundamental na reorganização dos estudos eclesiásticos, com especial consequência na organização de todos os seminários diocesanos, foi a reconfiguração legislativa da Bula da Cruzada em 1851, muito em particular no que respeitava à sustentação financeira daqueles. O Seminário de Bragança viu refletido no seu funcionamento todo um conjunto de normas que afetaram não só a logística da instituição, como os próprios planos de estudos. À crescente intervenção do Estado associou-se uma regulamentação mais estrita, que privilegiava, entre outros aspetos, a relevância do internato. Mesmo nos espaços mais interiores do Reino a nova ordem foi-se impondo, exigindo da Igreja um esforço acrescido de integração.

As repercussões da Revolução de 1820 não tardaram a ecoar no conjunto da Europa. A questão portuguesa foi abordada em todas as chancelarias, não só pela situação de agitação política que se vivia um pouco por todo o espaço europeu, mas também devido às consequências que poderiam repercutir-se nos domínios coloniais. Não admira que toda esta situação tenha causado alguma incompreensão, atendendo ao surto restauracionista que emergiu do Congresso de Viena, tentando recompor, dentro do possível, o cenário anterior a 1789. Do ponto de vista religioso, esta nova realidade tornava-se particularmente relevante, se considerarmos quanto a Igreja foi uma das faces identitárias do Antigo Regime. Graças à análise desenvolvida por Carlos A. Moreira Azevedo, temos acesso

privilegiado às primeiras impressões e juízos formulados pelo então delegado apostólico em Lisboa Giuseppe Cherubini. Apoiando-se sobretudo na investigação feita no Arquivo Apostólico Vaticano, o autor pôde reconstituir com detalhe o percurso do representante diplomático da Santa Sé, que demonstrou uma grande incapacidade de abarcar as mudanças em curso, refletindo a própria dificuldade da Igreja e da Santa Sé em discernirem os tempos novos. Recorde-se que estavam em jogo, entre outros, temas tão centrais como a nomeação dos bispos e a reforma do clero regular e, não menos importante, a primeira tentativa de separação dos dois poderes na estruturação política do Reino de Portugal.

Como em todos os grandes processos de transformação histórica, as novas realidades tentam impor-se a um mundo que tudo faz para resistir, procurando salvaguardar os modelos do passado, penhores de segurança e legitimidade. Um dos casos que mais controvérsia gerou no seio da sociedade portuguesa foi o da progressiva dessacralização dos espaços de enterramento e a consequente criação dos cemitérios públicos. As diretivas liberais sobre esta matéria alcançaram todos os recantos do Portugal coevo, desencadeando múltiplas e diversificadas reações. Coube a Hugo Ferreira estudar a experiência vivida nas freguesias portugalenses da margem sul do Douro, com especial enfoque no município de Vale de Cambra. Cruzando a legislação produzida pelo governo central com as escrituras notariais e os registos de óbito da comunidade local, apurou a tardia e lenta implantação da inumação em cemitério público, as resistências das comunidades em razão das suas convicções religiosas e da vinculação às tradições, bem como as complexas relações com as autoridades locais condicionadas pelo que a lei obrigava.

Como já referido, tudo o que versou a apresentação e confirmação dos bispos requereu especial cuidado da parte das novas autoridades políticas, ciosas de manterem e alargarem as suas prerrogativas e o seu controlo sobre a mais alta hierarquia da Igreja em Portugal. Os demorados processos de nomeação episcopal oitocentistas converteram-se em disputas diplomáticas entre o governo português e a Santa Sé, em resultado destas entidades não convergirem reciprocamente na escolha do perfil dos candidatos. A esta conclusão chegou Adélio Fernando Abreu, a propósito do caso de Américo Ferreira dos Santos Silva, bispo do Porto e “cardeal nacional”. Ilustrou-o na análise minuciosa e elucidativa dos processos da sua nomeação episcopal e cardinalícia, a vários títulos exemplares. Graças às insistências governamentais por via diplomática, e não obstante as resistências romanas, foi possível alcançar um equilíbrio que abriu as portas a uma solução de compromisso em que as partes se reviam. Releve-se ainda a forma como Américo soube adequar o seu comportamento e as suas posições, por vezes algo artificialmente, às sucessivas desconfianças e demandas romanas.

Por último, revisitando e reavaliando um conjunto diversificado de fontes que noticiam factos de natureza vária, ocorridos no Porto por ocasião da emergência do liberalismo, Pedro Vilas Boas Tavares pôde estudar figuras do universo

eclesiástico, estabelecendo um enquadramento diverso do comumente aceite para a compreensão do seu pensamento e da sua ação. Distanciando-se de algumas ideias que a historiografia cunhou ao longo de décadas, apresentam-se-nos novas faces de personagens bem conhecidas, que intervieram decisivamente no quadro histórico de então. Especial realce mereceu o questionamento das ideias, dos textos e das iniciativas de atores tradicionalmente “classificados” como mais ou menos conservadores, leia-se, mais absolutistas ou mais liberais. A realidade que daqui emerge, como quase sempre acontece ao longo do tempo, é muito mais mitigada, quase diríamos plena de cores intermédias. Qualquer uma das personagens analisadas parece fazer justiça à visão herculaniana de uma história poliédrica.


Os seis textos aqui coligidos propõem-nos outras tantas vias de acesso e conhecimento às transformações duradouras e, amiudadas vezes, conflituosas que preludiaram o estabelecimento da nossa contemporaneidade. A Revolução de 1820 que, a partir do Porto, se transformou num movimento nacional, assumiu-se, com o tempo, tanto num ponto de chegada como num acelerador de uma nova consciência política que potenciou e enquadrou a transição da sociedade de Antigo Regime para a monarquia constitucional. A singularidade dos casos estudados, em suma, a singularidade portuguesa, nem por isso deixa de ver manifestadas nas suas características e no seu desenvolvimento as grandes linhas que enformaram a história europeia a partir do século XIX.

*Adélio Fernando Abreu**

*Luís Carlos Amaral***

* Universidade Católica Portuguesa, Centro de Estudos de História Religiosa, Portugal.

** Centro de Investigação Transdisciplinar «Cultura, Espaço e Memória», Faculdade de Letras da Universidade do Porto; Universidade Católica Portuguesa, Centro de Estudos de História Religiosa, Portugal.



Centro de Estudos de História Religiosa - Porto

Seminário de História Religiosa 2020

Da Igreja do Antigo Regime à Igreja na época liberal:
A propósito do duplo centenário da Revolução Liberal de 1820

17 de fevereiro

*O Bispo de Bragança D. Antônio Luís e o
Regalismo em Portugal*

| Fernando de Sousa (FLUP)- CEPESE)

16 de março

*Liberalismo e Ordens religiosas. Um legado que
perdura: O Mosteiro de Arouca*

| Tiago Santos (investigador)

20 de abril

*Em torno de um Coração: A memória de D. Pedro
na Irmandade da Lapa*

| Francisco Ribeiro da Silva (FLUP)

18 de maio

*A(s) comunidade(s) do Mosteiro de S. Salvador de
Travanca nas vésperas da sua extinção:
Os (des)usos do património*

| Ana Sofia Mesquita (Investigadora)

8 de junho

*O Seminário de Bragança na Monarquia
Constitucional (1820-1910)*

| José Luis Pombal (Investigador)

29 de junho

*A leitura vaticana da revolução liberal: Mons.
Giuseppe Cherubini (1820-1823)*

| Carlos A. Moreira Azevedo (Conselho Pontifício para a Cultura;
UCP-CEHR)

13 de julho

*O movimento católico oitocentista: Em torno do
grupo de "A Palavra"*

| Eduardo Cordeiro Gonçalves (ISMAI)

21 de setembro

*Do enterro ad sanctos e apud ecclesiam ao cemitério
público: A experiência no Concelho de Vale de Cambra*

| Hugo Ferreira (Investigador)

19 de outubro

*O controlo político das nomeações episcopais
oitocentistas: A nomeação episcopal e cardinalia do
cardeal D. Américo, bispo do Porto*

| Adélio Abreu (UCP-CEHR/FT)

16 de novembro

*Alguns bispos, candidatas a bispo, capitulares e frades
na viragem do Liberalismo: Revisitando os fastos da
Igreja portuguesa*

| Pedro Vilas Boas Tavares (FLUP, CITCEM-UP)

14 de dezembro

*Uma proposta de leitura do Recolhimento/Colégio
de Nossa Senhora da Esperança*

| Ana Patrícia Paiva Barrigas (Investigadora)

Local e Horário:

| Casa do Cabido (Sé do Porto)
Terreiro da Sé 4050-573 PORTO
| 18.00h - 20.00h (entrada livre)

Contactos:

| Telefone: (+351) 226 196 200 (extensão 106)
| E-mail: cehr.porto@porto.ucp.pt
| Webpage: www.cehr.flisboa.ucp.pt

Organização:



CATEDRAC
UNIVERSIDADE DE COIMBRA

CATÓLICA
CEHR - CENTRO DE ESTUDOS
DE HISTÓRIA RELIGIOSA

BRAGA - LISBOA - PORTO



Apoio:


CITCEM
CENTRO DE INVESTIGAÇÃO TRANSINTERDISCIPLINAR
CULTURA, ESPAÇO E MEMÓRIA

FCT
Fundação
para a Ciência
e a Tecnologia



A(S) COMUNIDADE(S) DO MOSTEIRO DE S. SALVADOR DE TRAVANCA NAS VÉSPERAS DA SUA EXTINÇÃO: OS (DES)USOS DO PATRIMÓNIO

ANA SOFIA BRÁS MESQUITA

 <https://orcid.org/0000-0002-8766-3573>

Resumo: A presente comunicação pretende interpretar o Mosteiro de S. Salvador de Travanca, casa beneditina (XII-XIX), partindo do princípio que este património implicou no passado relações entre duas comunidades: a dos seus proprietários/usufrutuários e a do conjunto de pessoas que a eles se ligavam através de laços socioeconómicos e culturais. Logo, debruçamo-nos sobre os anos que antecederam a extinção das Ordens Religiosas em Portugal, assim como as décadas que procederam o ano de 1834, de forma a intentarmos uma reconstrução dos tempos de “imponência” da Casa beneditina de Travanca, através da análise dos seus poderes jurisdicionais, socioeconómicos e culturais. O estudo dos anos que sucederam ao encerramento do Mosteiro de S. Salvador de Travanca (1834) permitiu uma reflexão sobre os (des) usos vividos por este património cultural.

Palavras-chave: Mosteiro de S. Salvador de Travanca; Extinção das Ordens Religiosas; Comunidades; Património.

THE COMMUNITY(IES) OF THE MONASTERY OF S. SALVADOR DE TRAVANCA ON THE EVE OF ITS EXTINCTION: THE (DIS)USES OF THE HERITAGE

Abstract: This communication intends to interpret the Monastery of S. Salvador of Travanca, benedictine house (XII-XIX), assuming that this heritage has in the past implied realtions between two communities: owners/usufructaries and that of the group of people who connected to them through socio-economic and cultural ties. Therefore, we look at the years leading up to the extinction of the Religious Orders in Portugal, as weel as the decades that took place in 1834, in order to attempt a reconstruction of the times of “grandeusness” of the Benedictine House of Travanca, by analysing their jurisdictional, socio-economic and cultural powers. The study of the years following the closure of the Monastery of S. Salvador of Travanca (1834) allowed a rflexion on the (dis) uses lived by this cultural heritage.

Keywords: Monastery of S. Salvador of Travanca; Extinction of Religious Orders; Communities; Heritage.

A(S) COMUNIDADE(S) DO MOSTEIRO DE S. SALVADOR DE TRAVANCA NAS VÉSPERAS DA SUA EXTINÇÃO: OS (DES)USOS DO PATRIMÓNIO

ANA SOFIA BRÁS MESQUITA*

1. Introdução

O Mosteiro de S. Salvador de Travanca é um verdadeiro exemplo de um complexo monástico rural de natureza senhorial composto por bens provenientes de doações reais e de particulares, responsáveis pelo seu poderio socioeconómico.

Casa beneditina desde o século XII até ao século XIX, integrou a Congregação de S. Bento de Portugal (CSBP)¹ a partir do século XVI, sendo composta por uma comunidade de monges beneditinos que estabeleciam vários tipos de relações com a comunidade local através da administração das propriedades do complexo monástico, dos tipos de exploração agrícola que aqui praticavam e do elo cultural que a direção espiritual das comunidades ao nível da estrutura religiosa paroquial implicava. Esta realidade contém a nosso ver as chaves interpretativas que permitirão criar uma nova ligação, desta feita de usufruto cultural entre o património mediado pelo mosteiro e os atuais residentes em Travanca, assim como todos os que visitam o monumento.

Neste sentido, é fundamental seguir um friso cronológico que reconstrua os diferentes momentos de implantação do Mosteiro de S. Salvador de Travanca, enquanto Casa beneditina com poderes paroquiais, senhoriais (territoriais e jurisdicionais), mas também revelar os efeitos do desaparecimento desta comunidade religiosa, no que diz respeito ao edifício e à desestruturação das comunidades a ela ligadas.

Assim, tentaremos reunir informação anterior a 1834 e a produzida no pós extinção das Ordens Religiosas, no quadro das reformas liberais, quer para reconstruirmos os tempos de “imponência” de uma casa beneditina, quer o momento da sua extinção, projetando-nos ainda para a fase pós extinção, que denuncia os impactos da ausência de uma comunidade religiosa presente há mais de seis séculos em Travanca. Na verdade, em consequência de alterações

* Investigadora.

¹ O nome oficial da congregação é Congregação dos Monges Negros de São Bento do Reino de Portugal. De forma a simplificar decidimos considerar a designação Congregação de São Bento de Portugal (CSBP).

políticas que conduziram à decadência da monarquia absolutista e à ascensão do Estado Liberal, assistimos a uma abordagem política mais intensa da questão da desamortização e do papel das Ordens Religiosas. As primeiras medidas de desamortização após a Revolução de 1820 vêm reforçar anteriores leis contra a amortização, que pretendiam controlar a aquisição exacerbada de bens por parte de instituições eclesíásticas e outros institutos². Com a vitória das forças liberais, as Ordens Religiosas veem o seu fim à vista, pois por um lado, a sua aliança com o absolutismo impedia a sua colaboração com o regime liberal e, por outro, a manutenção dos seus poderes e direitos não era compatível com as mudanças que se pretendiam.

Do ponto de vista conceptual, as abordagens patrimoniais a edifícios que atualmente já não desempenham a sua função original, e que se encontram em ruína ou esquecimento, não terão que sacrificar a memória arquitetónica, social e espiritual do espaço, uma vez que tais abordagens pressupõem a manutenção e a conservação do património nos seus diferentes sentidos (usos e desusos), de modo a que o monumento permaneça vivo e valorizado³.

2. Enquadramento teórico

O conceito de património deriva do latim *patrimonium* (*pater* = Pai y *monium*= valor reconhecido) e uma das aceções possíveis da palavra refere-se ao (s) legado (s) que uma geração transmite às seguintes com o intuito de afirmar uma determinada identidade. Choay relembra que a palavra “património” “estava, na sua origem, ligada às estruturas familiares, económicas e jurídicas de uma sociedade estável, enraizada no espaço e no tempo”⁴.

A evolução do termo “património” leva-nos a concluir que, este conecta-se com uma ideologia e um simbolismo baseados em valores sociais e políticos, sendo acompanhado pela interpretação e preservação do respetivo legado, bem como pelo acionamento da(s) memória(s), muitas vezes institucionalizados como sendo os “legítimos”⁵.

Para o presente estudo recorreremos a um conjunto de obras que nos permitissem entender o conceito de propriedade da terra e de outros bens de produção no período em análise. Foi-nos particularmente útil a obra coordenada por Nuno Madureira *et al* (2002) dedicada à análise de conceitos ligados à agricultura e às

² SILVA, António Martins da – *Desamortização e venda dos Bens Nacionais em Portugal na primeira metade do século XIX*. Coimbra: Faculdade de Letras de Coimbra, 1989, p. 3-4.

³ LORENZO ASPRES, Alberta – Monumentos convertidos en hoteles: el sacrificio de la memoria arquitectónica. El caso de Santo Estevo de Ribas de Sil. *PASOS (Revista de Turismo e Património Cultural)*. 15, n.º 3 (2017) 91.

⁴ CHOAY, Françoise – *Alegoria do Património*. Lisboa: Edições 70, 2010, p. 1.

⁵ SMITH, Laurajane – *Uses of Heritage*. Oxon: Routledge, 2006, p. 13.

ocupações laborais. Com efeito, o *Dicionário das Ocupações* estuda a “propriedade” de uma forma diacrónica, referindo que “as grandes instituições portuguesas não eram, assim, essencialmente grandes proprietárias, no sentido de disporem do ‘domínio absoluto’ sobre as terras das quais retiravam proventos”⁶.

A principal fonte de rendimento das Ordens Religiosas advinha, precisamente, da propriedade dos foros rústicos, a que se juntou a urbana, acrescida dos dízimos, das rações e outros direitos senhoriais.

As instituições monásticas possuíam o domínio direto das propriedades, mas cediam o domínio útil a terceiros, de onde arrecadavam fortes rendimentos. Ora, este paradigma de exploração fundiária determinou a paisagem agrária portuguesa, marcada pelo sistema de enfiteuse.

No campo dos estudos sobre o panorama socioeconómico da comunidade beneditina no Antigo Regime destacamos as obras de Aurélio de Oliveira (1970), com especial destaque para *A Abadia de Tibães e o seu domínio (1630 – 1680) – estudo social e económico*. Este estudo foi pioneiro em Portugal, tendo o autor alargado o âmbito cronológico em estudo posterior, e salientou-se pela abordagem extensiva e aprofundada da gestão e administração beneditina da propriedade e do território, analisando os bens diretos e indiretos da Casa-mãe dos beneditinos, os tipos de contrato de arrendamento, ou seja, as formas de exploração e transição da terra, bem como os produtos que eram extraídos da mesma e entregues ao senhor com domínio eminente.

O pioneirismo de Aurélio de Oliveira contribuiu para estudos posteriores sobre o domínio socioeconómico de outras Casas beneditinas e de outras Ordens Religiosas.

A tese de doutoramento de Gonçalo Marques (2011) foi um dos primeiros estudos que consultámos, de modo a percebermos o papel dos beneditinos na agricultura e, neste caso em concreto, na vitivinicultura. Com a leitura desta tese concluímos que, os “Estados”, relatórios treinais elaborados pela CSBP para cada mosteiro, possibilitariam uma análise do estado de conservação do Mosteiro do Salvador de Travanca, bem como da sua estrutura administrativa, as práticas agrícolas que eram aplicadas, dos produtos resultantes das mesmas, do plano de vendas de produtos para o exterior, da compra de bens para uso diário, do número de regantes que habitavam no mosteiro e das suas respetivas funções/ocupações.

Na temática da propriedade e da gestão de poderes locais salientamos a obra *Terra, Herança e Família no noroeste de Portugal: o caso de Mosteiro no século XIX* de Maria de Fátima Brandão (1994).

A autora destaca a enfiteuse como forma de propriedade predominante na história das comunidades rurais, caracterizando-a como um sistema de estrutura

⁶ *História do Trabalho e das Ocupações*. Vol. 3: *A Agricultura, Dicionário das Ocupações*. Org. Martins, Conceição Andrade Martins; Nuno Gonçalo Freitas Monteiro. Oeiras: Celta Editora, 2002, p. 91.

bem sólida e resistente entre direitos enfiteúticos (domínio útil) e direitos senhoriais (domínio eminente), que viria a dificultar o processo dos liberais no desmantelamento da rede de poderes. Permite entender as transições realizadas no início do século XIX, quando o regime de enfiteuse foi colocado em causa pelos ventos liberais, de acesso livre à terra, como se pode ler:

“Inconveniência e opressão de certas cláusulas vulgares nos empraçamentos, tais como, as jeiras, os direitos banais, os foros e os laudémios excessivos, as entradas, as ltuosas e algumas formas de investidura”⁷.

No término do século XVIII e inícios do século XIX constatou-se uma queda na produção agrícola que se viria a repercutir nos rendimentos extraídos da terra e nas condições de vida dos médios e pequenos camponeses que compunham uma percentagem considerável da população do Entre Douro e Minho. Este período foi dramático e marcado por maus anos agrícolas, mas também, por revoltas contra aqueles que detinham o poder, isto é, os senhorios laicos e eclesiásticos⁸.

Nesta conjuntura, a relação entre estagnação da produção da terra e a sua concentração senhorial, fundamentalmente na mão da Igreja (que inclui as Ordens Religiosas), considerando a terra um bem de mão morta, ou seja, imobilizada porque não incentiva o acesso a uma propriedade livre de encargos a quem a trabalhava, realmente, tornou-se um assunto de Estado e ideologicamente causador de acusações aos tradicionais proprietários.

Assim, de acordo com Oliveira Ramos (1992) o principal antecedente da extinção das Ordens Religiosas foi a apropriação dos bens pelo Estado e a expulsão dos jesuítas pela Coroa em 1757, ao mesmo tempo que se constatou a confluência de uma série de fatores que aceleraram este processo, dos quais destaca a falta de vocação dos religiosos, as intromissões da Coroa e, posteriormente, o conflito militar entre liberais e absolutistas (1832-1834).

Neste aspeto, salientamos o trabalho de António Martins da Silva, *Desamortização e venda dos Bens Nacionais em Portugal na primeira metade do século XIX*. Este estudo retrata exaustivamente o processo de desamortização em Portugal e toda sua complexidade, onde o destino dos egressos e dos bens oriundos das instituições religiosas é escrutinado.

De acordo com o autor este processo desenvolveu-se para a implementação do regime liberal e de um aparelho de Estado burguês, que tinha como objetivo a elaboração e aplicação dum processo legislativo com várias finalidades, tais como, “a extinção de corporações e de estabelecimentos religiosos e laicos e

⁷ BRANDÃO, Maria de Fátima – *Terra, Herança e Família no noroeste de Portugal: o caso de Mosteiro no século XIX*. Porto: Edições Afrontamento, 1994, p. 93 (Biblioteca das Ciências do Homem).

⁸ OLIVEIRA, Paulo – *A Congregação Beneditina Portuguesa no percurso para a extinção (1800-1834)*. Coimbra: Palimage Editores, 2005, p. 37.

incorporação de seus bens na posse do Estado, numa primeira fase; transferência, em seguida, para o domínio privado, por meio de venda ou remição em hasta pública, dos bens imóveis considerados de *mão-morta*⁹.

Logo, somos levados a refletir sobre a temática dos (des) usos do património, e, neste ponto, salientamos as contribuições de Paulo Pereira (2001) ao estudar o património cultural como uma experiência de “passagem”, mas também, como uma via para outra dimensão, outro tempo e outro espaço. Neste artigo é debatida a pertinência da interpretação de um monumento/sítio para o alcance da valorização e conservação do património, assim como para a atribuição de utilidade.

Ao estudarmos um património monástico-conventual, como é o Mosteiro de S. Salvador de Travanca, estamos perante uma paisagem cultural, caracterizada por conceitos interdependentes como território, valorização, contexto e interpretação (Amorim, 2015). Neste sentido, nasce a necessidade de perceber qual a (s) utilidade (s) ou o (s) uso (s) que um património poderá adquirir no presente, dado que já não desempenha a sua função original.

3. Fontes e metodologia

O nosso percurso de identificação de fontes de informação iniciou-se tendo por base os nossos objetivos e os indicadores a analisar nas respetivas fontes. Como objetivos:

- estudar as relações socioeconómicas, paroquiais, espirituais e culturais da comunidade beneditina em Travanca e as possíveis trocas / fluxos resultantes dessas relações nas vésperas de 1834;
- identificar as freguesias em que os moradores detinham o domínio útil das propriedades do mosteiro e pagavam os respetivos foros;
- estudar a evolução do espaço e a relação da população com esse mesmo espaço, na segunda metade do século XVIII e no pós extinção das Ordens Religiosas;
- refletir sobre a importância do património para uma comunidade, analisando a sua relação com o mesmo, ao longo de diferentes períodos de tempo.

Deste modo identificámos fontes de informação que respondessem a um conjunto de questões. Conhecer a história do Mosteiro de S. Salvador de Travanca, de forma a compreender melhor o seu significado para diferentes atores sociais, exigiu uma aproximação ao Fundo Monástico da Congregação de S. Bento de

⁹ SILVA – *Desamortização*, p. 3.

Portugal, presente no Arquivo Distrital de Braga (ADB), onde se encontra a principal documentação do cartório da CSBP e, do mesmo modo, das várias Casas beneditinas, referimo-nos aos “Estados” do Mosteiro do Salvador de Travanca¹⁰. Através desta fonte de informação acedemos a relatórios trienais descritivos de cada Casa beneditina no que diz respeito às quantias em depósito, às contas do Livro de Recibo (foros recebidos: dinheiro, vinho, trigo, galinhas, coelhos, etc.), às contas do Livro da Sacristia, das Fábricas das Igrejas, da Enfermaria, entre outros, destacamos a parte dedicada às obras e aos reparos realizados na respetiva casa. Tendo como base esta informação foi possível estudarmos as alterações efetuadas nas infraestruturas afetadas ao Mosteiro e, posteriormente, refletir sobre a evolução/transformação do património edificado e do (s) espaço (s) envolvente (s), nomeadamente a sua cerca.

Dentro do estudo da malha patrimonial e paisagística do Mosteiro de S. Salvador de Travanca foi fundamental a consulta do Inventário da Extinção do Mosteiro (1834) integrado no Arquivo Histórico do Ministério da Finanças, disponível no ANTT¹¹. Tendo em consideração o facto de se tratar de um momento de charneira na extinção das ordens religiosas, previa-se que daria um diagnóstico dos bens móveis e imóveis do Mosteiro.

Destacamos o 5º maço deste inventário, “Casco, Cerca, prédios rústicos e urbanos, foros, passais, dinheiro e outros quaisquer efeitos de valor”, devido à maior pertinência do seu conteúdo para o nosso estudo, pois através do mesmo nasceu a possibilidade de reconstruir o universo de freguesias que compunham a área da administração e do poderio socioeconómico do Mosteiro de S. Salvador de Travanca no momento da sua extinção. Ao mesmo tempo, este 5º caderno realiza uma descrição do edifício, das divisões mais significativas e dos espaços exteriores em destaque, tais como, Passais, Cerca, Casa da Adega e do Celeiro, Cadeia, Casa do Foral das Audiências, ou seja, do que era o centro deste complexo de relações.

No que remete para a temática dos poderes paroquiais, senhoriais e jurisdicionais do Mosteiro, isto é, do exercício e da procura de consolidação de redes de diferente natureza (religiosa, político-administrativa) que consolidariam (ou não) a(s) comunidade(s), começamos por consultar o Arquivo Distrital do Porto (ADP), dado que, contém um fundo intitulado *Convento de São Salvador de Travanca*, composto por documentos provenientes do cartório monástico de Travanca, de natureza eclesíastica e financeira. Aqui destacamos as seguintes fontes

¹⁰ Arquivo Distrital de Braga [ADB]. *Fundo Monástico da Congregação de São Bento de Portugal*, PT/UM-ADB/MON/CSBP/Estados dos Mosteiros/ Travanca/ pastas 97 e 98.

¹¹ Arquivo Nacional Torre do Tombo [ANTT]. *Ministério das Finanças. Direção Geral da Fazenda Pública 1840-1958*, E 4ª. rep, Processos de extinção das Casas Religiosas Masculinas, Inventário da Extinção do Mosteiro de São Salvador de Travanca, PT/TT/MF-DGFP/E/001/00402.

de informação: os *Tombos*, os *Livros de Recibo* e os *Índices do cartório do Mosteiro de Travanca*.

No ADP pudemos consultar os *Tombos* do Salvador de Travanca¹², contudo a grande maioria dos mesmos não se encontra datada na plataforma online, porque nunca foi feito um inventário. Assim, decidimos requisitar todos os tombos “não datados” para traçarmos a malha cronológica dos mesmos.

Com estas fontes de informação tivemos oportunidade de mapear as freguesias de Travanca, assim como, respetivos casais, quebradas e quintas que apresentavam relações socioeconómicas com o Mosteiro, mas, também, recolhemos os tipos de produtos agrícolas produzidos e a natureza dos foros entregues ao cenóbio de Travanca.

O Índice de Cartório de 1827¹³ apresentou-se crucial para a perceção dos poderes senhoriais e jurisdicionais do Mosteiro de S. Salvador de Travanca, uma vez que, é um documento bem estruturado, dividido em cinco secções dedicadas a diferentes assuntos.

Por outro lado, consideramos a consulta da Memória Paroquial de Travanca (1758)¹⁴ essencial para o nosso estudo, dado que através deste documento foi possível encontrar a caracterização geográfica de Travanca, o número de fogos, entre outros. Este documento redigido pelo Cura Luís Alvarez de Sousa guia-nos pelo interior do Mosteiro de Travanca, referindo as localizações dos diferentes compartimentos, a partir da igreja, orienta-nos para o claustro, refeitório, portaria, sala de ouvidoria, celas dos monges, casa do capítulo, livraria e oficinas. A descrição prossegue para o exterior, mencionando o terreiro, um cruzeiro, a cadeia e descreve a cerca, bem como os passais.

A Memória Paroquial de Travanca foi fulcral para o desenvolvimento da temática do espiritual e cultural, visto que, possibilitou o desenvolvimento do tópico dedicado às devoções das comunidades, com a enunciação das confrarias e das relíquias presentes na sacristia da Igreja.

A cartografia tornou-se um método essencial para avaliar a espacialidade, a construção/visão da comunidade e das possíveis características de afastamento ou aproximação a nós estruturadores da Comunidade maior que era o Mosteiro. Para tal, construíram-se tabelas em Excel que incluíam os seguintes campos: freguesias; casais; orago; concelho atual; fogos; n.º de habitantes.

¹² Arquivo Distrital do Porto [ADP]. *Convento de São Salvador de Travanca*, PT/ADPRT/MON/CVSS-TAMT/0165/Tombo (1651).

¹³ ADP. *Convento de São Salvador de Travanca*, PT/ADPRT/MON/CVSS-TAMT/0110/Índice do Cartório (1827).

¹⁴ ANTT. *Memórias Paroquiais. Dicionário geográfico de Portugal*, Tomo 37, T 2. 1758. Travanca (Salvador). PT/TT/MPRQ/37/96.

4. Contextualização espacial do Mosteiro de S. Salvador de Travanca (séculos XVII-XIX)

O Mosteiro de S. Salvador de Travanca, como o próprio nome indica, localiza-se na freguesia de Travanca, concelho de Amarante. Trata-se de um território rico em recursos hídricos destacando-se o rio Tâmega, mas também outros cursos de água, como os rios Ovelha, Olo e Odres.

Em Travanca o rio Odres ganha destaque, tendo sido, em tempos, essencial para a agricultura, e determinante no funcionamento de moinhos, bem como na pesca de algum peixe. A Memória Paroquial de 1758¹⁵ evoca esta caracterização:

«(...) do nome Odri (...) he tal sua inclinação que se emprega todo em fazer bem em todas as partes por onde passa, criando seus peixes, escalos, ainda que pequenos e poucos; fertilizando por levadas de huma e outra parte muitos e grandes campos de milho miudo, milhão, painço, e feijoens, e lameiros; e muitos arvoredos de vinho, não só pelas levadas, mas pelo pé delle; e fazendo moer muitos moinhos (...)»¹⁶.

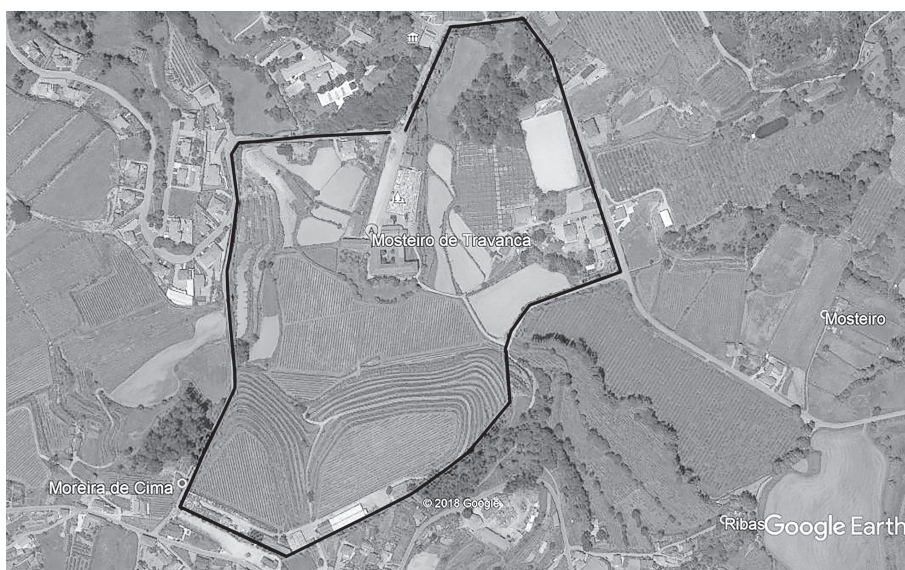


Figura 1 – Cerca do Mosteiro do Salvador de Travanca. Fonte: Google Earth.

¹⁵ ANTT. *Memórias Paroquiais. Dicionário geográfico de Portugal*, Tomo 37, T 2. 1758. Travanca (Salvador). PT/TT/MPRQ/37/96.

¹⁶ Provisão pela qual Sua Real Majestade mandou fazer partilha, e divisão dos montes, que ha neste Couto do Salvador de Travanca in São Salvador de Travanca. ANTT. *Memórias Paroquiais. Dicionário geográfico de Portugal*, Tomo 37, T 2. 1758. Travanca (Salvador). PT/TT/MPRQ/37/96.

Logo, muitas das descrições geográficas que encontramos em várias fontes de informação sobre Travanca, apresentam “couto de Travanca” como um vale plano rodeado de montes e caracterizado pela riqueza hídrica, pela forte presença florestal e pelas grandes dimensões dos seus campos.

A comunidade religiosa de Travanca viria a adotar a Regra de S. Bento após o Concílio de Coyanza (1055), recebendo influências em várias temáticas como na liturgia, na oração, nas relações socioeconómicas, na arquitetura do mosteiro e na organização da sua envolvente¹⁷.

Deste modo qualquer estrutura monástica conventual incorpora a componente física, funcional e espiritual, onde os elementos naturais (água, luz, jardins, hortas) e os imateriais (oração, silêncio) adquirem um valor real e simbólico, sendo essenciais para o equilíbrio das comunidades em clausura¹⁸.

No caso do plano construtivo do Mosteiro, os beneditinos fomentaram a organização do espaço monástico, tendo por base a relevância e a centralidade da igreja, assim como do claustro. À volta destes dois núcleos desenvolviam-se todas as oficinas, espaços verdes de hortas e pomares segundo uma ordenação quadrangular, linear e simétrica, sinónimo da organização funcional desta comunidade religiosa¹⁹.

A dinâmica espacial dos mosteiros beneditinos é particularmente semelhante entre si. Num primeiro piso podemos encontrar a igreja, a sacristia, o claustro, o refeitório, a cozinha, a despensa, a portaria, a casa do recibo e a cavalaria. No piso superior surgiam as celas conventuais, a sala do capítulo, a sala de ouvidoria, a livraria, o cartório, a enfermaria/hospício, a hospedaria, a barbearia....

De acordo com o Inventário de Extinção²⁰, o Mosteiro de S. Salvador de Travanca apresentava-se em 1834 como:

«Hum grande edifício com corredores e seu claustro e deferentes celas para habitações dos religiosos, sallão comum, caza do capitulo, de Libreria, quartos de hospedaria, corredores e celas de Malta, com seis varandas (...) e galarias, e nos baixos caza de Refeitório, Despença, e Recibo, e Cavalaria, e quartos de particulares, e pegado ao mesmo edifício a Cozinha, e bem afim a Igreja com seu

¹⁷ MACHADO, Rosário *et al.* – *Rota do Românico – Monografia*. Vol. 2. Lousada: Centro de Estudos do Românico e do Território, 2014, p. 242.

¹⁸ AMORIM, Inês – *Ao encontro de Histórias e Patrimónios Monásticos*. In *Livro do X Encontro Cultural de S. Cristóvão de Lafões*. Coord. Maria Marques; Helena Osswald. Lafões: Associação de Amigos do Mosteiro de São Cristóvão de Lafões 2015, p. 100.

¹⁹ ROCHA, Manuel Moreira da – *A Memória de um Mosteiro – Santa Maria de Arouca (Séculos XVII-XX) – Das construções e das reconstruções*. Porto: Biblioteca das Ciências Sociais. Edições Afrontamento, 2011, p. 52.

²⁰ ANTT. *Ministério das Finanças. Direção Geral da Fazenda Pública 1840-1958, E 4ª.rep*, Processos de extinção das Casas Religiosas Masculinas, Inventário da Extinção do Mosteiro de São Salvador de Travanca, PT/TT/MF-DGFP/E/001/00402, Maço 5º, Folha 2.

Côro, que não é só Igreja para uso dos Religiosos Conventuaes mas mesmo é a Igreja da Freguezia».

A cerca nasce como local fechado por muros, mas que adquire uma simbologia sagrada baseada na ideia de *hortus conclusus*, “Jardim Fechado” /” Enclosed Garden” comparável ao Jardim de Éden do Antigo Testamento²¹.

Este espaço restrito e fechado tem como premissa um contacto mais íntimo e direto com Deus, por aqueles que habitam o mosteiro, longe das influências do mundo exterior. Para além desta necessidade espiritual, desempenhava um papel mais funcional, no que respeitava ao cultivo de legumes, pomares, vinhas, ao cuidado de jardins ornamentados com belas espécies vegetais, que possibilitavam o abastecimento da instituição monástica, mas, ao mesmo tempo, revelava-se um espaço crucial para a saúde mental dos religiosos²².

A cerca do Mosteiro de S. Salvador de Travanca desenvolvia-se em seu redor, sendo descrita no Tombo de 1651 como um local dentro de muros altos, repleto de campos, hortas, pomares, laranjais, vinhas, olivais, devesas e moinhos que usavam as águas que vinham do casal Novo²³.

«E medida da dita cerca pela parte de fora comessa junto a capela major pela parte do nascente faz em circuito redondo mil e quinhentos e trinta e nove varas ate vir dar sempre em redondo acabando na casa da renda na parte do norte (...).»²⁴

Ou ainda,

«Está este Mosteiro clausurado com hũa boa cerca murada, dentro da qual tem boas hortas, e pomares, tres fontes, e por dentro della passão dous ribeiros. Tem bons passaes, sendo que faltos de lenha (...).»²⁵.

Assim, a cerca, sendo parte indissociável da cidade monástica²⁶ materializava-se através dos muros, logo a manutenção dos mesmos era crucial para a afirmação da clausura e da separação do mundo temporal, bem como para a proteção de perigos externos. Por este peso simbólico e efetivo, pelo facto de ser,

²¹ The National Gallery – *Hostus Conclusus*. Acedido em <https://www.nationalgallery.org.uk/paintings/glossary/hortus-conclusus>. Consultado a 25/01/2018.

²² DIAS, Geraldo Coelho – *Tibães, O Encanto da Cerca, o Silêncio dos Monges e os Últimos Abades Gerais dos Beneditinos*. Braga: Museu S. Martinho de Tibães, 2010, p.10-13.

²³ ADP. *Convento de São Salvador de Travanca*, PT/ADPRT/MON/CVSSTAMT/0165/Tombo (1651), fls. 4-8.

²⁴ ADP. *Convento de São Salvador de Travanca*, PT/ADPRT/MON/CVSSTAMT/0165/Tombo (1651), fl. 8.

²⁵ ANTT. *Memórias Paroquiais. Dicionário geográfico de Portugal*, Tomo 37, T 2. 1758. Travanca (Salvador). PT/TT/MPRQ/37/96.

²⁶ ROCHA – *A Memória de um Mosteiro*, p. 305.

igualmente, uma fonte de recursos (ou de registo de necessidade de os incluir), não admira que o arranjo e o reforço dos muros da cerca fosse uma constante, como os Estados Trienais assim o descrevem.

Tabela 1 – Transformações do espaço envolvente do Mosteiro de S. Salvador de Travanca entre 1755 e 1822.

Triénio	Infraestruturas	Muros	Encanamento de águas	Acessibilidades
1755-58			Implementação de vários canos: um no campo do Viveiro, outro no campo a sul e outro no Lameiro, o último por baixo das hortas.	Construção de duas portas que faziam a ligação do terreiro à cerca.
1758-61		Reformaram os muros, levantando-os em muitas partes e construíram um muro à volta do pomar da varanda do Nascente e do Engenho.		
1761-64	Melhoria na Casa da Audiência.	Melhoria dos muros do terreiro.		
1773-76			Encanamento da água que vinha para o salão desde a sua nascente, através de clarões de pedra e com uma porta para se limparem as águas.	
1776-79		Reparo dos muros da cerca que estavam danificados.		Construção de uma calçada perto do muro da cerca em direção à Carreira.
1780-83	Colocação de uma mó nova num dos moinhos da Cerca. Reparação dos restantes moinhos.	Reforço do muro da cerca todo em redondo.		
1783-86	Construção de umas minas oriundas do Olival com ligação a S. Brás.	Edificação de um pedaço de muro no Ribeiro. Construção do muro com início na fonte do terreiro até ao canto da estrada.	Encanamento de água do chafariz do Claustro para as hortas.	

Triénio	Infraestruturas	Muros	Encanamento de águas	Acessibilidades
1786-89	Reparação da Casa da Renda.	Manutenção de alguns muros na cerca.		
1789-92		Implementação de muros na parte de cima dos Passais.		
1792-95		Construção de 79 braçais de muro novo pela parte do Ferreiro. Reparação dos muros da cerca.	Encanamento da água que vinha para o Mosteiro por canos de chumbo desde a fonte do Ferreiro até ao Adro, fazendo-a correr por cima do muro novo.	
1795-98		Manutenção de todos os muros da cerca e construção de um pedaço novo: a Portinha. Melhoria dos alpendres do Terreiro.	Limpeza todas as minas de água.	
1798-1801		Reparação de todo o muro da cerca.		
1801-04		Conserto de partes do muro e dos socalcos. Encerramento de alguns portelos que o povo abria.	Manutenção do encanamento de águas para o claustro, salão e cozinha.	
1804-07		Construção de um muro novo e de paredes e de socalcos nos passais.	Encanamento das águas, principalmente as que serviam o Mosteiro, mas também as que inundavam os passais. Limpeza das minas e abertura de mais sete minas. Instalação de canos de chumbo para a água do claustro e da cozinha e manutenção dos canos que estavam danificados, de modo a que, a água chegasse limpa às oficinas.	Construção de uma calçada para o lado da Trovoada, pois o caminho existente foi arruinado pela obra das minas.
1807-10		Construção de 1770 palmos do muro da cerca, tendo 18 palmos fora da terra com alicerces profundos.	Limpeza e encanamento de uma parte da mina velha do Carvalho.	
1810-13		Continuação do muro da Cerca em pedra.		

Triénio	Infraestruturas	Muros	Encanamento de águas	Acessibilidades
1813-16		Reparo de um pedaço de parede da Cerca de fora. Construção de uma parede numa parte do Passal de fora, desde o Prado até quase ao final das Searas.		
1816-19		Continuação do muro da Cerca em pedra. Abertura de um campo por baixo dos Lameiros da horta. Conserto recorrente do muro da cerca e das Tapadas do Mosteiro.		Construção de um portal ao fundo da cerca muito útil para serventia dos passais e em altura de colheitas.
1819-22		Reparação e alteração de partes do muro da cerca, de modo a ficar uniforme e seguro.	Encanamento das águas desde o Marranque até à estrada das Ribas e da Poça das Nogueiras para outros pontos. Construção de uma ponte para a fluência das águas que corriam para a cerca.	A estrada do Marranque foi toda calçada em pedra até ao cunhal das almas. A estrada que liga a cruz da Mezura à quinta da Portela foi composta e calçada.

Fonte: Arquivo Distrital de Braga [ADB]. Fundo Monástico da Congregação de São Bento de Portugal, PT/UM-ADB/MON/CSBP/Estados dos Mosteiros/ Travanca/ pastas 97 e 98.

5. Rede de relações do Mosteiro de S. Salvador de Travanca

5.1. Os poderes senhoriais e jurisdicionais

A fundação do Mosteiro de S. Salvador de Travanca encontra-se repleta de incógnitas no que diz respeito aos seus fundadores e à data da sua criação.

De acordo com José Coelho dos Santos as origens do mosteiro poderão ser anteriores ao século XI, por enquadrar-se no tipo de mosteiro de pequenas dimensões e com reduzida ostentação, recebendo a influência de famílias senhoriais, como a dos Gascos que contribuiu para a afirmação do poder senhorial²⁷.

D. Garcia Moniz é apontado como o principal fundador do Mosteiro de S. Salvador de Travanca, filho de Moninho Viegas, o Gasco, que recebeu de seu

²⁷ SANTOS, José Coelho dos – *O Mosteiro de São Salvador de Travanca: estudo arqueológico-artístico*. Porto. Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 1969, p. 29.

pai a “Granja” de Travanca, como um espaço de culto privado, de acordo com um documento presente no cartório do Mosteiro de Alpendurada²⁸.

O poderio socioeconómico do Mosteiro ficaria oficialmente fortalecido pela elevação a Couto das suas terras, levada a cabo por D. Henrique e Dona Teresa, relatado desta forma numa pintura presente na sacristia da igreja do mosteiro. «O Conde D. Enrique e sua m.er D. Thereza, Pay(s) do nosso primeirº Rey D. Afonço Enriques, sendo senhores de Portugal pelos anos de 1094 the ao de 1112, foram os que doaram a este Mosteiro do Salvador de Travanca Couto de que elle hé senhor Donatário. Anno de DCCLXXX»²⁹.

Em Portugal a Ordem de São Bento (OSB) difunde-se a partir dos séculos XI e XII, pois segundo Frei Geraldo Coelho Dias (2011), o monaquismo beneditino surge na sequência da Reconquista cristã aos mouros, com incremento no pós Concílio de Coyanza (1055), onde a Regra de S. Bento foi aplicada como forma de uniformização dos centros monásticos existentes à data, estes que se faziam governar por influência de várias regras conventuais.

Desde cedo que, a Ordem Beneditina recebeu forte apoio dos monarcas, que a viam como sinal de criação da riqueza, responsável pelo desbravamento de terras despovoadas, bem como dinamizadora da economia agrária e da cultura³⁰. Neste sentido, constata-se a atribuição, por parte dos monarcas, de uma série de Cartas de Couto a diversas terras “influenciadas/administradas” por mosteiros orientados pela OSB, como forma de assegurar o bem-estar das suas comunidades, mas também estabelecer os seus direitos e deveres perante o poder régio.

De acordo com A. H. de Oliveira Marques³¹, o conceito de couto, já no século IX, correspondia a um lugar imune e defeso que recebera tal distinção através de carta de couto e, que definia os limites da terra coutada, atribuindo privilégios, tais como, a proibição da entrada de funcionários régios (juizes, meirinhos, mordomos), isenção dos moradores de prestação de serviço militar no exército do rei, bem como do pagamento de multas aplicadas ao fisco.

Este tipo de fenómeno integrava a estrutura do regime senhorial, tal qual acontecia com as honras e terras. Acabava por beneficiar os moradores de privilégios e isenções ligadas à administração central, transferindo tais poderes para a entidade religiosa a quem era outorgada a carta de couto.

²⁸ SANTOS – *O Mosteiro*, p. 30.

²⁹ Legenda de uma pintura presente na sacristia da igreja do Mosteiro de Travanca.

³⁰ RAMOS, Maria Teresa – A Biblioteca de S. Martinho de Tibães no século XVIII. *Bracara Augusta. Braga*. LV, n.º 110 (2007) 1.

³¹ MARQUES, A. H. de Oliveira – Couto. In SERRÃO, Joel, dir. – *Dicionário da História de Portugal*. Vol. 2. Porto: Livraria Figueirinhas, 1992, p. 224-225.

Padre Carvalho da Costa, nos inícios do século XVIII³², apresenta o Couto de Travanca da seguinte forma: «Sam Salvador de Travanca, Mosteiro de Frades Bentos, he Couto, hem que os Abades são Ouvidores & apresentação Juiz no cível, Almotecel, Porteiro, & Coudel Escrivães são os do Concelho. He Casa grande, & rica, aonde houve Collegio por muitas vezes...»

Verifica-se, assim, uma relação de domínio sob a comunidade, dada a multiplicidade de poderes assumidos pelo Mosteiro.

O Abade de Travanca era a entidade máxima dentro do Couto, detendo privilégios e jurisdições. No domínio militar exercia funções de capitão-mor, competindo-lhe nomear o capitão de armas dentro do grupo de homens do couto, e, posteriormente, na tomada de posse do capitão o juramento seria feito diante do D. Abade. Os moradores ficavam isentos de servir no exército real, no entanto, sempre que o rei exigia reforço de armas, o Abade colaborava com os seus homens³³.

«Neste Couto do Salvador de Travanca não entrão, nem podem entrar, nem levantar vara, as Justiças do dito Concelho de Sancta Crus de Riba Tamega, nem outras algumas, sem ordem expressa de Sua Real Magestade; e se nelle lhes he necessario fazer algũas diligencias, as fazem por precatório, que passam e devem passar ao Juis, ou ao Dom Abbade Ouvidor (...)»³⁴.

Aquando da sua extinção, em 1834, o Mosteiro de S. Salvador de Travanca exercia algum tipo de influência (administrativa ou económica) sobre um universo de sessenta e cinco freguesias, distribuídas por quinze concelhos, entre eles Amarante, Lousada, Penafiel, Felgueiras, Marco de Canaveses, Baião, Mesão Frio, Peso da Régua, St^a Marta de Penaguião, Vila Pouca de Aguiar, Vila Real, Viseu, Castro Daire, Cinfães e Resende, mas certamente não era este o espaço de jurisdição. Sublinhe-se mesmo, que nos foi impossível reconstituir estes limites jurisdicionais nem nos chegou documentação que atestasse conflitos entre o mosteiro, mediados pelo Abade do Mosteiro e o poder concelhio.

Por outro lado, seguimos uma outra linha de prospeção – identificar os lugares onde o Mosteiro recebia foros e perceber a sua dimensão demográfica, no

³² COSTA, Padre António Carvalho da – *Corografia Portugueza e Descrição Topografica do Famoso Reyno de Portugal, com as noticias das fundações da Cidades, Villas % Lugares, que contem, Varões illustres, Genealogias das Familias nobres, fundações de Conventos, Catalogos dos Bispos, antiguidades, maravilhas da natureza, edifícios e outras curiosas observaçoens*. Tomo 1. Lisboa: Oficina de Valentim da Costa Deslandes, 1706, p. 131.

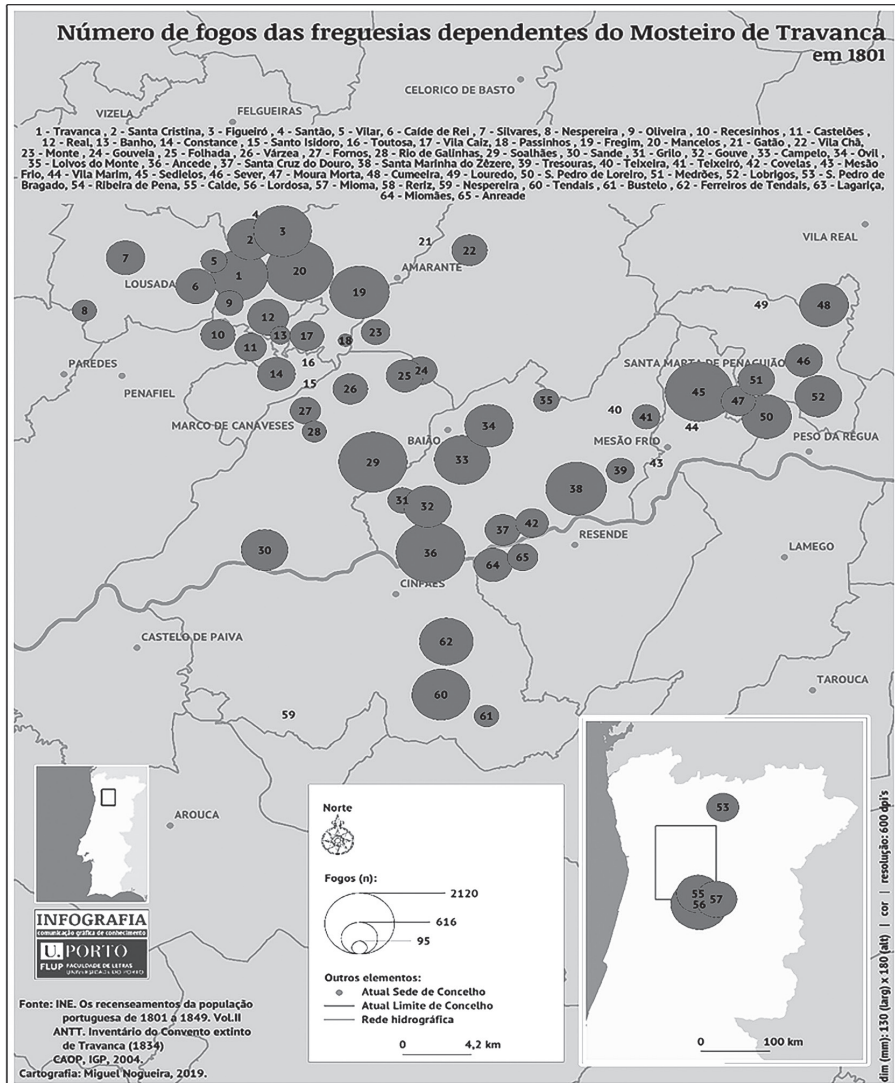
³³ OLIVEIRA, Aurélio de – *A Abadia de Tibães e o seu domínio (1630 – 1680) – estudo social e económico*. Porto: Publicações da Faculdade de Letras do Porto, 1970, p. 150.

³⁴ *Provisão pela qual Sua Real Majestade mandou fazer partilha, e divisão dos montes, que ha neste Couto do Salvador de Travanca in São Salvador de Travanca*. In *Dicionário Geográfico da autoria de Luís Alvarez de Sousa*. Vol. 37, n.º 96, p. 997 a 1048. Transcrição de Dr. Pedro Vieira. Não Publicada.

pressuposto de que, os seus monges ou representantes ali se deslocariam para vigiar as suas propriedades.

Neste pressuposto, usamos o levantamento de 1801, pela aproximação à data de extinção do mosteiro, e pela impossibilidade de encetar um trabalho de reconstituição de todos os fogos das mesmas freguesias em 1758, ano para o qual

Mapa 1 – Freguesias e respetivo n.º de fogos, em 1801, onde o Mosteiro cobrava foros, segundo o Inventário de 1834.



Fontes: Os recenseamentos da população portuguesa de 1801 a 1849. Vol. II. (INE). Inventário do Convento extinto de Travanca. ANTT (cx. 2257).

existem informações, mas que exigira um grande esforço, dada a dispersão da informação e da subsequente representação cartográfica.

Os foros surgem como rendimentos de bens enfitêuticos, cujo domínio útil estava nas mãos dos seculares e era alienável, ao contrário dos passais, das cercas e das quintas do mosteiro que se apresentam como fundos amortizados e inalienáveis³⁵.

O mapa 1 permite-nos visualizar a influência socioeconómica do Mosteiro de S. Salvador de Travanca em 1801, mas também constatar que a maior recolha de foros e, por conseguinte, das respetivas propriedades, situava-se no vale do Tâmega e nas margens do Rio Douro na transição para Trás os Montes.

5.2. Devoções da(s) comunidade(s) do Salvador de Travanca no século XVIII

O conceito “devoção” deriva do latim *devotio* e está relacionado com a atitude pensante do ser humano perante a realidade. Segundo Duque³⁶ a devoção é um modo próprio de pensar e ser que auxilia na compreensão de tudo o que nos rodeia, assim como no sentido do universo.

De acordo com a Memória Paroquial de 1758, as comunidades de Travanca viviam a sua espiritualidade e religiosidade através de vários elementos que traziam as suas devoções.

O Santíssimo Sacramento surge como uma das figuras mais adoradas, sendo que localizava-se na capela-mor e era assinalada pela imagem de Cristo Crucificado e pelo Sacrário. A adoração do mesmo era efetuada pelos irmãos da Confraria com a sua denominação, assim como pelos fiéis e evidentemente, antes de todos pelos Monges. Era celebrada uma missa pela Confraria do Santíssimo Sacramento todos os terceiros domingos de cada mês e organizada uma procissão pelo claustro do Mosteiro, com a participação dos monges e do povo. O terceiro domingo de julho era celebrado de forma especial por esta Confraria³⁷.

A imagem de Nossa Senhora, com a invocação do Rosário, apresentava-se como uma das mais adoradas, merecendo uma Confraria e a celebração de missa em honra da mesma todos os primeiros domingos de cada mês, com destaque para o primeiro domingo de maio, onde se festejava com o Senhor exposto, missa cantada e sermão. No fim de cada missa os irmãos da Confraria e o Povo acompanhavam os Monges numa procissão pelo claustro do Mosteiro³⁸.

³⁵ RAMOS, Luís de Oliveira – Os Beneditinos e a cultura: ressonâncias da ilustração. *Revista da Faculdade de Letras. Porto. Série II.* 1 (1984) 160.

³⁶ DUQUE, João Manuel – A devoção da Europa: elogio da vulnerabilidade. *Didaskalia.* 45/2 (2015) 222.

³⁷ ANTT. *Memórias Paroquiais. Dicionário geográfico de Portugal*, Tomo 37, T 2. 1758. Travanca (Salvador). PT/TT/MPRQ/37/96.

³⁸ ANTT. *Memórias Paroquiais. Dicionário geográfico de Portugal*, Tomo 37, T 2. 1758. Travanca (Salvador). PT/TT/MPRQ/37/96.

Para além das Confrarias já mencionadas cresciam ainda mais duas, a Confraria do Santo Nome de Deus que era festejado com grande solenidade no dia 1 de janeiro e a Confraria das Almas.

A imagem de S. Bento destacava-se pela sua beleza e pela sua juventude, sendo-lhe atribuídos muitos milagres e oferecidas elevadas quantias de ofertas.

5.3. Usos e costumes das comunidades de Travanca no século XVIII

Os usos e costumes dizem respeito a um conjunto de práticas relacionadas com obrigações associadas ao culto, aos enterramentos, à sustentação da liturgia e de outros momentos que, tendo a sua componente monetária, codificavam relações em momentos fundamentais da vida e da morte.

No século XVIII as igrejas de Travanca e de S. Martinho de Anão apresentavam-se unidas e praticavam os mesmos costumes, isto é, no que respeitava aos dízimos cada um entregava o lhe era de direito. No corpo presente a oferta seria voluntária: os pobres ofereciam seis vinténs ou mais e os ricos entregavam doze vinténs ou mais.

No que diz respeito aos ofícios constatamos a distinção entre os vários estados civis e as funções laborais desempenhadas pela comunidade leiga de Travanca. Desta forma, pelos cabeceiros³⁹ celebravam três ofícios de dez padres cada um, com oferta de duzentos reis por cada ofício e a esmola de cada Padre seria cento e cinquenta reis por missa e ofício⁴⁰.

Pelos solteiros pobres faziam três ofícios de seis Padres cada um e pelos filhos-família⁴¹, sem legítima diziam cinco missas ofertadas com pão, vinho e candeia.

No domingo que se seguia ao enterro de algum defunto procedia-se à oferta, em casa do mesmo, de um cesto de pão, vinho e presigo (carne de porco) ao pároco. Os parentes e amigos do defunto poderiam oferecer às igrejas cinquenta reis cada um.

Para o Padre rezar um responso⁴² todos os domingos era necessário pagar meio tostão por cada domingo do ano.

³⁹ Um cabeceiro é o que é cabeça de casal, isto é, o que detinha uma função de destaque no agregado doméstico, como representante da família e responsável pelos criados e pela propriedade.

⁴⁰ ANTT. *Memórias Paroquiais. Dicionário geográfico de Portugal*, Tomo 37, T 2. 1758. Travanca (Salvador). PT/TT/MPRQ/37/96.

⁴¹ A expressão filho-família é uma expressão jurídica que abrange os filhos que não estão emancipados (sem legítima), que ainda não são maiores (25 anos) e que por isso fazem vida comum com o resto do agregado.

⁴² Responso pelas almas. Também se usa ementação das almas. Quer dizer que ao domingo a comunidade com o padre rezava algumas orações, algumas eram pequenas jaculatórias de intercessão pelos mortos. Na dúvida se já estariam ou não no paraíso, e existindo a possibilidade de estarem a caminho, os vivos rezavam pelos mortos.

Pelos meeiros rezavam durante seis meses, bem como, tinham por hábito rezar uma missa de corpo presente com oferta de esmola e tostão por qualquer defunto.

Em Dia de Fiéis Defuntos era costume oferecer em espécie ou em dinheiro, procedendo à reza de um responso por cada oferta⁴³.

Para além dos costumes anunciados acresciam os usos, tais como, os pagamentos dos casados com um alqueire de milho, os viúvos com meio alqueire e os solteiros com um vintém. Toda esta soma renderia para o Vigário e seu Coadjutor cem mil reis⁴⁴.

Os usos e costumes da igreja de Travanca envolviam também a comunidade religiosa, no que concerne à sua dinâmica interna, ou seja, os monges deste Mosteiro e da CSBP deveriam preceder os clérigos nas procissões e mais atos que se desenvolvessem nos seus mosteiros, igrejas, terraços e suas freguesias. Os Monges estariam responsáveis pelos ofícios de defuntos, exéquias e mais atos que se celebrassem nas mesmas partes⁴⁵.

Os monges deste mosteiro cantavam e faziam os ofícios dos defuntos, não se aceitando clérigos das freguesias de Travanca e S. Martinho de Anão, bem como de freguesias exteriores. Caso os ofícios excedessem o número de dez monges existiria possibilidade de participação de outros clérigos. Esta regra demonstra que os monges de Travanca pretendiam afirmar-se perante a sua comunidade e o Povo, com a sua presença e com a recolha de ofertas pelos ofícios.

6. A comunidade beneditina de Travanca no século XVIII e inícios do século XIX

No universo das casas beneditinas a comunidade religiosa de Travanca apresentava-se como uma das mais numerosas, apesar da variabilidade dos monges presentes. Com efeito, a transição de monges entre mosteiros era uma prática recorrente dentro da comunidade beneditina, o que poderá justificar a irregularidade dos efetivos do corpo monástico de Travanca.

Dentro da comunidade, cada monge tinha um determinado cargo e função que permitiam o bom funcionamento do mosteiro. A classificação de monge beneditino era alcançada após um período mais ou menos longo de provação para a admissão à profissão monástica, onde prestariam juramento de observância de triplo voto de estabilidade, de castidade e de conversão dos costumes da

⁴³ ANTT. *Memórias Paroquiais. Dicionário geográfico de Portugal*, Tomo 37, T 2. 1758. Travanca (Salvador). PT/TT/MPRQ/37/96.

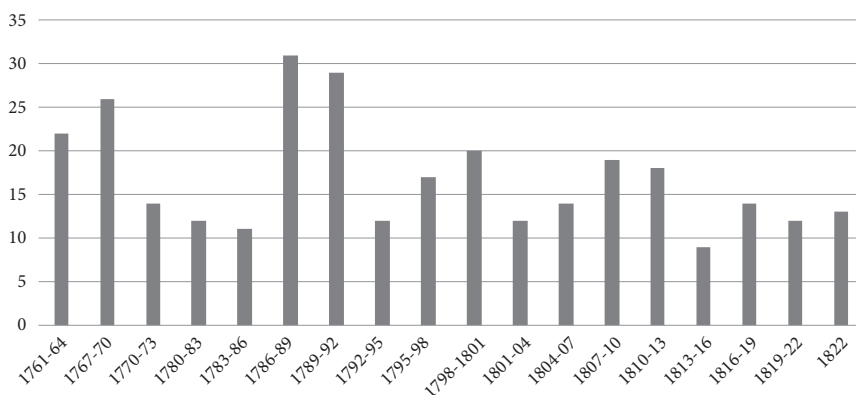
⁴⁴ Idem.

⁴⁵ Idem.

regra beneditina e, por último, receberiam a bênção do abade (segundo cap. 58 da RB citado por Geraldo Coelho Dias⁴⁶).

A análise que efetuámos a esta comunidade centrou-se na segunda metade do século XVIII e inícios do século XIX, sendo baseada na listagem presente em cada triénio dos Estados do Mosteiro de S. Salvador de Travanca. Através destas listas acedemos ao número de monges por cada triénio, mas também às diferentes ocupações desempenhadas pelos mesmos.

Gráfico 1 – N.º de Monges no Mosteiro de S. Salvador de Travanca (finais do século XVIII e inícios do século XIX).



Fonte: Arquivo Distrital de Braga [ADB], *Estados do Mosteiro de Travanca, 1761-1822*.

Destacamos os triénios de 1786-89 e de 1789-92, devido ao aumento exponencial de monges no Mosteiro de Travanca, ou seja, no triénio de 1780-83 contabilizaram-se 11 monges e nos dois triénios seguintes verificamos um acréscimo para 31 e 29 monges, respetivamente, reduzindo para 12 monges no triénio de 1792-95.

O autor da *Beneditina Lusitana* (1651) refere a criação no próprio mosteiro de um pequeno seminário ou escola de humanidades, composto por “três cursos de artes”. Esta valência poderá justificar o aumento de monges em determinados anos caso dos dois triénios em destaque, anteriormente, e onde nos deparamos com a expressão “colegiais”.

Nas vésperas da extinção do Mosteiro, nele residiam 10 monges, cujas funções se podem observar na tabela 2.

⁴⁶ DIAS, Geraldo Coelho – *Quando os Monges eram uma civilização...Benedictinos: Espírito, Alma e Corpo*. Porto: Edições Afrontamento, 2011, p. 117.

Tabela 2 – Monges do Mosteiro de S. Salvador de Travanca em 1834⁴⁷.

Nomes dos monges	Naturalidade	Ocupação
Fr. António da Esperança	Tondela	Recebedor
Fr. Francisco da Conceição	Barreiros	-
Fr. Francisco de S. Bento	Stª Maria/Pedroso	-
Fr. Francisco do Pilar	Fonte Arcada	Celeireiro
Fr. Francisco do Rosário	Stª Cristina Figueiró	-
Fr. João da Trindade	Amarante	Abade
Fr. José de Stª Quitéria	Vila de Avô	-
Fr. José Joaquim de Stª Rosa	Burgães	Prior
Fr. Manuel de Jesus Maria	Braga	-
Fr. Manuel de Stª Rita de Cássia	Pendurada	-

Repare-se no número limitado de monges identificados em 1834 e que parece ser sinal de que a tendência apresentada para os anos 1820 se manteve. Aqui, como noutros espaços monacais, se 1834 marca um fim abrupto, já havia prenúncios no horizonte relativamente à atração que estas instituições podiam ainda provocar.

7. Usos e desusos do património – o Mosteiro de S. Salvador de Travanca

7.1. Breve abordagem aos antecedentes da extinção das Ordens Religiosas

As primeiras medidas de desamortização aconteceram no século XIII, aquando das Cortes de Coimbra, como tentativa de impedir o aumento de bens de raiz eclesiástica e a concentração de bens fundiários de mão morta subtraídos à ação do fisco.

O controlo sobre a posse de bens eclesiásticos sucedeu-se, com as Ordenações Afonsinas (1448), as Ordenações Manuelinas (1513) e, em 1603 com as Ordenações Filipinas. Estas últimas duas reforçaram a seguinte ideia: «os clérigos estavam autorizados a adquirir livremente bens de raiz e a dispor deles como quisessem, desde que não os transmitissem a outros clérigos ou corporações religiosas»⁴⁸.

Por outro lado, a presença governativa de Marquês de Pombal (1750-1777) foi responsável por uma série de medidas que teriam como intuito a extinção de um grande número de mosteiros. Este processo de ataque às Ordens Religiosas

⁴⁷ DIAS – *Quando os Monges eram uma civilização*, p. 220-225.

⁴⁸ MARQUES, A. H. de Oliveira – Desamortização, leis de. In SERRÃO, dir. – *Dicionário da História de Portugal*. Vol. 2, p. 288.

iniciou-se com expulsão dos Jesuítas de Portugal, através do decreto-lei de 3 de setembro de 1759⁴⁹.

Em 1789 é criada a Junta do Exame do Estado Atual e Melhoramento Temporal das Ordens Religiosas, encarregue do controlo direto dos religiosos, mais concretamente na admissão de noviços, nos processos de secularização e nas estadias fora dos conventos (Abreu, 2004). Desde muito cedo a Junta ignorou o cumprimento de um quadro normativo que orientasse o seu funcionamento e as suas funções, revelando muita dificuldade em solucionar os problemas estruturais das ordens religiosas.

Em consequência de alterações políticas que conduziram à decadência da monarquia absolutista e à ascensão do Estado liberal, assistimos a uma abordagem mais intensa da questão da desamortização.

Em Portugal começam a surgir medidas de desamortização mais intensas após a Revolução de 1820, sendo que até essa data encontramos as denominadas leis contra a amortização, que controlavam a aquisição exacerbada de bens por parte de instituições eclesíásticas e outros institutos.

Contudo, estas medidas não evitavam o aumento de bens de mão morta nem colocavam em questão este sistema, atenuavam e preveniam, simplesmente, “os abusos mais flagrantes e desvantajosos para a Coroa”⁵⁰.

Com a vitória das forças liberais, as Ordens Religiosas veem o seu fim, pois a sua aliança com o absolutismo impedia a sua colaboração com o regime liberal. Desta feita, o Decreto de 1834 foi colocado em causa por deputados republicanos passado vários anos, quando se verifica um aumento da polémica anticlerical.

Muitos monges ficaram entregues à caridade alheia: neste processo foram um dos grupos mais prejudicados, dado que não existia uma vontade política em solucionar o estado de miséria em que a maioria dos egressos se encontrava. Muitos deles não tinham família nem amigos que os acolhessem ou ajudassem⁵¹.

Aquando da extinção do Mosteiro de S. Salvador de Travanca, era Abade Fr. João da Trindade e Prior Fr. José Joaquim de Santa Rosa. Em 1828, este último ingressou no Mosteiro de S. Salvador de Travanca como Prior e Vigário, permanecendo neste cargo até 2 de abril de 1834, momento em que se registou a aproximação no dia 2 de abril de 1834 quando se registou a aproximação de exércitos liberais e absolutistas da casa monástica de Travanca e o combate entre ambos na Lixa. Refugiou-se, na casa paroquial do Ressio do mesmo mosteiro, em Campelo, concelho de Baião. Durante a sua ausência encarregou dois clérigos de

⁴⁹ OLIVEIRA – *A Congregação Beneditina Portuguesa*, p. 31.

⁵⁰ SILVA – *Desamortização*, p. 4.

⁵¹ SILVA – *Desamortização*, p. 86.

Travanca para a administração dos Sacramentos, voltando muito mais tarde, já após a extinção das Ordens Religiosas, como pároco⁵².

Porém, neste intervalo de tempo conturbado, um dos clérigos chamado Fr. Francisco de S. Bento, descrito como um homem ambicioso, apropriou-se dos poderes do D. Abade Fr. João da Trindade, das pratas, das preciosidades, bem como apresentou-se como padre da freguesia arbitrariamente⁵³. Um episódio cujas consequências se desconhecem. Seja como for, existem registos de que Fr. Francisco de S. Bento entregou ao Estado, por altura do inventário⁵⁴ somente farrapos, móveis de pouco valor, a livraria e o Cartório do Mosteiro, guardando para si outras riquezas que tinha conseguido desviar.

7.2. Pós extinção do Mosteiro de S. Salvador de Travanca como casa beneditina

De acordo com o Boletim da DGEMN, N.º 15, de 1939, o complexo monástico de Travanca apresentava-se em avançado estado de ruína, impulsionado pelo abandono e com evidências de intervenções estruturais anteriores que poderão ter alterado a traça tradicional do mosteiro. O edifício monacal carecia urgentemente de recuperações estruturais.

«Do grande palácio monacal, então edificado, ainda existiam, quando se deu princípio às obras de restauração, todas ou quase todas as paredes – as paredes somente porque dos telhados nada restava já. E, dentro dessas paredes, tudo o que constituía o antigo convento – celas, dormitórios, refeitório, casa do capítulo, claustros, etc. – tudo jazia aniquilado, irreconhecível, sem vestígio de passada existência, como ruína para sempre abandonada»⁵⁵.

Aquando desta notícia, tinham passado vinte anos desde que o imóvel foi classificado de interesse nacional (Decreto n.º 2 199, DG, I Série, n.º 16, de 27-01-1916⁵⁶).

⁵² Fr. Joaquim de Santa Rosa, terá sido convidado, em 1837, para ser pároco da freguesia do Salvador de Travanca. No entanto, recusou este convite, agradecendo e pedindo desculpas à comunidade local. Em 1841, por ação da rainha Dona Maria II, Fr. Santa Rosa regressa a Travanca como pároco e aí permanece até 26 de maio de 1848 – Cfr. BRAGA, Alberto Vieira – Curiosidades de Guimarães. IV Maninhos. *Revista de Guimarães*. 44 (1934) 181.

⁵³ BRAGA – Curiosidades de Guimarães, p. 178-180.

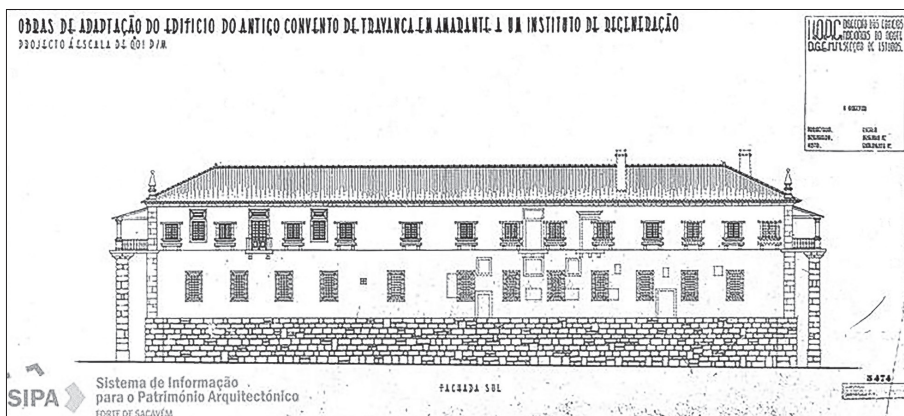
⁵⁴ De acordo com o Inventário da extinção do Mosteiro de Travanca, o processo iniciou-se a 13 ou 16 de junho de 1834, apresentando como encarregado o Doutor Provedor José Justino Pinto de Carvalho, como provedor fiscal (responsável pela fazenda) João Pereira de Magalhães Brochado, como Reverendo Inventariante o Padre Francisco de São Bento, sendo, “louvados camarários” Manoel da Silva Telles e Luís António Gomes.

⁵⁵ Boletim da Direção Geral dos Edifícios e Monumentos Nacionais. S. Salvador de Travanca (N.º 15). Ministério das Obras Públicas e Comunicações. Março de 1939, p. 18.

⁵⁶ DGPC – Acedido em <http://www.patrimoniocultural.gov.pt/pt/patrimonio/patrimonio-imovel/pesquisa-do-patrimonio/classificado-ou-em-vias-de-classificacao/geral/view/69880>.

As primeiras obras de recuperação do mosteiro decorreram nos anos de 1942 a 1952 com o intuito de adaptá-lo primeiramente a Instituto de Regeneração de Menores, mas que terminou por receber uma parte do Instituto Feminino de Educação e Regeneração de Vila Nova de Gaia, apresentando-se como um estabelecimento de assistência psiquiátrica a alienados e menores com défice psiquiátrico. O edifício ficaria afeto a asilo psiquiátrico até abril de 2004.

Figura 2 – Planta da fachada Sul do Mosteiro de S. Salvador de Travanca.



Fonte: SIPA.

Autores como Miguel Malheiro⁵⁷ acreditam que estas intervenções provocaram “um forte impacto ao nível do espaço interior, causaram danos irreparáveis e certamente foram responsáveis pelo desaparecimento de um conjunto de elementos arquitetónicos e decorativos significativos, dos quais a fonte do claustro é exemplo”.

Se ao longo dos tempos muitos monumentos perderam a sua função original, tal como é o caso do Mosteiro de S. Salvador de Travanca, essa perda não tem que inviabilizar o seu uso, já que poderá dar oportunidade a novos projetos. Veja-se o caso do Hotel de Santo Estevo de Ribas de Sil (Ourense) (Lorenzo Aspres, 2017), e que asseguram o futuro desse património. Todavia, para tais reabilitações e adaptações é fundamental garantir a salubridade e o aspeto do edifício sem alterar a sua estrutura e distribuição.

A Rota do Românico e a inserção, em 2009, numa rota do românico europeia (Transromania) poderá ter criado uma visibilidade internacional⁵⁸ mas não

⁵⁷ MALHEIRO, Miguel *et al.* – *Igreja do Mosteiro de Travanca – Projeto de arquitetura para a conservação, salvaguarda e valorização do imóvel*. Porto: Rota do Românico, 2012, p. 8.

⁵⁸ *Rota do Românico*. Acedido em <https://www.rotadoromânico.com/pt/rota/historial/>. Consultado a 26/09/2019.

Transromânica. Acedido em <https://www.transromânica.com/about/members/>. Consultado a 26/09/2019.

é suficiente para criar, junto dos locais uma revalorização identitária, uma ligação forte de proteção e de afeto que se prolongue para lá das memórias individuais.

Sublinhe-se, ainda que a 23 de agosto de 2019, foi lançado um concurso público no âmbito do programa REVIVE (Reabilitação, Património e Turismo)

«para a concessão do Mosteiro de São Salvador de Travanca, em Amarante, com vista à realização de obras incluindo de infraestruturas, e posterior exploração para fins turísticos como estabelecimento hoteleiro, estabelecimento de alojamento local, na modalidade de estabelecimento de hospedagem, ou outro projeto de vocação turística, nos termos da legislação em vigor»⁵⁹.

Em fevereiro de 2020 foi anunciado pelo Ministério da Economia que a concessão e a requalificação do Mosteiro de Travanca ficariam a cargo do investidor francês Jean-Claude Frederic Frajmund. O projeto tem como objetivo transformar o edifício monacal num hotel de quatro estrelas com inauguração prevista para 2023, sendo concessionado durante 50 anos para exploração para fins turísticos.

Este desfecho cria obrigações. As abordagens patrimoniais a um monumento deverão considerar os valores intrínsecos desse património, bem como as realidades que o rodeiam, pois os ciclos criativos são evolutivos e não fechados⁶⁰.

A identidade de um dado património deverá ser respeitada no momento de intervenções exteriores e interiores, de modo a existir articulação entre o monumento e a paisagem envolvente, onde deverá existir a preocupação com a relação de aspetos do meio ambiente e do meio construído, assim como dos elementos arquitetónicos e espaços característicos do edifício, que nos transmitem aspetos da história social, económica e política desse mesmo património⁶¹.

Quanto ao interior, surge o perigo de recreações pouco respeitosas da identidade do monumento, sendo “carentes de autenticidade e repletas de falsos ambientes”⁶² que incentivam à experiência de viver o passado como relaxamento, emoção, mas que simultaneamente apresentam o monumento como um antiquário, com objetos de diferentes origens.

A preservação e conservação de ambos os espaços partirá da entidade gestora do monumento, da comunidade local, dos turistas e visitantes que participam num projeto de turismo sustentável.

Neste sentido, as abordagens patrimoniais a edifícios que atualmente já não desempenham a sua função original, e que se encontram em ruína ou

⁵⁹ REVIVE, Acedido em <https://revive.turismodeportugal.pt/node/765>. Consultado a 26/09/2019.

⁶⁰ LORENZO ASPRES – *Monumentos*, p. 675.

⁶¹ Secretaria-Geral da Economia e Transição Digital. Acedido em <https://www.sgeconomia.gov.pt/noticias/revive-adjudicada-a-concessao-do-mosteiro-de-s-salvador-de-travanca-em-amarante-span-classnovo-novospan.aspx>. Consultado a 24/09/2020.

⁶² LORENZO ASPRES – *Monumentos*, p. 675.

esquecimento, não terão que sacrificar a memória arquitetónica, social, espiritual do espaço, uma vez que tais abordagens supõem a manutenção e a conservação do património, de modo a que o monumento permaneça vivo e valorizado.

Atualmente em Travanca, a “agonia” do mosteiro é visível. Após aproximadamente um século de total abandono, sessenta anos como Asilo Psiquiátrico e, os últimos quinze anos de desuso parcial contemplamos um património com urgência de obras de recuperação arquitetónica e de um novo uso sociocultural.

Figura 3 – Cela do Abade.
Mosteiro de S. Salvador de Travanca. 2019.



Fonte: Sofia Mesquita (13/06/2019).

Figura 4 – Lado Nascente do Mosteiro de S. Salvador de Travanca.



Fonte: Sofia Mesquita (13/06/2019).

Acresce ainda a defesa do espírito do lugar (“*spiritu loci*”) como forma para assegurar o carácter vivo do monumento e da paisagem cultural, em que a comunidade habita, é determinante na proteção da sua memória, na sua sustentabilidade e na sua espiritualidade⁶³.

De facto, os conjuntos monásticos são depositários de uma riquíssima história, marcos de fixação e controlo do território, locais privilegiados de produção intelectual, os mosteiros portugueses são também um dos testemunhos físicos mais evidentes do nosso património artístico e arquitetónico. Ainda hoje, muitos deles são referência de paisagens e motores de desenvolvimento local e regional, capazes de atrair milhares de visitantes, mas continuando abertos às necessidades de autorreconhecimento das comunidades envolventes.

Defendemos ainda que, a Interpretação é um conceito chave no futuro do Mosteiro de S. Salvador de Travanca, dado que estimula o pensamento e a

⁶³ Declaração de Québec – a Sobre a preservação do “*Spiritu loci*”. Canadá. 4 de outubro de 2008. Acedido em https://www.icomos.org/images/DOCUMENTS/Charters/GA16_Quebec_Declaration_Final_PT.pdf. Consultado a 19/07/2019.

imaginação, levando o indivíduo a «ver, explorar, situar, observar, analisar, compreender, sentir, reviver (...)»⁶⁴.

Este conceito não é estanque, visto que é impulsionado pela preocupação de conservar, mas também de «difundir o património cultural»? , sendo fomentado pela provocação, pela sensibilização e pela reflexão⁶⁵.

Conclusão

A comemoração do bicentenário da Revolução Liberal de 1820 permite uma reflexão sobre o Portugal do Antigo Regime e o do Estado Liberal, na medida em que assistimos a mudanças significativas na sociedade portuguesa que se repercutiram nos séculos seguintes.

O nosso estudo focou-se num grupo particular da sociedade portuguesa, ou seja, uma comunidade religiosa membro da CSBP, onde intentamos o levantamento das relações socioeconómicas, paroquiais, espirituais e culturais da comunidade beneditina de Travanca com a comunidade local em determinados momentos da História. Não só a análise da própria comunidade (internamente) como as relações que foi construindo com os que em seu redor ou mais afastados, por diferentes razões, com ela interagem. Uma das vias foi a da administração da terra num quadro de enfiteuse. Nesta análise foi possível identificar as freguesias em que os moradores detinham o domínio útil das propriedades do Mosteiro e pagavam os respetivos foros. O estudo possibilitou a perceção do espaço envolvente ao Mosteiro na segunda metade do século XVIII e inícios de século XIX.

Por outro lado, foi possível identificar a comunidade dentro de portas, à hora da sua extinção, quantos eram e quem eram, adivinhando-se um momento de grande perturbação, muito pouco estudado. Assim como pouco se avalia o que passa para a tutela e administração do Estado no momento da extinção.

Com a extinção das Ordens Religiosas em 1834, o futuro do Mosteiro de S. Salvador de Travanca permaneceu num hiato de aproximadamente um século e, entre 1942 e 1949, ocorreu uma adaptação do edifício, usado, primeiramente, para o Instituto Feminino de Educação e Regeneração de Vila Nova de Gaia, e, mais tarde, para Asilo Psiquiátrico em funções até 2004, surgindo mais uma vez um novo abandono e novos usos pontuais do monumento.

De facto, por força das vicissitudes históricas, a maior parte dos conjuntos monásticos foi desconsiderada, ou noutros casos, sucessivamente ocupada por diversas entidades.

⁶⁴ PEREIRO, Xerardo – Turismo Cultural: uma visão antropológica. *El Sauzal: Associação Canária de Antropologia e Pasos. Revista de Turismo e Património Cultural*, (2009) 227. Confirmar com a autora esta referência porque não encontro o artigo.

⁶⁵ TILDEN, Freeman – *Interpreting our Heritage*. Carolina: University of North Carolina Press, 2007 (4th Edition), p. 35.

Concluimos que no processo de extinção das Ordens Religiosas não foram ponderados os possíveis impactos, colocando-se assim em causa toda uma cultura fomentada pelos regulares e composta por vários patrimónios desde o edificado, o intelectual, o humano até ao de cariz nacional. Almeida Garrett⁶⁶ escreveu que o mosteiro animava, acalmava, dava alma e grandeza a tudo, desde a proteção das árvores, a santificação das fontes até à poesia e solenidade que colocava na terra.

A comunidade beneditina desempenhou um papel determinante nos campos espiritual e cultural junto das populações, onde criou símbolos, ritos e estabeleceu relações várias que permitiram às comunidades locais obter uma visão do mundo moldada pela religião, de que demos uma visão parcial. Contudo, a acumulação de bens de mão morta, os abusos de poder exercidos por elementos das Ordens Religiosas e a carga ideológica que se vai desenvolvendo, contribuíram para as diversas medidas de correção e posterior extinção.

Veja-se como o sentido de monumento esteve presente não só na monumentalidade e na necessidade de o manter até ao fim da ocupação beneditina (a cerca e o terreiro, como epicentros dos monges e interface com os habitantes do couto e não só) como nos documentos deixados, quase crónicas de revalorização das raízes fundacionais e de uma sobrevivência muitas vezes ameaçada.


Resta saber em que medida o reuso do mosteiro é o meio para a sua sobrevivência patrimonial. A sua recuperação terá de incluir a conservação da memória e do espírito do lugar, presentes na definição de protocolos de gestão e preservação, técnicas e procedimentos a adotar pelos atores do património.

⁶⁶ GARRETT, Almeida – *Viagens na Minha Terra*. Barcelona: R.B.A. Editores, 1995, p. 3.



O SEMINÁRIO DE BRAGANÇA NA MONARQUIA CONSTITUCIONAL (1820-1910)

JOSÉ LUÍS POMBAL

 <https://orcid.org/0000-0001-6698-0417>

Resumo: O vasto campo da educação eclesiástica e das suas conseqüências no Portugal contemporâneo continua a carecer de atenção historiográfica. A partir desta, é justo, nas malhas da modernidade, alargar a compreensão do contributo dos seminários para a formação de lideranças e para a educação em geral. Além das fontes que urge compulsar, é necessário valorizar a consolidação destas estruturas ao longo da monarquia constitucional. Um caso exemplificativo é o do Seminário de Bragança, aqui estudado em várias das suas dimensões no período da monarquia constitucional.

Palavras-chave: Seminários; Espiritualidade; Financiamento; Internato; Relações da Igreja com o mundo.

THE BRAGANÇA SEMINARY IN THE CONSTITUTIONAL MONARCHY (1820-1910)

Abstract: The broad field of ecclesiastical education and its consequences, in the Portugal of Modern era, continues to lack historiographical attention. From this attention, it is fair, in the context of modernity, to broaden the overview of seminaries' contribution to the leaderships training and to education in general. Beyond the sources that urgently need to be examined, it is necessary to appreciate the consolidation of these structures throughout the period of the constitutional monarchy. An illustrative case is that of the Seminary of Bragança, studied here in several of its dimensions in the period of the constitutional monarchy.

Keywords: Seminaries; Spirituality; Financing; Boarding school; Church's relations with the world.

O SEMINÁRIO DE BRAGANÇA NA MONARQUIA CONSTITUCIONAL (1820-1910)

JOSÉ LUÍS POMBAL*

Introdução

Ao refletir sobre a história da instrução pública, Reis Torgal apela a que se desenvolvam estudos, sem preconceitos clericais ou jacobinos, no âmbito do ensino eclesiástico, «uma vez que o ensino nos seminários foi fundamental não só para a formação do clero, mas também para a formação de um sector de elite»¹. Ainda que não exclusivamente, os seminários resultaram em instituições de formação de uma elite, como disso são exemplo, entre outros, Lino Neto, Hernâni Cidade e Aquilino Ribeiro. Nesta linha, a revista *Lusitania Sacra*, no seu número XXVI (2012) dedicada ao tema *Formação de Lideranças e Modernidade*², publica da parte de um importante investigador italiano sobre o clero e a formação, Maurilio Guasco, *Lideranças e modernidade: os espaços confessionais como instâncias de formação*³. O que vem a lume nesta edição e o que, de há vinte anos a esta parte, foi sendo investigado⁴ vai ao encontro do desafio lançado por Reis Torgal e

* Universidade Católica Portuguesa, Centro de Estudos de História Religiosa, Portugal.

¹ Cf. TORGAL, Luís Reis – A instrução pública. In MATTOSO, José, dir. – *História de Portugal*. Vol. 5: *O Liberalismo (1807-1890)*. Lisboa: Editorial Estampa, 1993, p. 632.

² No rescaldo das Jornadas de Estudo *Educação, religião e sociabilidades: as instituições religiosas como instâncias de formação e de constituição de lideranças* promovida pelo Centro de Estudos de História Religiosa da Universidade Católica Portuguesa nos dias 10 e 11 de fevereiro de 2012.

³ GUASCO, Maurilio – Lideranças e modernidade: os espaços confessionais como instâncias de formação. *Lusitania Sacra*. 2ª série. 26 (2012) 15-24. Saliento ainda, nesta revista, o artigo sobre a formação do clero na Espanha: ROBLES MUÑOZ, Cristobal – La formación del clero contemporáneo en España. *Lusitania Sacra* 26 (2012) 55-68.

⁴ RAMOS, António Jesus – *O bispo de Coimbra D. Manuel Correia de Bastos Pina*. Coimbra: Gráfica de Coimbra, 1995; VIEIRA, Nuno – *O Seminário Episcopal do Porto 1804-1949*. Dissertação doutoral na Universidad de Navarra, 2001. Em parte disponível em: <https://dadun.unav.edu/handle/10171/17583>. Consultado a 31/03/2021; NEVES, Baltazar Soares – *O Seminário-Liceu de S. Nicolau: Contributo para a História do Ensino em Cabo Verde*. Porto: Centro de Estudos Africanos da Universidade do Porto, 2008. Disponível em: https://www.africanos.eu/imagens/publicacoes/livros_electronicos/EB010.pdf. Consultado a 31/03/2021. ABREU, Adélio – *D. Américo Ferreira dos Santos Silva, Bispo do Porto (1871-1899): Igreja e Sociedade no Porto no Fim do Século XIX*. Porto: Universidade Católica Portuguesa, 2010; GUIMARÃES, Marcelino Gomes – «Restauração Católica» e *Formação do Clero Secular: António Ferreira Pinto (1871-1949)*. Dissertação de Mestrado na FLUL, 2015. Disponível em: <https://repositorio.ul.pt/handle/10451/18272>. Consultado a 31/03/2021; ALEXANDRE, Hélder Miranda, dir. – *Seminário Episcopal de Angra: 150 anos de formação*. Angra do Heroísmo, 2015; POMBAL, José Amaro – *O Seminário de Bragança (1820-1926): Da Confessionalidade à Separação*. Bragança: Diocese de Bragança-Miranda, 2020.

renovado por Vítor Neto⁵. Porém, ainda hoje, a educação do clero e as instituições que a promoveram carecem de estudo, seja como análise geral, sintética e diacrónica da realidade portuguesa nos séculos XIX e XX⁶, seja como investigações de cariz sincrónico.

Sobre a formação do clero em Bragança, foram neste estudo valorizados os trabalhos realizados por Manuel Francisco Alves (Abade de Baçal), José de Castro, Manuel Jerónimo Pires, Aníbal Varizo e Filipe de Campos⁷.

1. Linhas gerais da formação do clero em Portugal

1.1. No horizonte do controlo estatal

Bartolomeu Pacca, no seu escrito *Notizie sul Portogallo*, regista um acontecimento do final do século XVIII que é simbólico no que diz respeito ao enquadramento da Igreja no Estado Moderno. Acontece que, em 1794, tanto o patriarca de Lisboa D. José Francisco de Mendonça como o pró-núncio Carlos Bellissomi não tiveram permissão para publicar a bula *Auctorem fidei*, pela qual Pio VI condenava o Sínodo de Pistoia. Por outro lado, as decisões dessa assembleia difundiam-se livremente no país⁸. É precisamente o espírito que marca o Sínodo de Pistoia a informar as decisões político-religiosas do marquês de Pombal.

⁵ Cf. NETO, Vítor – *O Estado, a Igreja e a sociedade em Portugal: 1832-1911*. Coimbra: Faculdade de Letras, 1996, p. 175. Vítor Neto refere que a ausência de monografias e a dispersão das fontes nos arquivos diocesanos inviabiliza a realização duma história dos seminários. Além do contributo que outorga com as suas pesquisas, prevê a resolução desta lacuna no âmbito da escrita das histórias diocesanas, como efetivamente tem acontecido (e.g. Funchal, Viseu).

⁶ Sobre a formação eclesial, a França e a Itália têm conhecido desenvolvimentos significativos. De entre a bibliografia produzida em França merece realce: LAUNAY, Marcel – *Les séminaires français aux XIXe et XXe siècles*. Paris: Cerf, 2003; e AIRIAU, Paul – *Les séminaires diocésains français 1880-1914. Revue d'histoire de l'Église de France*. 226 (2005) 71-89. Na Itália, que conheço melhor, Carlo Fantapiè no artigo *Seminari vescovili e storia del clero in Italia. Alcune riflessioni storico-canonistiche* oferece uma reflexão recente sobre as fontes documentais para a história destes institutos, refere os principais contributos para a questão – Guasco, Toscani, Sangalli – e alerta, em termos metodológicos, para a perigosa inutilidade historiográfica duma «visão idealizada da rápida e difusa instituição dos seminários depois do concílio de Trento». Vide FANTAPIÈ, Carlo – *Seminari vescovili e storia del clero in Italia. Alcune riflessioni storico-canonistiche*. In GOTTSMANN, Andreas; PIATTI, Pierantonio; REHBERG, Andreas, eds. – *Incorrupta monumenta Ecclesiam defendunt: studi offerti a mons. Sergio Pagano, prefetto dell'Archivio Segreto Vaticano*. Vol. I. Città del Vaticano: Archivio Segreto Vaticano, 2018, p. 565.

⁷ ALVES, Francisco Manuel – *Memórias Arqueológico-Históricas do Distrito de Bragança*. Vol. 2. Bragança: Câmara Municipal, 2000; CASTRO, José de – *Bragança e Miranda*. Vol. 1-4. Porto, 1946-1951; PIRES, Manuel Jerónimo – *Institutos Diocesanos de Formação Sacerdotal: Dioceses de Miranda do Douro e Bragança e Miranda*, Bragança, [s.n.], 1976; VARIZO, Aníbal – *Os Seminários na Diocese de Bragança-Miranda (Apontamentos Históricos)*. *Brigantia*. 13 (1993) 3-29; CAMPOS, Filipe de – *D. José Alves de Mariz e a reforma dos estudos do seminário de Bragança*. *Domus*. 5/6 (2000) 127-151.

⁸ Cf. PACCA, Bartolomeu – *Notizie sul Portogallo con una breve relazione della Nunziatura di Lisbona dall'anno 1795 fino all'anno 1802*. Modena, 1832, p. XIII-XIV.

Pacca salienta o impacto da reforma pombalina na Universidade coimbrã, transformada num centro difusor das ideias regalistas, referindo que para ajudar à proliferação desse pensamento concorrem as obras de alguns teóricos: Dupin, Febrônio e António Pereira de Figueiredo⁹. Na verdade, estes autores fundamentam e defendem as coordenadas de política eclesiástica seguidas por Maria Teresa e José II na Áustria¹⁰, como defendia Pedro Leopoldo na Toscana. É nesta linha que Pombal se insere, conseguindo ir além das meras intenções de reforma¹¹. Como substrato da ação política do despotismo iluminado reconhece-se à razão um lugar proeminente e faz-se assentar nela, sobremaneira, uma série de medidas de cariz humanista. A atenção votada à instrução é parte integrante de uma maior humanização das opções políticas modernas. Todavia, a fé não é esquecida, nem a Igreja dispensada. Controlada sim, mas não suprimida¹². Possibilitar a vivência da fé é entendido, pelos governantes, como parte do cuidado a ter com o bem-estar do povo. Para corresponder a este fim, o Estado a tudo superintende, não admitindo que qualquer outra instituição o supervise. Não se estranha que a relação com Roma surja reconfigurada. É exclusivamente ao Estado que cabe a tarefa de monitorizar, de modo particular uma instituição como a Igreja, olhada de soslaio pelo que pode significar de intromissão externa, ameaça à soberania e estorvo às reformas encetadas.

Como alavanca da construção de uma Igreja nacional em Portugal está o conflito do marquês com os jesuítas, que traz fortes consequências para o setor educativo. Este elemento antijesuítico como aquele antirromano caracterizam o iluminismo português¹³. A expulsão da Companhia de Jesus em 1759, com os seus efeitos na Europa, provoca necessariamente uma transfiguração no panorama educativo, atingindo também a formação do clero diocesano uma vez que conduz ao encerramento de colégios e seminários¹⁴. Em sua substituição, o Estado

⁹ Cf. PACCA, Bartolomeu – *Notizie*, p. 11-12; ALMEIDA, Fortunato de – *História da Igreja em Portugal*. Vol. 3. Porto: Portucalense Editora, 1970, p. 347.

¹⁰ A passagem do marquês de Pombal pela Inglaterra, pela Holanda e pela Áustria permite-lhe contactar com as ideias políticas do despotismo iluminado e do reformismo global. Cf. ALMEIDA, Fortunato de – *História*, p. 342; ABREU, Adélio – *Iluminismo e cristianismo em Portugal: Uma abordagem histórica. Humanística e Teologia*. 2 (2012) 31-61.

¹¹ Cf. PAIVA, José Pedro – *A Igreja e o Poder*. In AZEVEDO, Carlos, dir. – *História Religiosa de Portugal*. Vol. 2: *Humanismos e reformas*. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000, p. 172.

¹² «Deve reconhecer-se que o Estado católico, entendido numa nova perspetiva é certo, não foi nunca posto em causa por Pombal», PAIVA – *A Igreja e o Poder*, p. 174. Adélio Abreu fala de um modo diferente de configurar o cristianismo, dado o tipo de filiação regalista dos teóricos portugueses, que não se opuseram nem negaram a fé, e dadas as medidas políticas adotadas, que significam uma ânsia de controlo da Igreja. Cf. ABREU – *Iluminismo*, p. 52.

¹³ Cf. ABREU – *Iluminismo*, p. 54.

¹⁴ Cf. COSTA, Avelino de Jesus da – *Seminário*. In SERRÃO, Joel, dir. – *Dicionário de História de Portugal*. Vol. 3. Lisboa: Iniciativas Editoriais, 1971, p. 831. Maurílio Guasco contextualiza no reforço governamental pela profissionalização do clero o interesse estatal pelas instituições formativas, sobretudo os seminários,

pretende tutelar a educação portuguesa a todos os níveis. As escolas eclesiásticas não são exceção ao controlo.

O impacto das reformas pombalinas na formação do clero advém, naturalmente, das mudanças ocorridas na Universidade de Coimbra¹⁵. A supervisão da Igreja pelo Estado é teorizada, defendida e ensinada nos bancos conimbricenses, ao mesmo tempo que se estudam e aprofundam os fundamentos do episcopalismo. Uma outra medida que atesta o teor regalista das políticas empreendidas, como também acontecia na Áustria, é o esforço pela redução do número do clero, fosse este secular ou regular¹⁶.

Com o advento de D. Maria, celebra-se a 20 de julho de 1778 um acordo entre Portugal e a Santa Sé. Todavia, não se conseguem apagar as ideias regalistas entretanto disseminadas, nem tão pouco inverter a rota política que inspiraram. A formação em Coimbra continua com o programa anterior, as ordens religiosas conhecem um período de decadência e a formação dos seminários não chega a ser reformada. Especificamente quanto à formação do clero, Bartolomeu Pacca oferece esta visão panorâmica: «para falar do clero em geral, devo dizer com dor que no baixo clero existia muita ignorância pela falta de instrução e que nos eclesiásticos que desejavam posições e dignidades na Igreja, obrigados a completar o curso dos seus estudos em Coimbra, aí se embebiavam de princípios tendentes ao cisma e ao anglicanismo»¹⁷.

que se acentua aquando da diminuição da influência das escolas das ordens religiosas e da supressão da Companhia de Jesus. Cf. GUASCO, Maurilio – *La formazione del clero*. Milano: Jaca Book, 2002, p. 47.

¹⁵ As ideias subjacentes aos novos Estatutos de 1772 são claramente regalistas: o papa deve governar com os bispos; a obediência ao pontífice é balizada pela razão; o poder espiritual cinge-se ao campo religioso; o poder temporal alarga a sua jurisdição à política exterior da Igreja e à administração externa dos direitos espirituais; a Igreja antiga, que não tinha direitos temporais, é o modelo a retomar; apresentam-se os reis como os grandes defensores da Igreja portuguesa em comparação com a Cúria romana; estabelece-se a legitimidade da Igreja em Portugal ter um direito canónico próprio. O teor regalista do Direito em Coimbra é imprimido na mente de muitos eclesiásticos, políticos e juristas, que dele se fazem paladinos. A influência sobre estas elites colhe-se de imediato na tipologia de teses em Direito Canónico ali defendidas. Joaquim Seixas em 1785 defende que o beneplácito régio é extensível a questões dogmáticas; já Lourenço de Lima em 1790 advoga que o poder civil superintende ao poder espiritual, postulando a interferência do príncipe mesmo em matéria dogmática e canónica, reconhecendo-lhe o dever de erradicar as heresias e o poder de convocar um concílio nacional, bem como plenos poderes sobre as ordens religiosas e a possibilidade da amortização dos bens eclesiásticos. Cf. PAIVA – *A Igreja*, p. 177. Sinal de que as ideias regalistas se prolongam no liberalismo surge o decreto de 20 de setembro de 1844, pelo qual se institui no currículo da Faculdade de Direito a cadeira de Direito Eclesiástico Português. Para além disso, o Ministério dos Negócios Eclesiásticos e da Justiça emite a 10 de janeiro de 1861 um decreto pelo qual cria uma comissão encarregada de compilar todo o material jurídico, disperso pelos arquivos, sobre a Igreja portuguesa. O objetivo é permitir o estudo do direito eclesiástico português bem como as regalias, usos louváveis e estilos da Igreja lusitana. Pretende-se deste modo uma fundamentação histórico-jurídica do estatuto da Igreja nacional de Portugal.

¹⁶ Cf. PAIVA – *A Igreja*, p. 175.

¹⁷ PACCA – *Notizie*, p. 40-41.

1.2. Suporte legislativo

É no contexto acima descrito que vem à luz um documento régio sobre a formação eclesiástica. No início do século XIX, em 1805, promulga-se um alvará, importante não pelas consequências que produz mas pela situação que espelha. Torna-se um modo de testemunhar a forma como em Portugal foram acolhidas e regulamentadas as diretivas do absolutismo iluminado católico no âmbito da formação do clero, bem como o impacto que tiveram, a longo prazo, as opções do marquês de Pombal.

Enquanto tentativa de promover a frequência das Faculdades de Teologia e dos Cânones em Coimbra, o alvará pretende um estreito vínculo entre a Universidade e os seminários do reino. A Faculdade de Teologia contava poucas inscrições, «como se a ciência teológica fosse indiferente ao estado clerical e totalmente alheia dos ofícios a ela anexos»¹⁸ lamenta o regente D. João; para contrariar esta desertificação, promove-se o envio anual de uma missão de clérigos para Coimbra, constituída por dois alunos de cada metrópole e um das restantes dioceses. Aos bispos cabe a escolha dos professores e dos membros da direção dos seminários, a recrutar preferencialmente entre os que frequentaram Coimbra¹⁹. Duas expressões da construção do centralismo do Estado espelhadas na administração dos seminários são: a obrigatoriedade de se seguirem os manuais em uso na Faculdade e o dever de se planificarem os estudos eclesiásticos a partir das diretrizes de Coimbra. Cabe aos estatutos teológicos e canónicos da Universidade regular a formação académica eclesiástica de todo o país. Respeitando esta subordinação, o alvará recupera a intenção de Trento ao pretender colmatar, definitivamente, a falta de um seminário em cada diocese. Ali se esclarece que a implementação dos seminários tem como objetivos: «continuar o exercício do ministério de instruir e preparar o clero para as ordens sagradas; perpetuar-se a sucessão das antigas escolas; conservarem-se as tradições das Igrejas; e se disporem os que hão de ser enviados às escolas teológicas da Universidade»²⁰. Assim, D. João, querendo assegurar a formação eclesiástica, faz depender a licitude das ordenações da frequência de, pelo menos, três anos de estudos teológicos²¹.

¹⁸ *Alvará de 10 de maio de 1805 promovendo os estudos teológicos na Universidade de Coimbra e no Reino a instrução do clero secular*. Disponível em: <http://legislacaoregia.parlamento.pt/V/1/11/24/p387>. Consultado a 31/03/2021.

¹⁹ A formação eclesiástica inscreve-se num plano de coesão ideológica e religiosa. A escolha dos professores que cursaram em Coimbra visa «propagar a doutrina que nela aprenderam por todas as Igrejas diocesanas, haver nelas uniformidade de sentimentos e de ensino, e se desterrarem as opiniões, partidos e divisões que perturbam a paz da Igreja e introduzem diversidade e confusões no seu governo», *Alvará de 10 de maio de 1805*.

²⁰ *Alvará de 10 de maio de 1805*.

²¹ Cf. *Alvará de 10 de maio de 1805*. Face a esta proposta, são de relevo as objeções levantadas, na arquidiocese de Braga, por D. Frei Caetano Brandão, que reconhece inviável a implementação deste plano

Por vicissitudes várias, este documento de 1805 não conhece execução e é retomado na década de 40. As negociações entre Portugal e a Santa Sé, coroadas com o convénio de 21 de outubro de 1848, conheceram passos muito significativos²². Neste contexto, regista-se um partilhado interesse, da parte do Estado e da Igreja, pela formação do clero, para a qual contribuem iniciativas verdadeiramente determinantes: em 26 de março de 1841 pede-se um projeto de reforma dos seminários; em 1844 solicita ao Santo Padre a restauração da Bula da Cruzada, que acabará por ter nos seminários o principal destino das suas esmolas; em 28 de abril de 1845 edita-se a lei sobre os seminários que se torna referencial até ao final da monarquia constitucional²³; e em 16 de junho de 1848 a lei das colegiadas, pela qual reencaminha os rendimentos ainda possuíam para a formação eclesiástica. Esta determinação, que pretendia ajudar a solucionar o problema económico dos seminários, beneficiou o seminário do Patriarcado, mas não trouxe significativas receitas para os restantes²⁴, como é possível confirmar no seguinte gráfico:

A lei de 28 de abril de 1845 permite-nos aceder ao enquadramento estatal dos seminários na segunda metade do século XIX. Por ela se promove novamente a existência de seminários (um por diocese), com a particularidade de estes, ao contrário do que acontecia no alvará, não existirem em função da frequência da Universidade de Coimbra. Resulta novamente claro que o ensino prestado nos seminários acontece em estabelecimentos sob a alçada do Governo²⁵. A inspeção governamental superintende todos os âmbitos e pressupõe a aprovação régia de

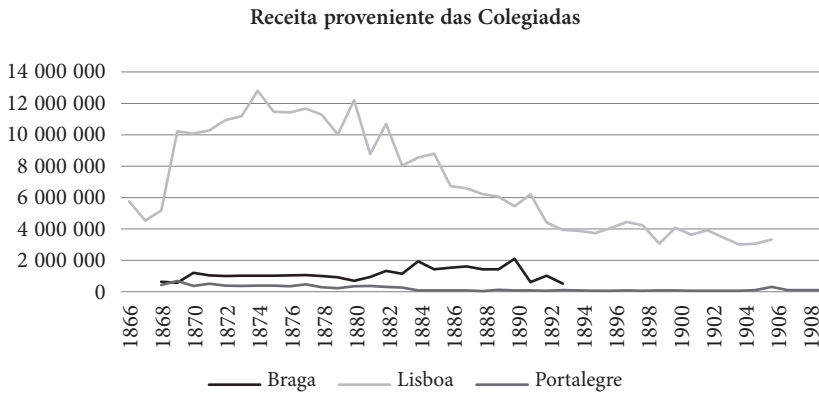
curricular, por razões sociais e económicas. O arcebispo faz ver que muitos dos candidatos provinham de famílias incapazes de fazer frente às despesas dum curso prolongado, daí sugerir que se deixassem ao critério dos prelados o método e o tempo de estudos eclesiásticos. Para o arcebispo de Braga, os bispos são «mestres e juizes em matérias eclesiásticas», Cf. ABREU, José Paulo – *D. Frei Caetano Brandão: o reformador contestado. Em Braga de 1790 a 1805*. Braga: Universidade Católica Portuguesa, 1997, p. 217.

²² Ao reconhecimento dos bispos nomeados no governo miguelista, juntam-se as medidas tomadas em torno da disciplina do clero, da vida paroquial, do funcionamento dos seminários, da situação dos conventos femininos e da subsistência dos eclesiásticos. Cf. FERREIRA, Manuel Matos – *Desarticulação do Antigo Regime e guerra civil*. In AZEVEDO, Carlos, dir. – *História Religiosa de Portugal*. Vol. 3. Lisboa: Círculo de Leitores, 2002, p. 33-34.

²³ Atenda-se, por exemplo, ao tempo da instabilidade no seminário de Beja. Como se registavam conflitos entre seminaristas e alguns professores, o governo manda fechar o seminário a 24 de janeiro de 1907, ordena depois que se reabra nos finais desse ano e o ministério, evocando os princípios da lei de 1845, entrega a direção a uma comissão superintendida pelo vigário pró-capitular Luís Augusto da Costa. Cf. NETO, Vítor – *O Estado*, p. 200.

²⁴ A partir dos relatórios dos relatórios disponibilizados pela Junta Geral da bula da cruzada, é possível conhecer o impacto das receitas provenientes das colegiadas nas contas desses estabelecimentos, para os quais, excetuando Lisboa, essa fonte não se revela significativa.

²⁵ Em *Portaria de 3 de março de 1855* lê-se: «considerando que os ditos seminários são institutos públicos de educação e instrução eclesiástica, autorizados pelas leis civis, subordinados à superintendência, inspeção e fiscalização da suprema autoridade temporal [...] segundo a Lei de 28 de abril de 1845, por que foram reorganizados, são havidos como estabelecimentos públicos de instrução, para todos os efeitos legais». Disponível em: <https://legislacaoregia.parlamento.pt/V/1/30/108/p68>. Consultado a 31/03/2021.



todos os ofícios. É o poder temporal quem determina as competências dos bispos e o modo de as concretizarem. De novo se promove o envio de uma missão de clérigos para Coimbra e manifesta-se o desejo de um regulamento geral²⁶. Reitera-se que ninguém seja ordenado sem a aprovação em todas as cadeiras do curso teológico-canônico dos seminários ou sem a formação em uma das duas Faculdades – Teologia ou Direito – da Universidade de Coimbra, terminando o documento por mencionar o cuidado com a formação dos padres a enviar para o território missionário. Entretanto, a principal causa para o atraso na execução desta lei é a impossibilidade de custear as despesas destas instituições a partir da Fazenda pública²⁷.

2. A formação do clero em Bragança até 1851

2.1. Contributo das Ordens Religiosas

São várias as reformas que o regime liberal procura introduzir na Igreja²⁸. Nelas se espelha um desejo de separação face à Santa Sé, patenteado na intimação ao nuncio Alexandre Giustiniani para abandonar o país, o que se concretiza a 5 de agosto de 1833. Nesse mesmo dia proíbem-se as admissões às ordens sacras²⁹.

²⁶ Todos os estatutos, a partir o artigo II da *Lei de 1845*, têm um carácter de provisoriedade, ainda que realizados conforme as leis civis e publicados com chancela régia, uma vez que «para facilitar as providências desta lei e os úteis fins a que ela se dirige, o Governo, ouvindo os pareceres dos prelados diocesanos e em presença dos diferentes estatutos dos seminários existentes, ordenará quanto antes, um plano ou regulamento geral para todos estes estabelecimentos». Disponível em: <https://legislacaoregia.parlamento.pt/V/1/74/121/p170>. Consultado a 31/03/2021.

²⁷ Cf. Relatório da Repartição dos Negócios Eclesiásticos. *Diário do Governo*, n.º 133, 7 de junho de 1852.

²⁸ Cria-se uma Comissão de Reforma Geral do Clero, extinguem-se as ordens religiosas, confiscam-se os bens eclesíasticos e nomeiam-se vigários capitulares para substituírem os prelados designados por D. Miguel. Cf. FERREIRA – *Desarticulação*, p. 31.

²⁹ Em vigor até à promulgação da lei de 21 de dezembro de 1837.

Além desta decisão, assume um enorme peso na formação do clero o corte das receitas, com a supressão dos dízimos e doutras fontes³⁰. Conta-se ainda a expulsão das ordens religiosas, às quais se tem tributado, entre outras razões, o atraso na implementação alargada e estruturada dos seminários.

Em Bragança, durante o século XVIII, os jesuítas tinham ensinado a Teologia Moral para que nela os clérigos se aperfeiçoassem³¹. Expulsos os jesuítas, os bispos brigantinos recorrem também aos franciscanos para o ensino da Teologia Moral no seminário. O convento de São Francisco transforma-se, depois de 1759, num lugar de recrutamento de professores e formadores do clero³². Em 1817 é Frei José Joaquim de Nossa Senhora das Dores que assume a cadeira e em 1819 Frei Manuel da Purificação³³. É aos franciscanos que D. Maria I entrega em 6 de novembro de 1779 a cadeira de Filosofia Racional e doze dias depois a cadeira de Ler e Escrever. Esta última conserva-se sob a alçada dos religiosos até à expulsão das ordens religiosas de 1834, já a primeira somente até 1807, por não haver no convento quem a pudesse reger com idoneidade³⁴. Como o poder régio, o poder episcopal recorre às ordens, prolongando o que se regista no pós-Trento e se conta como um dos motivos para dificultar a abertura dos seminários: a ausência de padres preparados para constituir um corpo docente estável³⁵.

Durante o período da Restauração, na Europa, verifica-se a tendência de fomentar a educação do clero recuperando os seminários e oferecendo a formação espiritual e cultural sem recurso às ordens e às faculdades de teologia³⁶. Em Portugal, a valorização dos seminários em si mesmos, com a escolha dos professores entre o clero secular, é mais tardia. A frequência da Faculdade é promovida pelo poder civil, com poucos resultados, e o recurso às ordens mantém-se até à sua extinção em 1834. A este título, é significativo que em 1833 a escolha do reitor de Bragança recaia num membro da congregação da Missão, o Pe. Francisco Bernardo da Costa³⁷. Nomeação que não deixa de estar estreitamente relacionada com o facto do bispo entretanto indigitado, D. José António da Silva Rebelo (1832-1846), pertencer à mesma congregação. Segundo o alvará de 1805, essa decisão era excecional, pois nele se determinava que a direção dos

³⁰ Cf. ALMEIDA – *História*, p. 359-360.

³¹ Cf. CASTRO, José de – *Bragança e Miranda*. Vol. 1. Porto, 1946, p. 172-173.

³² Em 1775 cabe a Frei António de Santa Maria dos Anjos o ensino da Teologia Moral. Cf. CASTRO, José de – *Bragança e Miranda*. Vol. 3, p. 64.

³³ Cf. CASTRO – *Bragança e Miranda*, vol. 3, p. 66.

³⁴ Cf. CASTRO – *Bragança e Miranda*, vol. 2, p. 310.

³⁵ Cf. GUASCO – *La Formazione*, p. 32.

³⁶ Cf. GUASCO – *La Formazione*, p. 49-52.

³⁷ Cf. CASTRO – *Bragança*, vol. 3, p. 68.

seminários fosse preferencialmente entregue ao clero secular³⁸. Cabe perguntar se esta cláusula resulta dum certo anticongregacionismo regalista ou se é sobretudo uma tentativa de valorizar o clero secular.

2.2. Proeminência da Teologia Moral

Comparando a oferta formativa na diocese de Bragança com a pedida pelo papa Bento XIII em 1725, com aquela que se facultava na Universidade de Coimbra segundo os Estatutos de 1772, com a proposta no alvará de 1805 e com a disponibilizada no seminário do Porto em 1811, constata-se que na primeira metade do século XIX a proeminência cabe ao ensino da Teologia Moral.

Pela constituição *Crediteae Nobis* de 9 de maio de 1725, o papa Gregório XIII indica as matérias a ensinar, sobretudo para o território dos Estados Pontifícios: a Gramática, o Canto Gregoriano, o Cômputo Eclesiástico, a Sagrada Escritura, os Catecismos e Manuais Eclesiásticos, os Sacramentos e as Sacras Cerimónias³⁹. Já a Universidade de Coimbra, por meio dos Estatutos da Faculdade de Teologia da Universidade do ano de 1772, procura-se solucionar a fragilidade dos estudos até então, tratando «da preparação exigida para o curso teológico, do tempo e das disciplinas a ensinar, da ordem e distribuição das cadeiras e do método das lições, dos exames, dos professores e das congregações»⁴⁰. O plano curricular que resulta desta proposta contempla:

Ano	Cadeiras
I	História Eclesiástica e Lugares Teológicos
II	Teologia Dogmática e da Teologia Dogmática-Simbólica
III	Teologia Mística e da Teologia Prática ou Moral
IV	Teologia Canónica e da Teologia Litúrgica (disciplina externa da Igreja)
V	Teologia Exegética

O Alvará de 1805 propõe um Triénio com as seguintes cadeiras: Escritura, Dogma, Moral, História e Direito; apontando-se, como formação complementar: Instruções práticas de catecismo, Explicações do Evangelho, Administração Sacramentos, Ritos e Cerimónias, Canto. No seminário do Porto (1811-1812), contam-se as disciplinas de Latim, Retórica, Lógica, Ética e Metafísica, Cronologia e

³⁸ «Sendo os seminários o centro da instrução de todo o clero em cada uma das dioceses, não poderão os prelados entregar o governo deles a alguma ordem religiosa ou congregação, de qualquer Instituto que seja, sem minha especial licença», *Alvará de 10 de maio de 1805*.

³⁹ Cf. GUASCO – *La Formazione*, p. 44.

⁴⁰ AZEVEDO, Carlos – A Faculdade de Teologia de Coimbra (1772-1910): o ensino da teologia moral. *Didaskalia*. 46/2 (2016) 70.

Geografia no plano de formação geral; e, para os estudos teológicos, as cadeiras de Instituições Canônicas, Lugares Teológicos, História Eclesiástica, Teologia Dogmática, Teologia Moral e Sagrada Escritura, bem como Cantochão, Liturgia e Cerimónias⁴¹.

Em Bragança, até 1852, as cadeiras ministradas correspondem *grosso modo* à Gramática, à Música, à Retórica, às Cerimónias, ao Cantochão e à Teologia Moral⁴². A diocese transmontana proporciona uma educação elementar. Porém, dada a dificuldade em consolidar um plano curricular em várias dioceses, prevaleceram dois conceitos ligados à então relevância social do padre: culto e morigeração. É neles que se alicerça a formação.

Em 1817, uma Pastoral sobre a situação do clero na diocese, do vigário apostólico de Bragança, aponta como solução para o paupérrimo estado em que se encontra⁴³, o restabelecimento do seminário e das palestras cuja frequência era indispensável para o uso das ordens. Nesta linha, em cada sábado, o clero é obrigado a comparecer à recapitulação das matérias tratadas pelo professor de Moral do seminário durante a semana⁴⁴. Nesta primeira metade do século XIX, a diocese carece de um programa académico bem estruturado com a agravante de em certos períodos o seminário se encontrar encerrado. Assim, a partir de 1834, procura garantir-se a formação mediante a oferta de algumas cadeiras criadas *ad hoc*: foi anunciada uma aula de Moral, obrigatória, assim como a de Cantochão, para os candidatos a Ordens. Esta aula facultar-se-ia alguns meses antes da ordenação, quando houvesse alunos. Mas, dois anos após o anúncio, continuava como tal⁴⁵.

Com a modernização do ensino e a criação dos liceus em 1836 sob a batuta de Passos Manuel, os seminários são tidos como instituições dispensáveis, tanto que se cria em cada liceu uma classe de estudos eclesiásticos. Neles, além dos estudos gerais, disponibilizavam-se duas cadeiras que preparavam para a vida paroquial. Desta medida chegou a beneficiar a diocese do Porto, em Bragança, não surtiu qualquer efeito⁴⁶.

Os tempos começam a sofrer mudanças com o reatar das relações entre Portugal e a Santa Sé na década de 40. Porém, em 1849, quando D. Joaquim Pereira

⁴¹ Cf. ABREU – *D. Américo*, p. 382.

⁴² Em 1789, o Pe. Francisco José Gonçalves é o responsável pelo ensino do cantochão na cidade e na diocese. Em 1791, o seminário dispõe de professores de Gramática, Moral, Canto e Música. Em 1817, o Pe. Manuel Afonso ensina Gramática portuguesa e o Pe. Alexandre Manuel Coelho e Melo Gramática latina, francesa, italiana e inglesa. Em 1833, um único professor ensina em simultâneo Teologia Moral, Retórica, Cantochão e Cerimónias. Cf. CASTRO – *Bragança*, vol. 3, p. 64-66.69.

⁴³ No início da década de 50, a situação é descrita com semelhantes contornos. Cf. ALVES – *Memórias*, p. 319.

⁴⁴ Cf. CASTRO – *Bragança*, vol. 3, p. 193.

⁴⁵ Cf. PIRES – *Institutos*, p. 39.

⁴⁶ Cf. ALVES – *Memórias*, p. 317.

Ferraz (1849-1853) entra na diocese, o seminário ainda se encontra encerrado. No sentido de promover a formação eclesiástica, D. Ferraz, outrora professor na Faculdade de Teologia de Coimbra, publica a 8 de junho de 1850 um edital com o programa de habilitações indispensáveis para a receção das ordens⁴⁷. O mesmo discurso coercitivo fora utilizado pelo regente D. João, em 1805, mas os resultados práticos dependiam de muitos fatores, desde a estabilidade política à disponibilidade financeira.

2.3. Vida Comunitária e Sustentabilidade

O Concílio de Trento não obrigou à permanência nos seminários, o que implicou notórias consequências na implantação dos seminários. A noção de internato afirma-se ao longo do século XIX, acabando por se impor com Pio X e o código de 1917⁴⁸. Todavia, a preocupação com a vida comunitária não foge aos cuidados dos bispos bragançanos.

D. António Cabral e Câmara (1793-1819) procura aperfeiçoar o regulamento do seminário de S. José e estabelece a obrigatoriedade dos alunos viverem em comunidade. Porém, durante o segundo exílio de D. António, o vigário apostólico Joaquim de S. Agostinho Brito França Galvão, a 10 de junho de 1817, admoesta o reitor para não consentir no seminário mulher alguma, bem como para despejar os eclesiásticos e leigos ali presentes, excetuando os militares⁴⁹. Já a 7 de dezembro de 1824, numa pastoral do bispo D. Frei José Maria de Santa Ana Noronha (1824-1829), dá-se conta de um edifício arruinado, sem rendimentos e alfaias necessárias, habitado por leigos de ambos os sexos e, por isso, privado da regularidade de uma casa de educação. Em 1830, o seminário funciona como uma hospedaria: os estudantes, se não preferiam habitar fora, eram admitidos na casa e mediante o pagamento de uma mensalidade auferiam sal, água, cozinha e hortaliça⁵⁰.

Os alunos andam entre a dezena e a dúzia⁵¹. Esta cifra *grosso modo* não se altera até 1852, em grande parte porque a capacidade financeira do seminário

⁴⁷ Cf. CASTRO – *Bragança*, vol. 3, p. 70-71.

⁴⁸ Na segunda metade do século XIX, os seminários tendem a fechar-se cada vez mais às influências externas. Diminui gradualmente o clero formado fora dos seminários; os períodos de férias abreviam; os regulamentos cada vez se apresentam mais severos. Com Pio X valoriza-se uma atitude protecionista. O Código de 1917 legisla sobre a admissão ao seminário, termina com os clérigos externos, obriga ao regime interno e estabelece o plano de estudos. Cf. GUASCO – *La Formazione*, p. 49-68.

⁴⁹ Cf. CASTRO – *Bragança*, vol. 3, p. 64-65.

⁵⁰ Cf. CASTRO – *Bragança*, vol. 3, p. 67-68.

⁵¹ Aquando da abertura, a 13 de janeiro de 1766, os alunos são 10. Em março de 1770 são 12. Em 1773 não existem alunos. Em 1775 José de Castro supõe os clássicos 10 alunos, em virtude da nomeação dum professor de teologia moral. Em 1793 eram 10 ou 12. Em 1824, 12. Em 1832, 12. Em 1839, quando o seminário se encontra encerrado no período que vai desde 1832 a 1852, contam-se 45 inscritos na aula de moral, mas não existem alunos no seminário. Cf. CASTRO – *Bragança*, vol. 3, p. 63-64.

com uma renda de 500\$000 réis se revelava insuficiente para albergar um grupo numeroso⁵², bem como para empreender obras de ampliação e para dar qualidade ao plano curricular. Em 1825, pede-se ao núncio permissão para dois párocos assumirem o professorado. Em 1833, regista-se um único professor de todas as cadeiras que, a título gratuito, ensina Teologia Moral, Retórica, Cantochão e Cerimónias⁵³.

Para aumentar as fontes de receita, tomam-se várias medidas. Em 1826 pela bula *Ea est humanum rerum* de Leão XII são concedidas as rendas da colegiada de Miranda⁵⁴. Em 1832, as rendas persistem em mostrar-se insuficientes, não permitindo a desejada ampliação no ano seguinte. A renda anual é de 1.461\$788 réis, cuja proveniência corresponde a 100\$000 réis da mitra, 673\$660 réis da contribuição das paróquias, 83\$928 réis de juros e prazos, 603\$600 réis de rendas e dízimos. A este encaixe subtraem-se para além do sustento dos alunos, os encargos com a direção, os professores, o cirurgião, a fábrica de Miranda, o prior de Miranda, o coadjutor de Miranda, a irmandade das almas de Meixedo, a fábrica da Sé de Bragança. A partir de 1834, com o bloqueio das já parcas receitas, o seminário é obrigado a encerrar⁵⁵.

3. A Bula da Cruzada e o Seminário de Bragança

3.1. Formas de financiamento

Com a Bula da Cruzada inicia-se um período completamente novo na formação do clero em Portugal. Concedida pelo papa Pio IX a 22 de janeiro de 1849 e regulamentada pelo decreto de 20 de setembro de 1851, a Bula é de novo divulgada e tem os seminários como os destinatários da maior parte das suas verbas. Cria-se, desta forma, um contexto novo no qual acontece o ressurgimento, senão a verdadeira e estável fundação, de muitos seminários no reino.

⁵² Cf. PIRES – *Institutos*, p. 34.

⁵³ Cf. CASTRO – *Bragança*, vol. 3, p. 64-69.

⁵⁴ Esta concessão significa as pensões anuais de 250\$000 réis de Santa Leocádia de Cércio, 200\$000 réis de Nossa Senhora da Purificação de Podence, 80\$000 réis de São Mateus de Sobreiró, 260\$000 réis de São Pedro de Quiraz e 260\$000 réis de São Pedro de Caçarelhos. Cf. CASTRO – *Bragança*, vol. 3, p. 68. Em 1848, quando da extinção de algumas colegiadas por lei de 16 de junho, D. Maria II determinou que se aplicassem na generalidade à sustentação do clero e em particular à manutenção dos seminários os bens e rendimentos das colegiadas extintas, cf. *Lei de 16 de junho de 1848 para a extinção, supressão e organização das colegiadas*. Disponível em: <http://legislacaoregia.parlamento.pt/V/1/24/77/p94>. Consultado a 31/03/2021.

⁵⁵ Cf. CASTRO – *Bragança*, vol. 3, p. 68-69.

Eis um quadro, desenhado pelo Abade de Baçal e aqui corrigido e completado⁵⁶, sobre os subsídios auferidos:

Anos	Subsídio da Bula	Internos	Externos	Gratuitos	Professores	Total
1852-1853	200\$000	---	---	---	---	
1853-1854	500\$000	---	---	---	---	
1854-1855	1200\$000	---	---	---	---	44
1855-1856	1500\$000	---	---	---	---	46
1856-1857	1500\$000	---	---	---	4	45
1857-1858	1500\$000	32	13	---	4	45
1858-1859	1500\$000	16	11	---	3	27
1859-1860	2000\$000	---	---	---	---	---
1860-1861	2000\$000	24	10	2	7	34
1861-1862	2666\$830	18	6	1	9	24
1862-1863	2762\$830	19	5	4	8	24
1863-1864	2882\$830	26	2	5	9	28
1864-1865	2195\$263	27	4	12	11	31
1865-1866	2357\$500	27	4	11	11	31
1866-1867	2357\$500	14	1	2	9	15
1867-1868	---	14	4	5	9	18
1868-1869	2007\$847	12	3	6	9	15
1869-1870	2370\$000	16	1	5	9	17
1870-1871	1873\$530	16	4	6	9	20
1871-1872	2100\$000	12	7	4	9	19
1872-1873	2200\$000	9	5	9	9	14
1873-1874	2200\$000	15	1	5	9	16
1874-1875	2626\$000	12	2	3	9	14
1875-1876	1726\$823	18	1	5	9	19
1876-1877	1727\$000	25	21	14	13	46
1877-1878	2500\$000	22	13	14	13	35
1878-1879	3300\$000	23	28	21	15	51
1879-1880	3500\$000	17	32	14	15	---
1880-1881	3544\$000	29	26	24	14	55

⁵⁶ Cf. ALVES - *Memórias*, p. 349.

Anos	Subsídio da Bula	Internos	Externos	Gratuitos	Professores	Total
1881-1882	2833\$645	30	38	25	15	68
1882-1883	3254\$880	21	41	20	15	62
1883-1884	3314\$800	34	39	30	15	73
1884-1885	3615\$020	17	64	14	15	81

Graças à receita da bula, o bispo providencia obras no seminário, que reabre em 1852 com fracos recursos⁵⁷. Porém, em 1855, durante o episcopado de D. José Manuel de Lemos (1854-1856), o edifício continua a carecer de muitas e importantes obras, as cadeiras ministradas mantêm-se insuficientes e a falta de empregados comprometem um regular funcionamento. O limitadíssimo rendimento do seminário, 80\$000 réis, leva a que a Junta da bula lhe atribua 1.500\$000 réis. Os relatórios da Junta da bula, até 1860, preveem sempre o subsídio em ordem a necessárias reparações⁵⁸.

Em 1861 a situação financeira conta com uma oferta de dois contos de réis, a que se soma não apenas o continuado magro rendimento anual de 80\$000 réis de renda, mas igualmente 1.296\$000 de 18 pensionistas. São estes rendimentos que cobrem a despesas com os professores na ordem de 740\$000, com um aluno pensionado em Coimbra por 96\$000, com o cirurgião, o barbeiro e os criados que somam um gasto de 145\$000, com o refeitório e a despensa em 1.296\$000, e com as obras de pedreiro e carpinteiro naquele ano que significam 819\$000 réis. Em 1863, os trabalhos de melhoramento avançam. No ano letivo de 1871-1872 consta que as receitas se auferem dos juros de capitais mutuados, juros de inscrições, mesadas dos alunos, subsídio da bula e outras fontes num total de 2.760\$865 réis, para fazer face a uma despesa resultante do sustento dos seminaristas, dos vencimentos de professores e empregados, da pensão à fábrica da Sé, de obras e reparos e outros gastos na ordem de 2.763\$006⁵⁹.

Durante os anos em que pontificou em Bragança D. José Alves Mariz (1885-1912), ainda que se procurem outras fontes de rendimento, a Bula da Cruzada significa uma importante entrada:

⁵⁷ Cf. CASTRO – *Bragança*, vol. 3, p. 72.

⁵⁸ Cf. Contas da Administração da bula da cruzada: *Diário do Governo* n.º 54 de 5 de março de 1857, n.º 77 de 3 de abril de 1858, n.º 294 de 13 de dezembro de 1855, n.º 67 de 21 de março de 1859, n.º 102 de 4 de maio de 1860.

⁵⁹ Cf. CASTRO – *Bragança*, vol. 3, p. 76-79.

Anos	Subsídio da Bula	Gratuitos	Semi-gratuitos	Externos Não-subsidiados	Externos Subsidiados	Pensinistas	Total
1885-1886	3790\$100	10	---	73	---	6	89
1886-1887	3200\$000	8	---	63	---	19	90
1887-1888	3200\$000	5	---	75	---	14	94
1888-1889	3100\$000	4	---	75	---	16	95
1889-1890	3200\$000	5	5	87	---	14	111
1890-1891	3100\$000	9	15	50	29	---	103
1891-1892	3300\$000	5	---	50	38	19	112
1892-1893	3300\$000	1	5	88	36	20	150
1893-1894	3300\$000	2	5	95	43	26	171
1894-1895	3400\$000	2	3	87	51	37	180
1895-1896	4400\$000	5	7	95	53	36	196
1896-1897	4700\$000	9	6	100	66	43	224
1897-1898	4000\$000	10	15	138	69	25	257
1898-1899	4200\$000	16	12	100	66	42	236
1899-1900	4276\$624	10	11	121	73	25	240
1900-1901	4168\$707	16	11	176	---	35	238
1901-1902	4170\$678	20	6	158	33	33	250
1902-1903	4221\$360	21	14	138	35	37	245
1903-1904	3852\$206	17	12	109	37	36	211
1904-1905	3980\$498	8	14	91	41	37	191
1905-1906	4489\$356	6	15	92	19	32	164
1906-1907	4310\$450	7	17	78	---	37	139
1907-1908	4326\$260	8	10	67	---	33	118
1908-1909	4235\$946	7	10	56	---	30	103
1909-1910	4262\$606	2	13	40	---	25	80

O subsídio, por si só, não promove a obra a que se destina se não for acompanhado de uma boa gestão. Neste sentido, observa o Abade de Baçal que «da económica administração com que D. José Alves de Mariz faz administrar o seminário de Bragança falam claramente os documentos oficiais [...], sendo muitas vezes o bolso particular do prelado que custeia as despesas de alguns alunos, como pode ver-se nos livros de matrícula do estabelecimento, além de que tem

sabido criar novas fontes de receita»⁶⁰. Este último dado, por exemplo, confirma-se no pedido ao núncio apostólico, datado de 18 de junho de 1892, para sanação e autorização de venda dos prédios do seminário, o que lhe permitiria transformar o seu valor noutra forma de maior rentabilização. A resposta é favorável. Já em 1893, o pároco de Gondesende fica obrigado *in perpetuum* a um contributo anual de 77\$000 réis. Por fim, uma iniciativa extraordinária e muito particular relaciona-se com a difusão do *Catecismo Abreviado da Doutrina Cristã*, publicado em 1887 à custa do próprio prelado. Este faz a doação da larga tiragem ao seminário⁶¹. Mesmo com estas outras fontes, a Bula da Cruzada cobre dois terços das despesas num estabelecimento cujos fundos próprios apenas servem para manter dois ou três alunos gratuitos⁶². O conceito de gratuidade, no caso de Bragança, significa «quarto, sustento com abundância e asseio, luz para estudo, médico e barbeiro, além da educação e instrução»⁶³. O vestuário, os compêndios e livros e a mobília do quarto não estão incluídos.

3.2. Aumento dos alunos e robustecimento do plano curricular

Com este suporte financeiro, os índices de frequência do seminário começam a crescer, embora discretamente⁶⁴. Até 1880, o aumento não é muito significativo. A capacidade do edifício não deve permitir uma permanência superior a 30 alunos. Na verdade, as cifras dos alunos internos nunca ultrapassam essa fasquia e D. José Alves de Mariz, aquando do seu ingresso na diocese, lamenta que o seminário não possa albergar mais do que 25 estudantes. Descontado este condicionamento logístico, há períodos nos quais a soma dos alunos internos com os externos é significativamente baixa, o que acusa o convergir de outras motivações. Os baixos números que se registam nas décadas de 60 e 70 não são do agrado da Junta da Cruzada, que pretende, com a concessão dos subsídios, aumentar a frequência nos seminários⁶⁵.

Quando em 1852, o regulamento determina a obrigatoriedade da frequência interna do seminário ao menos num período de três meses para as ordens sacras ou 6 meses para o presbiterado, faz notar uma nítida valorização do internato.

⁶⁰ ALVES – *Memórias*, p. 138.

⁶¹ Cf. ALVES – *Memórias*, p. 144.

⁶² Um dos alunos pode beneficiar do legado pio do Varão de Castelo de Paiva, todos os outros são sustentados pelos poucos recursos do seminário e pela Bula da Cruzada. Cf. PIRES – *Institutos*, p. 61.

⁶³ *Estatutos do Seminário Episcopal de S. José*. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1896, artigo 63, p. 31.

⁶⁴ Em 1854 matriculam-se 44 alunos; em 1855 e em 1856, 46; em 1857, 44; em 1858, 27. Cf. CASTRO – *Bragança*, vol. 3, p. 74-75.78-79; ALVES – *Memórias*, p. 349.

⁶⁵ No relatório de 1863-1864, a Junta Geral não se tem habilitada para atribuir o estipêndio de 4600\$000 réis para a reedificação de um edifício contíguo ao seminário «por o não julgar por enquanto preciso em vista do pequeno número de alunos, e por lhe não ter sido presente o indispensável e minucioso orçamento de tal obra», cf. *Diário do Governo*, n.º 93, 26 de abril de 1865.

Porém, na diocese de Bragança, só durante os anos 20 do século seguinte o regime interno se afirma em exclusivo. Os alunos externos, antes de 1876, apenas no ano letivo de 1858-1859 ultrapassam a dezena. Todavia, a partir de 1876 começam a atingir uma percentagem muito significativa e na década de 80 superam em larga medida os que se encontram em internato.

O governador do bispado João Maria Pereira Botelho do Amaral Pimentel dotou o seminário, em 24 de julho de 1852, de um regulamento para os alunos externos, e em 25 de setembro de um outro para os internos. Os alunos podem dar 60 faltas e podem habitar em qualquer parte da cidade. Porém, são todos obrigados a usar hábito talar. Os internos devem levar móveis e roupas, fazer as refeições à sua custa e contribuir para as despesas comuns (lenha, hortaliça, luzes comuns e unto). Quanto à vida espiritual, obriga a assistir às procissões que se fizessem na Sé, à missa cantada e às procissões das almas nos domingos e dias santos, bem como a assistir e a acompanhar o viático aos enfermos sempre que isso não colidisse com as obrigações. Já o reitor tem de residir no seminário e é obrigado a substituir qualquer um dos professores⁶⁶.

A evolução do plano curricular é favorecida pela Bula da Cruzada e também, de acordo com o decreto de 26 de agosto de 1859, pelo vínculo do ónus de ensino a quatro canonicatos. Para a admissão ao curso do seminário é necessário apresentar certidão de Gramática Latina, Filosofia Racional e Moral, passada por um liceu. Em 1853, o subsídio da bula permite a abertura duma cadeira de Teologia Moral e Sacramentos⁶⁷, ministrada por José Luís Alves Feijó. Entretanto, o regulamento previa um curso bienal de ciências canónicas e teológicas com quatro cadeiras: Direito Canónico, Teologia Dogmática, Teologia Moral e Teologia Sacramental. No discurso de abertura a 17 de outubro de 1853, o vigário capitular nota o crescimento do número das matrículas e diz ser necessário abrir as aulas de Filosofia, Geografia, Física, Matemática, Filologia, Arqueologia e Economia Política. Em 1856, durante a vacância da Sé por transferência de D. José Manuel Lemos, é nomeado vigário capitular José Luís Alves Feijó (9.10.1856 – 19/20.9.57) que acrescenta as aulas de Francês⁶⁸.

A partir do relatório da Junta da Bula da Cruzada conhecem-se professores, para o ano letivo de 1858-1859, nas cadeiras de Canto e Ritos, Francês, ciências teológicas, História Sagrada e Eclesiástica, Lugares Teológicos, Direito Público e Eclesiástico, e Teologia Moral. Em 1861 surge mencionada a cadeira de Teologia Pastoral⁶⁹. Em 1862 o governador envia ao ministro da justiça a lista da direção e do pessoal docente no sentido de ser aprovada. Nela constam professores

⁶⁶ Cf. CASTRO – *Bragança*, vol. 3, p. 72-73.

⁶⁷ Cf. ALVES – *Memórias*, p. 319; PIRES – *Institutos*, p. 43.

⁶⁸ Cf. CASTRO – *Bragança*, vol. 3, p. 72-74.

⁶⁹ Cf. ALVES – *Memórias*, p. 320-321.

para Teologia Pastoral, História Eclesiástica, Direito Eclesiástico, Cerimónias e Cantochão⁷⁰.

Em 1871 é bispo da diocese D. José Luís Alves Feijó (1871-1874). Enquanto tal, continua a dedicar-se à obra da formação inicial do clero, nomeando a 6 de fevereiro de 1872 uma comissão para a reforma do ensino. Desta resulta um plano trienal com oito disciplinas, que com pequenas melhorias de conteúdos perdura no tempo: História Sagrada e Eclesiástica, Lugares Teológicos, Teologia Dogmática Especial, Teologia Moral, Teologia Pastoral, Direito Canónico, Teologia Moral e Teologia Sacramental⁷¹. O percurso curricular das ciências teológicas assemelha-se em grande medida ao do seminário do Porto, objeto nesse mesmo ano de 1872 duma reforma promovida por D. Américo Ferreira dos Santos Silva (1871-1899)⁷².

Ano letivo	Cadeiras
1852-1853	Direito Canónico, Teologia Dogmática, Teologia Moral, Teologia Sacramental e Cantochão
1858-1859	História Sagrada e Eclesiástica, Lugares Teológicos, Direito Público e Eclesiástico e Teologia Moral
1861-1862	História Eclesiástica, Direito Eclesiástico, Teologia Pastoral, Cerimónias e Cantochão
1872-1873	História Sagrada e Eclesiástica, Lugares Teológicos, Teologia Dogmática Especial, Teologia Moral, Teologia Pastoral, Direito Canónico, Teologia Sacramental
1895-1896	História Sagrada e Eclesiástica, Dogmática Fundamental, Direito Natural e Moral, Dogmática Especial, Direito Canónico, Teologia Moral, Teologia Pastoral, Teologia Sacramental, Filosofia Escolástica ou Aquinatense

Segue um quadro com a evolução do plano curricular ao longo da segunda metade do século XIX:

O curso teológico apresentado pelos estatutos de 1895 conta ainda com a obrigatoriedade de frequentar Liturgia Teórica e Prática, e Cantochão⁷³. Comparado com o programa de 1872, sobressai a cadeira de Filosofia Escolástica ou Aquinatense, introduzida logo em 1886⁷⁴. Para além desta nova cadeira face a

⁷⁰ Cf. CASTRO – *Bragança*, vol. 3, p. 77.

⁷¹ Cf. CASTRO – *Bragança*, vol. 3, p. 80.

⁷² Cf. ABREU – *D. Américo*, p. 390.

⁷³ Cf. *Estatutos do Seminário Episcopal de S. José*, artigos 7-9, p. 12-13.

⁷⁴ Cf. PIRES – *Institutos*, p. 66; CAMPOS – *D. José*, p. 133. A introdução da Filosofia Escolástica ou Aquinatense é consequência da encíclica do papa Leão XIII, *Aeterni Patris* de 4 de agosto de 1879, e tem no seminário de Coimbra, onde D. José é professor de Teologia Dogmática antes de ser nomeado bispo de Bragança, um importante centro difusor, particularmente por meio da Academia de São Tomás e da revista *Instituições Christãs*. A academia tomista de Coimbra, «através das suas sessões públicas e dos estudos publicados nas Instituições Christãs, fazia chegar o eco dos seus trabalhos a todo o país», RAMOS – *O bispo*, p. 281. Sobre esta temática: FERREIRA, Nuno Estêvão – *A restauração do tomismo em Portugal*

1872, D. José anexa à cadeira de Teologia Moral a de Direito Natural e enriquece o ensino da História Eclesiástica com o acrescento da cadeira de Arqueologia e Iconografia em 1898⁷⁵.

Pelo que diz respeito ao curso de preparatórios⁷⁶, de acordo com os estatutos de 1895, o currículo encontra-se assim organizado

Ano	Cadeiras
I	Português e Latim I
II	Francês e Latim II
III	Latinidade e Matemática Elementar
IV	Geografia e História, Física e Química, Introdução à História Natural
V	Filosofia Elementar e Literatura

Como suporte duma melhor aprendizagem, em 1898 funda o gabinete de Ciências Naturais, «dotando-o com uma secção de aparelhos de física [...] e uma secção de mineralogia e petrografia constante de cinquenta minerais e cinquenta rochas»⁷⁷. Além disso, inaugura em 1895 a disciplina de Música, Canto e instrumentos próprios para orquestra de igreja. Por quanto respeita à reforma que a 22 de novembro de 1903 Pio X introduz na Música Sacra, D. José publica uma provisão a 12 de março de 1904. Antes, em 1902, tinha introduzido a cadeira de Higiene no sentido de extrair dela grandes benefícios em favor do povo transmontano⁷⁸. Com o fim de estimular a aplicação dos estudantes estabelecem-se prémios em comportamento moral, mérito literário e científico, tendo lugar a primeira distribuição solene a 15 de outubro de 1899. Para enriquecer a formação promovem-se saraus literários⁷⁹.

3.3. Edifício e conceito de internato

O aumento dos alunos internos a frequentar o seminário se, por um lado, depende da capacidade financeira, por outro lado, carece de uma estrutura suficientemente capaz de alojamento. Quando D. José Alves Mariz chega à diocese em 1886, reconhece que não pode restaurar substancialmente os estudos sem

no século XIX: as Instituições Christãs e a Academia de S. Tomás de Aquino em Coimbra (1880-1893). *Lusitania Sacra*. 2ª série. 16 (2004) 43-86.

⁷⁵ Cf. ALVES – *Memórias*, p. 136.

⁷⁶ Cf. *Estatutos do Seminário Episcopal de S. José*, artigo 22, p. 17.

⁷⁷ ALVES – *Memórias*, p. 137.

⁷⁸ Cf. CASTRO – *Bragança*, vol. 4, p. 97-100.

⁷⁹ Cf. ALVES – *Memórias*, p. 136-137.

proporcionar um edifício condigo. A par da falta de salubridade⁸⁰, o edifício existente apenas comportava 25 estudantes internos⁸¹.

Não sendo suficiente uma mera requalificação, empreende-se uma nova construção contígua ao edifício existente. A 1 de setembro de 1890, à exceção do telhado, encontra-se concluída a construção das paredes e o travejamento do novo edifício. Com as obras conseguem-se «vinte e oito quartos em condições higiénicas, exatamente o dobro dos que existiam (apenas catorze), e seis espaciaosas salas ao rés-do-chão para livraria, gabinete de ciências naturais, aulas de teologia, sala das congregações e o salão nobre para os atos solenes»⁸². Os antigos quartos, anteriormente inabitáveis, são reconstruídos com as devidas condições higiénicas. No decorrer das obras, o cabido disponibiliza duas salas que servem como camaratas e uma casa onde são albergados sete alunos com um prefeito. O trabalho desenvolve-se por fases ao longo de um período superior a nove anos; a inauguração ocorre a 15 de outubro de 1898. O dispêndio ultrapassa os 12.000\$000 réis, conseguidos graças ao apoio do ministro das Obras Públicas e à comparticipação da Bula da Cruzada.

No mesmo período em que D. José pontifica em Bragança, encontra-se na diocese do Porto D. Américo Ferreira dos Santos Silva. Ambos os antístites desenvolvem no âmbito da formação do clero uma ação muito semelhante, como a recuperação dos imóveis. Duas razões levam D. Américo à recuperação e à ampliação do edifício do seminário do Porto, sediado no antigo Colégio de São Lourenço: a insalubridade do edifício e a preferência pelo internato. O regime de internato é muito valorizado por D. Américo, ao ponto de decretar a sua obrigatoriedade, salvas raras exceções⁸³. Pelo contrário, em Bragança, os Estatutos de 1895 continuam a prever o externato, cuja principal razão se prende com o elevado número dos alunos e, mesmo depois do aumento do edifício, com a insuficiência do espaço⁸⁴. Efetivamente, o número dos candidatos ao sacerdócio começa a

⁸⁰ Revela o péssimo estado em que se encontra com a seguinte descrição: «casa extremamente acanhada, dormitórios estreitíssimos, sem ar e sem luz, pavimentos desnivelados, madeiras e paredes denegridas e apodrecidas e desconjuntadas», CASTRO – *Bragança*, vol. 4, p. 91.

⁸¹ Num questionário enviado à Nunciatura em 1891, diz-se «a parte atualmente destinada a alunos pode conter 22 a 24; a parte em construção, depois de concluída, poderá receber comodamente 40 a 50 alunos». PIRES – *Institutos*, p. 60.

⁸² ALVES – *Memórias*, p. 135.

⁸³ Cf. ABREU – *D. Américo*, p. 398.

⁸⁴ Os alunos internos subdividem-se em gratuitos, porcionistas, semi-gratuitos e pensionistas; os externos em subsidiados e não subsidiados. «Por alunos subsidiados entende-se aqueles a quem o seminário admite gratuitamente à frequência das aulas sem pagar matrícula e propina de exames; e por semi-gratuitos os que pagam apenas metade da mesada orçada para os pensionistas pela alimentação que o seminário lhes fornece», ALVES – *Memórias*, p. 350, nota 739. Como regra geral, todos os que frequentam o curso teológico estão obrigados ao internato, a não ser que o bispo diocesano os dispense. É a insuficiência de espaço no seminário, uma das razões para esta concessão aos alunos que têm família na cidade. Não estão, contudo,

acentuar-se nestas duas dioceses em meados da década de setenta, o que exige intervir nos antigos imóveis.

A coexistência, em Bragança, do regime de internato com aquele de externato, não significa que ali exista um seminário misto, uma vez que os alunos externos também deveriam desejar seguir a vida sacerdotal. Num questionário enviado para a Nunciatura em 1891 surge a seguinte pergunta: «todos os alunos, que há no Seminário, devem para nele ser admitidos dar provas de vocação para o estado eclesiástico?» A resposta é categórica: «devem, sim». Na base deste comportamento, como surge mencionado, está um edital de D. José do dia 3 de julho de 1889, pelo qual exige aos párocos um atestado sobre os bons costumes, a frequência dos sacramentos e a manifesta vocação para o estado eclesiástico⁸⁵. Aos alunos externos do curso teológico estão impostos todos os deveres dos alunos internos de modo particular o de participarem em todos os atos da comunidade, exceto às refeições, a não ser que sejam semi-internos⁸⁶. Devem usar sempre o traje clerical⁸⁷, o que é determinado não só para os externos de teologia mas também para os externos de preparatórios⁸⁸.

3.4. Vigilância e fuga do mundo

Analisando o conteúdo tanto do questionário enviado à Nunciatura de Lisboa a 7 de julho de 1891 como dos estatutos aprovados pelo bispo diocesano a 8 de dezembro de 1895, sobressaem dois princípios que regulam a vida no seminário: o da vigilância e o da *fuga mundi*.

Tudo, até aos mais ínfimos detalhes, está sob o controlo dos superiores e é esmiuçado no regulamento, qual meio de santificação. Podemos ali comprovar o que Maurilio Guasco constata, pois nele «estão previstos o número e a duração das práticas de piedade quotidianas, semanais, mensais e anuais; existem diretivas precisas para o estudo, os momentos recreativos e as refeições. É indicado também de que modo concreto o seminarista deve divertir-se, como deve caminhar pelas ruas, no claustro do seminário e nos corredores»⁸⁹. O caminhar em marcha,

dispensados de todos os atos de piedade e das outras disposições do regulamento. Cf. PIRES – *Institutos*, p. 62.

⁸⁵ Cf. PIRES – *Institutos*, p. 60-61. Os estatutos de 1895 esclarecem esta matéria no artigo 61, cf. *Estatutos do Seminário Episcopal de S. José*, artigo 61, p. 30

⁸⁶ Cf. *Estatutos do Seminário Episcopal de S. José*, artigo 90, p. 41.

⁸⁷ Cf. *Estatutos do Seminário Episcopal de S. José*, artigo 18, p. 16.

⁸⁸ Cf. *Estatutos do Seminário Episcopal de S. José*, artigo 91, p. 42.

⁸⁹ GUASCO, Maurilio – *Seminari e clero nel Novecento*. Cinisello Balsamo (MI): Edizioni Paoline, 1990, p. 26.

dois a dois, silenciosa e gravemente⁹⁰, sai reforçado pela obrigatoriedade de usar o traje eclesiástico⁹¹.

A direção do seminário cabe ao bispo como reitor. Colaboram com ele o vice-reitor, o diretor espiritual e o secretário⁹². É significativa a missão do prefeito, que se inscreve claramente no princípio da vigilância:

O prefeito tem obrigação: 1º de vigiar com toda a assiduidade pelo comportamento dos alunos e acompanhá-los em todos os atos de comunidade, bem como no recreio, e no passeio quando este for ordenado pelo superior; 2º admoestar e exortar por boas maneiras os alunos quando o julgar necessário; 3º informar o vice-reitor dos que forem desobedientes e refratários para lhes ser aplicada a pena; 4º visitar os quartos às dez horas e meia da noite, quando os alunos devem já ter-se deitado, para ver se estão apagados os candeeiros como devem estar; 5º cumprir o que superiormente lhe for ordenado para a manutenção da disciplina na conformidade destes estatutos⁹³.

É sob esta disciplina, que se procuram educar rapazes a partir dos catorze anos, recrutados entre a classe dos lavradores. O relatório de 1891 diz ser na classe pobre que abundam as vocações, porém, por carência dos meios, não é dela que provêm a maior parte dos alunos⁹⁴.

Uma das preocupações vigentes é limitar o contacto com o exterior e modelar «pessoas embebidas de um ideal de separação do mundo, de uma verdadeira e autêntica *fuga mundi*, lugar de perigo, de tentações ou pelo menos de inúteis dissipações»⁹⁵. Assim, é proibido falar com pessoas do exterior, com os criados⁹⁶ e até com os outros seminaristas se isso significa o constituir de um grupo particular; já durante o período do estudo «em caso nenhum é permitido ao aluno interno falar com qualquer pessoa a não ser com os superiores ou prefeito se a ele se dirigirem»⁹⁷. É rigorosamente vedado possuir nos quartos «romances, jornais políticos, cartas de jogar»⁹⁸. As saídas do seminário, que só raramente o vice-reitor pode consentir, preveem que o aluno se demore o menos possível e, regressado a casa, se apresente ao superior que lhe deu licença⁹⁹. Sair sem licença

⁹⁰ Cf. *Estatutos do Seminário Episcopal de S. José*, artigo 47, p. 25.

⁹¹ Cf. *Estatutos do Seminário Episcopal de S. José*, artigos 47.85.88, p. 25.39.40.

⁹² Cf. *Estatutos do Seminário Episcopal de S. José*, artigo 93, p. 43-44.

⁹³ *Estatutos do Seminário Episcopal de S. José*, artigo 94, p. 44.

⁹⁴ Cf. PIRES – *Institutos*, p. 62.

⁹⁵ GUASCO – *Seminari*, p. 9.

⁹⁶ É proibido também entrar na cozinha, conversar com os empregados mesmo quando servem às mesas. Cf. *Estatutos do Seminário Episcopal de S. José*, artigo 87-88, p. 39-40.

⁹⁷ *Estatutos do Seminário Episcopal de S. José*, artigo 76, p. 36.

⁹⁸ *Estatutos do Seminário Episcopal de S. José*, artigo 67, p. 32.

⁹⁹ Cf. *Estatutos do Seminário Episcopal de S. José*, artigo 85, p. 39.

é ocasião de expulsão. Podem, sim, receber-se visitas no seminário, todavia a conversação, salvo com os familiares, só é lícita na presença do vice-reitor ou do prefeito¹⁰⁰. A fuga recrudescer diante da figura feminina, cuja entrada no seminário é apenas permitida para o serviço da lavanderia e para o caso de familiares que precisem de visitar um aluno doente¹⁰¹. Ainda na linha do corte com o exterior, tanto dentro das salas de aulas como nos momentos de recreio, há uma separação entre os alunos internos e os alunos externos¹⁰². Aliás, aos alunos externos é proibido entrar nos corredores do seminário «a não ser naquele que conduz da portaria para as aulas, secretaria ou capela, e desta para a portaria»¹⁰³.

A comunicação com o exterior quebra-se simplesmente graças à introdução de algumas atividades pastorais, como a catequese aos domingos e às quintas-feiras na Sé, as pregações quaresmais e os períodos de férias¹⁰⁴. Estes acontecem para todos no tempo estivo, e para os que vivem mais perto de Bragança no Natal e na Páscoa¹⁰⁵. Sobre as férias, enquanto objeto de interesse do plano formativo, os Estatutos determinam a apresentação de um atestado do pároco, como documento indispensável para a matrícula no curso teológico. Nele se deve dar conta do auxílio recebido quanto ao ensino da doutrina cristã¹⁰⁶.

Ascese, abandono e desprezo do mundo, submissão e obediência determinam a espiritualidade de então¹⁰⁷. A relação com o mundo, fruto da formação marcadamente jurídico-moral revela-se assim de carácter intelectual e moralístico¹⁰⁸. Além disso, a espiritualidade típica daquele período é marcadamente devocional. O costume da recitação de orações várias, o lausperene e o mês de Maria contam-se no ritmo do seminário de Bragança. A vida espiritual está estreitamente relacionada com a disciplina e por isso fortemente atingida pelo princípio da vigilância. A assiduidade aos momentos da vida espiritual é considerada um sinal de vocação. É neste registo que se compreende a obrigatoriedade de comprovar que o preceito da confissão e da comunhão foi observado nas oito vezes anualmente designadas¹⁰⁹. Os alunos externos devem certificá-las por meio de bilhetes. Em

¹⁰⁰ Cf. *Estatutos do Seminário Episcopal de S. José*, artigos 83-84, p. 38.

¹⁰¹ Cf. *Estatutos do Seminário Episcopal de S. José*, artigos 66.84, p. 32.38.

¹⁰² Cf. *Estatutos do Seminário Episcopal de S. José*, artigo 69.74, p. 34-35.

¹⁰³ *Estatutos do Seminário Episcopal de S. José*, artigo 75, p. 35.

¹⁰⁴ Cf. CASTRO – *Bragança*, vol. 4, p. 99.

¹⁰⁵ Cf. PIRES – *Institutos*, p. 63.

¹⁰⁶ Cf. *Estatutos do Seminário Episcopal de S. José*, artigo 15 § 6, p. 15.

¹⁰⁷ Cf. GUASCO, Maurilio – *Spiritualità nei seminari prima e dopo il Concilio*. *Rivista di Pastorale Liturgica* 124 (1984) 27.

¹⁰⁸ Cf. GUASCO, Maurilio – *Spiritualità nei seminari*, p. 30.

¹⁰⁹ A efetuar-se nos dias da abertura solene das aulas, de Todos os Santos, da Imaculada Conceição, da Purificação da Virgem, de S. José, da Quinta-feira Santa, do Patrocínio de S. José e do Domingo de Pentecostes. Cf. *Estatutos do Seminário Episcopal de S. José*, artigo 51, p. 26.

caso de faltarem sofrem consequências como a perda do ano ou a impossibilidade de admissão a exame¹¹⁰.

Conclusão

O estudo que aqui ecoa é uma tentativa de incursão no vasto campo da educação eclesiástica e das suas consequências, diretas e colaterais, no Portugal contemporâneo. Muito urge compulsar para compreender o contributo que as estruturas eclesiásticas forneceram, nas malhas da modernidade, à educação dos povos.

Há refrães que, pela força da repetição, condicionam a escrita da história. Um deles prende-se com o facto de os seminários dos nossos dias serem uma intuição tridentina, o que é verdade; não significa, porém, que sejam uma instituição tridentina. Acredito-os muito mais como uma instituição oitocentista: a valorização do internato, a obrigatoriedade para a ordenação de cursar o programa estabelecido, as fontes de financiamento mais diversificadas. Um outro refrão relaciona-se com a repetida ideia de que a formação do clero era deficitária. Algo que vemos afirmado, *ipsis verbis*, tanto em 1852 quando a Bula da Cruzada impulsiona a restauração/fundação dos Seminários, como em 1909 quando Sena Freitas se bate pela alta educação do padre¹¹¹. A insuficiência da formação assume realces distintos consoante os contextos. Não se pode, todavia, esquecer o trabalho realizado na consolidação dos seminários durante a segunda metade do século XIX, o que nem sempre é considerado.

Por fim, quero sublinhar a importância da Junta Geral da Bula da Cruzada, não exclusivamente para o suporte económico e o incentivo financeiro destes estabelecimentos educativos, mas igualmente para a produção de fontes que, penso, serem indispensáveis na historiografia sobre os seminários da monarquia constitucional.


¹¹⁰ Cf. *Estatutos do Seminário Episcopal de S. José*, artigos 58-60, p. 28-29.

¹¹¹ Cf. FREITAS, Sena; SPALDING, John – *A Alta Educação do Padre*. Lisboa: Roma Editora, 2003, p. 68.



A LEITURA VATICANA DA REVOLUÇÃO LIBERAL:
MONS. GIUSEPPE CHERUBINI (1820-1823)

CARLOS A. MOREIRA AZEVEDO

 <https://orcid.org/0000-0001-9156-4378>

Resumo: Identificada a personalidade de Giuseppe Cherubini (1770ca-1830), delegado apostólico em Lisboa (24-11-1817 – 9-09-1823), recolhe-se da ponte de informações enviadas de Lisboa e recebidas de Roma, sobretudo no triénio vintista, dados sobre os seguintes elementos: o sentido dos juramentos e cartas pastorais a que os clérigos são obrigados como garantia da estabilidade do novo regime; o papel da aceitação da Bula da Quaresma como instrumento político; a atitude negativa diante da liberdade de opinião; o temor pela reforma profunda do clero regular; a mudança da configuração feudal do clero secular sem cura pastoral; a preferência de bispos alinhados com o poder político e a implicação da nunciatura no processo contrarrevolucionário de 1823. Conclui-se pela incapacidade do representante pontifício em perceber a independência do poder secular e a nova consciência de cidadania.

Palavras-chave: Giuseppe Cherubini (1770ca-1830); Ercole Consalvi (1757-1824); Carlos da Cunha (1759-1825); Francisco de São Luís Saraiva (1766-1845); Revolução de 1820; Vintismo; Contrarrevolução de 1823; Reforma do clero regular; Liberdade de imprensa; Bula da Quaresma; Patriarcal.

THE VATICAN INTERPRETATION OF THE LIBERAL REVOLUTION:
MONS. GIUSEPPE CHERUBINI (1820-1823)

Abstract: After analysing the personality of Giuseppe Cherubini (1770ca-1830), apostolic legate in Lisbon (24-11-1817 – 9-09-1823), this papers considers the information he sent from Portugal to Rome, in particular during the so called “vintist triennium”. Cherubini’s reports concerned the meaning of oaths and pastoral letters, which the clergy should have compulsory followed in order to guarantee the stability of the new regime; the consequences of the acceptance of the Lent Bull (Bula da Quaresma) as a political tool and the negative attitude towards the Freedom of speech. The correspondence also dealt with the fear of a deep reform of the regular clergy; the change of the feudal configuration of the secular clergy without pastoral care; the preference for bishops connected with the political power and the involvement of Apostolic Nunciature in the Counterrevolution of 1823. Finally, the letters revealed the incapacity of the pontifical delegate to understand the independence of the secular power and the citizen’s new self-awareness.

Keywords: Giuseppe Cherubini (1770ca-1830); Ercole Consalvi (1757-1824); Carlos da Cunha (1759-1825); Francisco de São Luís Saraiva (1766-1845); 1820 Revolution; Vintism; 1823 Counterrevolution; Regular Clergy Reform; Freedom of the Press; Lent bull; Patriarcal.

A LEITURA VATICANA DA REVOLUÇÃO LIBERAL: MONS. GIUSEPPE CHERUBINI (1820-1823)

CARLOS A. MOREIRA AZEVEDO*

Politicamente a Europa vivia dominada por regimes absolutistas e, após o Congresso de Viena, alguns países regressavam aos tempos antigos, esquecidos do entusiasmo revolucionário. A Áustria, a Prússia e a Rússia tinham assinado um acordo em 1815, a Santa Aliança, com o objetivo de bloquear qualquer tentativa que questionasse as bases do poder absolutista¹. A França, governada pela dinastia Bourbon, personificada em Luís XVIII, olharia com adversidade para as tentativas ibéricas. Os ideais liberais, lançados pela Revolução Francesa, tinham-se acendido seja na vizinha Espanha em janeiro de 1820, com a imposição ao soberano da restaurada Constituição de Cádiz de 1812, seja em Nápoles em julho. Estes ideais chegariam a Portugal em agosto. A França suspeitou da ideologia liberal, a crescer nos países ibéricos, e viria a contribuir para a breve duração do triénio constitucional nos dois países. Na primavera de 1823, avançou com a invasão da Espanha para repor o poder absoluto de Fernando VII, o que motivou a quebra de relações entre Lisboa e Paris, até à Vila Francada. O Antigo Regime mostrou grande resistência. A sua abolição demoraria mais de uma década a ser completada, dados os sucessivos conflitos políticos e sociais.

O estudo da receção do novo regime liberal pela hierarquia eclesiástica tem merecido alguns estudos² que vieram alterar a visão simplista de uma aceitação

* Universidade Católica Portuguesa, Centro de Estudos de História Religiosa, Portugal.

¹ Não deixa Cherubini de assinalar que, em agosto de 1821, os embaixadores de Áustria e Rússia partem de Lisboa (Archivio Apostolico Vaticano [AAV], *Segreteria di Stato 1821*, rub. 250, fasc. 3, ff.127-128v) e da impressão causada (fasc. 4, ff. 6-6v).

² ÁLVARES, José Marinho Afonso – A parenética portuguesa e os principais acontecimentos políticos de 1820 a 1824. *Anais. Colóquio de Estudos Luso-Brasileiros*. 7 (1973) 38-69; CORREIA, J. E. Horta – *Liberalismo e Catolicismo: o problema congreganista (1820-1823)*. Coimbra: Universidade de Coimbra, 1974; ROQUE, João Lourenço; SANTOS, João Marinho dos – A actuação da hierarquia eclesiástica albacastrense no curso da revolução liberal. *Biblos*. 54 (1978) 253-302; *O Liberalismo na Península Ibérica na primeira metade do século XIX*. Coord. Miriam Halpern Pereira, Maria de Fátima Sá e Melo Ferreira e João B. Serra. 2 vol. Lisboa: Sá da Costa, 1982; *Do Antigo regime ao liberalismo 1750-1850*. Org. Fernando Dores Costa, Francisco C. Domingues e Nuno G. Monteiro. Lisboa: Veja, 1989; FARIA, Ana Mouta – A hierarquia episcopal e o vintismo. *Análise social*. 116 (1992) 285-328; ENES, Maria Fernanda Dinis Teixeira – *O Liberalismo nos Açores. Religião e política (1820-1823)*. Lisboa, 1994. Universidade Nova de Lisboa. Dissertação de doutoramento. Texto policopiado; ANTUNES, Nuno José Almeida – *O Bispo de Beja nas cortes de 1821-1822*.

formal, no início, após as primeiras Cortes liberais e de uma adesão à contrarrevolução, após o triunfo de D. Miguel na restauração absolutista. Neste trabalho detenho-me na observação do papel da Nunciatura. Que papel teve o representante do Papa em Lisboa? Começemos por descobrir a sua identidade.

1. A personagem do Auditor Giuseppe Cherubini e primeira reação ao movimento liberal

A revolução de 1820 veio ameaçar o equilíbrio regalista entre Coroa, episcopado e cúria romana. A cúria receava a proclamação de um regime constitucional, pois os privilégios da Igreja eram postos em questão e a hierarquia estava dependente do poder e impreparada para resistir às alterações do novo regime.

O delegado apostólico Giuseppe Cherubini (1770ca-1830) será a figura charneira, uma vez que o núncio, em 1820, residia no Rio de Janeiro e morreria antes do regresso de D. João VI a Lisboa. Cherubini é personagem sem destaque, embora tenha deixado três volumes manuscritos em latim dedicados a Portugal³. Recolhem: breves notícias sobre dioceses, ordens religiosas e mosteiros (vol. 1), história da nunciatura com lista de núncios e documentos vários (1208-1759) (vol. 2) e uma espécie de diário, registando pessoas que encontrou, cartas que recebeu e enviou (vol. 3)⁴. Regressando a Roma, é nomeado em dezembro de 1824⁵, por Leão XII, Secretário da S. Congregação das Águas e quando a morte o surpreende aos 60 anos, a 18 de julho de 1830, era apenas protonotário apostólico, abreviador do Parco Maggiore e cónego da Basílica Lateranense. O representante de Portugal em Roma ainda tentou sugeri-lo para Núncio no Brasil, mas o secretário de Estado opôs-se a que seu nome constasse na terna a propor⁶.

Giuseppe Cherubini chegou ao Tejo na tarde de 24 de novembro de 1817⁷. O núncio Giovanni Francesco Marefoschi entrou no Rio de Janeiro a 29 de

Lisboa: Faculdade de Ciências Humanas e Universidade Nova de Lisboa, 1997. Dissertação de mestrado. Texto policopiado; CRUZ, M. Braga – A diocese pombalina de Pinhel. *Didaskalia*. 30 (2000) 3-31; FARIA, Ana Mouta – *Os liberais na estrada de Damasco: clero, Igreja e Religião numa conjuntura revolucionária (1820-1823)*. Lisboa: F.C. Gulbenkian, 2006; OLIVEIRA, José António – *A Igreja e a instauração do liberalismo em Portugal (1816-1840)*. D. João de Magalhães e Avelar e Frei Manuel de Santa Inês. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian; Fundação para a Ciência e a Tecnologia, 2009.

³ AAV, *Segreteria di Stato Portogallo*, 147-149.

⁴ AAV, *Segreteria di Stato 1820*, rub. 250 (ff. 58v-68); 1821 (ff. 68v-153); 1822 (ff. 152-217v); 1823 (ff. 218-258v).

⁵ Já em Roma, escreve a 11 de dezembro ao Secretário de Estado a dar informações sobre Tribunal da Nunciatura (AAV, *Segreteria di Stato Esteri*, Busta 442, fasc. 4).

⁶ AAV, *Segreteria di Stato Esteri*, Busta 442, fasc. 6, minuta do S. Estado ao núncio, de 20-05-1826 pede para fazer com que a terna seja aceite. A 02-06-1826 informa que o nome de Cherubini será perpetuamente excluído.

⁷ O anterior Delegado Apostólico, Mons. Macchi acompanhou-o até fevereiro de 1818 e o sucessor elogia-lhe o “grande crédito” gerado por ter agido com “prudência e saviezza” (AAV, *Segreteria di Stato 1818*, rub. 250, fasc. 1, f. 28).

outubro de 1817 e morreria aos 65 anos, no Brasil, a 17 de setembro de 1820⁸. Cherubini teria a classificação de Internúncio e mesmo após a morte do núncio e o regresso do Rei D. João VI a Lisboa, o Vaticano não alterou o título, aguardando melhores relações com o Governo e a vinda, em 1823, do novo núncio Giacomo Filippo Franzoni (+1856), arcebispo de Nazianzo. Chegaria a Lisboa após a Vila Francada, nos finais de julho (30 ou 1 de agosto). Franzoni louva, a 9 de agosto, o acolhimento de Cherubini e a 9 de setembro anuncia que este partiu⁹.

As relações entre o núncio Marefoschi e o internúncio não foram sempre fáceis e o secretário de estado teve de repreender Cherubini por ultrapassar as suas competências¹⁰. O cardeal Ercole Consalvi (1757-1824)¹¹ chama a atenção para a atitude errada do Delegado apostólico¹². Mons. Cherubini pede perdão.

O auditor apostólico queixa-se dos atrasos na nomeação dos bispos, organizada no Rio de Janeiro e demonstra já estar impaciente ao declarar, com ironia: «e o céu saberá quando estará para chegar»¹³. Aliás o entusiasmo intervencionista do Internúncio teve de ser travado pelo Secretário de Estado, quando ameaçou com penas temporais o Colégio dos Principais, o que provocou grande desgosto no Cabido. O cardeal Consalvi adverte Cherubini, reparando que tal: «não terá escapado à sua inteligência»¹⁴. Cherubini responde às críticas¹⁵.

O cardeal Consalvi não tinha Cherubini em grande apreço. Também o Marquês de Fronteira, nas suas *Memórias*, o considera figura cómica, «careca de todo, mas muito empoado, alto, gordo, muito acalorado, pelo que trazia sempre na mão um grande leque»¹⁶. No dia 15 de setembro de 1820, ao ouvir a palavra revolução pôs-se de joelhos na carruagem e teve de ser conduzido à Rua do Quelhas¹⁷.

⁸ Sinais de problemas de saúde já são referidos em carta de 8 de março de 1820 por Cherubini (AAV, *Segreteria di Stato 1820*, rub. 250, fasc. 1, ff. 58-58v). Teve segundo ataque e está de saúde precária, segundo informa Cherubini em julho de 1820, com cópia de carta do secretário Domenico Costantini, datada do Rio, de 30-04-1820 (AAV, *Segreteria di Stato 1820*, rub. 250, fasc. 2, ff. 18-21, carta de Cherubini para Consalvi de 22-07-1820). A 6 de dezembro escreve a comunicar a infausta morte de Marefoschi (ff. 210-210v).

⁹ AAV, *Segreteria di Stato Esteri*, Busta 442, fasc. 3, n.º 1 (09-08-1823); n.º 3 (09-09-1823).

¹⁰ Marefoschi em carta ao cardeal Consalvi, a 20-05-1818 (f. 44), queixa-se de o delegado apostólico atuar como núncio, vive com inquietação e “não vê o momento de regressar a casa”.

¹¹ ROVERI, Alessandro – Consalvi, Ercole. In *Dizionario biografico degli italiani*. 28 (1983). Cardeal em 1800, sob Pio VII, procurou salvaguardar o domínio temporal dos papas com reformas ousadas. Revelou notável habilidade na negociação do Congresso de Viena, após queda de Napoleão. Reorganizou a administração pontifícia (1816) e concluiu uma série de concordatas (França, Piemonte, Nápoles e Prússia). Secretário de Estado até à eleição de Leão XII (09-1823), passou à Congregação da Propaganda Fide e faleceu no ano seguinte. Caracteriza-se pela moderação e bom senso.

¹² AAV, *Segreteria di Stato 1819*, rub. 250, fasc. 3, ff. 149-150v. Minuta de carta de 15-11-1819.

¹³ AAV, *Segreteria di Stato 1819*, rub. 250, fasc. 2, ff. 34-35v. Carta de 08-08-1818.

¹⁴ AAV, *Segreteria di Stato 1819*, rub. 250, fasc. 2, ff. 14-14v. Minuta de carta de 13-08-1818.

¹⁵ AAV, *Segreteria di Stato 1819*, rub. 250, fasc. 1, f. 88. Carta de 23-09-1818.

¹⁶ *Memórias*, 205 apud FARIA – *Os liberais*, p. 130.

¹⁷ *Memórias*, 205 apud FARIA – *Os liberais*, p. 130.

Cherubini procurava manter boas relações e dar informações detalhadas dos trabalhos parlamentares e tentar, sem grande sucesso, influenciar resultados das Cortes em assuntos da Igreja. No que apelidou *Diário das Cortes* resumia as deliberações do Congresso, mesmo as secretas, através de fugas de informação ou fontes especiais diretas ou indiretas.

O nervosismo natural de Cherubini cresce quando em maio de 1820 presente um ambiente de conspiração contra o governo pontifício. Refere tumultos no Brasil. Da Espanha, lançam-se contínuas cartas incendiárias e augura: «o céu se digne impedir os funestos efeitos»¹⁸. Em 2 de junho de 1820 volta a referir o ambiente perturbado por Espanha¹⁹. À rede de informações de Cherubini não escapa, um mês antes de a revolução eclodir no Porto, a impressão de panfletos em Portugal por parte de uma “Junta Católica Apostólica Real”, constituída por emigrados espanhóis e destinados a suscitar a guerra civil, fazendo constar que o Papa o aprova porque a Constituição é contrária à Religião. O secretário de estado português garante ser falsa notícia²⁰.

Cherubini comunica a primeira notícia da revolução no Porto a 30 de agosto «sedicente nuovo governo intruso nella città di Porto»²¹. O secretário de estado Consalvi, em carta para o Rio de Janeiro, de 30-09-1820, comenta notícias da revolta em Portugal²². As mudanças políticas são comunicadas com frequência para Roma. A 16 de setembro descreve o ocorrido na véspera²³, a 20 anuncia que o principal Freire aceitou o cargo de governador e ouviram-se injúrias contra o cardeal Cunha²⁴. Interpreta os acontecimentos como influência da Espanha²⁵; a 23 comunica que não estavam alteradas as relações com o governo²⁶ e narra factos com detalhe, comentando: «il cielo si degni riguardare pietosamente questo Regno»²⁷. No ofício de 23 de setembro, ao secretário de estado, Cherubini olha para a revolução com «a maior circunspeção e reserva», considerando-a obra

¹⁸ AAV, *Segreteria di Stato 1820*, rub. 250, fasc. 1, f. 115. Carta de 05-05-1820.

¹⁹ AAV, *Segreteria di Stato 1820*, rub. 250, fasc. 1, f. 157.

²⁰ *Segreteria di Stato 1820*, rub. 250, fasc. 2, ff. 11-11v. Carta de 08-07-1820.

²¹ *Segreteria di Stato 1820*, rub. 250, fasc. 2, ff. 68-68v. Nova carta com mais detalhes a 06-09-1820 (ff. 80-81). Envia exemplares da *Gazeta de Lisboa* n.º 205, 206, 209, 210, 211 (30-08-1820 a 04-09-1820), bem como diversos panfletos: *Soldados, Acabou-se...*; *Soldados. Huma só vontade...*; *A Junta Provisional do Governo Supremo do Reyno aos portuguezes...*; *Portuguezes! O horrendo...* Lisboa. Palácio do Governo, 29-08-1820; *Proclamação ...* 01-09-1820... Exemplares da *Gazeta de Lisboa* conservam-se vários: n.º 222, 223, 224, 225. Novo panfleto de 17-09-1820 *Portuguezes! O Governo interino...* (f. 100).

²² AAV, *Segreteria di Stato 1820*, rub. 250, fasc. 2, ff. 55-55v.

²³ AAV, *Segreteria di Stato 1820*, rub. 250, fasc. 2, ff. 92-92v.

²⁴ AAV, *Segreteria di Stato 1820*, rub. 250, fasc. 2, ff. 96-96v.

²⁵ AAV, *Segreteria di Stato 1820*, rub. 250, fasc. 2, ff. 105-105v.

²⁶ AAV, *Segreteria di Stato 1820*, rub. 250, fasc. 2, ff. 107-107v.

²⁷ AAV, *Segreteria di Stato 1820*, rub. 250, fasc. 2, ff. 120-120v. Como apoio, envia *Gazeta de Lisboa* n.º 226, 227, 228 e 229 e os primeiros números do *Portuguez constitucional* de 22 e 23 de setembro.

maçónica. Mas repara na adesão da maioria do clero, mesmo com destacados eclesiásticos envolvidos na instalação do sistema constitucional, como Francisco de São Luís Saraiva (1766-1845) e o principal José Gomes Freire de Andrade (1761-1831) do Colégio patriarcal e Presidente da Junta Provisional do Supremo Governo do Reino entre 18-09-1820 e 27-01-1821.

A 2 de outubro prossegue a descrição minuciosa da situação e informa que, a seu ver, «inicia o terrorismo contra aqueles que não são pelo governo e este tem por inimigos»²⁸.

Entretanto, o cardeal Consalvi escreve a Cherubini, a 30 de outubro, com instruções para fazer chegar as informações, seguindo o exemplo do nuncio de Madrid. Deve resumir factos e enviar extratos de documentos do governo²⁹. Recomenda que estimule o patriarca a agir pessoalmente³⁰, pois Cherubini tinha escrito a 7 de outubro, lamentando o «estado desanimado da religião» em Lisboa³¹. O patriarca tinha oferecido alguma esperança, mas a saúde débil e os assuntos políticos impedem-no de atuar. Insiste com os párocos e os regulares para que sejam zelosos. A 21 de outubro Cherubini descreve o juramento do novo governo³², o *Te Deum* na catedral de Lisboa³³ e as ameaças que se planeiam segundo o que denomina «catecismo da moda»³⁴. De facto, logo a 8 de novembro, mostra como se segue o catecismo do sistema de Rousseau³⁵. Cita o opúsculo *Exposição da lei natural ou seja catecismo de um cidadão*³⁶. A 22 de novembro envia carta cifrada a descrever a reação de vários bispos³⁷. Continua a informar sobre a implicação dos bispos e clérigos como o P. António Pereira, do Oratório de Braga³⁸.

²⁸ AAV, *Segreteria di Stato 1820*, rub. 250, fasc. 2, ff. 139-141v.

²⁹ AAV, *Segreteria di Stato 1820*, rub. 250, fasc. 2, ff. 138-138v.

³⁰ AAV, *Segreteria di Stato 1820*, rub. 250, fasc. 2, f. 149.

³¹ AAV, *Segreteria di Stato 1820*, rub. 250, fasc. 2, ff. 147-147v. Carta de 07-10-1820.

³² AAV, *Segreteria di Stato 1820*, rub. 250, fasc. 2, ff. 164-165. Alega documentos: Cópia de carta de Manuel Fernandes Tomás ao superior da Cartuxa de Laveiras (06-10-1820), *Gazeta de Lisboa* n.º 246 e *Diário do Governo* n.º 1 (10-10-1820) (ff. 166-171v).

³³ AAV, *Segreteria di Stato 1820*, rub. 250, fasc. 2, ff. 175-176.

³⁴ AAV, *Segreteria di Stato 1820*, rub. 250, fasc. 2, ff. 182-183v.

³⁵ PERES, Maria Madalena Martins de Araújo – *Caminhos da modernidade no Cardeal Saraiva. A via Rousseauiana*. [Documento eletrónico CD-ROM]. Braga 2005. Universidade do Minho. Tese de mestrado.

³⁶ Existe um Conde de Volney [Constantin-François Chassebouef] – *Catecismo la lei natural ou princípios fysicos da moral, deduzidos da organização do homem e do universo*. Lisboa: Nova Impressão Silviana, 1834. 55 p. Publicado já em *As Ruínas ou meditação sobre as revoluções dos impérios* e livremente traduzida em vulgar por Pedro Cyriaco da Silva. Lisboa: Tip. Dizidério Marques Leão, 1822. 225 p. Inclui o *Catecismo la lei natural*. 64 p. O original francês é de 1791. Participou na Assembleia constituinte francesa após a revolução.

³⁷ AAV, *Segreteria di Stato 1820*, rub. 250, fasc. 2, ff. 202-203.

³⁸ AAV, *Segreteria di Stato 1821*, rub. 250, fasc. 1, ff. 16-17v.

A posição de Roma acerca da revolução liberal, emanada pelo cardeal Ercole Consalvi, apenas se formula em 7 de dezembro de 1820, com todas as cautelas. Cherubini deve esperar para saber a opinião do Rei e não emitir juízo da Santa Sé, diferindo para mais tarde. Só em junho de 1821 as informações de Cherubini mereceram uma atitude clara do cardeal Consalvi.

A permanente ponte de informações³⁹ mantém Roma a par do que se passa, ainda que com a visão de Cherubini, à qual Consalvi sabe ter de subtrair a demasiada prisão do auditor às perspectivas de uma Igreja estabelecida no antigo Regime e atender à sua incompreensão dos novos tempos. O representante pontifício em Lisboa teme a expressão da liberdade de opinião que levanta o tema da tolerância religiosa; desconfia seja da salvaguarda da ortodoxia doutrinária atribuída aos bispos em vez da Inquisição, seja da possibilidade dos leigos debaterem problemas doutrinários, teológicos e de disciplina eclesiástica na imprensa e no parlamento; receia a reforma do clero capitular, sobretudo da patriarcal e das ordens militares; amedronta-o a decisão de profunda reforma dos regulares, evidenciada como prejudicial à comunidade nacional na imprensa periódica e panfletária, com desvalorização dos modelos de vida contemplativa; discorda da afirmação do caráter íntimo e direto da relação entre criatura e Criador, com combate declarado contra a sumptuosidade do culto externo, contra a superstição e o fanatismo; reconhece a predominância da vertente jusnaturalista da qual Borges Carneiro é o paladino.

Os bispos participaram na vida pública sem consulta da nunciatura. Nas eleições Constituintes, sete bispos foram escolhidos, mas apenas três exerceram o mandato⁴⁰. O internúncio não vislumbra nesta participação uma razão de afinidade ideológica com o movimento liberal, mas a vontade de estar presentes nas Cortes para sustentar os próprios direitos. Cherubini reconhece a moderação das posições dos bispos deputados nas Cortes, mas repara que entre os «defensores acérrimos da liberdade de imprensa» estejam Fr. Vicente da Soledade, Arcebispo da Bahia⁴¹ e D. Luís de Melo, bispo de Beja⁴². Manifesta ao cardeal Consalvi a

³⁹ AAV, *Segreteria di Stato 1821*, rub. 250, fasc. 1, ff. 41.42v (24-01-1821), ff. 58-60 (07-02-1821), ff. 73-74 e 77-82 (16-02-1821), ff. 108-109v (21-02); fasc. 2, ff. 4-6, 12-12v, 41-41v (07-03), f. 32, 43-43v, 45-48 (24-03), ff. 64-64v, 66-68v, 78-78v (07-04), 85, 104-106 (21-04), f. 97 (24-04), ff. 108-108v (28-04), ff. 118-118v (01-05), f. 130, 132-133, f. 138, f. 142 (05-05), f. 147 (21-05), 148, 150, 152-152v, 158, 160, 162, 172-174 (23-05), 180-180v (30-05), 188, 190-192v (06-06); fasc. 3, ff. 4, 13-13v, 15-17 (23-06), 23 (30-06), 25, 27-29 (02-07), 36-36v (04-07), 42-43, 54-55v (07-07), 66, 68, 71-72 (21-07), 73, 75-75v, 77-77v (08-08), 106-110v (17-08), 116-122v, 125, 127-128v, 129 (22-08); fasc. 4, ff. 6-6v, 12-12v (07-09), 18-18v, 20, 22, 24, 26 (22-09), 38, 40-40v, 42-44 (06-10), 50, 55-55v (24-10), 65, 67-69v (07-11), 77, 81, 86-87 (24-11); fasc. 5, ff. 8-8v (24-12).

⁴⁰ FARIA – *Os Liberais*, p. 127.

⁴¹ VAZ, F. L. – Castro, Fr. Vicente da Soledade e. In OSÓRIO DE CASTRO, Zília, dir. – *Dicionário do vintismo e do primeiro cartismo (1821-1823 e 1826-1828)*. Vol. 1. Porto: Assembleia da República e Afrontamento, 2002, p. 481-483.

⁴² MURALHA, M. A. – Melo, Luís da Cunha de Abreu e. In OSÓRIO DE CASTRO, Zília, dir. – *Dicionário do vintismo e do primeiro cartismo (1821-1823 e 1826-1828)*. Vol. 2. Porto: Assembleia da República e Afrontamento, 2002, p. 140-149.

receio da legislação reformadora para a Igreja em Portugal⁴³. Fr. Francisco de São Luís subscreve claramente o novo regime e os outros não se pronunciam por medo. Permitem que o poder laico intervenha sem reagirem, como no caso da portaria do governo que manda para o Convento da Arrábida o cónego da sé de Lisboa João Rodrigues Lima de Sequeira, por sermão anticonstitucional⁴⁴.

Esclarecedora é a conclusão do precioso estudo de Ana Moura Faria: «Os deputados eclesiásticos em efetividade de funções ao longo da Constituinte parece terem sido duas dezenas, ou seja 1/5 do total da assembleia, pelo que se afigura incorreto o considerar-se como exterior ao corpo eclesiástico a actividade reformadora do novo poder face à Igreja e ao clero»⁴⁵.

Em fevereiro de 1821, Cherubini, ao mostrar o papel dos bispos nas Cortes, como que desiste de advertir o arcebispo da Bahia Vicente da Soledade⁴⁶ e o bispo de Castelo Branco (Joaquim José de Miranda Coutinho – 1755-1831), mas alegra-se pelo bispo de Beja (Luís da Cunha de Abreu e Melo – 1758-1833), pois «ainda que tarde, começou a abrir a boca»⁴⁷.

Na segunda legislatura, de 1822-1823, «um quinto dos deputados efectivos» do continente compunha-se de homens da Igreja. Bispos apenas Francisco de São Luís Saraiva e o bispo de Portalegre, D. José Valério. O do Porto pediu escusa. Metade são párocos. Esta legislatura identificava-se mais com a ala conservadora que ia abrindo caminho ao regresso do sistema absolutista⁴⁸.

Desenhada a atitude evidenciada por Mons. Giuseppe Cherubini, fixo o olhar em alguns problemas concretos.

2. Juramentos e cartas pastorais, garantia de estabilidade da política vintista

A política religiosa vintista utilizou o aparelho eclesiástico como correia de transmissão do centro do poder à população. Assim, o novo poder recorreu para seu proveito ao juramento de obediência e à divulgação de pastorais. Defrontou-se

⁴³ AAV, *Segreteria di Stato 1821*, rub. 250, fasc. 2.

⁴⁴ AAV, *Segreteria di Stato 1821*, rub. 250, fasc. 2, ff. 104-106 – 21-04-1821. «Por ordem do poder laico foi conduzido o Senhor cónego da Sé de Lisboa ...sob escolta de duas ordenanças e com escrivão ao convento deserto dos P. Franciscanos de S. Maria da Arrábida porque num sermão que teve no passado dia 6, na Igreja da Madalena, diz-se ter formado paralelos odiosos e contrários à presente ordem das coisas» (*Segreteria di Stato 1821*, fasc. 2, ff. 97-97v. Carta de 24-04-1821). *Oração exhortatoria que na basilica patriarcal de Santa Maria Maior recitou aos eleitores de Comarca em domingo 24 de dezembro de 1820*. Lisboa: Imprensa nacional, 1821. p. 7. Disponível em: <http://purl.pt/1355>.

⁴⁵ FARIA – *Os liberais*, p. 150.

⁴⁶ Vicente da Soledade morreu a 31-03-1823 com 60 anos e Cherubini descreve os últimos dias do “maior defensor do atual sistema” (AAV, *Segreteria di Stato Esteri*, Busta 442, fasc. 1, n.º 664 – carta de 08-04-1823).

⁴⁷ AAV, *Segreteria di Stato 1821*, rub. 250, fasc. 1, ff. 73-74.

⁴⁸ COSTA, Joana Filipa Pereira – O processo eleitoral de 1822 na província de entre-Douro-e-Minho. *Revista de História das Ideias*. 37 (2019) 79-108.

com a oposição do representante pontifício e de parte da hierarquia, mais identificada com a centralização ultramontana.

O novo regime obrigou os bispos, como cidadãos e empregados públicos que eram, a jurar obediência às traves-mestras do sistema, a 11 de outubro de 1820. O relatório de Cherubini ao cardeal Ercole Consalvi apenas refere duas exceções: um beneficiado da Patriarcal, empregado na nunciatura, e quatro capuchinhos italianos. Com renitência tinham obedecido o superior da cartuxa de Laveiras e o superior dos capuchinhos franceses. Pede orientações de Roma⁴⁹.

Os quatro juramentos de obediência a que o novo regime obrigou o corpo eclesiástico para garantir a sua estabilidade foram-se alargando. Garantiu-se igualmente uma imagem de aceitação global do novo regime no juramento das Bases da Constituição, a 29 de março de 1821.

Este momento revelou-se o mais significativo da resistência à institucionalização do novo regime. No dia do juramento das bases da constituição Cherubini não fez iluminação da Nunciatura e os vidros foram apedrejados, às duas horas da manhã (30-03-1821)⁵⁰.

Começam a evidenciar-se exceções na referida aceitação do regime pelos eclesiásticos: o bispo de Angra D. Frei Manuel Nicolau de Almeida⁵¹, o Deão da colegiada de Vila Viçosa bispo de Olba Dom Vasco José Lobo⁵² e o cardeal-patriarca de Lisboa. O cardeal Carlos da Cunha (1759-1825), por procuração do principal Silva, colocava restrições a dois artigos. O governo reage e, por portaria, impõe 48 horas para patriarca sair de Lisboa para o convento do Buçaco. Este comunicou todas as faculdades ao Colégio dos principais⁵³. Deve abandonar o país⁵⁴ em direção a Baiona em fins de maio e o governo ordenou ao Colégio dos Principais a eleição de vigário capitular (02-06-1821).

O último compromisso de aceitação da Constituição beneficiou da geral aceitação. Os pastores insubmissos foram substituídos por Vigários capitulares. A resistência mostra casos isolados, como do prior da cartuxa de Laveiras⁵⁵, onde

⁴⁹ AAV, *Segreteria di Stato 1820*, rub. 250, fasc. 2, carta de 27-10-1820.

⁵⁰ AAV, *Segreteria di Stato 1821*, rub. 250, fasc. 2, ff. 66-68v. Carta de 07-04-1821.

⁵¹ PEREIRA, José Augusto – O Bispo D. Frei Manuel Nicolau de Almeida, preso por herege ou por político?... *Boletim do Instituto Histórico da Ilha Terceira*. 4 (1946) 3-11. Opôs-se ao sistema liberal na Terceira e resistiu enquanto pôde.

⁵² Considera que os artigos 8º, 9º, 14º e 20º iam contra a «lei divina positiva». Por afirmações desrespeitosas da autoridade acabou castigado com dez meses de cárcere. Permanecerá na Torre de Belém até 28 de julho. Foi trazido para Lisboa, sob prisão, a 18 de setembro. Teve residência fixa no convento carmelita da sua ordem em Camarate até à Vila Francada.

⁵³ AAV, *Segreteria di Stato 1821*, rub. 250, fasc. 2, ff. 78-78v. Carta de 07-04-1821.

⁵⁴ AAV, *Segreteria di Stato 1821*, rub. 250, fasc. 2, f. 150 carta de 23-05-1821.

⁵⁵ Cherubini informa que o prior vai para o bispado de Kurk na Irlanda e teme a supressão do mosteiro de Laveiras (AAV, *Segreteria di Stato Esteri*, Busta 442, fasc. 1, n.º 632 – 25-01-1823).

D. João VI gostava de descansar, e de sete eclesiásticos discípulos do “bispo-santo” de Bragança, que se afastariam do país.

A notícia da adesão de D. João VI e a sua chegada a 4 de julho criaram sossego no sector eclesiástico. Cherubini informa sobre a chegada do Rei a Lisboa⁵⁶, que marca novo período, caracterizado por «moderação e pelo vagaroso ritmo das medidas aprovadas». É «momento de viragem do vintismo». Cherubini cria proximidade familiar e escuta os desabafos de sua majestade, que se sente obrigado a não contradizer em nada as Cortes, como confessa em longa conversa, ocorrida em Queluz, em dia fora de audiências, por vontade do Rei, implorando auxílio do Auditor para saber o que se passa relativamente a ele⁵⁷.

O poder vintista ordenou a 26 de fevereiro de 1821 que os bispos escrevessem instruções pastorais, recomendando aos diocesanos a legitimidade do novo regime, a sujeição ao governo e a conformidade da reforma com a religião católica. A esta ordem das Cortes só desobedeceu o cardeal-patriarca. Carlos da Cunha apresenta as suas razões em carta de 4 de março. Reclama «essencial independência» dos dois poderes⁵⁸. Também o bispo do Algarve, D. Joaquim de Santana Carvalho, demorou a publicar, indicando razões de saúde e a 31 de julho de 1821 lhe parecia desnecessária, pois o governo não precisava do socorro da religião. Ofício régio de 30 de agosto acatava a razão invocada, mas exigia a publicação da pastoral. Dom Joaquim delega a redação no Provisor, datada de 14 de setembro, o que não agradou.

A pastoral de D. Vasco José Lobo, Deão de Vila Viçosa (21-04-1821) foi considerada adversa ao novo poder político e contribuiu para a sua prisão. Excertos do texto da pastoral são comunicados por Cherubini⁵⁹.

Houve obediência maioritária à publicação de pastorais, recomendando acatamento à nova situação constitucional, mas houve especificidade própria da personalidade política de cada bispo. Todos optaram por não dar publicidade aos textos.

É atribulada a história de D. Joaquim de Meneses e Ataíde, bispo do Funchal até aos primórdios de 1820, nomeado para Elvas por apresentação de 29 de maio de 1820⁶⁰. O bispo participa no juramento das Bases, mas, suspeito de estar envol-

⁵⁶ AAV, *Segreteria di Stato 1821*, rub. 250, fasc. 3, ff. 33-33v – carta de 03-07-1821. Do juramento da Constituição (ff. 36-36v – carta de 04-07-1821). Em Queluz juntaram-se mais de 800 carroças (ff. 42-43 – carta de 07-07-1821).

⁵⁷ AAV, *Segreteria di Stato Esteri*, Busta 442, fasc. 2, n.º 425 – carta de 22-09-1821.

⁵⁸ FARIA – *Os Liberais*, p. 105.

⁵⁹ AAV, *Segreteria di Stato 1821*, rub. 250, fasc. 2, ff. 152-156.

⁶⁰ Ver AZEVEDO, Carlos A. Moreira – *Jogo do poder ou jugo ao serviço do povo? Caso de Joaquim de Meneses e Ataíde, OSA, bispo do Funchal (1811-1820)*. In AZEVEDO, Carlos A. Moreira – *Moinho da memória: História, religião e política*. Lisboa: Paulus Ed., 2019, p. 85-145. Giuseppe Cherubini, que substituiu Vincenzo Macchi como delegado apostólico em Lisboa, deixa no seu diário algumas notas de

vido em movimento contrarrevolucionário no Funchal, veio preso para S. Vicente de Fora, em finais de fevereiro. Manifestou mudança e foi absolvido pela Casa da Suplicação (20-09-1821). A 2 de outubro de 1821 publicou a sua pastoral, para responder à ordem de 26 de fevereiro. Continua ausente da sua diocese de Elvas e Cherubini afirma que os diocesanos estão contentes com esta ausência⁶¹. O teor negativo das suas informações sobre Meneses e Ataíde prossegue em abril de 1824, ao mencionar que foi recebido pelos agostinhos «por ser bom organista, ainda que privado de qualquer outro meio»⁶².

O juramento de fidelidade à Constituição, de novembro de 1822, abrange todos pela primeira vez de modo maciço. Da desobediência podia decorrer, para muitos conventos, forte penalização material⁶³. A Rainha Carlota recusou e um grupo de sete eclesiásticos abandonaram o país, os discípulos do “bispo-santo”, D. António Luís da Veiga Cabral da Câmara, bispo de Bragança e Miranda. O prior de Óbidos foi detido⁶⁴.

Giuseppe Cherubini encontrou no texto constitucional de outubro de 1822 erros, em pelo menos 14 dos 240 artigos. Procurou demarcar-se dos atos oficiais, invocando razões de saúde⁶⁵. Acendeu as luminárias para não comprometer a nunciatura. Invocando motivos convincentes, o clero prestou juramento, considerando-o nulo por ser forçado e sem remédio para o evitar, considera Cherubini⁶⁶.

Mouta Faria pode afirmar:

«O representante da Santa Sé em Lisboa não é certamente estranho à tenacidade com que um grupo de parlamentares procurou opor-se à versão do art. 25º da Constituição. Porém, como já sucedera durante diversos debates que antecederam a aprovação das Bases (sobre a liberdade de imprensa, a colecta eclesiástica, os primeiros incentivos à secularização dos regulares ou a proibição do preenchimento dos benefícios simples entretanto vagos), Cherubini vê-se obrigado a reconhecer que os seus esforços fracassavam»⁶⁷.

A resposta à ordem de março de 1823, em relação a nova pastoral sobre revolta de Conde de Amarante, envolta por outro contexto, teve clareza de posição de

comportamentos suspeitos do bispo, mas espera decisão da justiça (AAV, *Segreteria do Stato Portogallo* 149, f. 57v, referente a 1819; ff. 62-62v, referente a 1820; f. 98, referente a 1821, acusando o bispo de ambição e de abusos).

⁶¹ AAV, *Segreteria di Stato Esteri*, Busta 442, fasc. 1, n.º 634 – 25-01-1823.

⁶² AAV, *Segreteria di Stato Esteri*, Busta 442, fasc. 1, n.º 665 – 08-04-1823.

⁶³ FARIA – *Os liberais*, p. 291.

⁶⁴ FARIA – *Os liberais*, p. 295-296.

⁶⁵ AAV, *Segreteria di Stato Esteri*, Busta 441, fasc. 3 e 4: 28-10-1822; 09-11-1822.

⁶⁶ AAV, *Segreteria di Stato Esteri*, Busta 441, fasc. 3.

⁶⁷ FARIA – *Os liberais*, p. 383. De acordo com o já citado relatório confidencial de maio de 1821, ... a mesma constatação fará, cerca de ano e meio depois.

Porto e Viseu. Apenas o arcebispo de Braga se recusou liminarmente. A pressão do executivo levou à manifestação do bispo de Lamego⁶⁸ e de Elvas e da junta de governo de Braga.

3. Bula da Quaresma, instrumento político entre economia e liberdade pastoral

Ana Mouta Faria chama a atenção para a “politização” da divulgação do indulto pontifício sobre o consumo da carne e laticínios fora da Quaresma. A dispensa de abstinência era adquirida anualmente a troco de uma oferta monetária. Os monarcas, em ocasiões especiais, como guerra ou carestia agrícola, solicitavam ao Papa as dispensas gratuitas do preceito para toda a população. O representante de Portugal em Roma pediu, em 1817, essa concessão por dois anos, dada a falta de alimentos próprios da Quaresma. O mesmo ocorre em 1820. O papa outorgava a dispensa e cada bispo, dentro da diocese, aplicava-a conforme as circunstâncias referidas se mantivessem ou não. O breve apostólico recebido era submetido ao beneplácito régio e enviado às autoridades eclesiásticas para o divulgarem aos fiéis. Desta vez, os deputados pretendiam evitar a saída de numerário, dada a situação das pescarias, alargando a toda a população as condições de subsistência e evitando delitos de consciência por não cumprirem a disciplina da Igreja. Ora o Cardeal Cunha decidiu não dar seguimento por não se verificarem as causas expostas⁶⁹.

Para o patriarca, que se entendera com Cherubini, a considerada intromissão das Cortes, ao acionar o beneplácito régio, constituía o cerne da questão, por não ter havido consulta prévia dos bispos⁷⁰. A maioria dos restantes bispos aceitou, dada a proximidade da Quaresma. A questão levantada por D. Carlos da Cunha suscitou eco nos púlpitos, confessionários e periódicos. A liberdade de expressão provocou um debate inédito e inesperado na imprensa. Questões teóricas sobre a disciplina da Igreja emergiram e discutiam-se. Questiona-se a abstinência como não fundada por Cristo. Os pobres jejuam todo o ano. Não devem sair divisas para importação do bacalhau e verifica-se há anos escassez de azeite⁷¹.

Em 1822 não se deixava ao arbítrio dos bispos e a única reação foi a do bispo de Beja, no interior das Cortes. Relevante é notar a argumentação teológica emergente no debate. Cresce a consciência de que a disciplina da Igreja é submetida a mudança, pois nasce de conjeturas específicas. Dai a defesa de modificação nas

⁶⁸ Cherubini pensa que carta de Lamego seja influenciada por dois alunos da Universidade de Coimbra e procurou junto dos cônegos regantes de Santo Agostinho fazê-lo afastar da nefasta influência (AAV, *Segreteria di Stato Esteri*, Busta 442, fasc. 1, n.º 679 – 24-05-1823).

⁶⁹ AAV, *Segreteria di Stato* 1821, rub. 250, fasc. 2, ff. 12-12v. Carta de Cherubini (07-03-1821).

⁷⁰ FARIA – *Os Liberais*, p. 120-121.

⁷¹ FARIA – *Os Liberais*, p. 114-124.

práticas religiosas. Há nos escritos panfletários uma leve contestação da instância vaticana. Centra-se na dependência e exportação de numerário.

Não houve novas pastorais. A bula da quaresma foi requerida pelo embaixador Pedro de Melo Breyner ao cardeal Consalvi, com insistência. Obtém resultado por seis anos (01-03-1822). A rejeição da dispensa quaresmal andava unida à mobilização por parte de algum clero contra o regime liberal. Para responder à carta do Patriarca, enviada de Baiona, os liberais publicam uma carta do papa Pio VII, quando bispo de Imola, abordando o tema da ligação íntima entre Evangelho e liberdade (1822). As bulas da Quaresma deram ocasião ao aproveitamento político de um assunto estritamente religioso, como era o indulto quaresmal de carne.

4. Liberdade de opinião e de imprensa

Outro elemento fundamental levantado pelo movimento liberal resulta da liberdade de expressão, de opinião, de imprensa e de ensino, o que diminui drasticamente o poder de influência ideológica do clero. A extinção da Inquisição abriu caminho a uma tolerância que não foi muito longe, pois negou o direito de cidadania aos muçulmanos e judeus, porque reconhecia não estar ainda preparada a estrada para uma coabitação pacífica entre credos⁷².

Documentos, cerimónias, discursos, retórica unem-se em afirmação de um quotidiano parlamentar baseado e pautado pela religião católica, qual referência fundamental.

As quatro sessões parlamentares para o debate dos artigos 8º (liberdade de opinião), 9º (liberdade de imprensa), e 10º (reconhecimento aos bispos de direito de censura em matérias ofensivas do dogma e moral), mostram quão disputada era a questão do grau de poder de controlo ideológico a atribuir à hierarquia eclesiástica. Os católicos mais liberais, ao apoiarem a liberdade de expressão conjugada com a censura episcopal, optavam por uma religião mais interior, sem colidir com o direito de manifestação livre na vertente política. A Igreja poderá *a posteriori* censurar questões respeitantes ao dogma e moral. Defendiam, assim, maior autonomia das posições políticas, apenas subordinadas à razão, “à voz da natureza”, sem mediação eclesiástica.

A 31 de março de 1821 opera-se a abolição da Inquisição⁷³ e reforça-se a delegação de competências pontifícias na nunciatura: dispensas para matrimónios, secularização de religiosos e uso de carnes, de modo a limitar a “sangria”

⁷² Mons. Cherubini observa o crescimento da comunidade protestante e novas igrejas para o seu culto. Tece considerações sobre a atitude que o patriarcado devia assumir para não criar confusão nos católicos (AAV, *Segreteria di Stato 1821*, fasc. 1, f. 9 – carta de 06-01-1821. Igreja construía-se na Travessa dos Ladrões em Lisboa. Volta ao assunto (1821, fasc. 3, f. 11 – carta de 23-06-1821).

⁷³ Informa sobre a extinção do tribunal da Inquisição (AAV, *Segreteria di Stato 1821*, fasc. 2, ff. 64-64v. – carta de 07-04-1821).

de emolumentos pagos para Roma. E a 21 de maio de 1821 Cherubini reage à supressão da Inquisição e outras disposições sobre a liberdade da Igreja⁷⁴. Pede faculdades, que foram de consciência nos casos que respeitavam antes à Inquisição. Consalvi concede-lhas por seis meses⁷⁵. Para aquilatar a mentalidade de Cherubini é significativo o que após a Vila Francada escreve para Roma. Falou com o ministro e secretário de Estado dos Negócios Estrangeiros e «usou de expressões circunspectas ao falar de Inquisição agora mais do que nunca necessária, tendo os inovadores tornado odiosíssimo este Tribunal a um ponto inacreditável»⁷⁶.

A vigilância sobre a doutrina ensinada na Universidade de Coimbra é preocupação de Cherubini, já antes da revolução. Queixa-se de as teses não aparecerem impressas a público, em setembro de 1820⁷⁷. Observa que os bispos do Brasil abraçaram quase todos radicalmente os princípios da Universidade de Coimbra e «o que é pior, creem-se autorizados a fazer o que pertence somente ao sucessor de Pedro»⁷⁸.

Cherubini tenta impedir a publicação de teses na Universidade de Coimbra sem aprovação episcopal e consegue impedir o doutoramento do madeirense José Manuel da Veiga (1793-1859). Mesmo o celibato obrigatório é questionado nos primeiros tempos do triénio, pois faz parte de leis nascidas do despotismo, não de Jesus Cristo e contrárias à natureza⁷⁹. Veiga tinha tese na Faculdade de Cânones, em Coimbra (1816-1822), sobre o celibato: *Memoria sobre o celibato clerical, que deve servir de fundamento a uma das theses dos actos grandes de seu Autor* (1822)⁸⁰. Cherubini refere que o doutoramento de Veiga não chegou a acontecer graças à sua intervenção na Universidade, mas não sendo aprovada a tese, este publicou-a⁸¹.

⁷⁴ AAV, *Segreteria di Stato 1821*, rub. 250, fasc. 2, f. 147.

⁷⁵ AAV, *Segreteria di Stato 1821*, rub. 250, fasc. 3, f. 68 – carta de 21-07-1821 com resposta de Consalvi a 21-08-1721 (f. 70).

⁷⁶ AAV, *Segreteria di Stato Esteri*, Busta 442, fasc. 1, n.º 702 – carta de 09-07-1823.

⁷⁷ AAV, *Segreteria di Stato 1820*, rub. 250, fasc. 2, f. 65 – carta de 15-10-1820.

⁷⁸ AAV, *Segreteria di Stato 1821*, rub. 250, fasc. 3, ff. 116-116v – Relatório de agosto de 1821, não datado.

⁷⁹ FARIA, Ana Mouta – *Os liberais*, p. 829-839.

⁸⁰ Disponibilizada digitalmente na BNP. Recorria a obra do oratoriano, eleito para a Assembleia legislativa em França, Jacques-Maurice Gaudin (1735-1816) – *Les inconvenient du célibat prouvés par les recherches historiques* e a Puffendorff. A obra voltou a ser editada em 1864 e a ser proibida e confiscada. Ver DIAS, Graça Silva – Um discurso do celibato no século XVIII em Portugal. *Análise Social*. 22, n.º 92-93 (1986) 735-749; GARNEL, Maria Rita Lino – A polémica sobre o celibato eclesiástico (1820-1911). *Penélope*. 22 (2000) 93-116. A sua argumentação contra o celibato eclesiástico visa essencialmente a secularização da sociedade e da cultura, necessária à construção do Estado liberal e ao nascimento do “homem novo”: o cidadão livre. Ela gira, portanto, em torno a três elementos-chave: a defesa do direito natural, as necessidades demográficas e económicas do País e a construção de uma Igreja nacional.

⁸¹ AAV, *Segreteria di Stato 1820-1821*, rub. 250, fasc. 4 – carta de 24-08-1822.

Quando o governo nomeia o principal Mendonça como novo reitor para a Universidade, o rei comenta com Cherubini: deram à Universidade como reitor «um rapaz e ali devem radicar-se os péssimos princípios»⁸².

5. Reforma do clero regular

O “problema congreganista” foi tratado rigorosamente por J. E. Horta Correia. A igualdade jurídica dos cidadãos obrigava a terminar com privilégios das classes senhoriais e a libertar os cidadãos de direitos de estola e outros.

O tema do clero regular mereceu de Cherubini particular atenção, desde a sua chegada a Portugal.

Em maio de 1821 foram apresentadas, principalmente por Borges Carneiro, propostas em ordem a facilitar a secularização dos membros de congregações religiosas. Tratava-se de medidas propedêuticas de reforma do clero regular. Cherubini antevia que se estava a preparar a exterminação de todos os mosteiros⁸³. Confessa: «não cessa de agir energicamente com alguns deputados, mas estes confirmam-me que o partido contrário é o mais forte»⁸⁴. Consalvi avisa-o que o Papa deseja manter a disciplina eclesiástica e os direitos da Igreja e que «avançará a seu tempo com adequadas reclamações»⁸⁵. Requer informações para intervir em tempo oportuno⁸⁶.

A partir de 1822, o assunto religioso primário das cortes é a reforma das Congregações. Trata-se de uma parte fundamental da política religiosa dos vintistas. Cherubini, nos relatórios ao secretário de estado, sublinha o avanço das reformas: redução dos mosteiros, com a indiferença dos bispos, do clero e do povo. Só o rei está a gemer com esta situação. Sem influxo do Papa não vê hipótese de mudar. Se não houver qualquer mudança, em breve todos os fundos eclesiásticos desaparecerão rapidamente⁸⁷. Comenta o decreto de 18 de outubro de 1822 apelidando-o de «fatal decreto», «o maior golpe contra a religião neste Reino».

Cherubini tinha feito chegar a Roma o seu temor, dado os membros da Comissão para a supressão dos mosteiros serem suspeitos: presidida por um «apóstata», como apelidava Rebelo da Silva, «párocos escandalosíssimos» e maçons. Observava que «nada da minha parte se omite que possa reparar este golpe fatal, evitando sempre o mínimo dissabor»⁸⁸.

⁸² AAV, *Segreteria di Stato Esteri*, Busta 442, fasc.1, n.º 704 – carta de 09-07-1823.

⁸³ AAV, *Segreteria di Stato 1821*, rub. 250, fasc. 2, ff. 138-139 – carta de 07-05-1821.

⁸⁴ AAV, *Segreteria di Stato 1821*, rub. 250, fasc. 2, ff. 172-174 – carta de 23-05-1821.

⁸⁵ AAV, *Segreteria di Stato 1821*, rub. 250, fasc. 2, f. 80 – carta de 11-06-1821.

⁸⁶ AAV, *Segreteria di Stato 1821*, rub. 250, fasc. 2, f. 80 – carta de 11-06-1821.

⁸⁷ AAV, *Segreteria di Stato Esteri*, Busta 441, fasc. 3.

⁸⁸ AAV, *Segreteria di Stato Esteri*, Busta 441, fasc. 3, n.º 615 – 07-12-1822. No n.º 616 – 14-12-1822 refere a comissão para levantamento dos bens.

O estudo de Faria conclui que

«não tem fundamento a atribuição ao decreto a finalidade de suprimir as ordens religiosas, como Cherubini fazia sistematicamente⁸⁹, e que ficou consagrada na memória da História Eclesiástica oitocentista, através de Agostinho de Macedo ou Fr. António de Jesus, no século seguinte abundantemente divulgados por historiadores como Fortunato de Almeida e Jasmins Pereira»⁹⁰.

A reforma do braço regular avança, mas com imensos obstáculos e o decreto de 18 de outubro de 1822 marca um começo sem possibilidades de avanço, dada a fragilidade política, em virtude das resistências do clero regular, que se desejava reformar e não extinguir. A propaganda na imprensa e os boatos travaram passos seguintes. Como documentam os relatórios de Cherubini havia expectativa e impaciência, «belas palavras, mas factos contrários»⁹¹.

6. Reconfiguração do clero secular sem cuidado pastoral: fim da feudalidade

A igualdade dos indivíduos perante a lei conduziu a alterações dos mecanismos de apropriação de rendas. Vingava uma natureza senhorial na base de captação do clero. A supressão dos direitos banais, a reforma dos forais e a revisão do dízimo, acrescentado por múltiplas tributações, estiveram na mira liberal. Romper com a feudalidade eclesiástica e com privilégios do clero e da nobreza, acumuladores de benesses, decorria do processo de secularização. Deixava de haver legitimação religiosa para algumas dinâmicas sociais. Uma economia de tom liberal implicava uma reconfiguração de ordem social.

Devido à dispersão de dízimos por padroeiros diversos, os espaços litúrgicos estão arruinados, os pobres desprotegidos. Pretende-se uma Igreja devolvida à sua pureza evangélica, desligada dos bens. Uma vez deduzida a sustentação do clero, tudo o resto é dos pobres. A literatura panfletária, que conta para este período com cerca de 50 folhetos e opúsculos, tem como tema central o clero regular⁹². Na maioria são escritos dirigidos às Cortes. A extinção da Inquisição e sobretudo a reforma dos regulares ocupam os fazedores de opinião. Destaca-se o radicalismo de José Possidónio Estrada, pregador e mestre no Convento da Trindade em Lis-

⁸⁹ A 8 de fevereiro de 1823 informa Consalvi que já começaram o inventário para o «extermínio total». (Busta 442, fasc. 1, n.º 639). No Relatório de 09-02-1823, n.º 641, considera que se dão «grandes passos para a dissolução das ordens e eliminação deste reino da jurisdição da Santa Sé».

⁹⁰ FARIA – *Os Liberais*, p. 468.

⁹¹ AAV, *Segreteria di Stato Esteri*, Busta 442, fasc. 1, n.º 641 – carta de 09-02-1823.

⁹² Ver CORREIA, J. E. Horta – *Liberalismo*, p. 150-173; TORGAL, Luís Reis – *A Contra-Revolução no período vintista. Studium Generale. Estudos contemporâneos*. 1 (1980) 54-68.

boa. Defende a redução progressiva e drástica das ordens, descreve negativamente a vida religiosa, as invejas e intrigas dos capítulos. Dai que opte pela extinção, não pela reforma. O anónimo autor das *Reflexões sobre o pacto social* defende a abolição dos dízimos e de todos os direitos feudais e senhoriais, a nacionalização dos bens eclesiásticos, a redução dos bispados para 8 com 12.000 cruzados por ano, a extinção do Colégio Patriarcal, benefícios, comendas e capelas.

O clero sinecurado é classificado por Borges Carneiro: «zangãos, vadios legais, vadios ao divino, enxames de moscas inoportunas ... a mandrianice santificada» (*Diário das Cortes* 1821, t. 3, p. 2723). Quer-se romper com feudalismo, riqueza e ócio. Os membros do clero deviam identificar-se com os desfavorecidos, servir a coletividade, não reduzida ao culto, valorizando um modelo de «digno pastor». Criticam-se os capelães de oratórios particulares e os «tagarelas das confrarias», os que andam a pedir pelas portas com imagens indulgenciadas⁹³.

Particular atenção mereceu ao auditor apostólico a reforma da Patriarcal⁹⁴. Já antes da revolução era tema da sua preocupação. Cherubini lamenta por diversas vezes ao secretário de estado cardeal Consalvi a situação da Patriarcal, com vigário capitular, o Arcebispo de Lacedemónia, António Caetano Maciel Calheiros⁹⁵ (1735-1819) (18-09-1780 – 1819), com cerca de 85 anos, doente e que descansa depositando tarefas no secretário leigo.

O auditor procurou acompanhar as decisões das Cortes sobre o colégio patriarcal. Transmítia a sua impressão de que os debates parlamentares se inclinavam para a supressão da Patriarcal⁹⁶. Roma estuda o assunto da supressão no fim de 1822, dado o pedido de uma bula pelo governo. Consalvi consulta juristas e o parecer é negativo, mas afirma que se esperam «com paciência tempos melhores»⁹⁷. Silva Carvalho percebe a posição ambígua de Roma sobre a Patriarcal, pois não havendo argumentos jurídicos para recusar a bula de supressão opta-se por, em março, negar o pedido, mas abrindo a possibilidade de algumas reformas. A nota entregue por Consalvi ao encarregado de negócios de Portugal em Roma e com cópia para Cherubini recorre à exaltação de uma instituição tão «gloriosa» e «cara» ao povo português⁹⁸. Para que o papa atendesse à supressão seria necessário haver motivos graves para a Igreja, mas neste caso destinava-se

⁹³ FARIA – *Os Liberais*, p. 824-826.

⁹⁴ FARIA – *Os liberais*, p. 470-478.

⁹⁵ Ver PONCES, Teresa – D. António Caetano Maciel Calheiros, Arcebispo de Lacedemónia: notas para uma biografia pessoal e institucional. *Lusitania sacra*. 18 (2006) 531-549.

⁹⁶ AAV, *Segreteria di Stato Esteri*, Busta 441, fasc. 3, n.º 461 – carta de 24-12-1821.

⁹⁷ AAV, *Segreteria di Stato Esteri*, Busta 441, fasc. 3, 26-12-1822. Cherubini a 8 de janeiro de 1823 informa que se insiste na supressão da patriarcal, mesmo por alguns membros «deste corpo respeitabilíssimo» (Busta 442, fasc. 1, n.º 629).

⁹⁸ AAV, *Segreteria di Stato Esteri*, Busta 442, fasc. 1, carta de 08-03-1823.

a suprir necessidades do Estado e por isso basta rever as rendas. Mouta Faria mostra reserva atendível sobre se esta comunicação tenha tido real seguimento⁹⁹.

Antes da chegada do novo núncio, a 2 de agosto de 1823, um dos últimos lamentos do Delegado apostólico, ao informar que o clero foi intimado a pagar a coleta eclesiástica imposta pelas Cortes, reza assim: «o clero jaz (languisce) numa vergonhosíssima indiferença»¹⁰⁰.

7. Escolha de bispos

Cherubini lamenta o procedimento na organização dos processos. A visão que Cherubini tem dos bispos, em janeiro de 1823, era exageradamente negativa, mas revela as suas expectativas: «os bispos consideram-se e são considerados não como ministros de Jesus Cristo, mas como funcionários públicos e estão sempre prontíssimos a executar qualquer ordem que lhes seja proposta pelo Governo»¹⁰¹.

O novo poder político procurava renovar o episcopado com clero que garantisse adesão ao sistema constitucional. As relações entre a cúria romana e Portugal entre julho de 1821 e incremento da primeira legislatura (novembro de 1822) assinala dois processos de bispos diocesanos e um vigário capitular: Fr. Francisco de São Luís Saraiva para coadjutor e futuro sucessor em Coimbra, Francisco José Rodrigues de Andrade para bispo do Funchal e o vigário capitular de Lisboa.

Cherubini tinha já referido diversas vezes Fr. Francisco como mação e liberal. Segundo o diplomata, a 18 de janeiro o monge beneditino tinha sido eleito Presidente de todas as lojas maçónicas¹⁰². Saraiva apresentou-se na nunciatura, com a carta régia de 21-07-1821. Cherubini escreve a Consalvi, a 8 de agosto: «O longo discurso que ele me fez acerca de religião, Igreja, Santa Sé e acerca da sã doutrina, parecia que saísse de um S. Atanásio, de um S. Carlos ou de um S. Francisco de Sales, assegurando-me que os efeitos confirmariam a verdade das suas asserções». Pediu que desse seguimento ao processo e que enviaria pessoas do maior respeito para depor. Cherubini logo se apercebe que tem em mãos «um delicadíssimo affare»¹⁰³. Ao ter conhecimento da nomeação do Governo, despacha para Roma dois tipos de relatórios: os oficiais em que louva o candidato e os confidenciais e cifrados em que o acusa de revolucionário, liberal, maçónico. A única denúncia é do varotojano Miguel Andrea Biancardi¹⁰⁴. A diplomacia vaticana tenta adiar a

⁹⁹ FARIA – *Os Liberais*, p. 631.

¹⁰⁰ AAV, *Segreteria di Stato Esteri*, Busta 442, n.º 707 – carta de 26-07-1823. Também a 07-08-1822 se queixava do «indiferentismo que principia a devastar este reino» (Busta 442, fasc. 2, n.º 558).

¹⁰¹ AAV, *Segreteria di Stato Esteri*, Busta 442, fasc. 1, n.º 629 – carta de 08-01-1823.

¹⁰² AAV, *Segreteria di Stato Esteri*, Busta 442, fasc. 2, n.º 312 – carta de 24-01-1821.

¹⁰³ AAV, *Segreteria di Stato Esteri*, Busta 442, fasc. 2, n.º 400 – carta de 08-08-1821.

¹⁰⁴ AAV, *Segreteria di Stato Esteri*, Busta 442, fasc. 2, n.º 425 anexa em relatório de 22-09-1821 a carta do André Biancardi da Congregação da Missão ao papa, datada de 06-09-1821. Acusa de ser nomeado

nomeação. Invocava os limites do “direito de insinuação” do monarca, que não incluíam os bispos coadjuutores. Mas “*sotto voce*” Melo Breyner é informado dos reais motivos. A reação do executivo foi violenta, principalmente por parte de Silva Carvalho e Pinheiro Ferreira, deixando o representante apostólico «em angústia de morte»¹⁰⁵. O atraso é entendido como recusa e invoca-se o decreto de 4 de agosto de 1760, pelo qual Pombal interditou as relações com a Santa Sé e remeteu os assuntos eclesiásticos para um Concílio nacional. Agora as Cortes falam novamente em reviver os direitos dos metropolitas e ordenar Fr. Francisco pelo arcebispo de Braga e dois sufragâneos imediatamente, se no próximo consistório não for confirmado¹⁰⁶.

Cherubini recorria a «todos os meios» para evitar fatal decreto de expulsão. Concluiu o processo canónico com a negação formal de provas de obediência maçónica do beneditino¹⁰⁷. Metade dos cardeais votou a favor, no consistório de 11 de abril. Na congregação de 20 de abril, da qual o cardeal Consalvi envia atas a Cherubini foi confirmado Saraiva, com votação seguinte: Giulio Maria della Somaglia (1744-1830), Bartolomeo Pacca (1756-1844), Emmanuele De Gregorio (1758-1839) e Ercole Consalvi, positiva. Francesco Saverio Castiglioni (1761-1830) negativa e Giulio Gabrielli (1748-1822) espera informação do Patriarca. No fim do mês de julho vai à nunciatura, manifestando sentimentos de profunda veneração¹⁰⁸. É ordenado bispo a 15 de setembro de 1822, por Vicente Soledade.

Outro processo deste período é o de vigário capitular para Lisboa. Agora o atrito é entre autoridade civil e autoridade eclesiástica do patriarca Carlos da Cunha, que ao recusar as Bases da Constituição e sair do Reino (junho de 1821), conduziu à sua morte civil e por isso implicava o Colégio Patriarcal elege-se um vigário capitular. D. Carlos, ao sair, delegou a jurisdição ordinária ao Cabido colegialmente. Provisor e vigário-geral interino era o idoso Gonçalves Pereira que pedira ao governo exoneração por doença. O executivo, com constantes portarias, exigia a nomeação, mas uma eleição sancionaria o afastamento de Carlos da Cunha, anterior a quaisquer direitos do Vaticano. A primeira saída consistiu em

pelo rei sob pressão. Considera-o principal cúmplice da revolução, «este miserável monge é por todos os verdadeiros sábios considerado e tido como pedreiro livre e elevado ao grau de rosa-cruz desta seita impia; é o homem mais astuto e hipócrita que se conhece e pseudoprofeta diz ímpios. É verdade que tem grandes talentos, mas serve-se deles para enganar os simples e ignorantes. Diz-se que é filho ilegítimo do ... príncipe D. José, irmão do presente rei». Sobre as dificuldades desta nomeação ver AAV, ANL II, fasc. 2, ff. 102-107v.

¹⁰⁵ AAV, *Segreteria di Stato Esteri*, Busta 442, fasc. 2, n.º 464 – carta de 09-01-1822.

¹⁰⁶ AAV, *Segreteria di Stato Esteri*, Busta 442, fasc. 2, n.º 464 – carta de 09-01-1822.

¹⁰⁷ AAV, *Segreteria di Stato Esteri*, Busta 442, fasc. 2, n.º 418 – carta de 07-09-1821. Faz novas recolha meticulosa de informações, negando que pertença a maçonaria e “por ser membro do governo, não pode ter o favor de todos”. Quem me disse muito mal de Saraiva agora fala favoravelmente (n. 491 – carta de 02-03-1822).

¹⁰⁸ AAV, *Segreteria di Stato Esteri*, Busta 441, fasc. 4.

tentar que o próprio patriarca legitimasse a escolha, acrescentando à jurisdição do Cabido poder subdelegar em um dos seus membros¹⁰⁹. O patriarca recusou liminarmente e aproveitou para censurar o Cabido por não o informar sobre a diocese e exortando-o à firmeza. D. Carlos não se conformava com o afastamento e dirigiu aos diocesanos uma pastoral de Baiona, a 8 de setembro de 1821¹¹⁰. Pressionado por segundo aviso régio, o Colégio indica o Cónego Miguel Paes de Figueiredo e Sousa, comunicando antes ao cardeal, que não responde. Dois capitulares, Meneses e Silva, não aceitam e, através da nunciatura, fazem chegar a Roma um pedido de intervenção (24-12-1821). A Sé Apostólica, após conhecer a posição desfavorável do cardeal, considera ilegítima e inválida a nomeação de Miguel Paes¹¹¹. O Colégio, em extensa carta, defende-se de irregularidade (30-03-1822). Os argumentos apresentados e o ambiente do momento – com as Cortes a discutir a reforma dos regulares e a ameaça de expulsão existente até à decisão do consistório sobre Saraiva – conduzem a uma solução, indicada nas instruções a Cherubini (31-07-1822). D. Carlos aceita Miguel Paes, na qualidade de provigário interino do prelado e não do Cabido. O Delegado apostólico podia absolver Gonçalves Pereira das irregularidades cometidas (30-07-1822). Sanava-se o incidente. Valorizou-se o papel da nunciatura na disciplina.

Para a diocese do Funchal foi nomeado D. Francisco José Rodrigues de Andrade, ex-prior de S. Nicolau em Lisboa, próximo do novo regime. Manifesta às Cortes «ilimitada submissão e obediência»¹¹².

Após a Vila Francada informa sobre a apresentação de diversos bispos: em julho aponta Fr. Carlos Azevedo, OFM de Cuiabá e Mato Grosso para bispo da Guarda¹¹³. Em agosto indica: para Bragança Manuel Nicolau, que será bloqueada por Roma, para Faro Fr. Inocência Portugal, carmelita que morre antes de assumir diocese, e para Angra José Maria de Santana Noronha, OSPPE, que iria para Bragança em 1824¹¹⁴. Os novos bispos já seriam nomeados pelo novo papa, segundo informa secretário de estado ao novo núncio Filippo Fransonni que chega a Lisboa, em agosto de 1823¹¹⁵.

¹⁰⁹ AAV, *Segreteria di Stato Esteri*, Busta 441, fasc. 3.

¹¹⁰ *Cartas pastorais dos Patriarcas de Lisboa*, p. 360-367.

¹¹¹ AAV, *Segreteria di Stato Esteri*, Busta 441, fasc. 4. Por breve pontifício de 09-12-1822, com resposta a 30 de março de 1822.

¹¹² AAV, *Segreteria di Stato Esteri*, Busta 441, fasc. 4.

¹¹³ AAV, *Segreteria di Stato Esteri*, Busta 442, fasc. 1, n.º 707 – 26-07-1823.

¹¹⁴ AAV, *Segreteria di Stato Esteri*, Busta 442, fasc. 1, n.º 709 – 02-08-1823. Fransonni repropõe ao S. Estado José Maria de Santa Ana Noronha para Angra, a 29-11-1823 (Busta 442, fasc. 3, n.º 12 – 29-11-1823).

¹¹⁵ Minuta de S. E. ao núncio Fransonni 13-09-1823 e 09-11-1823 (Busta 442, fasc. 1). Carta de Fransonni ao secretário de estado de 09-08-1823 (Busta 442, fasc. 1, n.º 1).

8. Processo contrarrevolucionário e implicação de Giuseppe Cherubini

Desde há muito Mons. Cherubini manifestava ao cardeal Consalvi a sua determinação: «tenho sempre em vista conservar a boa harmonia entre a Santa Sé e este Governo, e em nada faltarei para tal»¹¹⁶. Com as eleições para a primeira legislatura arranca o processo contrarrevolucionário. Ao longo de 1822 verifica-se o alinhamento de um maior número de elementos do clero no campo da contrarrevolução. Ainda que se reconheça que há uma parte de eclesiásticos liberais, a crítica ao regime vai fazendo crescer o partido apostólico. Em diversos locais fazem-se reuniões dos descontentes, como o “clube dos Montarroios” de Coimbra, em Braga, Figueira da Foz, Montemor-o-Velho e em Lisboa (Sé, S. Vicente de Fora, do Passeio e do Terreiro do Paço). Atuam como pressão para eleição de deputados e denunciam atos de suborno, intimidação dos eleitores e dos candidatos, falsificação de listas, fraudes nos cadernos eleitorais e no número de votos. A campanha faz-se por folhetos anónimos distribuídos. O financiamento destes materiais parece provir dos jesuítas e de ajudas internacionais. Cherubini, no relatório para Consalvi, de 7 de dezembro de 1821, refere a dificuldade em imprimir folhas anónimas para espalhar. Ninguém aceita o trabalho. Verifica-se o envolvimento da nunciatura nesta luta ideológica¹¹⁷. De ambos os lados, se recorre a esta metodologia. A Rainha, ao recusar jurar a Constituição, tornara-se centro dos realistas e apoio financeiro da conspiração.

Mas no final de 1822 aumenta a tensão entre estado português e Santa Sé. Silva Carvalho, disposto a não permitir fraqueza ou frouxidão perante as delongas de Roma, apresenta, às Cortes uma “*Memoria contra a Corte de Roma...*”. Cherubini resume o documento e as ameaças nele contidas. Prossegue no esforço de envolver os «deputados menos maus para sustentar a Religião, a Igreja e a Santa Sé»¹¹⁸. Nota-se um «progressivo envolvimento do internúncio, nas questões da política interna», sobretudo na intriga ativa para defender a posição de Carlota Joaquina¹¹⁹. Em fevereiro de 1823 Cherubini dirige-se ao rei, na tentativa de bloquear a aplicação do decreto relativo aos regulares. Dom João VI aconselha-o a usar de prudência porque não quer ter de assinar o decreto de expulsão, como aconteceu em Espanha. O governo percebia estes contactos do diplomata vaticano com D. João VI e com outros soberanos europeus e daí a ameaça do corte de relações¹²⁰.

¹¹⁶ AAV, *Segreteria di Stato 1821*, rub. 250, fasc. 3, f. 129 – carta de 22-08-1821.

¹¹⁷ AAV, *Segreteria di Stato Esteri*, Busta 442, fasc. 1, n.º 449 – carta de 07-12-1821.

¹¹⁸ AAV, *Segreteria di Stato Esteri*, Busta 442, fasc. 1, n.º 621 – carta de 21-12-1822.

¹¹⁹ FÁRIA – *Os liberais*, p. 634. Troca correspondência com papa Pio VII (26-08-1822). Ver AAV, *Segreteria di Stato 1821-1822*, rub. 250, fasc. 4.

¹²⁰ Teve conhecimento, em fevereiro de 1821, que em reuniões maçónicas se falava do cessar de relações com a Santa Sé (AAV, *Segreteria di Stato 1821*, rub. 250, fasc. 1, ff. 108-109). Considera que as lojas maçónicas

Alguns incidentes revelam o ambiente tenso destes primeiros meses de 1823. Entre eles uma ordem régia de 3 de fevereiro, saída pela secretaria de estado dos Negócios Eclesiásticos, relativa ao inventário dos bens dos conventos a suprimir. No final do diploma referia-se que o Rei «estava de acordo com o Delegado Apostólico». Cherubini descreve ao secretário de Estado o trabalho para desfazer a falsidade. Conclui que não encontra modo de evitar a supressão dos conventos lamentando que «pouco ou nada se pode esperar do Clero secular pela sua ignorância e corrupção»¹²¹.

Crescem os contactos com a nunciatura ao aproximar-se 1823. Se Cherubini se queixava que a hierarquia não solicitava instruções nem sequer dava informações, pois, em abril de 1821, os Cabidos das dioceses de Coimbra e Guarda não participaram o falecimento dos prelados¹²², agora Miranda Coutinho, bispo de Castelo Branco, passou pela nunciatura a manifestar «filial devoção» e igualmente o antes prior-mor da Ordem de Cristo pedira orientação¹²³. O auditor da nunciatura aconselhou-o a continuar a sua jurisdição espiritual apesar de a lei ter extinguido o seu posto. O Prelado de Tomar escreveria ao papa justificando o juramento da Constituição e descrevendo um estado lastimoso da religião e do clero¹²⁴.

Vaz Pereira, bispo de Carres e provisor do bispado de Braga¹²⁵ pede, em dezembro de 1822, orientação da cúria, dados os rumores de que se maquinasse a passagem do bispo de Elvas para Braga e a transferência de Pereira para a diocese elvense¹²⁶. Roma apenas recomenda a Cherubini que continue a enviar informações. O octogenário arcebispo, dois meses depois, era dado por envolvido na revolta do Conde de Amarante¹²⁷.

Elementos vários lavram terreno para o avanço do processo contrarrevolucionário: os franceses entram na Espanha; os adversários do liberalismo intensificam a luta ideológica na imprensa escrita, periódica e folhetinesca; o regime tem reduzido apoio na classe média das cidades de Lisboa e Porto; agrava-se a questão brasileira, há dificuldades económicas crescentes. A revolta do Conde de

foram a razão da insurreição no Rio de Janeiro e que novo ministério é totalmente maçónico (AAV, *Segreteria di Stato*, 1821, rub.250, fasc. 2, f. 138 – carta de 05-05-1821).

¹²¹ AAV, *Segreteria di Stato Esteri*, Busta 442, fasc. 1, n.º 646 – carta de 22-02-1823.

¹²² AAV, *Segreteria di Stato* 1821-1822, rub. 250, fasc. 4 – carta de 29-04-1821.

¹²³ AAV, *Segreteria di Stato* 1821-1822, rub. 250, fasc. 4 – carta de 23-11-1822.

¹²⁴ AAV, *Segreteria di Stato* 1821-1822, rub. 250, fasc. 3 – carta de 21-12-1822.

¹²⁵ DIAS, M. F. – Pereira, João José Vaz. In OSÓRIO DE CASTRO, Zília, dir. – *Dicionário do vintismo e do primeiro cartismo (1821-1823 e 1826-1828)*. Porto: Assembleia da República e Afrontamento, 2002, vol. 2, p. 365-367.

¹²⁶ AAV, *Segreteria di Stato* 1821-1822, rub. 250, fasc. 3 – carta de 07-12-1822.

¹²⁷ Negou-se a publicar uma pastoral, condenando o movimento e recebeu ordem para seguir para o Buçaco.

Amarante, que amotinou a província de Trás-os-Montes e tocou na do Minho, prolonga-se por um mês.

O olhar de Cherubini, a partir de Lisboa, era pessimista sobre os acontecimentos de Trás-os-Montes, temia «uma anarquia de terríveis consequências»¹²⁸. Reduzia a causa, pois contra a revolta estavam os bispos¹²⁹ e o clero e quase todos os outros, informava a 25 de abril de 1823¹³⁰. Na mesma data, comunica que com a «máxima prudência e delicadeza», dado o «atual delírio», apresentou memória ao rei e à rainha para pedir renovação dos superiores religiosos até se ultimar a prevista reforma e protesta para ser livre no exercício da jurisdição espiritual. O executivo remove mais quatro bispos para fora da diocese: Algarve, Pinhel¹³¹, Carres e o prior-mor da ordem de Cristo.

Cherubini transmitia o mal-estar ao rei e aos ministros da Justiça e dos Negócios Estrangeiros, até à declaração oficial de protesto em nome de Pio VII, no início de março de 1823. Está disposto a «qualquer infortúnio que me possa acontecer e até a morte. Terei como companheira indivisível a consolação incomparável de ter satisfeito os meus deveres»¹³². Ao apresentar, a 12 de março, um protesto formal, nas mãos do rei, Cherubini conhecia as consequências e dispõe-se generosamente mesmo a dar a vida¹³³. Na exposição do protesto declara:

«os deveres da Representação Pontifícia... obrigam-me a apresentar-me oficialmente ... para reclamar com liberdade evangélica e ao mesmo tempo implora a Vosso eficacíssimo Patrocínio a favor da Igreja, dos seus Ministros, e direitos neste reino vilipendiados, já que com meu extremo pesar todos os

¹²⁸ AAV, *Segreteria di Stato Esteri*, Busta 442, fasc. 1, n.º 649 – carta de 08-03-1823.

¹²⁹ Cherubini comenta largamente a carta pastoral do bispo do Porto contra a insurreição de Vila Real. O arcebispo de Braga não emanou pastoral e o autor da revolta foi antes a Braga para visitar o Prelado. (Busta 442, fasc. 1, n.º 650 – 08-03-1823).

¹³⁰ AAV, *Segreteria di Stato Esteri*, Busta 442, fasc. 1, n.º 673 – carta de 25-04-1823.

¹³¹ Por portaria de 6 de julho de 1822 o governo ordenou ao bispo D. Bernardo Beltrão que nomeasse novos provisor e Vigário-Geral com pessoas aderentes ao sistema constitucional e se apresentasse imediatamente em Lisboa. A 16 de Julho nomeou para governar o Bispado P. Manuel Joaquim de Lima e Oliveira «enquanto dure a nossa ausência temporária na capital do Reino». Esteve desterrado no Buçaco até 22 de junho de 1823. Alegou-se que visitara D. Carlos da Cunha a caminho do desterro e criara conflitos com a Câmara de Pinhel que não cumpria as obrigações religiosas (CRUZ – A diocese pombalina, p. 16-17). A 18 de março de 1823 dava instruções para por de sobreaviso os diocesanos do perigo de uma guerra civil, se os factos do norte se estendessem para sul do Tejo e recorda os princípios de respeito às autoridades que regem o Estado (CRUZ – A diocese pombalina, p. 18-19). A 2 de Junho já o governador do Bispado manda rezar *Te Deum* pelo regresso do bispo. Regressado escreve explicando a angustia que passara e como «por encanto as nuvens se dissipam»... «os portugueses... se esmeram em competência a cortar os infames grilhões com que a Pátria se achava manietada» (CRUZ – A diocese pombalina, p. 20).

¹³² AAV, *Segreteria di Stato Esteri*, Busta 442, fasc. 1, n.º 652 – carta de 08-03-1823.

¹³³ AAV, *Segreteria di Stato Esteri*, Busta 442, fasc. 1, n.º 652 – carta de 08-03-1823.

meus particulares e insistentes apelos feitos sobre este ponto, foram destituídos de efeito»¹³⁴.

Enumera as matérias ou medidas do governo liberal que ferem o poder eclesiástico:

«Os eclesiásticos são tratados em todos os aspetos pelo poder laico como funcionários públicos ... não se demonstrando consideração nem pelas mais conspícuas Dignidades, nem ... pelos veneráveis bispos, nem pela primeira Dignidade do Reino, ainda que revestida da Purpura cardinalícia»; «a suspensão das prelazias, dignidades, canonicatos e outros benefícios sem cura d'almas, que vagaram ou que venham a vagar»; «a suspensão da admissão de noviços, a emissão da profissão religiosa, a diminuição dos Mosteiros...»; a proibição da »celebração dos Capítulos ... a visita ... confirmada com a Autoridade Apostólica», em ordem a «extinguir as Ordens religiosas de um e outro sexo»¹³⁵.

Cherubini, a 22 de março, comunica que receia a cada momento a expulsão, como resposta ao protesto do qual fora mandatário¹³⁶. A 23 de março comunica a expulsão do arcebispo de Braga para o Buçaco e prisão e afastamento de outros prelados suspeitos. Os capuchinhos franceses, perante a obrigação do inventário, deixaram as chaves de tudo no refeitório e não colaboraram com a autoridade¹³⁷.

A pressão dos acontecimentos fez adiar a expulsão do representante pontifício. Cherubini, segundo informação recebida na audiência régia, relata que D. João VI aguarda a mudança que o «bom partido» prepara, mas não pensa que esteja próxima¹³⁸. O diplomata repete duas vezes os protestos, em virtude de não ter resposta. O governo mantém o silêncio. Cherubini considera que os ministros estão de acordo e se reúnem em sociedade quase todas as tardes. Está convencido, ainda a 9 de maio, que «queiram excluir absolutamente a jurisdição espiritual do Santo Padre destes domínios»¹³⁹. D. João VI, duas semanas depois e quatro dias antes da Vila Francada, responde ao auditor apostólico que «se o céu não põe energia em fazer aproximar os exércitos realistas, não vê por ora outro remédio eficaz»¹⁴⁰. À medida que o derrube do vintismo se aproxima Cherubini levanta a voz. Em entrevista com Silvestre Pinheiro Ferreira declara não ter

¹³⁴ AAV, *Segreteria di Stato Esteri*, Busta 442, fasc. 1. FARIA – *Os liberais*, p. 1071-1073 transcreve inteiramente este texto.

¹³⁵ *Ibidem*.

¹³⁶ AAV, *Segreteria di Stato Esteri*, Busta 442, fasc. 1, n.º 667 – carta de 22-03-1823.

¹³⁷ AAV, *Segreteria di Stato Esteri*, Busta 442, fasc. 1, n.º 655 e 656 de 23-03-1823.

¹³⁸ AAV, *Segreteria di Stato Esteri*, Busta 442, fasc.1, n.º 674 – carta de 09-05-1823.

¹³⁹ AAV, *Segreteria di Stato Esteri*, Busta 442, fasc. 1, n.º 675 – carta de 09-05-1823.

¹⁴⁰ AAV, *Segreteria di Stato Esteri*, Busta 442, fasc. 1, n.º 680 – carta de 24-05-1823.

recebido de Roma qualquer breve para concessão de secularizações, mas apenas cartas facultativas, e acrescenta: «jamais sujeitarei qualquer ato da Santa Sé livre e independente a um tão vergonhoso vínculo (beneplácito), em todos os tempos reprovado pela Santa Sé, em qualquer tempo e em qualquer ato eclesiástico que seja»¹⁴¹.

Também na questão das secularizações o diplomata pontifício segue estratégia de alongar a resposta. Apenas é publicada no *Diário do Governo* de 30 de maio, com a Vila-Francada em movimento.

O Regimento n.º 23 sai para Almeida, a 27 de maio, e encaminha o vintismo para o seu fim, encontrando em Vila Franca o infante D. Miguel. D. João junta-se aos amotinados.

Em relatório de 30 de maio de 1823, Cherubini descreve com detalhe a revolta de D. Miguel. O rei recebeu Cherubini em «estado de abatimento e temor» e na quarta-feira encontrou o rei «mais aliviado». O monarca acompanhou a procissão do *Corpus Domini*, mas internúncio não foi. Em igrejas franciscanas cantou-se *Te Deum*. Une os factos a Nossa Senhora da Rocha, em Carnaxide¹⁴². O clero mais empenhado em fazer cair o regime, utiliza como instrumento de mobilização, proclamando como ajuda sobrenatural direta, o ocorrido em Carnaxide e transforma um culto popular espontâneo em fenómeno político-religioso.

A 7 de junho descreve a restituição do Estado ao rei e envia impressos publicados, seja o assinado por D. Miguel (27-05-1823) seja pelo Rei (03-06-1823)¹⁴³. A 18 de junho comunica ter ido cumprimentar a Rainha Carlota Joaquina no Ramalhão e ter perguntado pelo Papa¹⁴⁴. Cherubini entregará em Roma três cartas da rainha ao papa, datadas de 8 de agosto, 2 e 7 de setembro de 1823. Reclama «fazer toda a diligência para extirpar pela raiz esta infernal seita maçónica»; apela para necessária reforma da universidade, pois «sem isso ficaremos quase hereges»; o governo constitucional acabou por um evidente milagre de Deus, mas os erros continuam como doutrina corrente; lamenta extinção da Inquisição «tão necessária para a conservação da pureza da fé» e que as regras das censuras dos livros não se observem; pede que Fr. Francisco de S. Luís seja retirado, pois é «maçon refinado», tomou posse do grau rosa-cruz no dia 18 de janeiro de 1821, em casa de José Aleixo Falcão; Meneses e Ataíde, Bispo de Elvas, «também com

¹⁴¹ AAV, *Segreteria di Stato Esteri*, Busta 442, fasc. 1, n.º 684 – carta de 30-05-1823. Sem ter resposta do ministro Carvalho é publicada carta de Cherubini no *Diário do Governo*, com alterações.

¹⁴² AAV, *Segreteria di Stato Esteri*, Busta 442, fasc. 1, n.º 683 – carta de 30-05-1823. no relatório n.º 684 anexa impresso com *Proclamação que sua Magestade dirigio de Villa Franca de Xira aos habitantes de Lisboa*, 31-05-1823. Lisboa: Typ. de R. J. de Carvalho, 1823.

¹⁴³ AAV, *Segreteria di Stato Esteri*, Busta 442, fasc. 1, n.º 685 – carta de 07-06-1823.

¹⁴⁴ AAV, *Segreteria di Stato Esteri*, Busta 442, fasc. 1, n.º 688.

muito talento e viveza, mas incapaz de estar no lugar em que está, nem de outro nenhum»¹⁴⁵.

Em junho Cherubini procura conduzir à ordem os dominicanos¹⁴⁶ e sanar os atos irregulares cometidos pelos beneditinos, pelos cartuxos de Laveiras e pelo arcebispo de Évora. Cherubini informa que o bispo de Coimbra Fr. Francisco de São Luís Saraiva, no expirar das Cortes, fez um discurso contra D. Miguel e protesto contra a integração do rei nos antigos direitos. O rei disse ao Delegado apostólico que este bispo devia retirar-se num mosteiro da sua ordem. O bispo de Elvas continua, segundo Cherubini, o mesmo sem vergonha e estima «tanto os aplausos como os impropérios», a sua diocese não o quer receber e sofre afrontas do Palácio Real. Curioso é o comentário do representante pontifício: «se os bispos tivessem cumprido os seus deveres a Igreja não teria sido certamente oprimida»¹⁴⁷. Em julho informava Consalvi que a sua experiência com os bispos, com quem falou em Lisboa sobre ideia de uma representação ao Rei, o faz concluir que «cada um deles age segundo as suas perspectivas e segundo as vantagens particulares»¹⁴⁸.

O governo, criado após a Vila Francada, dececionou Giuseppe Cherubini, intimamente envolvido na instabilidade política que ocasionou o golpe de D. Miguel, a quem considera «jovem de ótimos princípios»¹⁴⁹. Afinal o novo governo era constituído na maioria por maçons e o clero lusitano não correspondia ao que esperava¹⁵⁰. No final de junho informa o secretário de estado que o patriarca está a regressar¹⁵¹, embora veja continuarem «os sentimentos constitucionais nos assuntos eclesiásticos». Envia texto dos Principais (*Nos primarii ...* de 08-06-1823), onde não reconhece o «estilo enérgico» dos anteriores. O arcebispo de Évora não respondeu ao tema dos cartuxos¹⁵². O bispo de Angra «está aqui há muito tempo, mas nunca pôs os pés na nunciatura. Apesar da proibição das sociedades secretas os membros da comissão que devem redigir a nova Constituição são «revolucionários e sectários ou inimigos jurados da Santa Sé». O arcebispo de Évora, em quem Cherubini muito confiava «não conhece em que águas navega e quem são os seus colegas», como Mons. Joaquim José Ferreira Gordo (1758-1838)

¹⁴⁵ AAV, *Segreteria di Stato Esteri*, Busta 442, fasc. 3, carta de 02-09-1823.

¹⁴⁶ AAV, *Segreteria di Stato Esteri*, Busta 442, fasc. 1, n.º 691 – carta de 18-06-1823.

¹⁴⁷ AAV, *Segreteria di Stato Esteri*, Busta 442, fasc. 1, n.º 693 – carta de 18-06-1823.

¹⁴⁸ AAV, *Segreteria di Stato Esteri*, Busta 442, fasc. 1, n.º 702 – carta de 09-07-1823.

¹⁴⁹ AAV, *Segreteria di Stato Esteri*, Busta 442, fasc. 1, n.º 694 – carta de 18-06-1823.

¹⁵⁰ AAV, *Segreteria di Stato Esteri*, Busta 442, fasc. 1, n.º 694 – carta de 18-06-1823; n.º 700 – carta de 28-06-1823.

¹⁵¹ Cherubini descreve a 23 de agosto de 1823 a chegada do patriarca Cunha a Lisboa (Busta 442, fasc. 1, n.º 714 – carta de 23-08-1823). Envia pastoral de 19-08-1823, anexa na Busta 442, fasc. 1.

¹⁵² Finalmente, em julho, foi à nunciatura justificar-se e afirmar que foi um ministro da cúria que recebeu a obediência, mas ordenou cancelar dos livros de registos.

da Patriarcal, que é sectário, como comunica em julho a Consalvi¹⁵³. A 26 de julho escreve, no seu relatório: «o sistema liberal adquire sempre mais força no atual Governo. Trabalha para uma nova Constituição liberalíssima, à qual eu me oponho com todas as forças unido ao Senhor Encarregado da Rússia, porque fatal à religião e ao trono»¹⁵⁴.

O Bispo de Castelo Branco enviou uma carta que considera uma «espécie de retratação, sendo deputado às Cortes» e envia-a traduzida em italiano. Passagem significativa:

«Fui obrigado a figurar num teatro, que hoje forma a exasperação do povo português e muitas vezes obrigado a ceder à preponderância dos votos que aí proclamavam; além disso sobre assuntos que tocavam a crença moral e a disciplina da Igreja, não me acusa a consciência de guardar silêncio culpável diante dos olhos de Deus e da própria Igreja»¹⁵⁵.

Entretanto, em julho, comunica que todo os regulares masculinos e femininos regressaram à posse das suas casas¹⁵⁶. Tentam unir realistas e constitucionais, mas Cherubini não acredita, comentando: «esta união terá lugar quando a luz se unir com as trevas»¹⁵⁷. Cherubini, nas suas conversas com o rei, sente o desabafo: «vós bem sabeis, depois de tanto tempo em Portugal, os sentimentos que me dominam neste reino bem como a perigosíssima situação na qual há muito tempo infelizmente me encontro. Que me faz ainda tremer e de que tantas vezes vos falei»¹⁵⁸. Realmente, houve até uma tentativa de atentado ao Rei, da qual dá conta o nuncio. A estima de Cherubini por D. João VI¹⁵⁹ transparece no comentário ao Cardeal Consalvi:

«rezo de coração ao céu que se digne conservar por longos anos este religiosíssimo Soberano e transmitir os sentimentos religiosos aos seus sucessores. Até porque o clero geralmente aqui não tem a mínima dificuldade em seguir qualquer ordem do Soberano acerca de qualquer ponto da religião». Cherubini adverte da grave afirmação e acrescenta: «Parecerá a Vossa Eminência que eu vá além do que devo, mas ao meu superior nada devo esconder»¹⁶⁰.

¹⁵³ AAV, *Segreteria di Stato Esteri*, Busta 442, fasc. 1, n.º 704 – carta de 09-07-1823.

¹⁵⁴ AAV, *Segreteria di Stato Esteri*, Busta 442, fasc. 1, relatório cifrado de 26-07-1823.

¹⁵⁵ AAV, *Segreteria di Stato Esteri*, Busta 442, fasc. 1, n.º 698 – carta de 28-06-1823. A carta do bispo data de 18-06-1823.

¹⁵⁶ AAV, *Segreteria di Stato Esteri*, Busta 442, fasc. 1, n.º 701 – carta de 09-07-1823.

¹⁵⁷ AAV, *Segreteria di Stato Esteri*, Busta 442, fasc. 1, n.º 703 – carta de 09-07-1823.

¹⁵⁸ AAV, *Segreteria di Stato Esteri*, Busta 442, fasc. 1, n.º 704 – carta de 09-07-1823.

¹⁵⁹ Em fim de agosto agradece ao rei antes de partir (Busta 442, fasc. 1, n.º 717 – carta de 30-08-1823).

¹⁶⁰ AAV, *Segreteria di Stato Esteri*, Busta 442, fasc. 1, n.º 705 – carta de 26-07-1823.

Conclusão

A nova ordem política é fiel ao catolicismo romano, mas aplica, pela primeira vez na história portuguesa, a separação dos dois poderes e rompe com a teologia política ocidental presente nas mentes, defensora de uma conceção de supremacia do poder religioso sobre o poder civil. O vintismo altera o espírito da reforma tridentina e defende a independência do poder secular e favorece a entrega ao episcopado de poderes absorvidos pela centralização romana. Aqui se insere a vontade de reduzir a influência política da nunciatura, seja na imprensa, seja na diplomacia.

Os crentes aderiram à campanha contrarrevolucionária porque a maioria da população estava longe de comungar com a nova consciência religiosa iluminista.

Até pela reação de Cherubini, o breve triénio vintista revela como era portador de uma nova linguagem, patente na produção literária incrementada com a liberdade de expressão que pouco a pouco conduzia a população portuguesa, muito distanciada de interesse político e com mentalidade conservadora, a assumir consciência de cidadania. Uma das observações feitas pelo auditor é clara: «A própria experiência fez-me bem conhecer os portugueses, os quais são irremovíveis no fatalíssimo princípio que se deve em qualquer coisa que seja obedecer ao governo»¹⁶¹. O termo cidadão adquire mais peso e a participação nas decisões da vida pública cresce. Como afirma Joana Costa, em recente estudo: «O triénio vintista permitiu a emergência de um homem novo, o cidadão, uma nova categoria de membro ativo na vida política»¹⁶². Era esta novidade característica do liberalismo que Cherubini não tinha capacidade para perceber. Emergia o estatuto do cidadão, um novo sentido de cidadania, com esperança de participação política, com espírito crítico da religião em liberdade de opinião.


¹⁶¹ AAV, *Segreteria di Stato Esteri*, Busta 442, fasc. 2, n.º 467 – carta de 09-01-1823. Transcrito em FARIA – *Os Liberais*, p. 1069-1070.

¹⁶² COSTA – *O processo*, p. 106.



DO ENTERRO *AD SANCTOS* E *APUD ECCLESIAM* AO CEMITÉRIO PÚBLICO:
A EXPERIÊNCIA NO CONCELHO DE VALE DE CAMBRA

HUGO FERREIRA

 <https://orcid.org/0000-0001-5901-5125>

Resumo: O presente estudo pretende recuperar a legislação relativa à criação dos cemitérios públicos em Portugal, uma tentativa de mudança das antigas práticas de enterro largamente impulsionada pelo regime liberal. Como caso de estudo para averiguar a aplicação ou incumprimento destas leis escolhemos o concelho de Vale de Cambra, usando como fontes principais escrituras notariais e registos de óbito. Recorrendo a este último tipo de fontes procuramos ainda encontrar as datas dos primeiros enterros em cemitérios públicos nas paróquias da diocese do Porto a sul do rio Douro.

Palavras-chave: Vale de Cambra; Cemitérios; Morte; Liberalismo; Diocese do Porto.

FROM THE BURIAL *AD SANCTOS* AND *APUD ECCLESIAM* TO THE PUBLIC
CEMETERY: THE EXPERIENCE IN THE COUNTY OF VALE DE CAMBRA

Abstract: This project intends to recover the legislation regarding the creation of public cemeteries in Portugal, an attempt to change the old burial practices largely driven by the liberal regime. As a case study to investigate the application or non-compliance with these laws, we chose the municipality of Vale de Cambra, using notary deeds and death records as main sources. Using this last typology of sources we also tried to find the dates of the first burials in public cemeteries in the parishes of the diocese of Porto on the south side of the Douro river.

Keywords: Vale de Cambra; Cemeteries; Death; Liberalism; Diocese of Porto.

DO ENTERRO AD SANCTOS E APUD ECCLESIAM
AO CEMITÉRIO PÚBLICO:
A EXPERIÊNCIA NO CONCELHO DE VALE DE CAMBRA

HUGO FERREIRA*

Introdução

O presente trabalho retoma alguns materiais usados na dissertação de mestrado *Práticas e ritos fúnebres no concelho de Vale de Cambra durante a primeira metade do século XIX: um contributo para a identificação de um património imaterial* apresentada à Faculdade de Letras da Universidade do Porto em 2017¹. Uma das grandes preocupações do regime liberal foi a criação de cemitérios públicos afastados das povoações, tentando terminar com a prática secular de enterrar dentro das igrejas e ao seu redor. Um dos aspetos estudados naquela dissertação cruzava-se exatamente com esta questão, que aqui procuramos recuperar e alargar.

Começaremos por tentar apresentar uma análise um pouco mais detalhada sobre a evolução da legislação promulgada pelo governo liberal em torno da criação dos cemitérios públicos. Relativamente ao corpo do trabalho, extravasaremos o limite 1800-1850. Já na dissertação se avançou o mesmo, ainda que de um modo bastante sumário. Para a primeira metade do século XIX procurou-se perceber, recorrendo sobretudo a registos de óbito, testamentos e outras escrituras de doação, se existiria alguma alteração nas práticas relativas ao local de sepultura, pois foi este o maior período de insistência legislativa. Todavia, não as encontrando durante este período, tentou-se, tendo como fonte os registos de óbito apenas, encontrar as primeiras referências a enterros em cemitério público. Sabemos que usando apenas esta fonte não se torna possível perceber se, quando se passou a inumar definitivamente nestes novos espaços, a prática era já aceite e se estava já de acordo com a vontade de quem preparava a sua morte através de um testamento. Mas ficamos a conhecer, pelo menos, o tempo que levou entre a promulgação da lei e a sua aplicação. Neste trabalho decidiu-se alargar a mesma análise (também através dos registos de óbito apenas) para algumas paróquias

* Investigador.

¹ Disponível em <https://repositorio-aberto.up.pt/handle/10216/109112>.

vizinhas ao concelho de Vale de Cambra, na tentativa de comparar as diferenças temporais que existiram. Sabemos que os atrasos na aplicação das leis se deviam à contestação popular, à inexistência de terrenos apropriados ou à falta de verbas. Mas, existindo casos mais precoces que outros numa área próxima, saberemos, pelo menos, que não foi por falta de conhecimento das leis.

Deste modo, os dois primeiros pontos deste trabalho serão dedicados a uma contextualização sobre as práticas de enterro e criação dos cemitérios públicos na Europa e em Portugal, por considerarmos que a perspectiva comparada pode ajudar a focar o objeto de estudo e pensar o mesmo para lá da escala local. Num terceiro momento, procuraremos identificar, para cada paróquia da diocese do Porto a sul do rio Douro, as datas em que foi inumado o primeiro defunto em cemitério público. Por fim, passaremos então a analisar o caso específico do concelho de Vale de Cambra, após um breve enquadramento político-administrativo e religioso no período em estudo e algumas notas sobre as fontes documentais.

1. O Contexto Europeu

Se na Antiguidade os cristãos mantinham os mortos fora das cidades, distantes do mundo dos vivos, temendo que regressassem para perturbar as suas vidas, sinais da coexistência entre ambos começaram a notar-se por volta do século V, associado ao culto dos mártires de origem Africana. Em alguns locais onde estavam sepultados os mártires construíram-se basílicas para acolher as suas relíquias, que além de receber peregrinos, tornaram-se o local por excelência para enterro dos mortos. Os fiéis acreditavam que ao ser-se enterrado o mais próximo possível dos túmulos dos santos ou das suas relíquias seriam por eles protegidos contra os perigos que se podiam encontrar no Além (enterro *ad sanctos*)². Todavia, enquanto locais de peregrinação e polos aglutinadores de população, passaram depressa a estar rodeadas de habitações e a diferença destas abadias cemiteriais em relação às igrejas catedrais acabou por se apagar e qualquer igreja começou a receber sepulturas, como explica Philippe Ariès³.

Este costume estendeu-se também aos meios rurais e chegou ao Ocidente pela Espanha, tornando-se as Igrejas, durante a Idade Média, em espaço cemiterial. Os enterros eram feitos em qualquer parte, tanto no interior das igrejas, como no claustro ou no espaço envolvente (enterro *apud ecclesiam*). Os sítios mais procurados eram os mais próximos das relíquias dos santos ou dos altares

² ARIÈS, Philippe – *Essais sur l'histoire de la mort en Occident: Du Moyen Age à nos jours*. Paris: Editions du Seuil, 1975, p. 29-30; ARIÈS, Philippe – *O Homem perante a morte*. Vol. 1. Mem Martins: Publicações Europa-America, 1988, p. 41-48.

³ ARIÈS – *Essais*, p. 31-32; ARIÈS – *O Homem perante a morte*. Vol. 1, p. 48-50.

onde eram celebrados os ofícios divinos, mas acabaram por ficar reservados aos mais proeminentes, o que em muitos casos, equivalia aos mais ricos. Os defuntos mais pobres ficavam geralmente relegados ao adro da igreja e ao claustro ou a covas comuns. Em alguns locais também existiam cemitérios para se sepultarem os defuntos, mas estavam igualmente situados no meio das povoações⁴.

No entanto, segundo Philippe Ariès, embora não houvesse desacordo sobre a utilidade da sepultura junto dos santos, vários Concílios realizados entre os séculos VI e XVII, procuraram impor os enterros nas imediações das igrejas, proibindo-os no seu interior, com exceções apenas para clérigos e alguns leigos privilegiados. Mas estas proibições surtiram pouco efeito e as práticas foram de outro sentido⁵.

Todavia, próximo da segunda metade do século XVIII, esta realidade começou a ser alvo de duras críticas por violar a dignidade dos mortos e comprometer a saúde pública. O crescimento demográfico que se vinha a sentir já desde o século anterior e a crescente urbanização de áreas rurais levaram à falta de espaço para enterramentos e a um constante revolver de sepulturas, fazendo aparecer muitas vezes restos de cadáveres ainda não consumidos na totalidade. Além do desrespeito para com os mortos, não tardaram a surgir um pouco por toda a Europa queixas por parte de médicos, higienistas, pensadores e homens comuns devido aos odores fétidos emanados dos solos das igrejas, adros e cemitérios, que “infetavam” o ar e contribuíam para a propagação de epidemias⁶.

Uma das primeiras tentativas para modificar o costume de enterrar nestes espaços ocorreu em França, com a publicação de um decreto em 1765, que visava o encerramento dos locais de sepultura na cidade de Paris e a criação de novos cemitérios ao seu redor. No ano de 1776 esta medida foi estendida a todo o país com o Decreto Real. No entanto, a sua implementação não ocorreu em todos os locais ao mesmo tempo (com vários anos de diferença por vezes) e noutros não foi sequer aplicado devido a contestações populares. Tal levou a que fosse emitido um novo decreto a 12 de Junho de 1804, mas que encontrou igual resistência e atraso no seu cumprimento. Até 1814, nos vários países subjugados pelo Império Francês, tentou-se implementar esta mesma lei, mas a oposição também se fez sentir e dificultou a sua aplicação⁷.

⁴ ARIÈS – *Essais*, p. 156; ARIÈS, Philippe – *O Homem perante a morte*. Vol. 1, p. 51.

⁵ ARIÈS – *O Homem perante a morte*. Vol. 1, p. 60.

⁶ ARIÈS – *Essais*, p. 33-34, 59; ARIÈS – *O Homem perante a morte*. Vol. 2, p. 68-71, 214-220; QUEIROZ, José Francisco Ferreira – *O ferro na arte funerária do Porto oitocentista: o cemitério da Irmandade de Nossa Senhora da Lapa 1833-1900*. Vol. 1. Porto: Faculdade de letras da Universidade do Porto, 1997, p. 2.

⁷ ARIÈS – *O Homem perante a morte*. Vol. 2, p. 220-235; QUEIROZ, José Francisco Ferreira; RUGG, Julie – *The Development of Cemeteries in Portugal c. 1755-c. 1870*. *Mortality*, 8, n.º 2 (2003) 114-115; QUEIROZ – *O ferro*, p. 3.

Em Espanha, a mesma tomada de consciência de que a acumulação de cadáveres nos locais sagrados os tornava focos de infeção surgiu em 1787, quando Carlos III proibiu também os enterros nas igrejas⁸. No entanto, ainda em 1833, mais de metade das localidades espanholas não tinham um cemitério moderno. Em Inglaterra, já no século XVIII foram criados pequenos cemitérios afastados das igrejas, mas apenas na década de 1840 surgiram os cemitérios públicos a que todos teriam acesso. Em Itália, no último terço do século XVIII, foram fundados alguns cemitérios nas cidades maiores⁹.

2. O contexto português e a insistente legislação liberal

José Francisco Queiroz e Julie Rugg afirmam que em Portugal o hábito de se sepultar fora das igrejas, inclusive nos adros, era limitado, tal ocorrendo apenas quando os defuntos eram muito pobres e a família não tinha dinheiro para assegurar o enterro na igreja ou em caso de epidemia, quando o número de mortes era excessivo e não era possível sepultar toda a gente no interior das igrejas, podendo por vezes passar décadas¹⁰.

No entanto, outros trabalhos e fontes consultadas levantam algumas dúvidas em relação à generalização deste cenário para todo o País. No caso de Lisboa, por exemplo, Paula André afirma que de facto o espaço ao redor das igrejas paroquiais era destinado especialmente às classes mais pobres, sem capacidade económica para adquirir um lugar no interior, «mas que também ambicionavam, embora no exterior, a protecção sagrada que a proximidade do templo lhes assegurava»¹¹. Todavia, tais casos não eram excepcionais, diz esta autora que o solo dos adros «era ocupado até à exaustão, atingindo saturações perigosas, não só pela falta de terreno, como também pelo modo deficiente como muitas vezes esses enterros eram feitos»¹². A par da saturação do solo e do ar das igrejas, a saturação do ar da cidade devido ao solo esgotado nos adros e cemitérios era tal que começou a provocar sérios danos para a saúde pública e a motivar queixas. Uma realidade que o terramoto de 1755 veio agravar.

Não existe ainda nenhum estudo sistemático sobre as práticas de enterro nos vários locais do País, mas grande parte da bibliografia existente assenta maioritariamente em testamentos. Todavia, a possibilidade de se querer definir aquilo

⁸ SÁNCHEZ LÓPEZ, Juan Antonio – Comportamientos sociales y cofradías de pasión en la Málaga barroca. In I CONGRESSO INTERNACIONAL DO BARROCO, Porto, 1989 – *Actas*. Vol. 2. Porto: Reitoria da Universidade do Porto – Governo Civil do Porto, 1991, p. 368.

⁹ QUEIROZ, – *O ferro*, p. 3-4.

¹⁰ QUEIROZ; RUGG – *The Development*, p. 118-119.

¹¹ ANDRÉ, Paula – Modos de pensar e construir os cemitérios públicos oitocentistas em Lisboa: o caso do cemitério dos Prazeres. *Revista de História da Arte*. 2 (2006) 75.

¹² ANDRÉ – *Modos*, p. 75.

que se deveria passar após a morte não estava ao alcance de todos, fosse por falta de posses monetárias, de tempo, de energia ou por haver uma maior necessidade de preocupação com a sobrevivência e não com o pós-morte. Quem recorria ao notário eram sobretudo as pessoas de grupos sociais com mais posses. Assim, é comum que neste tipo de fonte se encontrem largamente solicitados como local de sepultura certos espaços no interior das igrejas. Mas, se olharmos com atenção para outras fontes como os registos de óbito, por exemplo, percebemos que o uso do adro como local de enterro não era algo assim tão limitado e especial. Na busca pelas primeiras referências a enterros em cemitério público nas paróquias da diocese do Porto, a sul do rio Douro, foi possível encontrar várias indicações de enterros no adro intercaladas com as inumações no interior dos templos.

Num trabalho também relativo a Lisboa, no qual Ana Cristina Araújo analisou vários pedidos de testadores lisboetas entre 1700 e 1830, surgem em destaque os pedidos de sepultura no interior das igrejas¹³. Igual realidade encontrou Maria Manuela B. Martins para o Porto do período Barroco, usando também os testamentos como fonte¹⁴. A conclusão é semelhante para Braga do século XVIII, considerando de novo um grupo restrito de testadores¹⁵.

Já na paróquia de Cervães (Braga), um estudo assente não só em testamentos, mas também em registos de óbito, revela que, igualmente no século XVIII, se 58% dos falecidos foram inumados no interior da igreja, 38% dos defuntos foram sepultados no adro, uma percentagem que não é assim tão pequena. Mas a quase totalidade dos testadores pediu para ser sepultado na igreja paroquial¹⁶. Tal só demonstra as limitações existentes em compreender as várias realidades através de fontes testamentárias apenas. A autora diz que as sepulturas no adro se destinavam àqueles que por humildade escolhiam esse lugar, mas também aos indivíduos mais pobres e a desconhecidos que faleciam no local quando estavam de passagem e que são em percentagem significativa, não fazendo do adro um local de sepultura a título excepcional.

Mas, apesar destas questões, a verdade é que, em Portugal, entramos em 1800 com os enterros ainda a serem feitos no interior das povoações, fosse dentro dos

¹³ Ana Cristina Araújo analisou ainda obituários da Igreja e casa professa de S. Roque de 1555 a 1704 (livros de assentos de aniversários e missas de benfeitores e defuntos com indicação das datas de morte e o local de sepultura) e um manuscrito sobre memórias sepulcrais existente na BNP: ARAÚJO, Ana Cristina – *A morte em Lisboa. Atitudes e representações 1700-1830*. Coimbra: [s.n.], 1995, p. 416-417, 419.

¹⁴ RODRIGUES, Maria Manuela B. Martins – *Morrer no Porto durante a época barroca: Atitudes e sentimento religioso*. Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 1991, p. 122-123.

¹⁵ FERRAZ, Norberto Tiago Gonçalves – *A morte e a salvação da alma na Braga setecentista*. Disponível em: <http://repositorium.sdum.uminho.pt/bitstream/1822/35652/1/Tese.pdf>. Consultado a 27/02/2016, p. 218, 226, 229-230.

¹⁶ RODRIGUES, Angélica Moreira – *As últimas vontades dos paroquianos de Cervães: a análise dos testamentos do século XVIII*. Disponível em: <http://repositorium.sdum.uminho.pt/bitstream/1822/40711/1/Dissera%3a7%3a3o%20Ang%3a9lica%20Rodrigues.pdf>. Consultado a 27/09/2016, p. 40-41.

espaços religiosos ou no espaço envolvente. Mesmo com a ocorrência de eventos como o terramoto de 1755, que causou um elevado número de mortos que as igrejas e adros não podiam acolher e que dava oportunidade a que se reformassem as práticas correntes de enterramento, tal não despoletou uma tendência de inovação¹⁷.

Todavia, isto não significa que durante este período não se conhecessem as discussões existentes além-fronteiras sobre esta temática e que estas não fossem por cá abordadas. Logo no ano seguinte ao terramoto o médico Joseph Alvarez da Silva escrevia *Precauções médicas contra algumas remotas consequências que se podem excitar do terramoto de 1755*, onde se manifestava contra os enterros nas igrejas por representarem um perigo para a saúde pública, socorrendo-se do exemplo francês¹⁸.

Também em 1756 o médico António Ribeiro Sanches, na sua obra *Tratado de Conservação da Saúde dos Povos*, afirmava que nenhum lugar necessitava de «tanta ventilação com o ar das Igrejas», pois além da «immensidade de exalações que nellas fica pella multidão dos que as frequentão», as sepulturas tornavam-nas os espaços públicos com «mayor quantidade de exalações, e de vapores podres». Socorrendo-se dos vários concílios medievais que censuravam esta prática, defendia que os enterros não deveriam ser feitos nem nas igrejas, nem ao seu redor, para o bem da saúde pública. Após ter estado na Rússia, onde foi médico da Corte, António Ribeiro Sanches fixou-se em Paris onde escreveu esta obra, certamente influenciado pelas ideias que já por aí circulavam¹⁹.

Estas são obras precoces, todavia, não existe um tratamento sistemático como aquele levado a cabo noutros países que permita perceber o seu impacto e não podemos cair no erro de fazer uma leitura sobre a realidade portuguesa por influência do que se investigou lá fora.

Só mais tarde, a 4 de janeiro de 1771 o provedor-mor da saúde, Luís de Vasconcellos e Sousa, fazendo também referência aos concílios medievais, mostrava-se contra os enterros nas igrejas pelo perigo «a que se expõe a saúde pública». Afirmava que «freguezia alguma nesta côrte» tinha sepulturas suficientes para enterrar corpos antes que os anteriores estivessem já totalmente consumidos, sendo que, tal revolver de terras provocava uma «nuvem de vapores corruptos» que invadia o interior das igrejas, tornando «perigosa a oração que nelas se faz». Fazendo menção ao édito de 1765 publicado pelo parlamento de Paris e à

¹⁷ QUEIROZ; RUGG – The Development, p. 116-118.

¹⁸ SILVA, Joseph Alvarez da – *Precauções médicas contra algumas remotas consequências que se podem excitar do terramoto de 1755*. Lisboa: Officina de Joseph da Costa, 1756, p. 10.

¹⁹ COSME, João – A consciência sanitária em Portugal nos séculos XVIII-XIX. *CEM Cultura, Espaço & Memória: Revista do CITCEM*. 5 (2014) 47; SANCHES, António Nunes Ribeiro – *Tratado da conservação da saúde dos povos*. Paris: [s.n.], 1756, p. 88-96.

obrigação que este impunha aos enterros fora da cidade, deixava também para a realidade portuguesa a mesma proposta²⁰.

Em 1787, Pina Manique, enquanto Intendente Geral da Polícia e no seguimento de um requerimento, mandou examinar por peritos o cemitério de Santa Ana em Lisboa, seguindo-se outros em 1791. Os relatos recolhidos revelam uma atitude de choque face aos maus cheiros e vapores podres que daí exalavam, deixando ainda uma crítica ao coveiro que não abria covas em número e dimensão suficientes deixando os corpos à superfície. Neste contexto, Pina Manique apresentou um projeto para a criação de oito cemitérios na cidade, embora ainda sem a preocupação de que estes se localizassem em local afastado dos núcleos habitacionais. Mas tal não passou do papel²¹.

Só a 7 de agosto de 1797 surgiu a primeira legislação a referir a necessidade de se afastarem os cemitérios das populações. O alvará emitido nesta data confirmava e mandava executar o Regulamento Económico para Hospitais Militares em Tempo de Campanha, referindo, no artigo VII do título XV, que «os cemiterios serão sempre distantes dos Hospitales, e igualmente dos campos, e das povoações [...] [numa] posição menos desvantajosa á saude geral»²².

Logo no início do século XIX, a 27 de março de 1805, foi promulgado um alvará a instituir um novo regulamento, englobando também os hospitais fixos, no qual, no artigo XXV, consta que «o Cemiterio de qualquer Hospital deverá ser murado situado ao Sul, e distante pelo menos duzentos passos»²³.

No ano que se seguiu, a 18 de outubro de 1806, um novo alvará que dava algumas providências às Casas de Misericórdia, aos Hospitais do Reino e seus Domínios, previa, no artigo XII, que as Misericórdias pudessem estabelecer cemitérios «sendo possível, fóra das Povoações»²⁴.

Mas só a 28 de agosto de 1813 saiu uma portaria do governo a criar uma Junta de Saúde de forma a tomar precauções que preservassem o Reino da peste, onde se demonstrou para todo o País, no artigo XII do regimento, a preocupação em estabelecer «cemiterios fóra das Igrejas, e em lugares apropriados para isto»²⁵.

Portanto, existiam já no final do século XVIII e início do século XIX algumas preocupações por parte de médicos e membros do governo em relação aos

²⁰ OLIVEIRA, Eduardo Freire de – *Elementos para a história do município de Lisboa*. Lisboa: Typographia Universal, 1911. 1ª Parte. Tomo XVII, p. 297-301.

²¹ ANDRÉ – *Modos*, p. 77-79.

²² SILVA, António Delgado da – *Collecção da legislação portugueza desde a ultima compilação das Ordenações. Legislação de 1791 a 1801*. Tomo 4. Lisboa: Typografia Maignense, 1828, p. 434.

²³ SILVA, António Delgado da – *Collecção da legislação portugueza desde a ultima compilação das Ordenações. Legislação de 1802 a 1810*. Tomo 5. Lisboa: Typografia Maignense, 1826, p. 339.

²⁴ SILVA – *Collecção da legislação portugueza*. Tomo 5, p. 417-418.

²⁵ SILVA, António Delgado da – *Collecção da legislação portugueza desde a ultima compilação das Ordenações. Legislação de 1811 a 1820*. Tomo 6. Lisboa: Typografia Maignense, 1825, p. 265.

problemas que causava à saúde pública os enterros nas igrejas ou junto das povoações, mas ainda não existia uma verdadeira legislação sólida a aplicar a todo o país sobre esta temática e as práticas mantinham-se inalteráveis.

No entanto, em Lisboa, é possível que estas discussões começassem já a surtir algum efeito. Como pôde constatar Ana Cristina Araújo, nas décadas de 1820 e 1830 já se encontram homens abastados ao solicitar de forma voluntária o cemitério do adro como última morada. Em alguns casos estes pedidos poderiam ocorrer por humildade ou solidariedade com os pobres, mas, para esta historiadora, o mais provável era deverem-se já à influência das discussões da época²⁶.

De qualquer forma, este processo de mudança anunciava-se demorado. Tinha que superar um hábito já bastante enraizado que não supunha outra hipótese senão a do enterro dentro ou junto dos espaços sagrados, ainda que o cemitério público viesse a ser benzido para se transformar em espaço sagrado também.

Só com a implantação do liberalismo, movido pelas justificações de carácter sanitário, se conseguiu avançar de facto com o estabelecimento de cemitérios em Portugal. A partir de 1835 as leis relativas a esta temática começaram a tornar-se frequentes. Num primeiro momento, a legislação é de carácter mais geral, procurando criar e dar as bases necessárias à sua implementação. Mas, sobretudo na segunda metade do século e no início do seguinte, assiste-se ao aparecimento de vários decretos de carácter mais particular, dirigidos às várias paróquias do país, referentes à construção e obras em cemitérios públicos, fazendo quase sempre menção ao decreto de 21 de Setembro de 1835, o primeiro a ser publicado neste período e que serviu sempre de base.

A epidemia de cólera de 1833, que assolou vários países da Europa, ajudou a que se recuperasse de novo a discussão sobre os locais de sepultura. Associada a um crescimento demográfico, sobretudo urbano, e a deficientes práticas de higiene, o grande número de mortos causados pela epidemia tornava cada vez mais difícil a tarefa de se encontrar uma sepultura vaga para todos dentro das igrejas e ao seu redor²⁷. Foi neste contexto que ocorreu a publicação do decreto de 21 de setembro de 1835.

Este decreto exigia que em todas as povoações fossem criados cemitérios públicos para aí se enterrarem os mortos, devendo estes ficar situados longe dos limites dos povoados. Previa também que os cemitérios já existentes fossem transferidos para sítios mais convenientes, se fosse o caso. O decreto tornava igualmente claro que, depois de construídos os cemitérios públicos, nenhum enterro podia ter lugar fora deles. Ficava também a obrigação de dentro de três meses cada concelho ter o cemitério público implementado e murado, devendo as autoridades administrativas locais certificar-se de que estas leis seriam cumpridas.

²⁶ ARAÚJO – A morte, p. 420-423.

²⁷ QUEIROZ – O ferro, p. 7-8; QUEIROZ; RUGG – The Development, p. 121-122.

Já o pároco que permitisse enterros dentro da igreja ou no adro após a designação e bênção do cemitério ficaria privado dos benefícios e impossibilitado de obter outros²⁸.

Contudo, apesar da rigidez das medidas, este decreto não teve o efeito imediato desejado. A insistente legislação que se seguiu é prova desta afirmação, ainda que não exista um estudo sistemático para todo o País sobre as datas de criação dos cemitérios públicos. Deste período marcado pela epidemia de cólera ficaram, por exemplo, os cemitérios dos Prazeres (1833) e Alto de São João (1833) em Lisboa ou o cemitério privado da Lapa (1833) no Porto, zonas fortemente urbanizadas e povoadas e nos quais se começou a inumar ainda antes deste decreto. Segundo José Francisco Queiroz e Julie Rugg, nuns locais a epidemia já tinha passado e já se enterrava de novo nas igrejas aquando da promulgação deste decreto, noutros apenas foi cumprido durante a epidemia e nos sítios aonde grassou a doença²⁹.

Mas, de facto, o fracasso desta primeira tentativa legislativa não ocorreu por falta de insistência da parte do Governo. Logo a 8 de outubro de 1835 um novo decreto aprovava alguns artigos de forma a complementar uma aplicação uniforme das medidas aprovadas pelo decreto de 21 de Setembro³⁰.

Um ano depois, a 4 de setembro de 1836, uma circular foi enviada a todos os governadores civis e para o ultramar a reafirmar a importância do cumprimento do decreto de 21 de Setembro, uma vez que ainda existiam várias povoações onde os cemitérios públicos não estavam estabelecidos, devendo os governadores civis identificar essas paróquias e procurar a resolução dos entraves à sua aplicação³¹.

Passado pouco mais de um ano, uma portaria de 10 de janeiro de 1838 enviada a todos os Administradores Gerais do Reino e Ilhas adjacentes volta a recordar e a apelar à rápida execução do decreto de 1835, considerando que se continuava a enterrar os mortos nas igrejas, inclusive em povoações onde já tinham sido construídos cemitérios públicos, quer por falta de fiscalização, quer por negligência de algumas autoridades civis e eclesiásticas, e porque era conveniente à saúde e civilização dos povos. Neste sentido, a rainha pedia aos Administradores Gerais para que, em conjunto com as autoridades administrativas subalternas, de imediato lavrassem um Auto caso verificassem algum enterro nas Igrejas, de forma a que os párocos e mais culpados fossem punidos. Estes párocos que fossem contra a lei deveriam perder os seus benefícios como constava no decreto inicial³².

²⁸ SILVA, António Delgado da – *Collecção da legislação portugueza desde a ultima compilação das Ordenações. Legislação de 1835 a Novembro de 1836*. Tomo 9. Lisboa: Typ. de Luiz Correa da Cunha, 1838, p. 315-317.

²⁹ QUEIROZ; RUGG – *The Development*, p. 122.

³⁰ SILVA – *Collecção da legislação portugueza*. Tomo 9, p. 331-333.

³¹ SILVA – *Collecção da legislação portugueza*. Tomo 9, p. 669.

³² SILVA, António Delgado da – *Collecção da legislação portugueza desde a ultima compilação das Ordenações. Legislação de 1838 em diante*. Tomo 11. Lisboa: Typ. de Luiz Correa da Cunha, 1838, p. 8.

Mais um ano volvido e uma portaria emitida a 30 de outubro de 1839, igualmente enviada a todos os Administradores Gerais do Reino e Ilhas adjacentes, vinha de novo recordar o decreto de 21 de Setembro de 1835 e esta última portaria de 10 de Janeiro de 1838. Era solicitado aos Administradores Gerais que procurassem dentro das suas faculdades eliminar os obstáculos que se impunham à execução das leis, «particularmente nas Cidades, Villas, ou Freguezias mais notáveis pela sua população e recursos, para instigar as demais povoações a seguirem o mesmo exemplo; e outrosim fazer sentir aos povos e ás Authoridades os benefícios que resultam desta prática seguida nos paizes mais civilizados, e igualmente Catholicos como este...»³³.

Apesar de toda a insistência para que se terminasse de vez com os enterros dentro das igrejas e das punições impostas aos incumpridores, a implementação destes decretos mostrava-se difícil. Por este motivo, passados cinco anos, um decreto de 18 de Setembro de 1844, que procedia à organização das repartições de saúde, voltava a recordar a questão, mas baixava o grau de exigência. No capítulo IV era agora determinado que cada concelho deveria ter pelo menos um cemitério público segundo as disposições do decreto de 21 de Setembro de 1835 e que as freguesias rurais mais distantes da cabeça de concelho também deveriam ter um, permitindo ainda a existência de cemitérios particulares. E, mais uma vez, este decreto sublinhava ser «expressamente prohibido enterrar os mortos dentro de qualquer Igreja, ou Capella da Freguezia, ou Concelho, onde houver Cemiterio, publico»³⁴.

Mas também este decreto não foi eficaz. A resistência popular, sobretudo nos meios rurais, mantinha-se ainda forte. Recordemo-nos da revolta conhecida como Maria da Fonte, ocorrida em Fonte Arcada (Póvoa de Lanhoso) em 1846, em que a população efetuou dois enterros na igreja à revelia da lei. Por outro lado, as despesas com a construção e conservação dos novos cemitérios também continuavam a não motivar as Juntas de Paróquia e Câmaras Municipais para a aplicação dos vários decretos. Tais custos só poderiam ser cobertos com impostos especiais, afirmando as autoridades locais que não os podiam implementar porque a população não queria os cemitérios³⁵.

Um trabalho relativo a Gondomar para o período 1830-1850 revela bem o não cumprimento desta legislação. Algumas atas das Juntas de Paróquia determinavam que se deveria enterrar nas igrejas e não nos adros das mesmas, pois aí os cadáveres eram por vezes devassados por animais. De entre os poucos testadores

³³ *Collecção de leis e outros documentos officiais publicados no ano de 1839*. Lisboa: Imprensa Nacional, 1839, p. 480.

³⁴ SILVA, António Delgado da – *Collecção official da legislação portugueza. Anno de 1844-1845*. Lisboa: Imprensa Nacional, 1845, p. 243-245.

³⁵ QUEIROZ; RUGG – *The Development*, p. 122; QUEIROZ – *O ferro*, p. 13-14.

que indicaram o local onde desejavam ser sepultados muitos ainda escolhiam a igreja e, dentro da divisão da mesma, os espaços mais ou menos privilegiados. Sinal claro da manutenção da ideia de que havia uma ligação específica entre a sepultura e a importância e prestígio dos defuntos³⁶.

As preocupações liberais ainda não eram compreendidas. Nas palavras de João de Pina Cabral e de Rui Feijó, «o medo de contágio através do contacto indirecto com os cadáveres é um fenómeno tipicamente burguês, e não popular. [...] Para a moderna burguesia «esclarecida», os mortos eram considerados matéria em decomposição, susceptível de transmitir doenças, e entidades exteriores à comunidade dos vivos. Para a cultura popular continuavam a ser membros integrantes de uma comunidade mais vasta e isentos de qualquer estigma negativo»³⁷.

A construção dos cemitérios públicos foi sendo feita de forma gradual, iniciando-se no século XIX e arrastando-se pelo século XX. No entanto, segundo José Francisco Ferreira Queiroz e Julie Rugg, na maior parte das paróquias rurais da Europa e de Portugal, as autoridades civis, embora tenham conseguido fazer transitar os locais de sepultura para fora das igrejas, não os conseguiram afastar de junto destas como a legislação impunha. Em vários locais, os adros das igrejas, onde já antes se sepultava, passaram a ser os cemitérios públicos, aumentando-se apenas o terreno disponível em volta da igreja, murando-o e organizando-o. Isto ocorreu sobretudo na região de Entre Douro e Minho, onde o povoamento era mais disperso e permitia criar cemitérios junto das igrejas paroquiais sem que ficassem próximos de habitações, ao contrário do Alentejo, onde o povoamento era mais concentrado e o clima mais quente³⁸.

3. O primeiro enterro em cemitério público nas paróquias da diocese do Porto a sul do rio Douro

Através dos registos de óbito redigidos até 1911 (à guarda dos arquivos distritais), procuramos identificar a data em que tiveram início as inumações em cemitério público nas paróquias da diocese do Porto a sul do rio Douro. No **Quadro I** tentamos organizar essas informações seguindo uma ordem cronológica, no sentido da data mais antiga para a mais recente. Algumas paróquias para as quais não se conseguiu identificar uma cronologia exata, devido à falta de registos ou de

³⁶ GOMES, Maria de Fátima – *Temendo a morte: Alguns aspectos da vida em Gondomar, 1834-1893: Freguesias de Fânzeres, S. Cosme, S. Pedro da Cova, Rio Tinto e Vale Bom*. Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 1996, p. 163-164.

³⁷ CABRAL, João de Pina; FEIJÓ, Rui G. – Um conflito de atitudes perante a morte: A questão dos cemitérios no Portugal contemporâneo. In FEIJÓ, Rui G.; MARTINS, Hermínio; CABRAL, João de Pina, eds. – *A morte no Portugal contemporâneo: Aproximações sociológicas literárias e históricas*. Lisboa: Editorial Quercó, 1985, p. 200-201.

³⁸ QUEIROZ – O ferro, p. 15-22; QUEIROZ; RUGG – The Development, p. 124.

informação do local de sepultura por parte do pároco, foram agrupadas no final da tabela. As datas consideradas dizem respeito às referências expressas a enterros em cemitérios públicos, mesmo quando já se vinha há algum tempo a sepultar no adro por não existir cemitério.

Quadro 1 – Primeiras referências a sepulturas em cemitério público segundo os *Registos de Óbito* (até 1911) das paróquias da diocese do Porto a sul do rio Douro³⁹

Paróquia	Concelho	Ano
Arada (S. Martinho)	Ovar	1834
Ovar (S. Cristóvão)	Ovar	1835
Espargo (S. Tiago)	Santa Maria da Feira	1836
Santa Maria da Feira (S. Nicolau)	Santa Maria da Feira	1837
São João de Ver (S. João Baptista)	Santa Maria da Feira	1838
Cucujães (S. Martinho)	Oliveira de Azeméis	1838
Fornos (S. Salvador)	Santa Maria da Feira	1839
Silvalde (S. Tiago)	Espinho	1841
São João da Madeira (S. João Baptista)	São João da Madeira	1844
Mozelos (S. Martinho)	Santa Maria da Feira	1845
Milheirós de Poiares (S. Miguel)	Santa Maria da Feira	1846
Vale (N. ^a Sr. ^a da Assunção)	Santa Maria da Feira	1847
Guetim (St. Estêvão)	Espinho	1847
Riba Ul (S. Tiago)	Oliveira de Azeméis	1847
Travanca (S. Mamede)	Santa Maria da Feira	1850
Valadares (Divino Salvador)	Vila Nova de Gaia	1851
Maceda (S. Pedro)	Ovar	1853
Oliveira do Douro (St. ^a Eulália)	Vila Nova de Gaia	1854
Cortegaça (St. ^a Marinha)	Ovar	1854
Mafamude (S. Cristóvão)	Vila Nova de Gaia	1855
São Martinho da Gândara (S. Martinho)	Oliveira de Azeméis	1860
Louredo (S. Vicente)	Santa Maria da Feira	1863
Paramos (St. Tirso)	Espinho	1863

³⁹ Após 1911 foram criadas novas paróquias por desmembramento de algumas já existentes. Este é o caso de Afurada, Candal, Coimbrões e Santo Ovídeo em Vila Nova de Gaia, assim como Vergada em Santa Maria da Feira e S. Pedro e S. João em Ovar. Como tal, não constam nesta tabela. Merece também uma ressalva o caso da paróquia de Espinho, que foi criada apenas em 1889. Até 1900 os defuntos eram sepultados no cemitério de Anta, depois desta data no cemitério público desta paróquia.

Paróquia	Concelho	Ano
Vila Chã de São Roque (S. Pedro)	Oliveira de Azeméis	1863
São Vicente de Pereira Jusã (S. Vicente)	Ovar	1864
Oliveira de Azeméis (S. Miguel)	Oliveira de Azeméis	1864
Canelas (S. João Baptista)	Vila Nova de Gaia	1865
Gião (St. André)	Santa Maria da Feira	1867
Fiães (St. ^a Maria)	Santa Maria da Feira	1868
Oleiros (S. Paio)	Santa Maria da Feira	1868
Souto (S. Miguel)	Santa Maria da Feira	1868
Lobão (S. Tiago)	Santa Maria da Feira	1869
Pinheiro Bemposta (S. Paio)	Oliveira de Azeméis	1869
Nogueira da Regedoura (S. Cristóvão)	Santa Maria da Feira	1872
Santa Marinha (St. ^a Marinha)	Vila Nova de Gaia	1874
Pedroso (S. Pedro)	Vila Nova de Gaia	1874
Romariz (St. Isidoro)	Santa Maria da Feira	1875
Fermedo (N. ^a Sr. ^a da Expectação)	Arouca	1875
Canidelo (St. André)	Vila Nova de Gaia	1876
Lamas (St. ^a Maria)	Santa Maria da Feira	1878
Castelões (S. Pedro)	Vale de Cambra	1878
Macieira de Sarnes (St. ^a Eulália)	Oliveira de Azeméis	1878
Esmoriz (St. ^a Maria)	Ovar	1879
Carregosa (S. Salvador)	Oliveira de Azeméis	1880
Ossela (S. Pedro)	Oliveira de Azeméis	1880
Olival (Sr. ^a da Assunção)	Vila Nova de Gaia	1881
Sobrado (N. ^a Sr. ^a da Assunção)	Castelo de Paiva	1881
Sermonde (S. Pedro)	Vila Nova de Gaia	1882
Caldas de São Jorge (S. Jorge)	Santa Maria da Feira	1882
Válega (Sr. ^a do Amparo)	Ovar	1882
Macieira de Cambra (N. ^a Sr. ^a da Natividade)	Vale de Cambra	1883
Travanca (S. Martinho)	Oliveira de Azeméis	1883
Santa Eulália de Arouca (St. ^a Eulália)	Arouca	1884
Loureiro (S. João Baptista)	Oliveira de Azeméis	1884
Arcozelo (S. Miguel)	Vila Nova de Gaia	1885
Argoncilhe (S. Martinho)	Santa Maria da Feira	1885
Escariz (St. André)	Arouca	1885

Paróquia	Concelho	Ano
Fornos (S. Pelágio)	Castelo de Paiva	1886
Sardoura (S. Martinho)	Castelo de Paiva	1886
Arouca (S. Bartolomeu)	Arouca	1886
Gulpilhares (N.ª Sr.ª do Ó)	Vila Nova de Gaia	1887
Paraíso (S. Pedro)	Castelo de Paiva	1887
Burgo (S. Salvador)	Arouca	1887
Cesar (S. Pedro)	Oliveira de Azeméis	1888
Vilar de Andorinho (Divino Salvador)	Vila Nova de Gaia	1889
Pedorido (St.ª Eulália)	Castelo de Paiva	1889
Chave (St.ª Eulália)	Arouca	1889
Moldes (St. Estevão)	Arouca	1889
Roge S. Salvador)	Vale de Cambra	1889
Ul (St.ª Maria Maior)	Oliveira de Azeméis	1889
Bairros (S. Miguel)	Castelo de Paiva	1890
Madalena (St.ª Maria Madalena)	Vila Nova de Gaia	1891
Perosinho (S. Salvador)	Vila Nova de Gaia	1891
Arrifana (N.º Sr.ª da Assunção)	Santa Maria da Feira	1891
Cepelos (S. João Baptista)	Vale de Cambra	1891
Rossas (N.ª Sr.ª da Conceição)	Arouca	1891
Tropeço (St.ª Marinha)	Arouca	1891
São Félix da Marinha (S. Félix)	Vila Nova de Gaia	1892
Serzedo (S. Mamede)	Vila Nova de Gaia	1892
Raiva (S. João Baptista)	Castelo de Paiva	1893
Vila Maior (S. Mamede)	Santa Maria da Feira	1893
Vila Chã (N.ª Sr.ª da Purificação)	Vale de Cambra	1893
Sardoura (St.ª Maria)	Castelo de Paiva	1894
Lourosa (S. Tiago)	Santa Maria da Feira	1894
Grijó (S. Salvador)	Vila Nova de Gaia	1897
Lever (St. André)	Vila Nova de Gaia	1898
Escapães (S. Martinho)	Santa Maria da Feira	1898
Espinho (N.ª Sr.ª da Ajuda)	Espinho	1900
Macinhata da Seixa (St. André)	Oliveira de Azeméis	1900
Madaíl (S. Mamede)	Oliveira de Azeméis	1900
Real (St.ª Marinha)	Castelo de Paiva	1901

Paróquia	Concelho	Ano
Canelas (S. Miguel)	Arouca	1901
Sandim (St. ^a Maria)	Vila Nova de Gaia	1902
Canedo (S. Pedro)	Santa Maria da Feira	1902
Codal (S. Tiago)	Vale de Cambra	1902
Espunca (S. Martinho)	Arouca	1902
Janarde (S. Barnabé)	Arouca	1903
Mansores (St. ^a Cristina)	Arouca	1903
Cabreiros (S. Mamede)	Arouca	1904
Fajões (S. Martinho)	Oliveira de Azeméis	1905
Urrô (S. Miguel)	Arouca	1906
Guisande (S. Mamede)	Santa Maria da Feira	1907
Albergaria da Serra (N. ^a Sr. ^a da Assunção)	Arouca	1908
Pigeiros (N. ^a Sr. ^a da Assunção)	Santa Maria da Feira	1910
Mato (S. Miguel)	Arouca	1910
Várzea (S. Salvador)	Arouca	1911
Crestuma (St. ^a Marinha)	Vila Nova de Gaia	Depois de 1911
Seizezelo (St. ^a Marinha)	Vila Nova de Gaia	Depois de 1911
Sanfins (S. Félix de Gerona)	Santa Maria da Feira	Depois de 1911
Vila Cova do Perrinho (S. João Baptista)	Vale de Cambra	Depois de 1911
Nogueira do Cravo (S. Cristóvão)	Oliveira de Azeméis	Depois de 1911
Palmaz (St. ^a Marinha)	Oliveira de Azeméis	Depois de 1911
Rio Meão (S. Tiago)	Santa Maria da Feira	Antes de 1849
Sanguedo (St. ^a Eulália)	Santa Maria da Feira	Antes de 1864
Avintes (S. Pedro)	Vila Nova de Gaia	Entre 1849 e 1856
Paços de Brandão (S. Cipriano)	Santa Maria da Feira	Entre 1851 e 1863
Anta (S. Martinho)	Espinho	Entre 1859 e 1863
Mosteirô (St. André)	Santa Maria da Feira	Entre 1860 e 1862
Pindelo (St. ^a Maria)	Oliveira de Azeméis	Entre 1861 e 1863
Vilar do Paraíso (S. Pedro)	Vila Nova de Gaia	Entre 1865 e 1870

Fonte: Arquivo Distrital de Aveiro [ADAVR]. *Paróquia de Albergaria das Cabras, registos de óbito (1908-01-07 a 1908-08-16)*, fl. 1v; ADAVR. *Paróquia de Arada, registos de óbito (1812-03-03 a 1848-04-22)*, fl. 48v; ADAVR. *Paróquia de Argoncilhe, registos de óbito (1885-01-09 a 1885-12-30)*, fl. 6v; ADAVR. *Paróquia de Arouca, registos de óbito (1886-01-01 a 1886-12-30)*, fl. 6; ADAVR. *Paróquia de Arrifana, registos de óbito (1896-01-06 a 1896-11-30)*, fl. 1; ADAVR. *Paróquia de Bairros, registos de óbito (1884-02-16 a 1897-10-24)*, fl. 3v; ADAVR. *Paróquia de Burgo, registos de óbito (1887-02-25 a 1887-12-29)*, fls. 2-2v; ADAVR. *Paróquia de Cabreiros, registos de óbito (1904-01-11 a 1904-11-26)*, fl. 1v; ADAVR. *Paróquia de Caldas de São Jorge, registos de óbito (1875-01-16 a 1911-03-13)*, fl. 19; ADAVR. *Paróquia de Canedo, registos de óbito (1902-01-04 a 1902-12-27)*, fl. 10v; ADAVR. *Paróquia de Canelas (S. Miguel), registos de óbito (1900-01-03 a 1902-12-12)*, fl. 3v; ADAVR. *Paróquia de*

Carregosa, registros de óbito (1871-01-04 a 1880-12-09), fl. 91v; ADAVR. Paróquia de Castelões, registros de óbito (1878-01-05 a 1878-12-21), fl. 2; ADAVR. Paróquia de Cepelos, registros de óbito (1891-01-06 a 1891-12-30), fl. 3; ADAVR. Paróquia de Cesar, registros de óbito (1888-01-07 a 1888-12-15), fl. 1; ADAVR. Paróquia de Chave, registros de óbito (1889-01-11 a 1889-12-23), fl. 1v; ADAVR. Paróquia de Codal, registros de óbito (1902-02-23 a 1902-12-16), fl. 2; ADAVR. Paróquia de Cortegaça, registros de óbito (1821-02-06 a 1859-12-29), fl. 377; ADAVR. Paróquia de Cucujães, registros de óbito (1805-07-03 a 1859-12-27), fl. 147v; ADAVR. Paróquia de Escapães, registros de óbito (1888-01-17 a 1898-11-21), fl. 9v; ADAVR. Paróquia de Escariz, registros de óbito (1877-01-30 a 1885-12-27), fls. 28-28v; ADAVR. Paróquia de Esmoriz, registros de óbito (1878-01-02 a 1881-12-17), fl. 15; ADAVR. Paróquia de Espargo, registros de óbito (1820-04-20 a 1859-12-18), fl. 259v; ADAVR. Paróquia de Espinho, registros de óbito (1900-01-01 a 1900-12-31), fl. 5; ADAVR. Paróquia de Espiumca, registros de óbito (1900-01-06 a 1902-11-17), fl. 1v; ADAVR. Paróquia de Fajões, registros de óbito (1905-01-28 a 1905-11-27), fl. 1; ADAVR. Paróquia de Femedo, registros de óbito (1815-02-09 a 1877-12-11), fl. 172; ADAVR. Paróquia de Fiães, registros de óbito (1860-01-25 a 1880-12-18), fl. 2; ADAVR. Paróquia de Fornos (S. Paio), registros de óbito (1880-01-14 a 1888-12-30), fl. 7v; ADAVR. Paróquia de Fornos (S. Salvador), registros de óbito (1769-05-07 a 1860-05-14), fl. 499; ADAVR. Paróquia de Gião, registros de óbito (1828-03-21 a 1878-09-29), fl. 359v; ADAVR. Paróquia de Guetim, registros de óbito (1847-03-14 a 1876-12-23), fl. 191; ADAVR. Paróquia de Guisande, registros de óbito (1907-03-09 a 1907-11-25), fl. 1v; ADAVR. Paróquia de Janarde, registros de óbito (1903-01-30 a 1903-01-30), fl. 1; ADAVR. Paróquia de Lamas, registros de óbito (1868-01-30 a 1868-12-02), fl. 3v-4; ADAVR. Paróquia de Lobão, registros de óbito (1869-02-20 a 1871-12-04), fl. 2v; ADAVR. Paróquia de Louredo, registros de óbito (1848-01-18 a 1863-12-28), fl. 130v; ADAVR. Paróquia de Loureiro, registros de óbito (1884-01-03 a 1884-12-18), fl. 10; ADAVR. Paróquia de Lourosa, registros de óbito (1838-01-06 a 1859-12-17), fl. 219; ADAVR. Paróquia de Maceda, registros de óbito (1839-08-25 a 1859-12-27), fl. 53v; ADAVR. Paróquia de Macieira de Cambra, registros de óbito (1883-01-17 a 1883-12-19), fl. 17v; ADAVR. Paróquia de Macieira de Sarnes, registros de óbito (1872-01-18 a 1883-12-16), fl. 17; ADAVR. Paróquia de Macinhata da Seixa, registros de óbito (1900-01-06 a 1900-10-01), fl. 1; ADAVR. Paróquia de Madail, registros de óbito (1900-05-18 a 1900-12-26), fl. 1; ADAVR. Paróquia de Mansores, registros de óbito (1903-01-09 a 1903-12-07), fl. 2; ADAVR. Paróquia de Mato, registros de óbito (1910-01-14 a 1910-12-26), fl. 2; ADAVR. Paróquia de Milheirós de Poiares, registros de óbito (1820-06-07 a 1859-12-22), fl. 364v; ADAVR. Paróquia de Moldes, registros de óbito (1884-01-09 a 1894-05-04), fl. 1; ADAVR. Paróquia de Mosteirô, registros de óbito (1862-07-18 a 1867-11-21), fl. 3; ADAVR. Paróquia de Mozelos, registros de óbito (1845-02-06 a 1869-08-19), fl. 146v; ADAVR. Paróquia de Nogueira da Regedoura, registros de óbito (1872-01-10 a 1872-12-31), fl. 4; ADAVR. Paróquia de Oliveira de Azeméis, registros de óbito (1863-01-09 a 1874-09-02), fl. 21; ADAVR. Paróquia de Ossela, registros de óbito (1880-01-01 a 1880-12-24), fl. 1v; ADAVR. Paróquia de Ovar, registros de óbito (1827-08-11 a 1836-09-10), fl. 21v; ADAVR. Paróquia de Paraíso, registros de óbito (1887-01-12 a 1887-12-05), fl. 3-3v; ADAVR. Paróquia de Paramos, registros de óbito (1851-03-29 a 1894-12-30), fl. 38; ADAVR. Paróquia de Pedorido, registros de óbito (1879-11-20 a 1898-12-09), fl. 1v; ADAVR. Paróquia de Pigeiros, registros de óbito (1909-01-17 a 1911-01-28), fl. 53; ADAVR. Paróquia de Pinheiro da Bemposta, registros de óbito (1863-01-04 a 1870-12-22), fl. 100v; ADAVR. Paróquia de Raiva, registros de óbito (1893-01-02 a 1893-12-10), fl. 6; ADAVR. Paróquia de Real, registros de óbito (1901-01-27 a 1901-11-27), fl. 3; ADAVR. Paróquia de Riba Ul, registros de óbito (1808-04-24 a 1848-12-29), fl. 231v; ADAVR. Paróquia de Roge, registros de óbitos (1889-01-04 a 1889-12-17), fl. 6v; ADAVR. Paróquia de Romariz, registros de óbito (1868-01-07 a 1879-12-27), fl. 200; ADAVR. Paróquia de Rossas, registros de óbito (1891-01-02 a 1891-11-16), fl. 4; ADAVR. Paróquia de Santa Eulália de Arouca, registros de óbito (1884-01-13 a 1884-12-27), fl. 9; ADAVR. Paróquia de Santa Maria da Feira, registros de óbito (1833-07-22 a 1844-10-01), fl. 180v; ADAVR. Paróquia de Santa Maria de Sardoura, registros de óbito (1894-01-02 a 1894-12-17), fl. 3; ADAVR. Paróquia de São João da Madeira, registros de óbito (1843-12-26 a 1859-12-23), fl. 172; ADAVR. Paróquia de São João de Ver, registros de óbito (1817-06-25 a 1841-04-14), fl. 193; ADAVR. Paróquia de São Martinho da Gândara, registros de óbito (1802-05-14 a 1860-11-19), fl. 195v; ADAVR. Paróquia de São Vicente de Pereira Jusã, registros de óbito (1864-01-10 a 1864-12-12), fl. 54; ADAVR. Paróquia de São Martinho de Sardoura, registros de óbito (1870-01-21 a 1894-11-27), fl. 1v; ADAVR. Paróquia de São Paio de Oleiros, registros de óbito (1860-01-05 a 1885-12-22), fl. 7; ADAVR. Paróquia de Silvalde, registros de óbito (1832-10-11 a 1859-12-21), fl. 181; ADAVR. Paróquia de Sobrado, registros de óbito (1841-05-13 a 1882-12-03), fl. 1v; ADAVR. Paróquia de Souto, registros de óbito (1863-01-01 a 1868-12-30), fls. 48v-49; ADAVR. Paróquia de Travanca (S. Mamede), registros de óbito (1834-09-09 a 1853-10-10), fl. 259; ADAVR. Paróquia de Travanca (S. Martinho), registros de óbito (1883-01-12 a 1883-12-19), fl. 13; ADAVR. Paróquia de Tropeço, registros de óbito (1891-01-10 a 1891-12-30), fl. 1; ADAVR. Paróquia de Ul, registros de óbito (1889-01-02 a 1889-12-30), fl. 1; ADAVR. Paróquia de Urrô, registros de óbito (1906-03-08 a 1906-10-17), fl. 2; ADAVR. Paróquia de Vale, registros de óbito (1835-10-02 a 1855-01-18), fl. 150; ADAVR. Paróquia de Válega, registros de óbito (1872-01-03 a 1882-12-29), fl. 186; ADAVR. Paróquia de Várzea, registros de óbito (1911-01-04 a 1911-03-22), fl. 1; ADAVR. Paróquia de Vila Chã, registros de óbito (1903-01-17 a 1893-12-17), fl. 2v; ADAVR. Paróquia de Vila Chã de São Roque, registros de óbito (1863-01-06 a 1876-12-28), fl. 180; ADAVR. Paróquia de Vila Maior, registros de óbito (1852-01-10 a 1902-12-29), fl. 61v; Arquivo Distrital do Porto [ADP]. Paróquia de Arcozelo, registros de óbito (1885-01-03 a 1885-12-30), fl. 5v; ADP. Paróquia de Canelas (S. João Batista), registros de óbito (1858-03-04 a 1875-08-07), fl. 248; ADP. Paróquia de Canidelo, registros de óbito (1876-01-10 a 1876-12-21), fl. 4; ADP. Paróquia de Grijó, registros de óbito (1897-01-05 a 1897-12-31), fl. 10; ADP. Paróquia de Gulpilhares, registros de óbito (1887-01-04 a 1887-12-30), fl. 2; ADP. Paróquia de Lever, registros de óbito (1893-01-18 a 1902-12-29), fl. 212-212v; ADP. Paróquia de Madalena, registros de óbito (1891-01-04 a 1891-12-26), fl. 15; ADP. Paróquia de

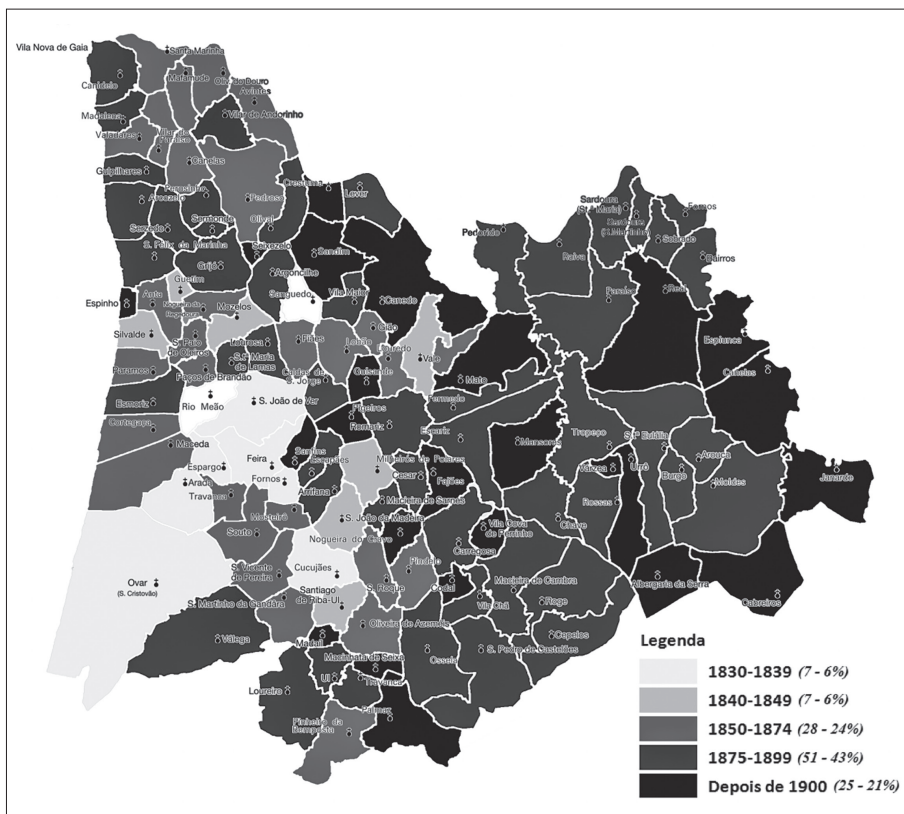
Mafamude, registos de óbito (1850-02-15 a 1859-12-26), fl. 25; ADP. Paróquia de Olival, registos de óbito (1881-01-07 a 1881-12-28), fl. 5; ADP. Paróquia de Oliveira do Douro, registos de óbito (1848-01-07 a 1865-12-26), fl. 22; ADP. Paróquia de Pedroso, registos de óbito (1873-01-01 a 1878-12-28), fl. 40; ADP. Paróquia de Perosinho, registos de óbito (1891-01-03 a 1891-11-30), fl. 7; ADP. Paróquia de Sandim, registos de óbito (1902-01-02 a 1902-12-31), fl. 1; ADP. Paróquia de Santa Marinha, registos de óbito (1874-01-01 a 1874-12-31), fl. 26; ADP. Paróquia de São Félix da Marinha, registos de óbito (1892-01-18 a 1892-12-31), fl. 7; ADP. Paróquia de Sermonde, registos de óbito (1882-01-19 a 1882-12-01), fl. 12; ADP. Paróquia de Serzedo, registos de óbito (1892-01-06 a 1892-12-06), fl. 2; ADP. Paróquia de Valadares, registos de óbito (1828-09-27 a 1854-12-13), fl. 281; ADP. Paróquia de Vilar de Andorinho, registos de óbito (1889-01-13 a 1889-12-29), fl. 3.

Analisando os dados contidos neste mesmo quadro, é possível perceber que o primeiro enterro feito na diocese do Porto a sul do rio Douro, num cemitério público, data de 1834, na paróquia de Arada (Ovar), ainda no ano anterior à publicação da primeira lei pelo governo liberal a determinar o fim das inumações no interior dos espaços sagrados. Seguiu-se a paróquia de S. Cristóvão de Ovar em Novembro de 1835, já dois meses após a publicação daquele decreto. Todavia, apesar da insistente legislação que se sucedeu, até ao final da década de 1830 apenas mais seis paróquias passaram a inumar os seus defuntos nestes novos espaços, todas elas próximas, como se pode observar no **Mapa 1**. Neste mapa procuramos dividir a criação dos cemitérios públicos em 5 períodos distintos: um primeiro momento até ao final da década de 1830, período de maior insistência legislativa; um segundo período correspondente à década de 1840, quando foi publicado um novo decreto a recalcar nesta questão; outros três períodos mais longos, correspondentes ao terceiro e último quartel do século XIX e ao período pós 1900, procurando acompanhar de uma forma progressiva o distanciamento temporal face à publicação dos primeiros decretos.

Embora com algumas exceções, este mapa transparece a existência de uma clara precocidade da zona litoral em relação às paróquias mais a interior no que diz respeito à criação dos cemitérios públicos⁴⁰. Esta precocidade é sobretudo visível em relação às paróquias mais a Sudeste, em torno da região de Ovar. Neste concelho, a última paróquia a registar uma inumação em cemitério público foi Válega em 1882, ao passo que, no município de Castelo de Paiva, no extremo Nordeste da região em estudo, apenas um ano antes, em 1881, teve lugar o primeiro enterro num cemitério público, na paróquia de Sobrado. A situação não é muito distinta no concelho de Arouca ou até mesmo no de Vale de Cambra, com as primeiras referências a cemitérios públicos encontradas somente no último quartel do século XIX ou apenas nos inícios do século seguinte (com exceção e Arões e Junqueira, já pertencentes à diocese de Viseu e ausentes deste mapa), realidade que melhor veremos no ponto seguinte deste trabalho.

⁴⁰ Espinho ganha destaque na zona litoral pela data tardia, mas tal justifica-se em parte pelo facto de ter sido criada apenas em 1889. Segundo os registos de óbito, até à criação do cemitério público em 1900 os defuntos eram sepultados no cemitério de Anta.

Mapa 1 – Evolução das primeiras referências a sepulturas nos cemitérios públicos segundo os *Registos de Óbito* (até 1911) das paróquias da diocese do Porto a sul do rio Douro⁴¹



Fonte: Ver Quadro 1.

Todavia, nos municípios de Oliveira de Azeméis e Santa Maria da Feira encontramos situações bastante contrastantes entre paróquias vizinhas. Ao lado das paróquias de Fornos, São João de Ver e Feira, com cemitérios datados da década de 1830, encontramos Sanfins e Pigeiros, que apenas começaram a sepulturar os seus defuntos em cemitérios públicos após 1910. Por toda esta região existem outras paróquias vizinhas ou próximas com largas diferenças temporais, mas não tão vincadas quanto estas.

Numa análise global os enterros em cemitério público começam de uma forma tímida, com sete registados na década de 1830 (6%) e outros sete na

⁴¹ As paróquias de Rio Meão e Sanguedo surgem a branco por não se encaixarem nos limites cronológicos definidos.

seguinte (6%), apesar de serem estas as décadas em que mais intensamente se fez sentir a pressão da legislação liberal. No entanto, entre 1850 e 1874 quadruplicaram, tendo sido criados 28 cemitérios (24%). No período 1875-1899 o aumento foi ainda maior, tendo 51 paróquias começado a inumar em cemitério público (43%), sendo este o período em que mais cemitérios foram fundados. Após 1910 os números voltaram a descer para 25 paróquias (21%), mas, ainda assim, são mais altos do que na primeira e segunda décadas após a promulgação do primeiro decreto liberal e quase igualam os do período 1850-1874, representando cerca de um quarto das paróquias.

Na origem dos atrasos e das diferenças temporais poderão estar explicações demográficas (aumento de população e/ou de mortalidade e conseqüente falta de espaço no interior das igrejas), dificuldades monetárias ou contestações populares como antes foi já discutido. No entanto, deixaremos para já estas questões em aberto. Neste trabalho o foco será dirigido para o concelho de Vale de Cambra.

4. Os locais de sepultura no concelho de Vale de Cambra

4.1. Algumas considerações prévias sobre o concelho e as fontes

Embora a criação dos cemitérios tenha sido verdadeiramente impulsionada após o decreto de 1835 o nosso estudo tem início no ano de 1800, numa tentativa de acompanhar algumas influências de mudança que já antes se pudessem sentir, à semelhança do que aconteceu noutros locais.

No século XIX o concelho de Vale de Cambra designava-se ainda de Macieira de Cambra⁴² e as suas nove paróquias dividiam-se por duas dioceses: São Simão de Arões e São Miguel de Junqueira pertencentes à diocese de Viseu, da qual ainda hoje são sufragâneas; São Pedro de Castelões, São João de Cepelos, São Tiago de Codal, Nossa Senhora da Natividade de Macieira de Cambra, São Salvador de Roge, Nossa Senhora da Purificação de Vila Chã e São João de Vila Cova de Perrinho, integrantes da diocese de Aveiro entre 1774 (por desanexação da diocese de Coimbra) até 1881 e da diocese do Porto a partir desta data (e à qual ainda pertencem) por extinção daquela última diocese⁴³.

Para estudar as práticas relativas aos locais de sepultura em todas estas paróquias uma das fontes a que recorreremos foram os registos notariais⁴⁴. No Arquivo

⁴² A atual designação de Vale de Cambra apenas surgiu em 1927, após a transferência da sede de concelho da freguesia de Macieira de Cambra para o lugar de Gandra na freguesia de Vila Chã: DECRETO-LEI n.º 12:976. D.G. I Série. 4 (1927-01-06) 11-12.

⁴³ AMORIM, Inês – *Aveiro e a sua provedoria no séc. XVIII (1690-1814): estudo económico de um espaço histórico*. Vol. I. Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 1996, p. 53-53-2, 56.

⁴⁴ Para uma análise mais detalhada das fontes utilizadas veja-se o terceiro capítulo da dissertação que este trabalho retoma.

Municipal de Vale de Cambra existem vários livros identificados como “Registos de Testamentos”, com data de início em 1834. No entanto, contêm cópias de documentos redigidos já desde 1796 e incluem ainda outras escrituras referentes a doações e partilhas de bens, nas quais, tal como nos testamentos, se deixaram indicações relativas às últimas vontades. Por este motivo, todas as escrituras foram aqui tidas em consideração, permitindo-nos identificar as vontades de habitantes de várias localidades de todas as freguesias do concelho ao longo de diferentes anos. No total, falamos de 289 documentos⁴⁵ que, em alguns casos, representam a vontade de mais do que uma pessoa. Se contabilizarmos cada um dos outorgantes o número é de 381 (179 optaram por escrituras conjuntas, num total de 87 documentos conjuntos).

Socorremo-nos ainda de registos de óbito, nos quais muitas vezes se anotavam os locais de sepultura dos falecidos. O recurso a esta fonte tem a vantagem de permitir não só o cruzamento de informações com as fontes notariais e perceber se as vontades correspondem às práticas, mas também suprir as faltas de todos os que não fizeram testamento ou outra escritura, sobretudo aquelas pessoas mais pobres sem o mínimo de posses para recorrer ao notário, uma vez que nos registos de óbito está contemplada toda a comunidade cristã.

No entanto, para o período 1800-1850, existem somente registos de óbito para seis das nove paróquias do concelho (Arões, Cepelos, Codal, Junqueira, Roge e Vila Cova de Perrinho), e no caso de Cepelos e Junqueira os livros existentes apenas abarcam os últimos nove e quatro anos do período em estudo, respetivamente. Macieira de Cambra, São Pedro de Castelões e Vila Chã não possuem qualquer livro para este período. Por outro lado, na freguesia de Arões existe uma situação especial. A exclusão dos menores dos registos de óbito era uma prática comum⁴⁶. Todavia, em 1821, o bispo de Viseu ordenou que passasse a existir um livro à parte (além do que se encontrava em uso) destinado apenas para o registo de todos os menores de confissão, inclusive daqueles que faleciam logo à nascença⁴⁷.

⁴⁵ No total são 293 documentos, mas foram excluídos quatro: três testamentos por serem referentes a dois habitantes do concelho de Sever do Vouga e a um indivíduo de São Pedro do Sul; e uma “Escritura de Doação e Nomeação de Terço” por ter sido redigida em 1796, fora dos limites cronológicos desta dissertação.

⁴⁶ Nos séculos XVI e XVII e muito frequentemente no XVIII, os óbitos infantis não eram registados ou eram sub-registados. Só a partir do século XVII se começaram a registar em alguns locais os óbitos das crianças de forma mais sistemática: SANTOS, Cândido dos – Nota sobre a mortalidade infantil nos séculos XVIII e XIX. *Humanidades: revista trimestral da Associação de Estudantes da Faculdade de Letras da Universidade do Porto*. 2 (abril de 1982) 47.

⁴⁷ Arquivo Distrital de Aveiro [ADAVR]. *Paróquia de Arões, registos de óbito*, liv.29, fl. 32.

4.2. O período 1800-1850

As paróquias do concelho de Vale de Cambra inserem-se, como já tivemos oportunidade de ver, no conjunto de locais onde as leis do Governo Liberal não tiveram efeito num tempo próximo. Durante a primeira metade do século XIX as práticas seguidas eram ainda aquelas que as Constituições Sinodais de Coimbra⁴⁸ e Viseu apresentavam: «A IGREJA Catholica governada pelo Espirito Santo ordenou, & mandou, que todos os fieis Christaõs sejaõ enterrados nas Igrejas, ou Adros dellas sagrados; assim para que sejaõ ajudados pelos Santos, aquêm as tais Igrejas são dedicadas, como porque os parentes, amigos, & fieis Christaõs, que a ellas concorrẽ aos Divinos officios, Sacramentos, & oraçoẽs, vendo suas sepulturas, se lebrem de rezar por eles, & fazer esmolos, ofertas, & sacrificios, pelos quaes mais cedo sejaõ livres das penas do Purgatorio»⁴⁹.

De facto, durante o período em estudo não foi encontrada qualquer referência a enterros em cemitérios públicos ou até mesmo nos adros das igrejas do concelho, o que contrasta claramente com os estudos feitos para outros locais.

Embora as referências aos locais de enterro nos surjam de duas formas diferentes, tanto nas escrituras analisadas, como nos registos de óbito, somos levados a crer que o sentido seria o mesmo. Nos registos paroquiais de Junqueira, por exemplo, é sempre dada a indicação específica de que o defunto foi sepultado dentro da igreja paroquial. Por outro lado, nas paróquias de Codal, Roge e Vila Cova de Perrinho as fórmulas variam consoante o redator (mudando os próprios de estratégia de vez em quando). Se uns dizem de forma clara que o “corpo está sepultado dentro desta Igreja de + nome da paróquia + padroeiro”, outros apenas escreveram de forma simples que “foi sepultado/a nesta igreja”, sem mais. Sendo o adro considerado parte integrante da igreja, tanto se podiam estar a referir a este espaço como ao interior do templo, mas existem alguns aspetos que nos levam a crer que se referissem ao interior.

⁴⁸ A diocese de Aveiro apenas teve constituições diocesanas próprias em 1944. Na primeira metade do século XIX as constituições em uso eram as da diocese de Coimbra, adotadas aquando da fundação da diocese de Aveiro em 1774: PAIVA, José Pedro – Constituições diocesanas. In AZEVEDO, Carlos Moreira, dir. – *Dicionário de história religiosa de Portugal*. Vol. 2. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000, p. 9-15; GASPAS, João Gonçalves – Aveiro: Cidade Episcopal. *Aveiro e o seu Distrito*. 5 (1968) 8.

⁴⁹ Excluídos destes locais sagrados deveriam ficar apenas aqueles que morressem em pecado mortal, os hereges, os infiéis, os mouros, os gentios e os apóstatas, assim como os onzeneiros que morressem sem restituir as onzenas ou os frades e religiosos que morressem com bens próprios contra o voto de pobreza. Já os excomungados de excomunhão maior que morressem manifestamente arrependidos poderiam ser absolvidos e enterrados depois na igreja ou adro: *Constituições Synodales do Bispado de Coimbra*. Coimbra: Real Colégio das Artes da Companhia de Jesus, 1731, Tít. XXVII, Const. I, p. 328-329; Igual recomendação era também dada pelas Constituições Sinodais de Viseu, que acrescentavam ainda os que cometessem suicídio e morressem em desafios: *Constituições Sinodales do Bispado de Viseu*. Coimbra: Nicolao Carualho Impressor da Vniversidade, & a sua custa impressas, 1617, Livro IV, Tít. VI, Const. I, p. 284-285 e Const. III, p. 288.

Na paróquia de Codal, por exemplo, entre 1800 e 1817 todos os assentos indicam que a sepultura foi feita dentro da igreja. Depois desta data, o novo pároco só o referiu nos dois primeiros assentos, e tal como os redatores que se lhe seguiram, passou apenas indicar o local de sepultura como sendo a igreja, especificando só os casos de inumação na Capela-Mor, sendo que em grande parte dos assentos nada indicou. Nas paróquias de Arões e Cepelos em todos os assentos se diz apenas que o “corpo está sepultado nesta igreja”, sem mais. Todavia, para um defunto falecido na paróquia de São Cristóvão de Lafões (caso que à frente veremos) o pároco de Arões, que usava esta fórmula anterior, indicou claramente que a sepultura tinha sido feita no adro da igreja. Mais tarde, algum tempo antes de serem criados os cemitérios públicos, o local de sepultura em algumas paróquias passou a ser indicado como sendo no adro para todos os defuntos, sem exceção. Será que já antes não diriam que foi no adro se assim fosse?

Numa comparação entre as escrituras e os registos de óbito de 18 outorgantes que se conseguiram identificar, foi possível encontrar cinco pessoas que pediram para ser sepultadas dentro da igreja da sua paróquia, constando apenas nos assentos que foram sepultadas na igreja. Esta simples indicação foi inclusive utilizada em assentos de óbito de clérigos e de indivíduos que tiveram acompanhamento de mais de 20 padres, o que significa que tinham posses económicas para garantir um lugar no interior do templo, sendo estranho que todos desejassem ir para o adro por humildade.

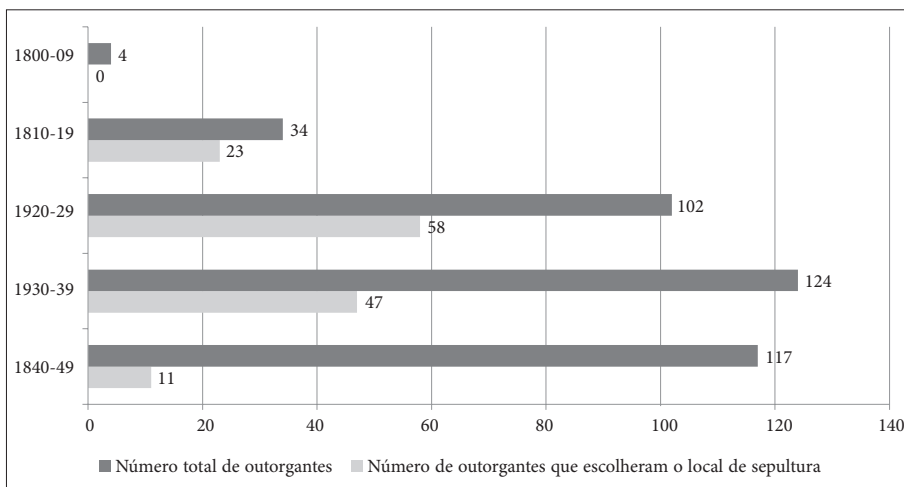
Estes são indícios que levam a crer que as diferenças encontradas são muito provavelmente resultado da forma como os redatores dos assentos de óbito se expressaram e do rigor colocado na sua elaboração. De toda a forma, nos gráficos de apoio a este artigo procurou-se identificar sempre estas diferenças.

O número de outorgantes que indicou o local onde queria ser sepultado é muito reduzido. Só 139 pessoas (36,5%) das 381 o fizeram. Tal é sobretudo visível na década de 1840, em que apenas 11 dos 117 outorgantes indicaram o local que pretendiam que fosse a sua última morada, como se pode observar no **Gráfico 1**.

Este decréscimo mais acentuado na última década suscita a possibilidade de estarmos perante um indicador de que a legislação liberal era já conhecida. Por saberem das novas imposições relativas ao enterro em cemitérios públicos alguns testadores podem ter optado por excluir essa cláusula das suas escrituras. Talvez estivessem já conscientes de uma realidade que a qualquer altura se poderia alterar, enquanto outros continuavam a manter a esperança de conseguir um lugar no interior da sua igreja.

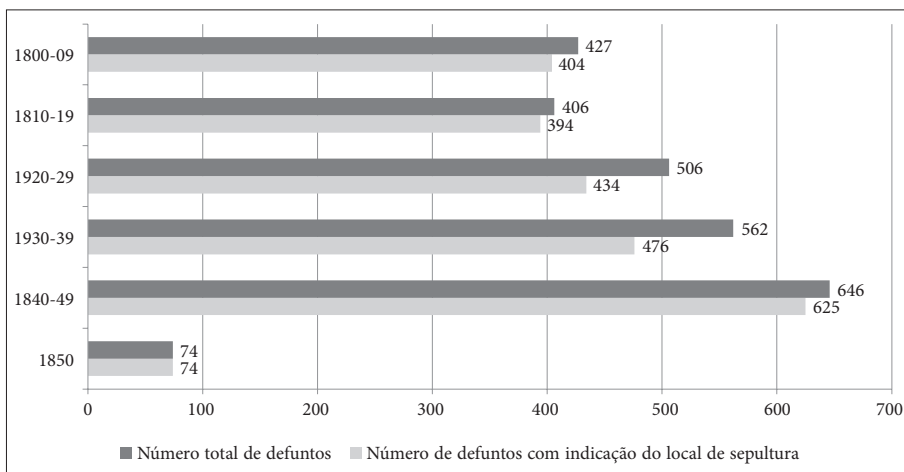
Mas a verdade é que os registos de óbito são bastante completos na indicação do local de sepultura, como se procurou perceber através do **Gráfico 2** e não mencionam a existência de qualquer cemitério público. Na quase totalidade dos assentos de óbito (2407 – 91,8% dos 2621 defuntos) os párocos tiveram o cuidado de identificar aquele lugar, inclusive quando o defunto era sepultado noutras paróquias.

Gráfico 1 – Escolha do local de sepultura nas escrituras dos *Livros de Registo de Testamentos do Concelho de Cambra*, por décadas (1800-1850)



Fonte: Arquivo Municipal de Vale de Cambra [AMVLC]. *Livro 1º de Registos de Testamentos do Concelho de Cambra (29-08-1834 a 02-10-1834)*; AMVLC. *Livro 2º de Registos de Testamentos do Concelho de Cambra (23-10-1834 a 09-09-1836)*; AMVLC. *Livro 3º de Registos de Testamentos do Concelho de Cambra (27-05-1841 a 12-04-1843)*; AMVLC. *Livro 4º de Registos de Testamentos do Concelho de Cambra (22-05-1843 a 28-06-1850)*.

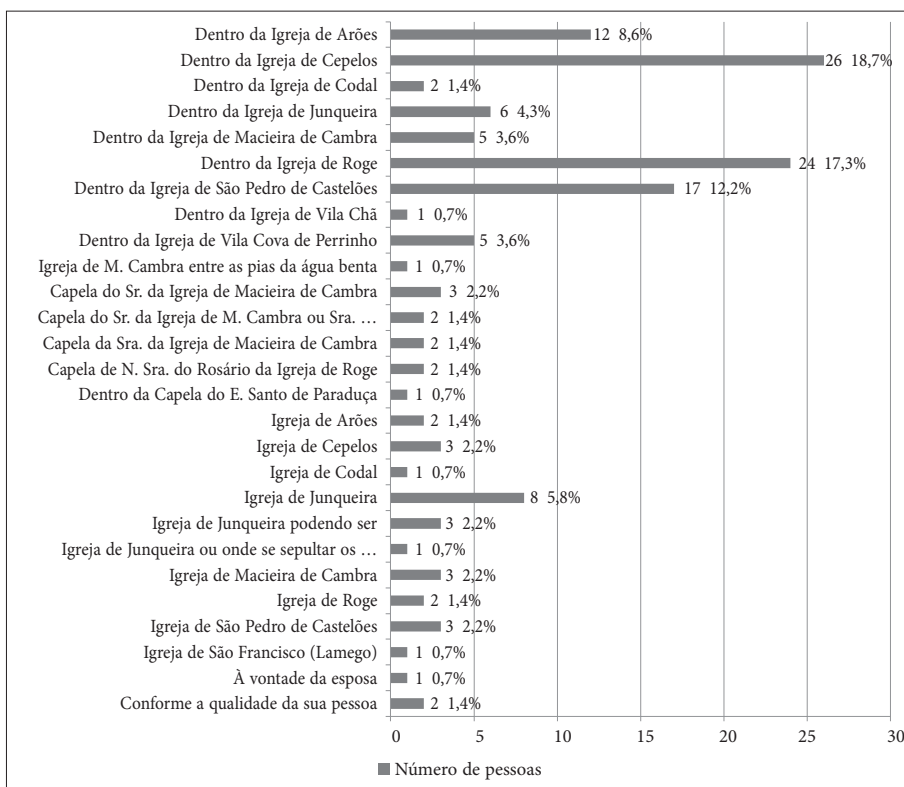
Gráfico 2 – Indicação do local de sepultura nos Registos de Óbito do Concelho de Vale de Cambra entre 1800 e 1850



Fonte: ADAVR. *Paróquia de Arões, registos de óbito, liv.6 (1785-07-04 a 1811-10-09)*, fls. 53-97v; ADAVR. *Paróquia de Arões, registos de óbito, liv.29 (1811-10-16 a 1854-07-13)*, fls. 1-127; ADAVR. *Paróquia de Cepelos, registos de óbito, liv.45 (1841-01-12 a 1871-10-17)*, fls. 1-10; ADAVR. *Paróquia de Codal, registos de óbito, liv.48 (1793-11-28 a 1859-11-22)*, fls. 5v-34; ADAVR. *Paróquia de Junqueira, registos de óbitos, liv.13 (1846-01-30 a 1876-04-04)*, fls. 1-6v; ADAVR. *Paróquia de Roge, registo de óbitos, liv.45 (1785-11-09 a 1859-09-30)*, fls. 58v-174; ADAVR. *Paróquia de Vila Cova de Perrinho, registo de óbitos, liv.4 (1736-09-18 a 1860-12-23)*, fls. 230-257.

De entre os 139 outorgantes que apresentaram a sua vontade em relação ao lugar onde desejavam ser sepultados, apenas três (2,2%) não escolheram o local, pelo menos diretamente. Um indivíduo deixou a escolha a critério da mulher e dois pediram sepultura conforme a qualidade das suas pessoas. Um outro outorgante (0,7%) pediu para ser sepultado dentro da Capela do Espírito Santo de Paraduça da freguesia de Arões (local onde os enterros não eram excepcionais, como à frente veremos).

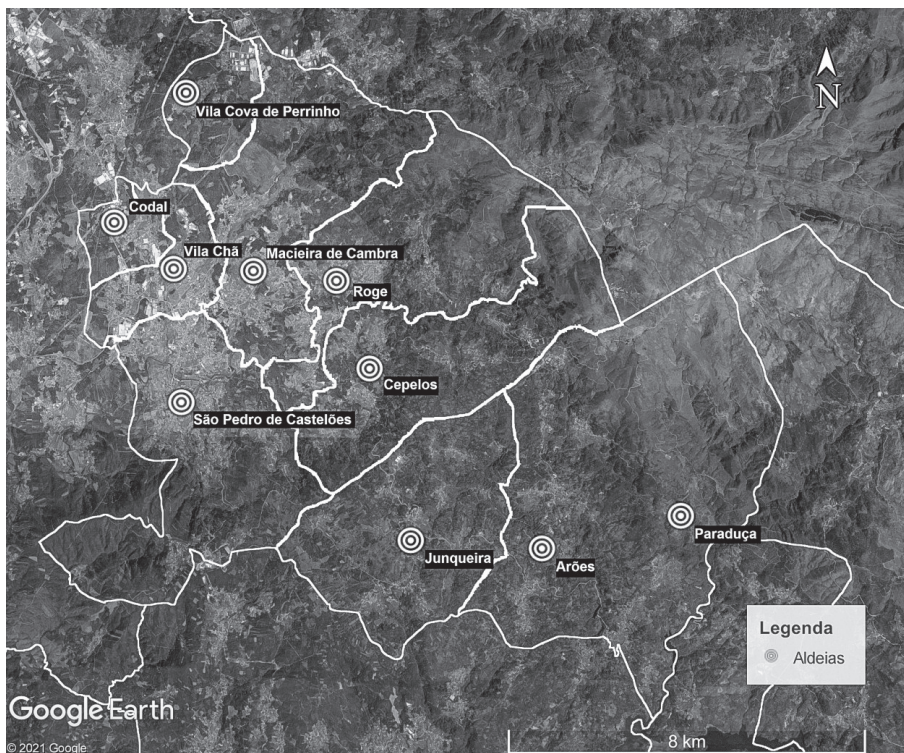
Gráfico 3 – Local de sepultura pedido (por outorgante) nas escrituras dos *Livros de Registo de Testamentos do Concelho de Cambra* (até 1850)



Fonte: AMVLC. *Livro 1º de Registos de Testamentos do Concelho de Cambra (29-08-1834 a 02-10-1834)*; AMVLC. *Livro 2º de Registos de Testamentos do Concelho de Cambra (23-10-1834 a 09-09-1836)*; AMVLC. *Livro 3º de Registos de Testamentos do Concelho de Cambra (27-05-1841 a 12-04-1843)*; AMVLC. *Livro 4º de Registos de Testamentos do Concelho de Cambra (22-05-1843 a 28-06-1850)*.

Dos 135 outorgantes (97,2%) que escolheram uma igreja, apenas um não elegeu a da sua paróquia por ter adoecido e falecido na cidade de Lamego⁵⁰. Todos os outros indivíduos pediram para ser sepultados nas suas igrejas paroquiais, assinaladas no Mapa 2, ainda que 25 (18%) não tenham dito expressamente que era no seu interior.

Mapa 2 – Localização dos locais de sepultura no concelho de Vale de Cambra entre 1800 e 1850 segundo os *Registos de Óbito*



Fonte: Google Earth; INSTITUTO NACIONAL DE ESTATÍSTICA – *Mapas Censos 2011*. [Em linha]. Lisboa: Instituto Nacional de Estatística. [Consult. 30 Jun. 2017]. Disponível em WWW: <URL: <http://mapas.ine.pt/map.phtml>>; Registos de Óbito indicados no Gráfico 2.

Destes outorgantes que escolheram as suas igrejas paroquiais, dez (7,2%) especificaram o local dentro das mesmas onde queriam ser inumados. Duas pessoas escolheram a capela do Senhor da igreja matriz de Macieira de Cambra e outras três a capela da Senhora da mesma igreja, sendo que dois indivíduos pediram para ser inumados numa ou noutra indistintamente. Por sua vez, outras

⁵⁰ Arquivo Municipal de Vale de Cambra [AMVLC], *Livro 3º de Registos de Testamentos do Concelho de Cambra (27-05-1841 a 12-04-1843)*, fls. 80-82.

duas pessoas elegeram para a sua última morada a capela de Nossa Senhora do Rosário da igreja matriz de Roge.

De facto, as constituições Sinodais de Coimbra e Viseu permitiam que cada pessoa pudesse escolher a sua sepultura em qualquer igreja, mosteiro ou lugar sagrado. Quem não o fizesse ou tivesse escolhido um lugar menos conveniente seria enterrado na sepultura dos seus avós e antepassados. Quem não tivesse uma sepultura exata e perpétua dos seus antepassados seria enterrado dentro da igreja ou no adro da sua freguesia, conforme o estado e qualidade⁵¹.

Um pedido curioso foi feito por Mariana Angélica, do lugar de Padraços da freguesia de Macieira de Cambra, que solicitava, na sua escritura feita a 4 de Abril de 1830, ser sepultada «dentro da Igreja de sua freguesia e entre as Pias da Agoa Benta»⁵². Num estudo relativo a Braga, para cronologia anterior, o autor interpretou um pedido semelhante como sendo mais uma forma de garantir a salvação da alma através de uma água que era sagrada e purificadora, esperando os testadores que a sua sepultura fosse aspergida de forma propositada ou acidental pelos fiéis que se benziam com ela⁵³. Tal parece ainda fazer sentido para este espaço e para esta cronologia mais tardia, uma atitude nada reveladora de um ambiente favorável à criação dos cemitérios.

No entanto, num testamento feito a 12 de Agosto de 1840, a outorgante Francisca Tavares do lugar de Junqueira de Cima, da freguesia de Junqueira, pedia «que meu corpo seja sepultado na Igreja de minha Freguesia ou onde se sepultarem os mais defuntos»⁵⁴. Da mesma forma, Maria, do mesmo lugar, pedia também no seu testamento feito a 27 de Julho de 1842 «que meu corpo seja sepultado dentro da Igreja de minha freguesia, podendo ser»⁵⁵. Este pedido foi também feito por mais dois outorgantes em 1842 e 1849, tendo sido todos eles sepultados dentro da igreja segundo os registos de óbito. Atendendo às datas tardias destes pedidos, é possível que estas pessoas estivessem mais informadas do que as restantes sobre a legislação corrente em relação ao fim dos enterros nos espaços religiosos, e por esse motivo adiantaram-se a novas situações que se pudessem impor entretanto, entre a data da escritura e a data da morte. Esta possibilidade torna-se ainda mais plausível considerando o decréscimo das escolhas do local de sepultura nas

⁵¹ Em relação aos meninos e meninas com menos de 14 e 12 anos, respetivamente, cabia aos pais ou avós ou tutores escolher o local. Caso não o fizessem, os procedimentos a seguir seriam os mesmos aplicados aos restantes: *Constituições Synodales do Bispado de Coimbra*, Tit. XXVII, Const. II, p. 330; *Constituições Sinodales do Bispado de Viseu*, Livro IV, Tit. VI, Const. I, p. 285 e Const. II, p. 286.

⁵² AMVLC. *Livro 3º de Registos de Testamentos do Concelho de Cambra (27-05-1841 a 12-04-1843)*, fls. 37-40v.

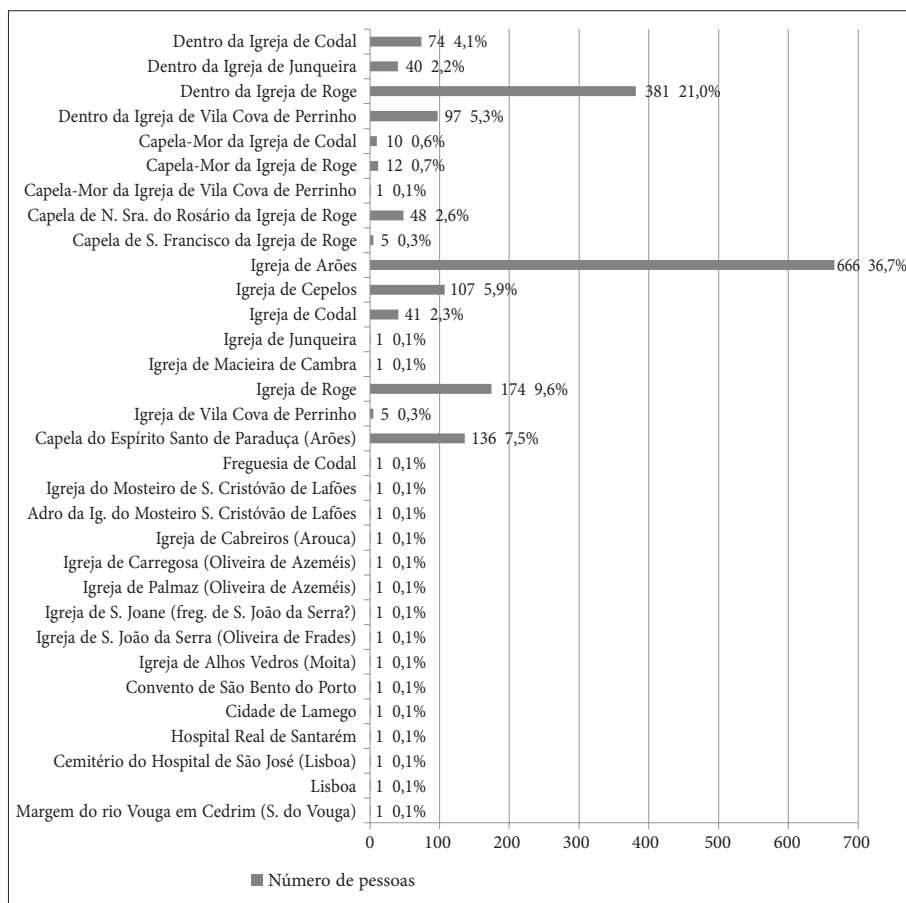
⁵³ FERRAZ – A Morte, p. 30.

⁵⁴ AMVLC. *Livro 3º de Registos de Testamentos do Concelho de Cambra (27-05-1841 a 12-04-1843)*, fls. 83-85.

⁵⁵ AMVLC. *Livro 4º de Registos de Testamentos do Concelho de Cambra (22-05-1843 a 28-06-1850)*, fls. 14v-16v.

escrituras da década de 1840. Mas os registos de óbito mostram, tal como se pode ver no **Gráfico 4**, que a mudança de práticas só mais tarde se impôs.

Gráfico 4 – Local de sepultura (dos maiores de idade e sem indicação de condição social de pobre) nos *Registos de Óbito* do Concelho de Vale de Cambra entre 1800 e 1850



Fonte: ADAVR. *Paróquia de Arões, registos de óbito*, liv.6 (1785-07-04 a 1811-10-09), fls. 53-97v; ADAVR. *Paróquia de Arões, registos de óbito*, liv.29 (1811-10-16 a 1854-07-13), fls. 1-127; ADAVR. *Paróquia de Cepelos, registos de óbito*, liv.45 (1841-01-12 a 1871-10-17), fls. 1-10; ADAVR. *Paróquia de Codal, registos de óbito*, liv.48 (1793-11-28 a 1859-11-22), fls. 5v-34; ADAVR. *Paróquia de Junqueira, registos de óbitos*, liv.13 (1846-01-30 a 1876-04-04), fls. 1-6v; ADAVR. *Paróquia de Roge, registo de óbitos*, liv.45 (1785-11-09 a 1859-09-30), fls. 58v-174; ADAVR. *Paróquia de Vila Cova de Perrinho, registo de óbitos*, liv.4 (1736-09-18 a 1860-12-23), fls. 230-257.

Ao todo, são 1938 indivíduos maiores de idade e sem indicação social de pobre que constam nos registos de óbito, sendo que para as 1814 pessoas de que sabemos o local de sepultura apenas 151 (8,3%) não foram sepultadas nas igrejas

matrizes das paróquias do concelho. Existe um caso em que o pároco apenas indicou que o defunto foi sepultado na freguesia de Codal, sem especificar o local, mas certamente terá sido na igreja matriz. Numa outra situação, a de Marcelina da Silveira, do lugar de Ervedoso da freguesia de Arões e falecida a 23 de Março de 1810, o pároco indicou que o seu corpo foi pelo rio Vouga abaixo «de Sorte, que passados muitos dias apareceu seu Corpo já carcorreodo nas bordas do mesmo Rio de frente da freguezia de Cedrim, e aLi mesmo lhe Sepultaram os ossos»⁵⁶.

Já em sete casos, os defuntos foram sepultados nas igrejas de outras paróquias, como foi o caso de Manoel Fernandes, do lugar de Cabrum da freguesia de Arões, falecido a 16 de Outubro de 1805, e que foi sepultado na igreja do Mosteiro de São Cristóvão de Lafões, pois «matarao em hua bulha na freguezia da Trapa»⁵⁷. Por outro lado, Maria, do lugar de Paçô da freguesia de Cepelos, faleceu a 11 de Julho de 1849 «ao pé da Igreja de Sam Christovãm de Lafoens», mas foi sepultada no adro e não no interior da igreja⁵⁸. Esta foi, de facto, a única referência encontrada a enterros no adro, mas fora do concelho que se está a estudar⁵⁹.

Existem também três casos em que os defuntos foram sepultados no hospital Real de Santarém, no cemitério do hospital de São José em Lisboa e no convento de São Bento do Porto «que entao servia de Hospital Militar» e onde faleceu Domingos Tavares do lugar e freguesia de Arões em Março de 1810⁶⁰.

Excetuando estes casos pontuais, 136 pessoas (7,5%) foram sepultadas na capela do Espírito Santo de Paraduça na freguesia de Arões. Tal como em relação à igreja matriz, os párocos nunca utilizaram a expressão “dentro da capela”, mas mais uma vez poderá ser uma forma de expressão. Existe um outorgante que pediu para ser sepultado dentro desta capela, mas o pároco apenas disse que foi sepultado na capela. Não se conhece com exatidão o motivo pelo qual se começaram a efetuar inumações nesse espaço, mas é provável que tal esteja relacionado com a distância e dificuldade do percurso existente até à igreja matriz. Pelo menos uma informação deixada pelo pároco no assento de óbito de Francisco Tavares daquele lugar, falecido a 22 de Janeiro de 1813, indica que assim seria: «Esta sepultado na Capella do Espirito Santo do mesmo Lugar de Paraduça onde costumão Sepultar-se os moradores daquelle Lugar e de outros, por não poderem transportar-se á Matris Igreja»⁶¹. De facto, naquela capela eram sepultados indivíduos não só do

⁵⁶ ADAVR. *Paróquia de Arões, registos de óbito, liv. 6 (1785-07-04 a 1811-10-09)*, fl. 91v.

⁵⁷ ADAVR. *Paróquia de Arões, registos de óbito, liv. 6 (1785-07-04 a 1811-10-09)*, fls. 71v-72.

⁵⁸ ADAVR. *Paróquia de Cepelos, registos de óbito, liv.45 (1841-01-12 a 1871-10-17)*, fl. 8v.

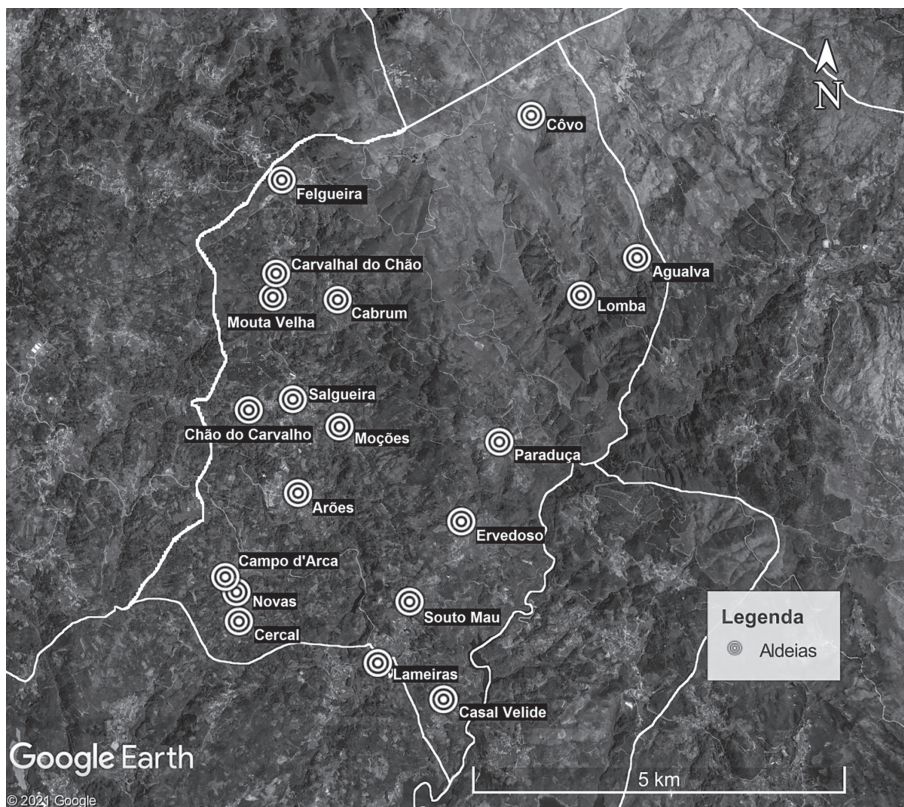
⁵⁹ Na paróquia de São Cristóvão de Lafões era já costume, pelo menos desde 1829, os defuntos serem enterrados no adro da igreja do mosteiro, com a exceção de algumas pessoas que eram sepultadas em capelas de alguns lugares: Arquivo Distrital de Viseu [ADVIS]. *Paróquia de São Cristóvão de Lafões, registos de óbito, cx. II, n.º 3 (1829-04-10 a 1868-06-24)*, 51 fl.

⁶⁰ ADAVR. *Paróquia de Arões, registos de óbito, liv. 29 (1811-10-16 a 1854-07-13)*, fl. 82v.

⁶¹ ADAVR. *Paróquia de Arões, registos de óbito, liv. 29 (1811-10-16 a 1854-07-13)*, fls. 5-5v.

lugar onde a mesma se situava, mas também dos lugares vizinhos de Agualva e Lomba, também da freguesia de Arões. O **Mapa 3** ajuda a perceber a distribuição das aldeias desta paróquia:

Mapa 3 – Aldeias existentes na freguesia de Arões entre 1800 e 1850 segundo os *Registos de Óbito*



Fonte: Google Earth; INSTITUTO NACIONAL DE ESTATÍSTICA – *Mapas Censos 2011*. [Em linha]. Lisboa: Instituto Nacional de Estatística. [Consult. 30 Jun. 2017]. Disponível em WWW: <URL: <http://mapas.ine.pt/map.phtml>>; ADAVR. *Paróquia de Arões, registos de óbito, liv.6 (1785-07-04 a 1811-10-09)*; ADAVR. *Paróquia de Arões, registos de óbito, liv.29 (1811-10-16 a 1854-07-13)*; ADAVR, *Paróquia de Arões, registos de óbito, liv.30 (1821-01-20 a 1859-12-16)*.

Todavia existem exceções em relação às sepulturas nesta capela, pois doze pessoas destes lugares de Paraduça, Agualva e Lomba, foram sepultadas na igreja matriz, tanto antes como depois da data daquele assento de óbito. Em dois casos, o pároco deixou a nota de que morreram no lugar de Arões e por isso foram aí sepultadas. Nos restantes pode existir justificação idêntica, ou então reuniram-se condições – quer por força de vontade dos herdeiros, quer por disponibilidades

materiais de transporte – para ultrapassar as dificuldades em chegar à igreja da paróquia.

Curiosamente, em relação aos 268 menores identificados para a freguesia de Arões, o local onde foram inumados apenas não foi indicado em três casos, e apenas outros três menores foram sepultados nesta capela do Espírito Santo de Paraduça, pois os restantes 262 tiveram direito a sepultura na igreja matriz. Ao todo, são 73 os menores falecidos no período em estudo nos lugares de Aqualva, Lomba e Paraduça e, portanto, 70 foram levados para a igreja matriz. Será que o facto de serem crianças facilitava o transporte até lá evitando a necessidade de serem enterradas na capela? É de facto difícil encontrar uma explicação, pois no registo de óbito do menor António, de Paraduça, falecido a 11 de Abril de 1821, com apenas três meses, o pároco indicou que foi «sepultado na Capela do Espírito Santo colocada no dito lugar de Paraduça onde por Costume em memorial se sepultarão aquelles habitantes pois não se podem Conduzir a Matris Igreja»⁶². Portanto, a justificação dada é a mesma que tinha já antes sido apresentada. Mas, se assim era, por que motivo as outras crianças não ficaram na capela? As fontes não o revelam.

Para as restantes freguesias, os registos de óbito permitiram identificar 42 menores, sendo que apenas em 18 casos não é conhecido o local de sepultura, pois todos os outros foram sepultados nas igrejas das suas paróquias.

No caso das 373 pessoas pobres, muito pobres ou mendigas (em 11 casos com indicação apenas de que o enterro foi feito “Pro Caritate”) a anotação do local de sepultura foi deixada em 304 casos (81,5%).

Como se pode observar no quadro 2, também em relação aos indivíduos menos favorecidos economicamente existem referências específicas a enterros no espaço interior das igrejas ou apenas, genericamente, a enterros nas igrejas. Mesmo que considerando as duas expressões como não tendo o mesmo significado, são 162 (53,2%) os defuntos desta condição social sepultados no interior das igrejas, mais de metade do total, onde se incluem aqueles identificados como muito pobres. Noutros locais, como vimos antes, o destino comum seria o adro. No entanto, aqui não parece que as reduzidas posses económicas fossem necessariamente um fator de exclusão do espaço interior dos templos.

⁶² ADAVR. *Paróquia de Arões, registos de óbito, liv.30 (1821-01-20 a 1859-12-16)*, fl. 1.

Quadro 2 – Local de sepultura (dos maiores de idade com indicação de condição social de pobre, muito pobre ou mendigo) nos *Registos de Óbito* do Concelho de Vale de Cambra entre 1800 e 1850

Local de sepultura	Pro Caritate	Pobres	Muito pobres	Mendigos	Total
Dentro da Igreja de Codal	1	33	9	-	43
Dentro da Igreja de Junqueira	-	1	-	-	1
Dentro da Igreja de Roge	3	111	-	-	114
Dentro da Igreja de Vila Cova de Perrinho	-	1	2	-	3
Capela de N. Sra. do Rosário da Igreja de Roge	-	1	-	-	1
Igreja de Arões	2	3	-	1	6
Igreja de Cepelos	-	6	-	-	6
Igreja de Codal	3	71	-	1	75
Igreja de Roge	2	46	-	1	49
Igreja de Vila Cova de Perrinho	-	5	-	-	5
Freguesia de Roge	-	1	-	-	1
Total	11	279	11	3	304

Fonte: ADAVR. *Paróquia de Arões, registos de óbito, liv.6 (1785-07-04 a 1811-10-09)*, fls. 53-97v; ADAVR. *Paróquia de Arões, registos de óbito, liv.29 (1811-10-16 a 1854-07-13)*, fls. 1-127; ADAVR. *Paróquia de Cepelos, registos de óbito, liv.45 (1841-01-12 a 1871-10-17)*, fls. 1-10; ADAVR. *Paróquia de Codal, registos de óbito, liv.48 (1793-11-28 a 1859-11-22)*, fls. 5v-34; ADAVR. *Paróquia de Junqueira, registos de óbitos, liv.13 (1846-01-30 a 1876-04-04)*, fls. 1-6v; ADAVR. *Paróquia de Roge, registo de óbitos, liv.45 (1785-11-09 a 1859-09-30)*, fls. 58v-174; ADAVR. *Paróquia de Vila Cova de Perrinho, registo de óbitos, liv.4 (1736-09-18 a 1860-12-23)*, fls. 230-257.

Se considerarmos que o significado das duas expressões seria o mesmo, tal significa que até pessoas que estavam de passagem pelo concelho tiveram direito a um lugar dentro das igrejas. Este seria o caso do pobre mendigo José Vidal «oficial caldeireiro que andava [...] por hece mundo» e tendo falecido a um de Fevereiro de 1800 na freguesia de Codal foi sepultado na igreja matriz dessa mesma paróquia⁶³. Também Manoel do Cabo da Eira, um pobre mendigo de Arouca que faleceu a sete de Agosto de 1846 na paróquia de Roge, foi aí sepultado na igreja matriz⁶⁴.

Mesmo nas igrejas em que existiam enterros feitos naqueles lugares considerados privilegiados, como são a capela-mor ou as capelas laterais (ver Gráfico 4 e Quadro 2), não parece que estes estivessem reservados a sacerdotes ou indivíduos de uma condição social específica. De facto, estes espaços podiam ser ocupados por sacerdotes como ocorria noutros locais, mas não importava que não fossem do concelho, como aconteceu com o padre Manoel José de Amorim e Lima que

⁶³ ADAVR. *Paróquia de Codal, registos de óbito, liv.48 (1793-11-28 a 1859-11-22)*, fl. 5v.

⁶⁴ ADAVR. *Paróquia de Roge, registo de óbitos, liv.45 (1785-11-09 a 1859-09-30)*, fl. 167.

era «Conego da Sé do Porto, e Abbade d'santo Ildefonso, Natural de tras dos Montes cujo faleceo no Lugar de sandiens desta Freguezia do santissimo Salvador de Roge» a 4 de Janeiro de 1836 e teve direito a sepultura na capela de Nossa Senhora do Rosário desta mesma paróquia⁶⁵.

Também familiares de sacerdotes foram por vezes inumados nestes espaços, como foi caso de Rosa Teresa Pereira, mãe do prior da paróquia de Codal e que, falecida a 15 de Janeiro de 1804, foi sepultada na capela-mor da igreja daquela paróquia⁶⁶. Do mesmo modo, familiares de indivíduos importantes usufruíram igualmente desta regalia, como aconteceu com Maria Tavares, casada com o Capitão Manoel Soares Homem, Capitão de Milícias e Senhor da quinta de Armental em Codal, que tendo falecido a 6 de setembro de 1815 foi também sepultada na capela-mor da igreja matriz desta freguesia⁶⁷.

Por outro lado, também assistentes e criados tiveram algumas vezes direito a sepultura nestes locais, como aconteceu no caso de Maria, criada de Manoel José da Costa do lugar de Sandiães da freguesia de Roge, que faleceu a 29 de Fevereiro de 1828 e foi sepultada na capela de Nossa Senhora do Rosário da igreja matriz desta paróquia⁶⁸. Até mesmo uma pessoa pobre (ver **Quadro 2**), Maria, do lugar de Moreira também da freguesia de Roge e falecida a 11 de Agosto de 1832 teve direito a sepultura naquela mesma capela⁶⁹.

Numa comparação entre os pedidos feitos pelos outorgantes e o local onde foram inumados, existem dois casos que dificultam ainda mais a tentativa de perceber quem poderia ser sepultado nos lugares privilegiados das igrejas. Luís Soares, do lugar de Sandiães da freguesia de Roge, pediu, no seu testamento feito a 19 de Fevereiro de 1833, para ser «sepultado dentro da Igreja da minha Freguezia, na Capella da Senhora, podendo ser»⁷⁰. Mas, segundo o assento de óbito datado de 23 de Outubro de 1835, o pároco apenas disse que foi sepultado dentro da igreja⁷¹. Não terá o pároco especificado o local no assento de óbito por descuido? Ou terá sido o seu pedido declinado? Já antes a sepultura neste espaço tinha sido recusada, mas sabe-se o motivo. Isabel da Conceição, do lugar de Função da mesma freguesia e falecida a 7 de Junho de 1802, «não se sepultou na capella da Senhora do Rozario por estarem as sepulturas ocopadas»⁷².

⁶⁵ ADAVR. *Paróquia de Roge, registo de óbitos, liv.45 (1785-11-09 a 1859-09-30)*, fl. 147.

⁶⁶ ADAVR. *Paróquia de Codal, registos de óbito, liv.48 (1793-11-28 a 1859-11-22)*, fl. 7v.

⁶⁷ ADAVR. *Paróquia de Codal, registos de óbito, liv.48 (1793-11-28 a 1859-11-22)*, fl. 9v.

⁶⁸ ADAVR. *Paróquia de Roge, registo de óbitos, liv.45 (1785-11-09 a 1859-09-30)*, fl. 123.

⁶⁹ ADAVR. *Paróquia de Roge, registo de óbitos, liv.45 (1785-11-09 a 1859-09-30)*, fl. 138v.

⁷⁰ AMVLC, *Livro 2º de Registos de Testamentos do Concelho de Cambra (23-10-1834 a 09-09-1836)*, fls. 140v-142.

⁷¹ ADAVR. *Paróquia de Roge, registo de óbitos, liv.45 (1785-11-09 a 1859-09-30)*, fl. 146v.

⁷² ADAVR. *Paróquia de Roge, registo de óbitos, liv.45 (1785-11-09 a 1859-09-30)*, fls. 67-67v.

Caso interessante é o de Clara Joaquina, do lugar de Videira da freguesia de Roge, que pediu no seu testamento datado de 16 de Janeiro de 1836 para ser sepultada «dentro da Igreja da minha Freguesia»⁷³. Mas, no assento de óbito lavrado a 28 de Março de 1836 foi indicado como local de sepultura a capela de Nossa Senhora do Rosário da sua igreja⁷⁴. Quando no testamento se referiu só à igreja em termos genéricos fê-lo por lapso, por esquecimento? Seria ela irmã da confraria e, por isso, com direito a ser sepultada neste espaço? Ou alguém lhe quis prestar essa homenagem? Não é fácil discernir quais os critérios ou direitos que determinavam a possibilidade de se ser inumado nos lugares considerados mais privilegiados.

Portanto, contrariamente ao que alguns investigadores encontraram para outros locais de Portugal e da Europa, nem os enterros no adro parecem ser comuns neste concelho, mesmo para os mais pobres, a acreditar nas ausências dessa indicação pelos párocos, nem os espaços considerados privilegiados dentro das igrejas, como eram a capela-mor ou altares privilegiados, estavam apenas reservados a pessoas importantes ou com posses económicas.

Os únicos que podemos afirmar terem sido excluídos do interior dos espaços religiosos são os recém-nascidos não batizados, o que é confirmado pela informação deixada no assento de óbito de um menor, falecido a 14 de Novembro de 1826, no lugar de Ervedoso da freguesia de Arões: «foi baptizado antes de nascer de todo por Joaquim de Bastos que foi chamado pera isso mesmo o qual eu examinei no modo como o Baptizou e achei que estava bem Baptizado e per isso mesmo o mandei enterrar na Igreja desta freguesia»⁷⁵. Portanto, desta informação é possível tirar duas importantes conclusões. Por um lado, que só eram sepultados nas igrejas os batizados e por outro que nestas comunidades se tinha a consciência clara de que o sacramento do batismo não tinha que ser administrado necessariamente por um sacerdote, poderia sê-lo por um indivíduo que conhecesse o ritual a ser feito. Pelo menos três das 14 crianças batizadas em casa por necessidade foram-no por habitantes locais⁷⁶.

4.3. Depois de 1850: algumas notas sobre a criação dos cemitérios

Os primeiros cemitérios públicos no concelho de Vale de Cambra foram criados apenas em 1866 e Vila Cova de Perrinho insere-se no grupo de locais que

⁷³ AMVLC. *Livro 4º de Registos de Testamentos do Concelho de Cambra (22-05-1843 a 28-06-1850)*, fls. 47-50.

⁷⁴ ADAVR. *Paróquia de Roge, registo de óbitos, liv.45 (1785-11-09 a 1859-09-30)*, fl. 147v.

⁷⁵ ADAVR. *Paróquia de Arões, registos de óbito, liv.30 (1821-01-20 a 1859-12-16)*, fl. 19.

⁷⁶ De facto, o Rito Romano determinava que apenas as crianças batizadas fossem sepultadas num lugar sagrado, incluindo estes casos de batismos em privado e aqueles em que existiam dúvidas sobre a validade do sacramento: COELHO, Dom António – *Curso de Liturgia Romana*. Mosteiro de Singeverga. Negrelas: Edições «ORA & LABOR», 1950, p. 706-707.

apenas tiveram um cemitério público no século XX (ver Quadro 3). No entanto, em algumas freguesias existiu um período de transição entre a igreja e o cemitério em que o enterro dos defuntos passou a ser feito no adro, sem exceções, o que foi também comum noutros pontos do país⁷⁷.

Quadro 3 – Primeiras referências a sepulturas nos adros e/ou cemitérios públicos segundo os *Registos de Óbito* do Concelho de Vale de Cambra

Paróquia	Local de sepultura	Dia	Mês	Ano
Arões	Adro da Igreja Matriz	29	Agosto	1866
	Cemitério Público	4	Julho	1871
	Adro da Capela do Espírito Santo de Paraduça	5	Janeiro	1867
	Cemitério da Capela do Espírito Santo de Paraduça	30	Dezembro	1871
	Cemitério da Capela de Nossa Senhora dos Milagres da Lomba	18	Novembro	1866
Cepelos	Cemitério Público	17	Fevereiro	1891
Codal	Adro da Igreja Matriz	23	Fevereiro	1902
	Cemitério Público	15	Junho	1902
Junqueira	Cemitério Provisório	28	Agosto	1866
	Cemitério Público	27	Dezembro	1866
Macieira de Cambra	Cemitério Público	17	Agosto	1883
Roge	Cemitério Público	2	Outubro	1889
São Pedro de Castelões	Cemitério Público	22	Janeiro	1878
Vila Chã	Cemitério Público	19	Junho	1893
Vila Cova de Perrinho	Adro da Igreja Matriz	14	Fevereiro	1902

Fonte: ADAVR. *Paróquia de Arões, registos de óbito*, liv. 35 (1866-02-11 a 1866-12-28), fls. 4, 5v; ADAVR. *Paróquia de Arões, registos de óbito*, liv. 36 (1867-01-05 a 1867-12-03), fl. 1; ADAVR. *Paróquia de Arões, registos de óbito*, liv. 38 (1869-01-03 a 1876-11-13), fls. 12-15v; ADAVR. *Paróquia de Cepelos, registos de óbito*, liv. 85 (1891-01-06 a 1891-12-30), fl. 3; ADAVR. *Paróquia de Codal, registos de óbito*, liv. 116 (1902-02-23 a 1902-12-16), fls. 1, 2; ADAVR. *Paróquia de Junqueira, registos de óbitos*, liv. 13 (1846-01-30 a 1876-04-04), fl. 53; ADAVR. *Paróquia de Macieira de Cambra, registos de óbito*, liv. 43 (1883-01-17 a 1883-12-19), fl. 17v; ADAVR. *Paróquia de Roge, registos de óbitos*, liv. 86 (1889-01-04 a 1889-12-17), fl. 6v; ADAVR. *Paróquia de Castelões, registos de óbito*, liv. 85 (1878-01-05 a 1878-12-21), fl. 2; ADAVR. *Paróquia de Vila-Chã, registos de óbito*, liv. 64 (193-01-17 a 1893-12-17), fl. 2v; ADAVR. *Paróquia de Vila Cova de Perrinho, registos de óbito*, liv. 85 (1902-02-14 a 1902-10-03), fl. 1.

Na freguesia de Arões, o adro da igreja matriz foi indicado como local de sepultura durante cinco anos, desde 1866 até à primeira referência ao cemitério em 1871. No lugar de Paraduça a transição foi também feita usando o adro da capela do Espírito Santo, onde foi sepultado o primeiro defunto em 1867, tendo

⁷⁷ CABRAL; FEIJÓ – Um conflito, p. 177

o primeiro enterro no cemitério ocorrido apenas em 1871. Talvez pela dificuldade existente por parte dos habitantes da aldeia da Lomba em transportar os seus defuntos até a este lugar, e uma vez que se estavam a criar novos espaços, esta aldeia teve direito ao primeiro cemitério público da freguesia (ao lado da capela de Nossa Senhora dos Milagres), onde se fez a primeira sepultura a 18 de Novembro de 1866. No ano seguinte, este cemitério passou a ser partilhado com o lugar de Aqualva, muito provavelmente por uma questão de proximidade e acessibilidade (ver Mapa 3), mas que até então fazia enterrar os seus mortos em Paraduça, e também os defuntos da aldeia do Covo, antes sepultados na igreja matriz, passaram a sê-lo no cemitério da Lomba.

Em Junqueira, uma das primeiras paróquias a ter cemitério público, foi efetuado em 28 de Agosto de 1866 o primeiro enterro fora de portas, mas num cemitério que o pároco apelidava de provisório. A partir de 27 de Dezembro do mesmo ano o pároco deixou de o mencionar como tal. Se se rendeu à nova evidência sem achar que precisava de sublinhar o carácter provisório ou se entretanto se modificaram as condições, não foi possível averiguar nas fontes. Portanto, se considerarmos a primeira data, pode-se afirmar que a freguesia de Junqueira foi a primeira do concelho a ter um cemitério. No entanto, apesar de no final daquele ano se terem começado a sepultar pessoas no cemitério, continuaram a aparecer registos de defuntos inumados no adro da igreja.

Será que pertencer à diocese de Viseu teve influência no facto destas paróquias terem criado os seus cemitérios muito antes das restantes freguesias? Depois destas datas só em 1878, na freguesia de São Pedro de Castelões, foi sepultado o primeiro defunto num cemitério público. A sede de concelho, Macieira de Cambra, só enterrou pela primeira vez num cemitério em 1883, a que se seguiu a paróquia de Roge em 1889. A freguesia de Vila Chã só viu aparecer um cemitério na última década do século XIX, com o primeiro enterro datado de 19 de Junho de 1893. Já a paróquia de Codal esperou até ao início do século XX, começando a enterrar os seus defuntos de forma ininterrupta no adro a 23 de Fevereiro de 1902, pois a primeira inumação no cemitério só ocorreu a 15 de Julho do mesmo ano. Já a freguesia de Vila Cova de Perrinho abandonou também o costume de enterrar os defuntos na igreja matriz neste ano, a 14 de Fevereiro, passando a fazê-lo no adro, o que o pároco justificava com o facto de ainda não haver cemitério. E continuou a não haver por muito tempo, pois o assento de óbito registado no último livro disponível no arquivo distrital data de 31 de Março de 1911 e ainda não existia um cemitério público.

Na maioria destes casos, não só a transição para o cemitério público se fez num primeiro momento usando o adro da igreja matriz, como, à semelhança do que aconteceu em vários locais do País, o próprio cemitério foi construído mesmo ao lado ou a uma curta distância da igreja.

Considerações Finais

Foi possível perceber que nas paróquias da diocese do Porto a sul do rio Douro e no caso particular do concelho de Vale de Cambra, a transição das igrejas para os cemitérios foi espaçada no tempo e em muitos casos tardia. A hipótese de desconhecimento da legislação por parte de alguns párocos ou administradores locais não parece de todo plausível, atendendo às cronologias precoces registadas em paróquias próximas. Pesariam as dificuldades na escolha de um terreno ou a falta de financiamento necessário ao estabelecimento do mesmo nas condições exigidas? Neste caso poder-se-ia ter começado a sepultar no adro mais cedo de forma provisória como se acabou por fazer mais tarde em muitos locais. É muito possível que tenha existido alguma recusa ou resistência por parte da comunidade, algo tão característico noutros locais do País. Para o concelho de Vale de Cambra, as escrituras analisadas revelam que ainda perto de 1850 os outorgantes continuavam a pedir para serem sepultados dentro da igreja. Sinal de que a sua religiosidade ainda não se tinha perdido, que continuavam a acreditar nas vantagens que traria a inumação nestes espaços.

O estudo de aspetos na dissertação de mestrado como o amortalhamento, o acompanhamento e os sufrágios permitiu perceber que até 1950, pelo menos, estamos diante de uma comunidade fortemente cristã e “agarrada” a práticas que eram comuns a outros locais, inclusive além-fronteiras, mas sobretudo em cronologias anteriores. Ao contrário do processo de descristianização que vários autores puderam encontrar noutros locais para o mesmo período, não parece que para o concelho de Vale de Cambra se possa afirmar estarmos perante uma situação idêntica na primeira metade do século XIX, pelo menos de forma tão acentuada.


É provável que também uma lenta descristianização das comunidades envolvidas a este concelho tenha atrasado o processo de criação dos cemitérios públicos, sobretudo mais a interior. Em zonas onde o surgimento destes espaços foi mais precoce é possível que, mesmo existindo ainda uma população fortemente religiosa, tenham existido motivações demográficas ou alguma pressão por parte do poder administrativo local.

Só um futuro estudo de escrituras das paróquias da diocese do Porto a sul do rio Douro e após 1950 no caso do concelho de Vale de Cambra poderia ajudar a perceber quando se assistiu a uma alteração de vontades ou aceitação da realidade imposta. Fica a porta aberta para tal. Mas, podemos afirmar que até à segunda metade do século XIX a legislação em nada modificou os costumes praticados no concelho de Vale de Cambra e em muitas das paróquias vizinhas. As pessoas continuavam a não sentir a repulsa ou os perigos para que alertavam os higienistas da época, ou, se os sentiam, falava mais alto a necessidade de garantir a salvação da alma através de uma prática que receberam já dos seus pais e avós.



O CONTROLO POLÍTICO DAS NOMEAÇÕES EPISCOPAIS OITOCENTISTAS:
A NOMEAÇÃO EPISCOPAL E CARDINALÍCIA DO CARDEAL
D. AMÉRICO, BISPO DO PORTO

ADÉLIO FERNANDO ABREU

 <https://orcid.org/0000-0001-6626-0559>

Resumo: O triunfo do liberalismo em Portugal em 1834 marcou decisivamente a fisionomia da Igreja que, tendo estado intrinsecamente ligada ao absolutismo anterior, acabou combatida e controlada por aqueles que instauravam a nova ordem política assente na liberdade. Tal controlo incidia também sobre as nomeações episcopais, que se arrastavam em longas pendências diplomáticas entre o governo português e a Santa Sé, dada a não convergência relativa ao perfil dos nomeados. Este estudo, centrando-se em D. Américo Ferreira dos Santos Silva, bispo do Porto (1871-1899), analisa primeiramente a sua nomeação episcopal, atendendo às vicissitudes do processo ao longo de perto de dois anos, entre 1869 e 1871. Estuda depois o processo para a sua nomeação como cardeal da coroa, a instâncias régias, só confirmada no termo de outros dois anos de negociações entre 1877 e 1879, já reveladoras dos novos ventos romanos do pontificado de Leão XIII. Num e noutro caso, semelhantes no seu curso, cruzam-se as insistências governamentais, as resistências romanas, o papel da diplomacia portuguesa e romana, assim como a evolução do nomeado jogada entre a fidelidade a um perfil e as estratégias ditadas pelas oportunidades e pelo objetivo a alcançar.

Palavras-chave: Nomeações episcopais; Diocese do Porto; Cardeal D. Américo; Liberalismo; Regalismo.

NINETEENTH-CENTURY POLITICAL CONTROL OF EPISCOPAL APPOINTMENT.
THE EPISCOPAL AND CARDINALIAL APPOINTMENT OF CARDENAL
D. AMÉRICO, BISHOP OF OPORTO

Abstract: The triumph of liberalism in Portugal in 1834 deeply affected the structure of the Church, so far connected with the absolute regime. The ecclesiastical institutions ended up being controlled by politicians who established a new order based on freedom. Such control also affected episcopal appointments, resulting in long diplomatic disputes between the Portuguese government and the Holy See, because they did not always agree on the profile of the candidates. This study focusses on D. Américo Ferreira dos Santos Silva, Bishop of Oporto (1871-1899). First, the work considers his episcopal appointment, which lasted nearly two years, between 1869 and 1871. Then it analyses his royal appointment as “cardinal of the crown” after two years of negotiations (1877-1879). This episode is particularly relevant because it shows the new Roman attitude towards Portuguese civil institutions during the

pontificate of Leo XIII. In both cases, Portuguese government pressures, Roman resistance to civil power, the Portuguese diplomacy and the personal ecclesiastical and political ability of D. Américo Ferreira dos Santos Silva played a key role.

Keywords: Episcopal appointments; Diocese of Oporto; D. Américo; Liberalism; Regalism.

O CONTROLO POLÍTICO DAS NOMEAÇÕES EPISCOPAIS
OITOCENTISTAS: A NOMEAÇÃO EPISCOPAL
E CARDINALÍCIA DO CARDEAL D. AMÉRICO,
BISPO DO PORTO*

ADÉLIO FERNANDO ABREU**

A implantação definitiva do liberalismo em Portugal em 1834 contribuiu decisivamente para a alteração da fisionomia da Igreja no país. Não estava em causa o catolicismo como religião da nação ou do reino, que a Constituição de 1822 e a Carta Constitucional de 1826 se encarregaram respetivamente de garantir. O regime liberal português adotava o catolicismo, pelo que se pressupunha um ajustamento da Igreja à nova sociedade, convertendo os seus ministros em agentes de morigeração e estruturação social, comprometidos em várias atividades de carácter cívico e enquadrados no funcionalismo público. Tratava-se duma visão instrumental da Igreja, manietada aos interesses do Estado, incompreendida na sua missão religiosa, diminuída nos seus meios e atingida na sua capacidade de se organizar e influenciar autonomamente a sociedade. As tensões com a Santa Sé não tardaram a agudizarem-se, na sequência da não-aceitação por D. Pedro dos bispos apresentados por D. Miguel, até à expulsão do núncio e ao consequente corte de relações diplomáticas, a partir de 1833. A mesma superintendência do poder político se realizou a nível interno pela exclusividade do padroado régio, que desmantelava todas as estruturas periféricas de decisão da Igreja dentro do território nacional¹.

* Remetemos para o nosso estudo, cuja investigação o presente texto retoma e sintetiza: ABREU, Adélio Fernando – D. Américo Ferreira dos Santos Silva, Bispo do Porto (1871-1899): *Igreja e sociedade no Porto no fim do século XIX*. Porto: Faculdade de Teologia, 2010, p. 55-130 (Biblioteca Humanística e Teológica; 20).

** Universidade Católica Portuguesa, Centro de Estudos de História Religiosa, Portugal.

¹ Cf. CRUZ, Manuel Braga da – As relações entre a Igreja e o Estado liberal: Do “Cisma” à Concordata (1832-1848). In PEREIRA, Miriam Halpern et al., coord. – *O Liberalismo na Península Ibérica na primeira metade do século XIX: comunicações ao Colóquio organizado pelo Centro de Estudos de História Contemporânea Portuguesa*, 1981. Vol. 1. Lisboa: Livraria Sá da Costa, 1982, p. 223-235; NETO, Vitor – O Estado e a Igreja. In MATTOSO, José, dir. – *História de Portugal*. Vol. 5: *O Liberalismo*. [Lisboa]: Círculo de Leitores, 1993, p. 266-268; NETO, Vitor – *O Estado, a Igreja e a sociedade em Portugal (1832-1911)*. Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda, 1998, p. 45-52 (Análise Social); FERREIRA, António Matos – Desarticulação do antigo regime e guerra civil. In AZEVEDO, Carlos Moreira, dir. – *História religiosa de Portugal*. Vol. 3. [Lisboa]: Círculo de Leitores, 2002, p. 28-35; FARIA, Ana Mouta – *Os liberais na estrada de Damasco*:

Depois do processo de reaproximação de finais da década de 30, as relações entre o Estado português e a Santa Sé reataram-se a partir de 1841, seguindo-se a regularização da hierarquia episcopal. A Igreja em Portugal continuou, contudo, à mercê do poder político, que o convénio de 1848, fruto daquele apaziguamento, não conseguiu evitar. Os bispados que o governo queria suprimir foram permanecendo vacantes, como pressão sobre a Santa Sé para o desejado assentimento. Os outros também tardavam, por vezes, a ser providos, dada a resistência papal aos nomes apresentados pelo governo. A questão das nomeações só se resolveria na sequência da nova circunscrição eclesiástica de 1882, resultado de uma longa e difícil negociação entre a Santa Sé e Portugal. Os processos de nomeação constituíam-se, pois, em longas pendências entre o Estado português e a Santa Sé, também para as dioceses cuja supressão nunca esteve à mesa das negociações. Internamente as nomeações mantiveram-se controladas, mais ainda após 1862, quando o provimento das paróquias passou a estar sujeito a concurso documental, numa tentativa de eliminar a intervenção episcopal na avaliação dos candidatos. Paralelamente a Igreja e os seus ministros foram vivendo no meio de dificuldades económicas, após a supressão dos dízimos e o adiamento sucessivo da dotação eclesiástica, com que o governo só acenava como contrapartida para outras negociações.

É neste quadro político-eclesiástico que se entendem as nomeações episcopais no período liberal. O decreto da regência liberal de 5 de agosto de 1833 refere expressamente que «só o Governo pode nomear e apresentar os Arcebispos, Bispos, Dignidades, Priorados Môres, Canonicatos, Parochias, Benefícios, e quaesquer outros empregos ecclesiasticos»². Tal controlo era particularmente gravoso num tempo em que os equilíbrios entre política e religião ganhavam novos contornos, nomeadamente quando a política liberal desejava candidatos sensíveis aos seus ideais e interesses, e o entendimento da Santa Sé privilegiava a obediência romana mesclada de desejos de retorno ao absolutismo. Os conflitos em torno dos perfis dos candidatos adensavam-se, resistindo a Santa Sé à confirmação dos nomes apresentados pelo monarca e recusando-se este a alterar os nomes apresentados. Tais conflitos desaguarão frequentemente em impasses, que as negociações diplomáticas só a custo iam conseguindo resolver³. Assim

clero, igreja e religião numa conjuntura revolucionária (1820-1823). Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian; Fundação para a Ciência e Tecnologia, 2006 (Textos universitários de ciências sociais e humanas).

² Decreto de 5 de agosto de 1833. In REBELLO, João M. Pacheco Teixeira – *Collecção completa de legislação ecclesiastico-civil desde 1832 até ao presente*. Vol. 1. Porto: Typographia Gutenberg, 1896, p. 29.

³ Veja-se o caso da longa vacância na diocese do Algarve na segunda metade do séc. XIX, no seguimento da apresentação régia em 1871 de D. António Aires de Gouveia; caso que estudámos e consideramos também no presente estudo. Cf. ABREU, Adélio Fernando – Confronto e compromisso nas nomeações episcopais oitocentistas: o caso de D. António Aires de Gouveia. *Lusitania Sacra*. 39 (2019) 61-86.

aconteceu com a nomeação para o bispado do Porto após o falecimento de D. João de França Castro e Moura.

1. O episcopado de D. Américo

D. João de França Castro e Moura, com um longo percurso missionário serviço do padroado, bispo do Porto a partir de 1862, faleceu a 16 de outubro de 1868, depois de um episcopado marcado pela visita pastoral à diocese, pela reabertura do Seminário e por ter levantado a voz contra a intromissão indevida do Estado nos domínios da Igreja, nomeadamente no referente à apresentação para os benefícios paroquiais por concurso documental a partir do decreto de 2 de janeiro de 1862, que ele contestou na Câmara dos Pares. Juntando às vicissitudes do episcopado antecedente a relevância da diocese do Porto no contexto nacional, não se esperava que a nomeação do sucessor corresse rápida e serenamente.

Ao acusar a receção da notícia enviada pelo deão do Cabido portugalense relativa à morte de D. João, o núncio Luigi Oreglia acrescentou, em modo de circunstância, que não haveria de durar muito o período de vacância⁴. O tempo não deu razão a estas palavras, mas antes aos receios que foi emitindo na correspondência para Roma. Depois de alguns rumores sobre potenciais sucessores e dos receios da nunciatura de que fosse transferido para o Porto algum dos bispos das dioceses que o governo desejava suprimir⁵, em dezembro de 1869 seria apresentado Américo Ferreira dos Santos Silva.

1.1. A apresentação régia

A apresentação régia de Américo Ferreira dos Santos Silva como bispo da diocese do Porto deu-se a 23 de dezembro de 1869. Era então vigário capitular de Lisboa, após a morte do patriarca Manuel Bento Rodrigues. Os rumores relativos à sua nomeação episcopal já se tinham feito sentir por ocasião da sua nomeação como vigário capitular, se bem que então tivesse hipoteticamente como destino o patriarcado. No dia seguinte o ministro dos negócios eclesiásticos e de justiça José Luciano de Castro, que antes hostilizara a Igreja com diversas leis, comunicou

⁴ Cf. Carta do núncio Luigi Oreglia ao deão Joaquim José Correia de Vasconcelos, 17 de outubro de 1868, *Archivio Apostolico Vaticano* [AAV]. *Archivio della Nunziatura Apostolica in Lisbona* [Arch. Nunz. Lisbona], caixa 284, fasc. 1, fol. 53r-53v.

⁵ Os receios do núncio justificavam-se pelos avanços e pressões governamentais para a diminuição do número de dioceses, concretizados no decreto de 12 de novembro de 1869, que determinava as dioceses que o governo proveria de prelados – as restantes estavam condenadas à vacância ilimitada – enquanto não houvesse um acordo com a Santa Sé para a nova circunscrição diocesana. Cf. Decreto de 12 de novembro de 1869. In REBELLO – *Collecção completa*, vol. 2, p. 122.

a nomeação à nunciatura. Luigi Oreglia participou-a à Santa Sé por carta do mesmo dia⁶.

Nascido no Porto, no seio de uma família conhecida e prestigiada da cidade, formado em França e em Coimbra, onde se doutorou em Teologia, num ambiente académico pautado pelo regalismo, Américo ordenar-se-ia presbítero em Lisboa, empenhando-se de seguida ao serviço do patriarcado na formação presbiteral no Seminário de Santarém, onde foi professor e vice-reitor, e em cargos da cúria, também o de vigário capitular, à morte do patriarca Manuel Bento Rodrigues. A abrir este seu desempenho pastoral, expressaria a sua sintonia com a feição regalista do liberalismo português, reconhecendo ao Estado o direito de nomeação para todos os benefícios, unindo a imprensa católica num combate cerrado contra si, ritmado pelas acusações de sedução ao governo para uma nomeação episcopal. Referia-se expressamente à sua necessidade de conhecer todo o clero da diocese para estar habilitado a «informar com acerto o Governo de Sua Magestade no exercício, que lhe compete, de apresentar em todos os benefícios eclesiásticos»⁷. A imprensa católica, nomeadamente o *Bem publico*, reagiu à provisão, dizendo que, falando-se do seu autor para bispo de uma diocese, «alguem poderá suppor que a [uma mitra] mendiga a troco d'entregar amarrada ao governo a Igreja»⁸.

A participação da nomeação à Santa Sé pelo núncio revelou-se assim muito desfavorável ao recém-nomeado. Luigi Oreglia acusava-o de ter sacrificado os direitos da Igreja em troca da nomeação episcopal, numa referência implícita à primeira provisão; de ter em pouca conta a Santa Sé, por causa duma pretensa depreciação do título honorífico de camareiro secreto de Sua Santidade, que nunca teria usado; duma possível pertença à maçonaria, mesmo que não lhe fosse possível prová-la. Apesar de nada ter a apontar ao seu comportamento moral, desaconselhava vivamente a confirmação pela má impressão que causaria entre os católicos, depois da polémica em que se vira envolvido na administração patriarcal⁹.

⁶ Cf. Ofício do ministro dos negócios eclesiásticos e de justiça José Luciano de Castro ao núncio Oreglia, 24 de dezembro de 1869, AAV. Arch. Nunz. Lisbona, caixa 284, fasc. 1, fol. 140r; Carta do núncio Oreglia ao cardeal secretário de Estado Giacomo Antonelli, 24 de dezembro de 1869, AAV. Segreteria di Stato, Epoca Moderna, ano 1869, rubr. 250, fol. 325r-326v; *Diario de noticias*. (25 dez. 1869) 1. Sobre os rumores na imprensa acerca da nomeação do Dr. Américo para patriarca de Lisboa, veja-se *Diario popular*. (14 nov. 1869) 2; Carta do núncio Oreglia ao cardeal Antonelli, 20 de novembro de 1869, AAV. Segreteria di Stato, Epoca Moderna, ano 1869, rubr. 250, fol. 210r.

⁷ Cf. Provisão do Dr. Américo, 12 de outubro de 1869. *Bem publico*. (30 out. 1869) 129. Sobre o percurso anterior do nomeado e o seu desempenho como vigário capitular do patriarcado de Lisboa, veja-se ABREU – D. Américo, p. 23-54.

⁸ *Bem publico*. (6 nov. 1869) 137.

⁹ Cf. Carta do núncio Oreglia ao cardeal Antonelli, 24 de dezembro de 1869, 325r-326v.

A notícia da nomeação régia, com as informações do núncio, foi recebida em Roma com consternação¹⁰. A Santa Sé já conhecia, aliás, o conteúdo da provisão de 12 de outubro, com que iniciara funções de vigário capitular em Lisboa¹¹. Em novembro tinham chegado a Roma mais notícias relativas à administração do patriarcado. Américo havia confiado algumas paróquias a padres nomeados pelo governo e recusados por D. Manuel Bento Rodrigues, o patriarca falecido, e evidenciara o seu regalismo numa conversa recente com o núncio, de que este diplomata nos dá conta:

«Tive oportunidade de me convencer destes sentimentos na conversa que tive com o mesmo sobre este assunto, repetindo impassível e friamente a cada observação minha: *que* o Cardeal Patriarca não tinha podido obter mais nada a favor da Diocese depois da sua oposição ao Governo; *que* o Clero não deve fazer guerra à autoridade civil; *que* é preciso ceder nestas coisas para poder de modo mais útil resistir nas questões relativas ao dogma e à moral; *que* finalmente não devia ele converter-se numa exceção, erigindo-se em mestre dos Bispos, todos eles obedientes às prescrições do Governo. Em suma, ele revelou-se-me descaradamente infecto do mais puro regalismo, não tendo na devida conta a obrigação de manter ilesos os princípios e os direitos da Igreja»¹².

O modo como Luigi Oreglia apresenta o conteúdo da conversa com Américo, mesmo se marcado negativamente pela aguda polémica na imprensa coeva e pelo receio da sua apresentação para patriarca de Lisboa, foi no essencial ao encontro do que disse depois o vigário capitular sobre a mesma¹³. A interpretação é, todavia, diversa. O núncio vê nas declarações de Américo uma confirmação das suas ideias regalistas. Américo, não fugindo ao regalismo, procurava exprimir a convicção, que aliás marcaria toda a sua vida, de que era mais favorável à defesa dos interesses da Igreja uma atitude de harmonia e boa convivência com o poder civil do que de contencioso aberto com ele.

As demoras na realização do processo de habilitações indiciavam problemas quanto ao nome apresentado¹⁴. A queda do governo do duque de Loulé em maio

¹⁰ Cf. Carta do cardeal Antonelli ao núncio Oreglia, 12 de janeiro de 1870, AAV. Arch. Nunz. Lisboa, caixa 284, fasc. 1, fol. 86r-87r; Carta do núncio Oreglia ao cardeal Antonelli, 29 de janeiro de 1870, AAV. Segreteria di Stato, Epoca Moderna, ano 1869, rubr. 250, fol. 329r-329v.

¹¹ Cf. Carta do núncio Oreglia ao cardeal Antonelli, 27 de outubro de 1869, AAV. Segreteria di Stato, Epoca Moderna, ano 1869, rubr. 250, fol. 154r-154v. Duas cópias da provisão do Dr. Américo, enviadas pelo núncio para Roma, encontram-se em AAV. Segreteria di Stato, Epoca Moderna, ano 1869, rubr. 250, fol. 156r-158v.

¹² Carta do núncio Oreglia ao cardeal Antonelli, 20 de novembro de 1869, AAV. Segreteria di Stato, Epoca Moderna, ano 1869, rubr. 250, fol. 209v. Tradução nossa do original italiano.

¹³ Cf. Carta do Dr. Américo ao núncio Oreglia, 10 de setembro de 1870, AAV. Arch. Nunz. Lisboa, caixa 284, fasc. 1, fol. 152r-153r. Adiante voltaremos com mais detalhe a esta carta.

¹⁴ Cf. Carta de Mendes Leal ao núncio Oreglia e resposta deste, 2 e 4 de abril de 1870, AAV. Arch. Nunz. Lisboa, caixa 284, fasc. 1, fol. 143r.144r.

de 1870, devido ao golpe militar liderado pelo duque de Saldanha, alimentou de início motivos para um volte-face. O governo do duque de Saldanha teve, porém, uma existência efêmera, vindo a cair em finais de agosto, sem que nada se tivesse alterado relativamente ao nomeado para o Porto. A Santa Sé aguardou o rumo dos acontecimentos, sem apresentar oficialmente os motivos da sua recusa¹⁵.

1.2. As explicações do nomeado

Em agosto o bispo de Cabo Verde, D. José Alves Feijó, entretanto apresentado para a diocese de Bragança, interveio junto do núncio em favor das confirmações de Américo dos Santos Silva e de Manuel Bastos Pina, respetivamente para o Porto e para Coimbra. D. José acreditava que o governo suspendera a sua apresentação para Bragança até estar certo da confirmação dos outros dois. A intervenção do prelado cabo-verdiano em favor de Américo apoiava-se numa conversa que tivera com ele pouco antes, da qual, segundo as palavras do núncio, saíra persuadido que ele «estava verdadeiramente arrependido de tudo o que disse e fez contra os direitos e as leis da Igreja, e que se teria tornado um bispo ultramontano»¹⁶. Monsenhor Oreglia manteve-se, todavia, firme na resistência à nomeação: «Mesmo que fosse verdade que a minha palavra tem tanta força [para vencer em Roma os obstáculos à nomeação], não teria coragem para dizê-la, não podendo assumir a responsabilidade que ela encerraria»¹⁷.

As declarações do bispo de Cabo Verde a Luigi Oreglia revelam dois aspetos significativos: o papel das informações do núncio no prolongado silêncio da Santa Sé sobre a questão e o eventual arrependimento do Dr. Américo. Quanto ao primeiro, é óbvio que a correspondência enviada por monsenhor Oreglia para Roma, procurando defender a Igreja diante do poder civil, não deixava outra saída senão a da não confirmação do nomeado. No entanto, a informação por ele recolhida, praticamente só junto dos sectores legitimistas e ultramontanos, descontentes com a ação pastoral de Américo em Lisboa e agitados pelos combates na imprensa, não se revestia do distanciamento necessário para uma apreciação imparcial, aliás difícil no ambiente bipolarizado do tempo, e ignorava os elementos passíveis de uma apreciação mais positiva.

No que se refere ao segundo aspeto, é óbvio que a transformação radical do Dr. Américo de regalista em ultramontano se revestia de exagero. Denotava, porém, uma mudança na sua atitude, fazendo supor que também ele estava disposto a

¹⁵ Cf. Carta do núncio Oreglia ao cardeal Antonelli, 27 de maio de 1870, AAV. Segreteria di Stato, Epoca Moderna, ano 1870, rubr. 250, fol. 118r-119r.

¹⁶ Carta do núncio Oreglia ao cardeal Antonelli, 25 de agosto de 1870, AAV. Segreteria di Stato, Epoca Moderna, ano 1869, rubr. 250, fol. 347v. Tradução nossa do original italiano.

¹⁷ Carta do núncio Oreglia ao cardeal Antonelli, 25 de agosto de 1870, fol. 347v.

contribuir para a solução do impasse, explicando à nunciatura e à Santa Sé o seu comportamento anterior. A conversa com D. José foi mais uma oportunidade para Américo manifestar aquilo que já tinha deixado perceber implicitamente na provisão quaresmal de 1870, quando recorreu a uma linguagem bíblico-pastoral, em detrimento do estilo administrativo de que fora acusado no primeiro documento como vigário capitular de Lisboa. Acreditamos que contribuiu, talvez em conjunto com o conselho do seu irmão, entretanto chegado de Roma, para a decisão de colaborar mais explicitamente num desfecho favorável¹⁸.

A colaboração veio quase logo através de duas cartas ao núncio, uma oficial e outra particular, e uma ao papa, todas com data de 10 de setembro. Na carta oficial ao núncio optou por um esclarecimento das questões concretas que obstavam à sua confirmação. Nela podem distinguir-se três momentos fundamentais: uma manifestação genérica de submissão, fidelidade e obediência ao papa; o esclarecimento do inciso polémico da primeira provisão; e a explicação da conversa divergente havida entre ambos em novembro anterior por causa da atribuição dos benefícios¹⁹.

Américo negou professar a doutrina segundo a qual o poder político tem o direito legítimo de apresentação para todos os benefícios eclesiásticos. Esse direito pertencia, segundo ele, à Igreja e só o refutava quem desconhecesse ser ela uma sociedade de instituição divina distinta da civil. Quando o Estado nomeava ou apresentava os candidatos aos benefícios, não o fazia por direito próprio, mas por privilégio concedido pela Santa Sé, a exercer sempre em conformidade com a legislação canónica.

Clarificados os princípios, impunha-se a justificação do desfasamento do inciso da provisão, quando confrontado com a doutrina afinal professada. A provisão tinha por objetivo a elaboração de um elenco do clero da diocese, necessário ao seu bom governo. Como a medida era nova e podia merecer desconfiança por parte do clero, Américo fundamentou-a no facto de precisar desses elementos para corresponder à informação que o governo pedia aos ordinários antes de proceder às nomeações, mostrando assim que a relação do clero, devidamente documentada com as suas licenças e habilitações, não era elaborada em seu prejuízo. Para o Dr. Américo, o inciso da provisão não reconhecia um direito do

¹⁸ Cf. Provisão do Dr. Américo sobre a Quaresma, 22 de fevereiro de 1870. *Bem publico*, 3 de março de 1870, p. 273-276; Carta do núncio Oreglia ao cardeal Antonelli, 1 de outubro de 1870, AAV. Arch. Nunz. Lisboa, caixa 284, fasc. 1, fol. 155r. Juntamente com esta carta, o núncio enviava para Roma a carta oficial do Dr. Américo a que a seguir nos referimos.

¹⁹ Cf. Carta do Dr. Américo ao núncio Oreglia, 10 de setembro de 1870, AAV. Arch. Nunz. Lisboa, caixa 284, fasc. 1, fol. 149r-153r. Na carta particular, muito breve, pedia ao núncio que o auxiliasse «no cumprimento de um dever, que ha muito, reconheço dever ter feito», e fizesse a sua manifestação «chegar aos Sagrados Pés do Summo Pontífice, como sincero protesto da minha fidelidade e submissão ao Chefe Supremo da Igreja» – Carta do Dr. Américo ao núncio Oreglia, 10 de setembro de 1870, AAV. Arch. Nunz. Lisboa, caixa 284, fasc. 1, fol. 147r.

Estado, mas apenas constatava um facto que, mesmo se ilegítimo, vinha sendo exercido pelo governo desde que, com a instauração do liberalismo, se declarou único padroeiro: «Ainda que a Lei Fundamental do Estado determina que ao Governo compete esse direito de apresentação, e o attribue a si mesmo, eu na citada Provisão não declarei que elle era proprio do Estado, nem legitimamente exercido, mas limitei-me unicamente a apontar o facto»²⁰.

Parece-nos que a justificação do Dr. Américo, bem elaborada de um ponto de vista lógico, não satisfaz plenamente. Se desejava afirmar apenas o que refere a justificação, deveria ter procurado uma formulação menos equívoca, tanto mais sabendo que qualquer pronunciamento do género desencadeava imediatamente polémica na opinião pública. Temos, todavia, de reconhecer que ele, na provisão, não afirma que o direito de apresentação é legitimamente exercido pelo Estado, mas diz apenas ser esse um direito que lhe compete. Nas palavras bem pesadas da justificação, a competência resulta apenas do facto de a legislação civil lhe atribuir e não do reconhecimento da sua legitimidade canónica por parte do vigário capitular.

Américo dava-se, aliás, conta de que esta justificação provavelmente não bastava e que os termos daquela proposição se revestiam de ambiguidade suficiente para precisarem, de imediato, de uma retratação inequívoca:

«Se por ventura minhas expressões podem dar outro sentido; então, confessando erro involuntario na escolha dos termos, d'esse erro peço desculpa; mas de todo o coração protesto contra qualquer sentido menos conforme com a mais sã doutrina da Igreja Catholica Apostolica Romana, qual é ensinada pela Santa Sé mestra infalivel dos fieis»²¹.

Já conhecemos a conversa divergente entre Américo e Luigi Oreglia pela pena do nuncio. Vemo-la agora confirmada pelo próprio Américo, mesmo não identificando o assunto. Percebe-se, contudo, quando confrontada com os dados transmitidos pelo nuncio, que se referia à entrega de vários benefícios a padres nomeados pelo governo, pondo fim à resistência que caracterizara D. Manuel Bento Rodrigues. Américo justificava-se com o carácter provisório da sua administração e por não ter como vigário capitular autoridade suficiente para se opor às nomeações, quando não se opunham os bispos, nem acreditar que a recusa favorecesse a causa da Igreja, numa nova alusão à sua preferida conciliação.

A carta dirigida a Pio IX encontra-se imbuída do mesmo espírito desta. Fica-se, contudo, por uma declaração mais formal e geral de submissão e retratação, não chegando às justificações concretas relativas ao provimento e à entrega de

²⁰ Carta do Dr. Américo ao nuncio Oreglia, 10 de setembro de 1870, fol. 151v.

²¹ Carta do Dr. Américo ao nuncio Oreglia, 10 de setembro de 1870, fol. 151v-152r.

benefícios. Nela afirma que o papa é a cabeça e o centro da unidade da Igreja, dependendo dele toda a autoridade e jurisdição, e que só não lhe enviou uma carta de adesão logo após a sua nomeação régia por receio de que fosse interpretada como fruto da sua ambição episcopal, de que aliás o acusavam, desvanecido por aconselhamento posterior. Depois de historiar o seu itinerário de fidelidade à Igreja e ao papado desde o berço familiar até ao seu desempenho como vigário capitular, avança com a mencionada retratação nos seguintes termos:

«Em todos os dias da minha vida, sobretudo a partir do momento que me foi confiado o governo desta diocese, sede vacante, tanto no temporal como no espiritual, realizei essas coisas que relatadas a Vossa Santidade não merecem ser aprovadas. Confesso todas essas coisas, quaisquer que sejam, nascidas do erro da mente, nunca da vontade ou da fé; e todavia rejeito-as e peço de modo suplicante que me seja concedido o perdão; como filho obedientíssimo de Vossa Santidade, que sempre acreditou e professou o Magistério infalível do Romano Pontífice, creio e confesso tudo o que Vossa Santidade ensina, rejeitadas todas e cada uma das coisas, que Vossa santidade desaprove ou que lhe agradem menos»²².

A carta ao papa e uma cópia da carta ao núncio foram enviadas para Roma no início de outubro de 1870²³. O núncio, sob influência das informações dos legitimistas, não ficou convencido de que as explicações bastassem para a confirmação e remeteu-as sem qualquer apreciação que alterasse o que antes havia informado. Foram, contudo, bem recebidas pela Santa Sé e anteciparam na primeira pessoa a ação que o novo representante diplomático português em Roma haveria de desenvolver em prol da nomeação.

1.3. Os esforços diplomáticos do conde de Tomar

As cartas do Dr. Américo chegaram a Roma sensivelmente na mesma altura em que o novo ministro plenipotenciário de Portugal junto da Santa Sé, António Bernardo da Costa Cabral, reconhecida figura da política portuguesa, empreendia as diligências necessárias à confirmação²⁴. O governo português apostava no prestígio e na habilidade negocial do conde de Tomar e novo representante

²² Carta do Dr. Américo a Pio IX, 10 de setembro de 1870, Archivio Storico. Segreteria di Stato. Sezione per i Rapporti con gli Stati [ASSRS]. Portogallo, fasc. 155, doc. 2. Tradução nossa do original latino.

²³ Cf. Carta do núncio Oreglia ao cardeal Antonelli, 1 de outubro de 1870, AAV. Arch. Nunz. Lisbna, caixa 284, fasc. 1, fol. 155r.

²⁴ Cf. Cartas do barão de Ferreira dos Santos ao cardeal Antonelli, 23 de junho e 13 e 22 de julho de 1870, Arquivo da Embaixada Portuguesa junto da Santa Sé [AEPSS]. Livro 69, p. 154-155.159; Carta do conde de Tomar ao duque de Saldanha, 27 de julho de 1870, AEPSS. Livro 79, p. 1; CASTRO, José de – *O cardinal nacional*. Lisboa: Divisão de Publicações e Bibliotecas; Agência Geral das Colónias, 1943, p. 426.

diplomático em Roma para fazer valer os seus interesses, nomeadamente o da confirmação dos bispos apresentados.

Em agosto, quando foi entregar a carta régia de nomeação e apresentação do arcebispo de Évora, assegurou ao papa o escrúpulo que o governo português tinha na escolha dos bispos, mas, apercebendo-se da discordância papal e da ausência de instruções específicas, não julgou conveniente falar em concreto dos nomeados para as dioceses do Porto e Coimbra²⁵. Em 4 de outubro, já devidamente instruído, surgiu nova oportunidade para falar sobre o assunto, desta vez com o cardeal Antonelli. Percebeu então claramente os motivos que impediam a confirmação do bispo eleito do Porto: a execução do decreto de 2 de janeiro de 1862 relativo às provisões nos benefícios e a provisão que reconhecía a prerrogativa da coroa fazer a apresentação para todos eles.

O representante diplomático estava, no entanto, decidido a fazer valer as razões governamentais, primeiro com moderação, mas se fosse preciso e o governo assim o entendesse, sendo mais enérgico e recorrendo à ameaça de represálias²⁶. Costa Cabral tinha então em mente um pedido de retirada do nuncio apostólico em Portugal, que «sobre falsas informações do partido antidinástico [...] havia levado ao conhecimento de Sua Santidade capítulos de acusação contra os Bispos Eleitos, os quaes serão insustentáveis na presença dos factos e do direito»²⁷.

O pedido não avançou, porque as ordens de Lisboa não foram neste sentido. Mas as dificuldades mantinham-se e o conde, no início de dezembro, continuava convencido de que só a sua remoção poderia desbloquear o imbróglio²⁸. Paralelamente tinha desvanecido o seu otimismo inicial, enquanto indicava que o facto de as nomeações terem sido feitas pelo ministro dos negócios eclesiásticos e de justiça José Luciano de Castro, obreiro de legislação hostil à Igreja, criara desconfiças na cúria romana. Costa Cabral avançava mesmo com algumas advertências ao governo, para prevenir conflitos futuros²⁹.

Continuaram as diligências do conde de Tomar, aconselhando-se com Camillo Di Pietro, cardeal protetor de Portugal junto da Santa Sé, que conhecia bem a realidade portuguesa, dada a sua presença diplomática em Portugal nos anos

²⁵ Cf. Carta do conde de Tomar ao duque de Saldanha, 17 de agosto de 1870, AEPSS. Livro 79, p. 33.

²⁶ Cf. Carta do conde de Tomar ao ministro dos negócios estrangeiros Carlos Bento da Silva, 8 de outubro de 1870, AEPSS. Livro 77, p. 84-87.

²⁷ Carta do conde de Tomar a Bento da Silva, 8 de outubro de 1870, AEPSS. Livro 77, p. 84. Cf. Carta do conde de Tomar ao marquês de Ávila e Bolama, 3 de novembro de 1870, AEPSS. Livro 77, p. 113-114.

²⁸ Cf. Carta do conde de Tomar ao marquês de Ávila e Bolama, 3 de dezembro de 1870, AEPSS. Livro 79, p. 62-63; Carta do conde de Tomar ao marquês de Ávila e Bolama, 5 de dezembro de 1870, AEPSS. Livro 77, p. 121.

²⁹ Carta do conde de Tomar ao marquês de Ávila e Bolama, 7 de dezembro de 1870, AEPSS. Livro 77, p. 125-126. As dificuldades para obter a confirmação são confirmadas também pela carta do conde de Tomar ao ministro dos negócios eclesiásticos Augusto Saraiva de Carvalho, 20 de dezembro de 1870, AEPSS. Livro 66, p. 53-54.

40 e 50. Sugeriu-lhe o prelado um encontro pessoal com Pio IX³⁰. A via a seguir nas negociações passava pela moderação e pela insistência paciente na qualidade dos nomeados. Na audiência de 23 de dezembro, obteve do Santo Padre palavras favoráveis à confirmação do nomeado para Évora e uma garantia de reapreciação da correspondência do nuncio no que se refere aos apresentados para o Porto e Coimbra, interpretada por Costa Cabral como uma evolução positiva nas negociações. A Santa Sé retardou, porém, a reapreciação, justificando a demora com a dificuldade de reunir os documentos, devido à transferência dos arquivos do Quirinal para o Vaticano. A tomada de Roma atrasou certamente a reavaliação do processo, tendo em conta que as informações do nuncio eram anteriores e as cartas do Dr. Américo chegaram pouco depois da mesma. Não é, todavia, também de excluir que a Santa Sé procurasse ganhar algum tempo, de modo a encontrar bases para uma resolução mais segura³¹.

O representante diplomático entretanto seguia com o seu trabalho, tanto mais que o ministro dos negócios eclesiásticos e de justiça achava exagerada a demora, sem que se soubessem oficialmente as razões. Reclamava, por isso, um posicionamento enérgico por parte do ministro plenipotenciário de Portugal junto da Santa Sé³². Costa Cabral, provavelmente a conselho do cardeal Di Pietro, manteve-se numa atitude mais moderada, corroborada pela percepção de que as resistências de Roma se começavam a desvanecer, e a confirmação se encontrava cada vez mais próxima³³.

1.4. A confirmação pontifícia

Em abril, a Santa Sé decidiu-se pela confirmação do Dr. Américo como bispo do Porto. A decisão foi comunicada ao ministro plenipotenciário de Portugal oralmente pelo próprio Pio IX, em 12 de abril de 1871³⁴. Foi, todavia, condicionada à prévia publicação pelo Dr. Américo na imprensa periódica da carta ao nuncio de 10 de setembro de 1870. A decisão da Santa Sé de mandar publicar esta carta e não a carta a Pio IX compreende-se pelo facto de a primeira explicitar con-

³⁰ Cf. Carta do conde de Tomar ao marquês de Ávila e Bolama, 23 de dezembro de 1870, AEPSS. Livro 79, p. 124.

³¹ Cf. Cartas do conde de Tomar ao marquês de Ávila e Bolama, 24 de dezembro de 1870 e 8 de março de 1871, AEPSS. Livro 77, p. 134-137.139.169-171; Carta do conde de Tomar ao marquês de Ávila e Bolama, 8 de março de 1871, AEPSS. Livro 77, p. 169-171.

³² Cf. Carta do ministro dos negócios eclesiásticos e de justiça José de Melo Gouveia ao marquês de Ávila e Bolama, 25 de fevereiro de 1871, AEPSS. Caixa 9, maço 6, doc. 42. Uma cópia desta carta seguiu para Roma em 1 de março de 1871.

³³ Cf. Carta do conde de Tomar ao marquês de Ávila e Bolama, 8 de março de 1871, AEPSS. Livro 77, p. 169-171.

³⁴ Cf. Carta do conde de Tomar ao marquês de Ávila e Bolama, 12 de abril de 1871, AEPSS. Livro 77, p. 188-191.

cretamente as questões que foram alvo de polémica nos jornais e que geraram desconfiança em muitos católicos.

Américo, contudo, não aceitou a condição imposta, não porque não perflhasse convictamente o conteúdo da carta antes escrita, mas porque achava que a publicação da mesma podia desencadear uma investida da imprensa liberal, colocando-o numa posição difícil diante do governo, quando assumisse o cuidado pastoral da diocese. Dirigiu então uma nova carta a Pio IX. Nela evocava a doutrina recentemente apresentada na carta pastoral de 3 de abril sobre o domingo, em que declarava a independência da Igreja relativamente à sociedade civil e designava como privilégios os direitos próprios da Igreja concedidos ao Estado³⁵.

Supondo ter já clarificado publicamente as suas convicções através da pastoral, desenvolve de seguida na carta ao papa os motivos por que não julgava conveniente a publicação da carta ao nuncio:

«Vossa Santidade bem conhece que neste paiz por um lado a imprensa licenciosa tudo discute, interpreta a mal as melhores intenções, e attribui a causas pouco dignas o proceder mais santo: e que por outro lado os Prelados lamentão com fundada razão a dependencia em que se vê prezo o exercicio da auctoridade Episcopal.

Por todos estes motivos um acto publico da minha parte, qual Vossa Santidade quizera e eu desejava prestar, iria levantar polemica e produzir desconfianças, que no futuro seriam um perpetuo embaraço para o meu ministerio. Tendo-me até hoje conservado extranho completamente a todos os partidos politicos, necessito guardar a independencia d'elles em que estou, para a dedicar toda ao bem do governo espiritual da diocese que me fôr confiada»³⁶.

Em declarações ao nuncio, Américo foi ainda mais longe. Caso a Santa Sé achasse que a pastoral e a carta não lhe davam segurança para a confirmação, estava disposto a provar a sinceridade das suas declarações, renunciando à diocese e publicando a carta de seguida. Comentando esta decisão, Luigi Oreglia, insuspeito porque sempre fora adverso à confirmação, deixa perceber que em parte concordava com as razões invocadas por Américo: «No aduzido temor há certamente exagero; mas V. Ex.^a Rev.^{ma}, conhecendo as circunstâncias deste país,

³⁵ Cf. Carta pastoral do Dr. Américo sobre a observância dos domingos e dias santos, 3 de abril de 1871. *Bem publico*. (8 abr. 1871) 305-308. O nuncio enviou para Roma um passo da carta pastoral juntamente com a carta do Dr. Américo. Cf. Carta do nuncio Oreglia ao cardeal Antonelli, 26 de abril de 1871, ASSRS. Portogallo, fasc. 155, doc. 3; Relação sobre as diligências que precederam a confirmação pontificia de D. Américo, ASSRS. Portogallo, fasc. 155, doc. 4.

³⁶ Carta do Dr. Américo a Pio IX, 26 de abril de 1871, ASSRS. Portogallo, fasc. 155, doc. 3a. Cf. Carta do Dr. Américo ao nuncio Oreglia e resposta deste a D. Américo, 26 e 28 de abril de 1871, AAV. Arch. Nunz. Lisbona, caixa 284, fasc. 1, fol. 110r-111r.

julgará se o mesmo é de todo infundado»³⁷. O núncio, antes tão hostil à nomeação de Américo, tinha sido sensível à evolução dos acontecimentos e às suas últimas manifestações de adesão ao papa.

Américo soubera, de facto, expressar a sua fidelidade à Santa Sé, de modo a ser confirmado sem ter necessidade de publicar a carta ao núncio. A pastoral sobre o domingo, a carta a Pio IX e sobretudo a manifestação de que não estava disposto a sacrificar o bom desempenho como pastor diocesano para alcançar o episcopado foram muito bem recebidas em Roma. Ajudaram, por isso, a desvanecer as últimas resistências e a atenuar a interpretação dos primeiros atos de governo pastoral do vigário capitular como cedência ao governo motivada pela ambição episcopal. De imediato foram dadas ordens à nunciatura para que avançasse com o processo de habilitação, e a exigência de publicação da carta foi substituída por um apelo ao nomeado para que esclarecesse publicamente os pontos controversos na primeira pastoral aos fiéis da sua nova diocese. Américo não mostrou qualquer dificuldade em anuir a tal apelo³⁸.

Realizadas as diligências necessárias para a elaboração do processo de habilitação, chegou a Roma por via diplomática em 7 de junho, juntamente com a carta régia de nomeação e apresentação de 31 de maio de 1871. O processo foi na mesma data enviado à Santa Sé, enquanto a carta régia foi entregue pessoalmente a Pio IX pelo conde de Tomar dias depois³⁹. Entretanto chegara também pela nunciatura o processo sobre o estado da diocese do Porto e sobre as qualidades do nomeado⁴⁰.

³⁷ Carta do núncio Oreglia ao cardeal Antonelli, 26 de abril de 1871, ASSRS. Portugallo, fasc. 155, doc. 3. Tradução nossa do original italiano.

³⁸ Cf. Carta do cardeal Antonelli ao núncio Oreglia, 9 de maio de 1871, AAV. Arch. Nunz. Lisboa, caixa 284, fasc. 1, fol. 156r-157r; Carta do núncio Oreglia ao cardeal Antonelli, 25 de maio de 1871, AAV. Segreteria di Stato, Epoca Moderna, ano 1871, rubr. 250, fol. 96r-96v; Carta do conde de Tomar ao marquês de Ávila e Bolama, 12 de maio de 1871, AEPSS. Livro 79, p. 194-197. A carta do conde de Tomar ao marquês de Ávila e Bolama confirma, a partir duma conversa com o cardeal Antonelli, a boa impressão que causou neste e em Pio IX a decisão do Dr. Américo em renunciar ao bispado do Porto, caso lhe continuasse a ser exigida a publicação da carta.

³⁹ Cf. Carta régia de nomeação e apresentação de Américo Ferreira dos Santos Silva para bispo do Porto, 31 de maio de 1871, AAV. Segreteria di Stato, Epoca Moderna, ano 1871, rubr. 250, fol. 113r; Carta do ministro dos negócios eclesiásticos e de justiça José Marcelino de Sá Vargas ao conde de Tomar, 31 de maio de 1871, AEPSS. Caixa 9, maço 6, doc. 43; Carta do conde de Tomar a Sá Vargas, 7 de junho de 1871, AEPSS. Livro 66, p. 64; Carta do conde de Tomar ao cardeal Antonelli, 7 de junho de 1871, AAV. Segreteria di Stato, Epoca Moderna, ano 1871, rubr. 250, fol. 111r-111v; Cartas do conde de Tomar ao cardeal Antonelli, 7 e 17 de junho de 1871, AEPSS. Livro 69, p. 177-179; Carta do conde de Tomar ao marquês de Ávila e Bolama, 20 de junho de 1871, AEPSS. Livro 77, p. 210-217.

⁴⁰ Cf. Cartas do núncio Oreglia ao cardeal Antonelli, 25 e 30 de maio de 1871, AAV. Segreteria di Stato, Epoca Moderna, ano 1871, rubr. 250, fol. 96r-96v.122r; Carta do cardeal Antonelli ao núncio Oreglia, 14 de junho de 1871, AAV. Segreteria di Stato, Epoca Moderna, ano 1871, rubr. 250, fol. 124r. O processo canónico de D. Américo encontra-se em AAV. Archivio Concistoriale, Processus Consistoriales, livro 263.

A confirmação pontifícia de Américo Ferreira dos Santos Silva como bispo do Porto deu-se em 26 de junho de 1871⁴¹.

Após quase três anos de vacância, o Porto era finalmente provido com um novo pastor diocesano, no termo de longas divergências entre o governo português e a Santa Sé, com origem nas medidas regalistas com que Américo inaugurara a sua ação pastoral como vigário capitular do patriarcado de Lisboa e agravadas pela polémica na imprensa e pelas influências legitimistas sobre o nuncio apostólico em Lisboa. Para a resolução da pendência contribuíram a mudança de comportamento de Américo no governo pastoral do patriarcado, as suas explicações em jeito de retratação enviadas ao nuncio e a Pio IX, bem como a ação incisiva do representante diplomático português junto da Santa Sé. A mentalidade conciliatória do Dr. Américo não foi vencida pelas diligências realizadas em ordem à confirmação pontifícia. Mas a diocese pôde ser provida com um prelado que soube usar, com algumas ambiguidades, a sua proximidade e bom entendimento com o poder civil em favor da diocese e da Igreja.

1.5. A ordenação episcopal e a entrada solene na diocese

Após a confirmação, Américo permaneceu em Lisboa a preparar a ordenação episcopal, marcada para setembro. Tomou, por isso, posse da diocese dentro do prazo canónico por intermédio do deão do Cabido da Sé do Porto, Joaquim José Correia de Vasconcelos, até então vigário capitular, em 28 de julho, e constituiu-o governador do bispado pelo breve período em que ainda se manteria ausente. A tomada de posse, realizada na catedral do Porto, foi seguida de um *Te Deum* de ação de graças pela nomeação e confirmação do novo bispo diocesano⁴².

A ordenação episcopal decorreu no dia 10 de setembro, às 10 horas da manhã, na sé patriarcal de Lisboa. Foi sagrante o patriarca D. Inácio do Nascimento Morais Cardoso, coadjuvado pelo bispo de Bragança D. José Alves Feijó e pelo

⁴¹ Cf. AAV. Archivio del Sostituto del Concistoro, Atti Concistoriali, ano 1871, parte I, fol. 152v-153r.154r-159v; AAV. Segreteria dei Brevi, Registra Brevium 5689, fol. 286r-286v; Letras apostólicas de Pio IX confirmando Américo Ferreira dos Santos Silva como bispo do Porto, AEPSS. Caixa 9, maço 6, doc. 44; Carta do conde de Tomar ao marquês de Ávila e Bolama, 26 de junho de 1871, AEPSS. Livro 79, p. 222-223.

⁴² Cf. Procuração do Dr. Américo em favor de Joaquim José Correia de Vasconcelos, 24 de julho de 1871, Arquivo Episcopal do Porto [AEP], Livro 311, n. 1; Provisão do Dr. Américo, 24 de julho de 1871. In *Obras pastoraes do Em.mo Cardeal D. Americo Bispo do Porto*. Vol. 1. Porto: Typ. A vapor da Real Officina de S. José, 1901, p. 3-4; Vereação de 27 de julho de 1871, Arquivo Histórico Municipal do Porto [AHMP], Vereações, livro 123, fol. 139v; Carta de Joaquim José Correia de Vasconcelos ao nuncio Oreglia e resposta deste, 28 e 30 de julho de 1871, AAV. Arch. Nunz. Lisbona, caixa 284, fasc. 1, fol. 107r.109r; Síntese biográfica de D. Américo, AEP. Livro 294, fol. 2r.

bispo emérito de Angola e comissário da bula da cruzada D. Joaquim Moreira Reis⁴³.

Dois dias depois, Américo, ainda em Lisboa, publicou a primeira carta pastoral, aguardada pela Santa Sé, para aferir o cumprimento da condição colocada para a sua confirmação. Podem distinguir-se nela quatro partes fundamentais. Américo começa por refazer o itinerário da sua vida até ao episcopado, evocando o seu serviço e obediência à Igreja e ao papa desde a sua ordenação presbiteral, a sua apresentação régia para bispo do Porto, as limitações humanas que o fizeram hesitar na aceitação da diocese e a certeza das bênçãos divinas que o levaram a responder afirmativamente, os laços de origem, parentesco e amizade que o uniam à cidade, e finalmente a confirmação pontifícia e a sagração episcopal. Neste itinerário, Américo foi lembrando a sua afeição pelo Santo Padre, vincado novamente a propósito da sua missão episcopal:

«O Bispo de Roma é o Sucessor de S. Pedro: Vigário de Christo tem o Primado de honra e jurisdição sobre toda a Igreja: á sua Sé se devem unir todas as outras como centro de unidade: e só por ella recebem estas a vida espiritual, assim como só por ella é transmittida aos Successores dos Apostolos a missão que Christo lhes conferio. É com este titulo na mão que batemos ás portas d'essa diocese, e mostramos a legitimidade do nosso ministerio; é á vista d'elle que as nossas ovelhas, reconhecendo a voz do Pastor, nos prestarão ouvidos com a docilidade e confiança, que lhes merece Aquelle de quem somos enviado»⁴⁴.

Depois de historiar o seu percurso, o bispo do Porto aproveitou a segunda parte para saudar o romano pontífice, expressando-lhe a gratidão por o ter chamado ao episcopado e para lhe protestar a adesão firme, na proporção daquela que o próprio deseja dos seus diocesanos para consigo. Evocando a situação difícil em que se encontrava o papa após a tomada de Roma, afirma que «a vossa liberdade e a vossa independencia é a liberdade e a independencia da Igreja»⁴⁵ e une-se aos seus diocesanos na sua defesa.

Dedica a terceira parte a saudar os fiéis da diocese do Porto, primeiramente em conjunto, devotando-lhes a sua caridade pastoral e confessando querer ser entre eles não só o primeiro na hierarquia, mas também o primeiro no serviço. Depois detém-se na saudação e pedido de cooperação na sua missão pastoral aos diversos grupos que constituem o tecido diocesano: o Cabido da catedral, os

⁴³ Cf. Certidão da sagração episcopal de Américo Ferreira dos Santos Silva, AAV. Archivio Concistoriale, Iuramenta Fidelitatis et Professiones Fidei, anos 1859-1875; A sagração do Sr. Bispo do Porto. *Diario de noticias*. (11 set. 1871) 1-2; Sagração. *Jornal do commercio*. (12 set. 1871) 1; Correio de hoje. *O commercio do Porto*. (12 set. 1871) 3.

⁴⁴ Carta pastoral de D. Américo, 12 de setembro de 1871. In *Obras pastoraes*, vol. 1, p. 7.

⁴⁵ Carta pastoral de D. Américo, 12 de setembro de 1871, p. 8.

párocos, os presbíteros, os seminaristas, as religiosas, as confrarias, irmandades e associações de fiéis, os pais e mães de família e as autoridades civis. Procura estimular cada um dos grupos através duma palavra sempre inclusiva, que concretize no estado, na idade ou na função o apelo anteriormente formulado. Por fim, deixa uma palavra de reconhecimento ao patriarcado de Lisboa, que servira até àquele momento.

Em 15 de setembro, Américo enviou a pastoral à nunciatura, dando conta do cumprimento do apelo que lhe fora feito⁴⁶. Os sentimentos que expressou para com o romano pontífice corresponderam às expectativas, como afiança o núncio na carta que acompanhou o envio dum exemplar ao cardeal secretário de Estado: «Por este documento, V. Em.^a poderá ver que aquele Prelado procurou dar execução aos desejos de Sua Santidade»⁴⁷. Monsenhor Oreglia fez também sentir o seu agrado ao bispo do Porto pelo «documento que li com bastante gosto»⁴⁸.

No dia 15 de setembro, D. Américo viajou de Lisboa para o Porto, para entrar solenemente na diocese no dia 20, com a celebração de um *Te Deum* na sé⁴⁹. Seis dias depois emanou a primeira provisão, de carácter administrativo, muito semelhante à que publicara após ter sido eleito vigário capitular de Lisboa, mas sem qualquer teor regalista. Apresentava também o mesmo objetivo: o melhor conhecimento do clero diocesano. Neste sentido, confirmou as nomeações do provisor, do vigário-geral, dos juizes eclesiásticos, dos párocos colados e dos presbíteros ao serviço do Seminário, assim como as faculdades dos cônegos da catedral e da Colegiada de Cedofeita. Aos párocos encomendados e demais presbíteros renovou as licenças e faculdades apenas até ao fim do ano, exigindo que entretanto requeressem a renovação⁵⁰.

⁴⁶ Cf. Carta de D. Américo ao núncio Oreglia, 15 de setembro de 1871, AAV. Arch. Nunz. Lisboa, caixa 284, fasc. 1, fol. 101r.

⁴⁷ Carta do núncio Oreglia ao cardeal Antonelli, 16 de setembro de 1871, AAV. Segreteria di Stato, Epoca Moderna, ano 1871, rubr. 250, fol. 165r. Tradução nossa a partir do original italiano. O exemplar da carta pastoral enviado para Roma encontra-se em AAV. Segreteria di Stato, Epoca Moderna, ano 1871, rubr. 250, fol. 167r-165v.

⁴⁸ Carta do núncio Oreglia a D. Américo, 16 de setembro de 1871, AAV. Arch. Nunz. Lisboa, caixa 284, fasc. 1, fol. 103r.

⁴⁹ Cf. Carta de D. Américo ao núncio Oreglia e resposta deste, 3 e 5 de outubro de 1871, AAV. Arch. Nunz. Lisboa, caixa 284, fasc. 1, fol. 98r-98v, 95r-95v; *Ecce sacerdos magnus. O direito.* (19 set. 1871) 3; *Entrada solemne. O direito.* (21 set. 1871) 3; *Entrada solemne do Exc.^{mo} Bispo do Porto. O commercio do Porto.* (21 set. 1871) 1. Esta notícia narra a entrada solene e transcreve a breve alocução do prelado à porta do Paço Episcopal em resposta à saudação que lhe foi feita pelo vice-presidente da Câmara Municipal do Porto, António Caetano. A Câmara Municipal já tinha emitido em 14 de setembro um voto de congratulação pelo novo bispo, que foi depois recebido nos paços do concelho em 29 de setembro. Cf. Vereações de 14 e 29 de setembro de 1871, AHMP. Vereações, livro 124, fol. 7r.10r.

⁵⁰ Cf. Provisão de D. Américo, 26 de setembro de 1871, AEP. *Cardeal D. Américo Pastorais (1871-1899), Pastorais provisões e circulares 1871-1890*, n.º 3.

Depois do longo período de negociações entre a Santa Sé e o governo português e dos quase três meses decorridos entre a confirmação papal e a entrada do prelado, D. Américo estava finalmente à frente do governo pastoral da diocese. As dificuldades de confirmação, mesmo se muitas, não eram comparáveis às da pacificação da sociedade liberal, marcada pelos conflitos e polémicas entre miguelistas e liberais. Américo continuou pois o seu ministério no Porto sob grande tensão, que sumariamente veremos para melhor compreender a sua repercussão sobre o processo para o cardinalato.

1.6. Um episcopado sob contestação

O período compreendido entre o início do ministério episcopal de D. Américo no Porto e a sua elevação ao cardinalato em 1879 foi assinalado por diversas vicissitudes políticas e religiosas, quer nos limites mais estritos da cidade e da diocese, quer nos mais largos do país. Foi no início desta fase que se desenvolveu significativamente o movimento católico português, com a atividade da Associação Católica, a realização do I Congresso Católico do Porto e a fundação do diário católico *A palavra*. Por isso, sentiam-se as tensões entre o catolicismo português, congregado pela Associação Católica, e o liberalismo mais radical, reunido sobretudo em torno do *Diário da tarde* e dos *meetings* anticlericais no salão da Porta do Sol⁵¹. Nesta ambiência, Américo advogou a causa da Igreja e juntou-se à Associação Católica nas celebrações do aniversário da coroação de Pio IX, mesmo se tal lhe valeu reiteradas vezes as vaias dos anticlericais⁵².

Paralelamente foi participando na vida cívica nacional, tomando parte nos trabalhos da Câmara dos Pares, onde tinha assento juntamente com os demais membros do episcopado, e intervindo, por iniciativa própria e a pedido do governo ou da nunciatura, nas questões mais prementes da vida político-religiosa nacional, nomeadamente a dotação do clero, a reformulação da geografia diocesana, a supressão dos mosteiros de vida contemplativa e a nomeação dos bispos⁵³.

Ao nível da vida interna da diocese, Américo colocou quase toda a sua atenção e energia na disciplina do clero e na reforma do Seminário Episcopal, consubstanciada nos estatutos provisórios de 1872 e nas obras de melhoramento do edifício que o abrigava. A esta prioridade acrescentou os afazeres da administração ordinária do bispado e de reconciliação com o município, com que acordou em favor do Seminário o termo da pendência sobre a quinta do Prado, que se arrastava há cerca de 15 anos, desde o tempo de D. António Bernardo da Fonseca

⁵¹ Cf. Meeting. *Diário da tarde*. (17 jun. 1872) 2-3; *O Primeiro de Janeiro*. (17 jun. 1872) 1-2.

⁵² Cf. ABREU – D. Américo, p. 259-271.

⁵³ Cf. ABREU – D. Américo, p. 161-204.

Moniz. Cultivou, porém, um estilo palaciano, fisicamente distante dos fiéis da sua diocese, não se decidindo mais por começar pastoralmente a visitá-la⁵⁴.

Não nos detemos sobre estes aspetos, mas sendo conveniente que caracterizemos este período do episcopado de D. Américo, facilmente convergimos para um exercício do ministério sob o signo da contestação e da polémica. A polémica e a contestação que rodearam o bispo do Porto foram promovidas pelos anticlericais ou então secundadas entusiástica ou ponderadamente pelos sectores católicos, a evidenciar que o debate sobre o liberalismo não se revestiu de um carácter linear. Os primeiros viram defraudadas as suas expectativas, anunciadas com a apresentação pelo poder político de um bispo liberal para a diocese do Porto e, diante da proximidade do prelado ao movimento católico portuense e da sua adesão a Pio IX, acusaram-no de «bispo hypocrita e reaccionario, cercado pelos membros da Associação catholica, d'esse ninho de jesuitismo e reacção que entre nós veiu implantar-se»⁵⁵. Esta foi uma contestação com que D. Américo teve sempre de haver-se na festa anual aniversária da coroação de Pio IX, mas mais assanhada nos primeiros anos da sua presença no Porto.

As desconfianças de alguns católicos legitimistas estiveram mais ligadas ao facto de Américo ser tido em conta a propósito das questões político-religiosas já apontadas. A própria nunciatura partilhou por vezes dessa desconfiança. Noutras, contudo, também comungou da prudência do prelado portugalense em afrontar as leis civis e habitualmente tratou de usufruir do seu influxo em favor da causa da Igreja⁵⁶. Os católicos do Porto, pelo menos aqueles cujo parecer se pode aferir através do jornal *A palavra*, estiveram habitualmente em sintonia com o bispo, não se dispensando, porém, de apreciar crítica, mas serenamente, o seu governo, quando lhes deu razões para tal.

O motivo principal para essa demarcação pontual proporcionou-o D. Américo com a polémica intervenção na Câmara dos Pares em março de 1876, passível de novas acusações de regalismo. Na raiz da questão estava a extensão da desamortização aos passais por lei de 28 de agosto de 1869 e a subsequente inquietação que a mesma suscitou nos párocos que se viam privados de mais um meio que pelo cultivo rentabilizavam para a sua sustentação⁵⁷. Para o salvaguardarem, os párocos resistiam a colaborar nos inventários a que a lei os obrigava e, em vários casos, estavam dispostos a arrendá-los aos compradores ou mesmo a

⁵⁴ Cf. Provisão de D. Américo, 26 de setembro de 1871, AEP. *Cardeal D. Américo Pastorais (1871-1899), Pastorais provisões e circulares 1871-1890*, n.º 3; ABREU – *D. Américo*, p. 380-415.

⁵⁵ AVELLAR, Borges d' – O dia de ontem. *Diario da tarde*. (23 jun. 1873) 1. Cf. NUNES, Maria de Fátima – Bases ideológicas do liberalismo. *Eborensia*. 17 (2004) 7.

⁵⁶ Cf. ABREU – *D. Américo*, p. 161-241.502-504.

⁵⁷ Cf. Lei de desamortização de 28 de agosto de 1869. In REBELLO – *Collecção completa*, vol. 2, p. 115; Instruções para a execução da lei de 28 de agosto de 1869 sobre a desamortização, 25 de novembro de 1869. In REBELLO – *Collecção completa*, vol. 2, p. 140.

comprá-los, incorrendo, todavia, nas penas canónicas previstas os que usurpassem bens eclesiásticos em proveito próprio⁵⁸.

A questão acabou também por ter repercussões na Câmara dos Pares em 31 de março de 1876, onde o núncio foi atacado por não respeitar a lei da desamortização, ataque extensivo aos bispos⁵⁹. Nesta circunstância D. Américo tomou, pela primeira vez, a palavra na referida câmara, defendendo que o núncio não se opôs ao cumprimento da lei, mas situou a sua ação no âmbito do foro interno da consciência. O seu raciocínio revestia-se, contudo, de ambiguidade, porquanto parecia supor a necessária obediência a toda a lei uma vez aprovada, sem equacionar a injustiça da lei em causa por usurpar os bens da Igreja. De maior equívoco se revestiu um outro inciso do discurso, em que Américo refere o silêncio de Pio IX sobre a questão, deduzindo do mesmo a sua aprovação tácita. É certo que Américo não recebeu resposta a uma consulta que dirigiu ao núncio em 1875, mas ter-lhe-ão passado pelas mãos numerosos rescritos de sanação de penas canónicas, que indiretamente se opunham a esta lei⁶⁰.

No ano anterior, em 1875, D. Américo vira-se já enredado em mais uma controvérsia entre a imprensa católica e liberal, sendo-lhe então atribuída uma pastoral de apostasia que, tendo poucos reflexos em Portugal, foi recebida em Roma com grande preocupação e marcaria negativamente, juntamente com o discurso na Câmara, a sua imagem diante da Santa Sé. Na origem desta contenda esteve a pregação do P. António do Presépio na celebração aniversária do início do pontificado de Pio IX, realizada em Lisboa em junho de 1875. No seguimento, o ministro dos negócios eclesiásticos e de justiça publicou a 2 de julho uma portaria dirigida ao patriarca de Lisboa, chamando a atenção para o facto de o orador se ter excedido nas referências pouco respeitosas para com alguns monarcas estrangeiros e solicitando que tomasse as providências corretivas necessárias. O jornal portuense *A palavra* publicou a referida portaria juntamente com uma outra da mesma data do ministro do reino aos governadores civis, ordenando-lhes que tomassem providências para corrigir vários excessos contra a Igreja e os costumes⁶¹. Esta última portaria era, todavia, falsa, tal como o jornal deixava entrever ao afirmar ser inédita, transcrita tal como chegara à redação, sem garantia plena

⁵⁸ Cf. CONCILIUM TRIDENTINUM – *Decretum de Reformatione*, sessio XXII, canon XI. In ALBERIGO, Giuseppe et al., dir. – *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*. Bologna: Edizioni Dehoniane, 1991, p. 741; PIUS IX – Constituição apostólica *Apostolicae Sedis*, 12 de outubro de 1869, art. 1, n.º II, *Revista de ciencias ecclesiasticas*. 1 (1870-1871) 29.

⁵⁹ As intervenções na sessão na Câmara dos Pares de 31 de março de 1876 encontram-se publicadas no *Diário da Camara dos dignos Pares do Reino*. (31 mar. 1876) 361-380.

⁶⁰ Cf. Carta do núncio Domenico Sanguigni ao cardeal secretário de Estado Alessandro Franchi, 20 de março de 1878, ASSRS. Portogallo, fasc. 157, fol. 29v.

⁶¹ Cf. Portaria do Ministério dos Negócios Eclesiásticos e de Justiça, 2 de julho de 1875. *Diário do Governo*. (5 jul. 1875) 1253; Duas portarias. *A palavra*. (8 jul. 1875) 1. Tendo em conta a polémica subsequente *A palavra* viria a reconhecer a falsidade da portaria, primeiro publicando uma notícia do *Bem publico* que

do seu conteúdo. Tratava-se não só de uma réplica sarcástica à primeira portaria, mas também duma denúncia das afrontas da sociedade liberal ao catolicismo, nomeadamente os insultos ao bispo do Porto e aos fiéis que anualmente celebravam o aniversário pontifício na sé do Porto. Os jornais liberais protestaram na expectativa de uma reação oficial do governo que não veio a acontecer. O *Jornal do commercio* não tardou, por isso, na réplica, atribuindo a D. Américo uma pastoral dirigida aos párocos, «contra as superstições, preconceitos, erros e offensas á liberdade»⁶². Depois de reclamar a sua missão de guia das consciências contra os erros e falsas doutrinas e de ensino da lei divina distinguindo-a da dos homens, o bispo do Porto, segundo a notícia, negava tudo quanto Roma recentemente afirmara ou incentivara: o dogma da infalibilidade pontifícia, por se opor à liberdade e à supremacia da Igreja; o *Syllabus*, por atentar contra o progresso e os direitos dos homens e dos povos; o dogma da Imaculada Conceição, por se opor à doutrina da redenção e isentar Maria do pecado original, elevando-a à divindade; os milagres de Lurdes e outros semelhantes, por serem um expediente da Igreja para afirmar a sua supremacia sobre as consciências; a festa da exaltação do papa, por estar politizada e ligada à causa do partido legitimista; a desconsideração do governo e das leis civis e a hostilidade do clero e das associações católicas contra a ordem política do tempo.

Em Portugal ninguém levava a sério a falsa pastoral, percebendo-a como resposta à portaria forjada pelo periódico portuense. As repercussões da pastoral do bispo do Porto no estrangeiro foram mais significativas, uma vez que em Paris o *Journal des débats* publicou uma carta do seu correspondente em Lisboa, dando conta do seu conteúdo. A notícia pôde então difundir-se com facilidade, vindo a ser publicada em Roma pelo católico *La voce della verità*⁶³. O nuncio já antecipara as informações pedidas por Roma em 27 de julho, enviando uma relação que dava conta da falsidade da pastoral e explicava toda a controvérsia. Não chegara, porém, a tempo de prevenir na Santa Sé o impacto negativo da notícia da apostasia⁶⁴. D. Américo, que inicialmente não julgou necessário qualquer esclarecimento da questão, atendendo ao impacto romano, publicou a 6 de agosto uma provisão que explicava o seu silêncio e declarava a falsidade da pretensa pastoral. O desmentido formal e público de D. Américo não encerraria definitivamente o episódio. Viria a ser retomado como obstáculo ao cardinalato,

o afirmava e depois noticiando-o expressamente. Cf. A portaria. *A palavra*. (21 jul. 1875) 3; A decantada portaria. *A palavra*. (23 jul. 1875) 1.

⁶² Singular coincidência. *Jornal do commercio*. (13 jul. 1875) 1.

⁶³ Cf. Y. – Apostasia di monsignor Ferreira. *La voce della verità*. (28 jul. 1875), AAV. Arch. Nunz. Lisbona, caixa 288, fasc. 1, fol. 17r.

⁶⁴ Cf. Carta do nuncio Sanguigni ao cardeal Antonelli, 18 de julho de 1875, AAV. Segreteria di Stato, Epoca Moderna, ano 1875, rubr. 250, fol. 167r-168v; Cartas do cardeal Antonelli ao nuncio Sanguigni, 27 de julho e 17 de agosto de 1875, AAV. Arch. Nunz. Lisbona, caixa 288, fasc.1, fol. 7r.25r-25v.

uma concessão romana cuja apresentação é mais uma vez entendida como prerrogativa régia.

2. O cardinalato de D. Américo

O direito a possuir um cardeal da coroa, também dito cardeal nacional, à semelhança da Espanha, da França e da Áustria fora garantido pela monarquia portuguesa desde longa data e retomado pelos governos liberais como afirmação do prestígio internacional do país. Portugal procurava assim ombrear com as grandes potências europeias, a despeito da decadência progressiva da sua importância internacional, quando comparada com os tempos áureos da expansão ultramarina. A Santa Sé não tinha, todavia, interesse em reconhecer esse direito, dadas as dificuldades que o governo colocava nas relações diplomáticas e o controlo que exercia sobre a vida da Igreja em Portugal.

Durante o regime liberal já tinha, todavia, sido concedido um cardeal por solicitação da rainha D. Maria da Glória. Foi ele o arcebispo de Braga D. Pedro Paulo de Figueiredo da Cunha e Melo, criado cardeal em 30 de setembro de 1850, nos termos em que o cardinalato viria a ser requerido para o bispo do Porto⁶⁵.

2.1. As diligências em ordem à nomeação régia

Em 1877 foram feitas diligências pelo governo do marquês de Ávila e Bolama para a nomeação de um novo cardeal nacional, através da representação diplomática de Portugal junto da Santa Sé. A resposta do cardeal Simeoni ao conde de Tomar não foi animadora⁶⁶. O papa não encontrava motivos para a nomeação: Portugal não tivera mais do que um cardeal durante o pontificado de Pio IX e, tratando-se de um país pequeno, não se justificava que o viesse a ter; o papa não via entre os bispos portugueses nenhum que merecesse a púrpura cardinalícia; Portugal tinha-se mostrado pouco afeiçoado à Santa Sé, entrara em negociações com a Prússia para regulação de um futuro conclave e não se solidarizara com a situação do pontífice após 1870, considerando-o em plena liberdade. Costa Cabral refutou cada um dos argumentos apresentados. Da auscultação ficava, contudo, o conceito negativo em que eram tidos pela Santa Sé o governo e os bispos portugueses, os quais «não são considerados como soldados valerosos, que possam combater para a defeza dos chamados direitos da Santa Sé»⁶⁷. Avaliando as diligências feitas, Costa Cabral concluía não ser ainda o tempo de avançar com

⁶⁵ Sobre esta nomeação, veja-se CASTRO – *O cardinal*, p. 395-417.

⁶⁶ Cf. Cartas do conde de Tomar ao marquês de Ávila e Bolama, 17 de abril, 5, 15 e 23 de maio de 1877, AEPSS. Livro 86, p. 49-52.67-72.78-80.82-90.

⁶⁷ Carta do conde de Tomar ao marquês de Ávila e Bolama, 23 de maio de 1877, p. 85.

o pedido, requerendo-se trabalho prévio do governo, designadamente junto no nuncio em Lisboa⁶⁸.

Em dezembro de 1877, por ocasião da elevação da legação de Portugal junto da Santa Sé a embaixada⁶⁹, o rei D. Luís avançou com a nomeação de D. Américo como cardeal nacional. Naquela circunstância, dirigiu a Pio IX uma carta particular autógrafa, em italiano, pedindo a púrpura cardinalícia para o bispo do Porto, e a carta oficial de nomeação do mesmo, em português, na forma do estilo usado em 1850 para a nomeação do cardeal D. Pedro Paulo de Figueiredo da Cunha e Melo⁷⁰. Na altura da entrega das cartas, Pio IX, já muito debilitado na sua saúde, deu uma resposta vaga ao embaixador português, adiando a reflexão sobre o pedido para uma ocasião mais oportuna. Não se seguiu qualquer outra resposta dirigida ao monarca português. Apenas foram pedidas informações precisas sobre o bispo do Porto ao nuncio Sanguigni⁷¹.

D. Luís aproveitou a eleição de Leão XIII para lhe dirigir também uma carta particular autógrafa, felicitando-o e pedindo-lhe que confirmasse o bispo do Porto no cardinalato⁷². Como suspeitava o embaixador, as dificuldades não residiam na concessão de um cardeal a Portugal, mas no nome apresentado pelo rei. É certo que a Santa Sé pôs inicialmente em questão o direito de Portugal possuir um cardeal da coroa, assim como a escolha e a nomeação régia da pessoa a nomear. Contudo, uma investigação levada a efeito nos arquivos permitiu concluir «que o Papa Inocêncio [XI] concedeu que Portugal tivesse um Cardeal nacional, como tinham os outros reinos»⁷³. Referia-se ao cardeal Veríssimo de Lencastre, criado cardeal em setembro de 1686. A investigação questionava, todavia, se desta concessão se inferia o direito de nomeação no modo e na forma usados por D. Maria

⁶⁸ Cf. Carta do conde de Tomar ao marquês de Ávila e Bolama, 23 de maio de 1877, p. 88.

⁶⁹ Cf. Carta do encarregado de negócios de Portugal junto da Santa Sé António de Tovar ao cardeal secretário de Estado Giovanni Simeoni, 11 de dezembro de 1877, AEPSS. Livro 69, p. 318; Carta do conde de Tomar ao cardeal Simeoni, 24 de dezembro de 1877, AEPSS. Livro 69, p. 319.

⁷⁰ Cf. Carta autógrafa do rei D. Luís a Pio IX, 7 de dezembro de 1877, ASSRS. Portogallo, fasc. 157, fol. 9r-9v; Carta de D. Luís nomeando D. Américo como cardeal nacional, 13 de dezembro de 1877, ASSRS. Portogallo, fasc. 157, fol. 12r. Estas cartas, juntamente com a credencial de embaixador extraordinário junto da Santa Sé, foram entregues ao papa pelo conde de Tomar na audiência de 2 de janeiro de 1878. Cf. Carta do conde de Tomar ao marquês de Ávila e Bolama, 3 de janeiro de 1878, AEPSS. Livro 87, p. 47-48.

⁷¹ Cf. Carta do cardeal Simeoni ao nuncio Sanguigni, 12 de janeiro de 1878, AAV. Arch. Nunz. Lisbona, caixa 293, fasc. 3, fol. 169r-169v.

⁷² Cf. Carta autógrafa do rei D. Luís a Leão XIII, s.d., ASSRS. Portogallo, fasc. 157, fol. 17r-18r. A carta régia foi escrita entre 20 de fevereiro, data da eleição de Leão XIII, e 12 de março, data da carta do ministro dos negócios estrangeiros que acompanhava aquela. A carta foi entregue pessoalmente no dia 1 de abril. Cf. Carta do ministro dos negócios estrangeiros João de Andrade Corvo ao conde de Tomar e resposta deste, 12 e 18 de março de 1878, AEPSS. Caixa 8, maço 3, doc. 32; Carta do conde de Tomar a Andrade Corvo, 3 de abril de 1878, AEPSS. Livro 87, p. 154-155.

⁷³ Relação elaborada para a Congregação dos Negócios Eclesiásticos Extraordinários, s.d., ASSRS. Portogallo, fasc. 157, fol. 69v-70r. Tradução nossa a partir do original italiano.

da Glória e por D. Luís. O precedente da nomeação do cardeal Pedro Paulo, sem que a Santa Sé se tivesse manifestado contra a forma, jogava, porém, a favor da atitude do rei de Portugal⁷⁴.

Por ocasião da eleição de Leão XIII, D. Américo escreveu-lhe uma carta de felicitações, solidarizando-se com a situação em que se encontrava, aderindo aos conteúdos da fé professados pelo pontífice e testemunhando-lhe a sua afeição pessoal e a do clero, dos fiéis e das autoridades, reunidos para o *Te Deum* de ação de graças, celebrado em 26 de fevereiro na sé do Porto⁷⁵. Não encontramos indícios nessa carta e na documentação paralela – a não ser a própria ocasião em que foi escrita – de que tenha sido motivada pelas expectativas do cardinalato, como cremos poder ter acontecido com outros textos posteriores. O facto de se encontrar arquivada com a documentação da Congregação dos Negócios Eclesiásticos Extraordinários relativa ao cardinalato mostra que Roma a teve em conta neste processo. Não pensamos, contudo, pelo desenvolvimento dos acontecimentos, que tenha servido neste momento para atenuar os obstáculos colocados à nomeação.

2.2. Os obstáculos à nomeação

Entretanto chegaram a Roma as informações pedidas ao núncio, contrárias à confirmação de D. Américo, acompanhadas de alguns testemunhos globalmente negativos⁷⁶. Quanto às qualidades pessoais, o bispo do Porto era definido como uma pessoa de bons modos no trato, de conversa fácil e variada, com um estilo de vida palaciano, mas de saber pouco profundo, numa alusão implícita às suas tendências regalistas. Era-lhe reconhecida também alguma devoção e piedade, dado saber-se que realizava a sua meditação quotidiana e que escolhera para confessor um presbítero piedoso e tido em bom conceito, mesmo se havia quem acusasse o bispo de desaprovar a piedade fervorosa dos fiéis. Relativamente ao zelo pastoral, era conhecido o seu cuidado na escolha dos professores e prefeitos do Seminário, assim como dos párocos encomendados, se bem que se lhe apontassem algumas nomeações mais problemáticas, assim como a vida muito disciplinada, mas nem por isso muito religiosa, promovida no Seminário.

D. Américo era ainda desmerecido por não pronunciar uma palavra que combatesse o desenvolvimento do protestantismo na cidade e arredores. Em

⁷⁴ Cf. Carta de D. Maria da Glória nomeando D. Pedro Paulo de Figueiredo da Cunha e Melo como cardeal nacional e resposta de Pio IX, 2 de julho e 30 de agosto de 1850, ASSRS. Portugallo, fasc. 157, fol. 77r-78v. A carta de nomeação encontra-se também publicada em CASTRO – *O cardial*, p. 416.

⁷⁵ Cf. Carta de D. Américo a Leão XIII, 27 de fevereiro de 1878, ASSRS. Portugallo, fasc. 157, fol. 92r-93v.

⁷⁶ Cf. Carta do núncio Sanguigni ao cardeal Franchi, 20 de março de 1878, ASSRS. Portugallo, fasc. 157, fol. 27r-30v. A carta vinha acompanhada de vários anexos que suportavam as informações. Cf. ASSRS. Portugallo, fasc. 157, fol. 31r-42r.

contrapartida, era acusado de algumas declarações julgadas menos convenientes sobre o protestantismo quinhentista e sobre a sociedade do século XIX, proferidas na abertura do ano letivo de 1873/74 no Seminário diocesano. O núncio tratou, por isso, de isolar as frases que considerava polémicas no discurso e de as traduzir para italiano, para as enviar para Roma em anexo à sua carta⁷⁷. A seleção das proposições foi feita criteriosamente de modo a constituí-las obstáculo ao cardinalato. Da leitura completa do discurso, percebe-se que os *Brami di un discorso di monsignor vescovo di Porto* são construção do núncio sem atender à intenção global do autor, nem ao sentido das próprias proposições, isoladas do seu contexto próximo ou truncadas nalgumas das suas partes. D. Américo não fez nenhuma apologia do protestantismo em contraposição com a decadência do catolicismo. Reconheceu antes que a situação do catolicismo quinhentista favoreceu o desenvolvimento da reforma protestante, para depois enaltecer a reforma tridentina. Exaltou-a na globalidade e particularmente pelo estabelecimento dos seminários diocesanos, cujo capítulo citou no contexto da abertura solene do Seminário do Porto, procurando estabelecer uma relação entre a formação do futuro clero e a renovação eclesial. Não se vislumbrava, porém, nenhuma apreciação positiva do protestantismo oitocentista português.

As acusações mais sérias decorriam dos princípios políticos e da afeição ao pontífice: «Prosseguindo nos requisitos do Candidato, não só não se pode dizer isento de mácula quase geral de regalismo, mas aparece nele de modo mais pronunciada, talvez na esperança do solidéu vermelho»⁷⁸. Eram vários os elementos comprovativos do regalismo do prelado: a sua provisão como vigário capitular do patriarcado; a sua não oposição aos inventários na questão dos passais; a sua intervenção sobre a mesma questão na Câmara dos Pares, amplamente traduzida em italiano na carta do núncio e apreciada por ele como a prova da nossa miséria humana; um inciso colocado na provisão alusiva à eleição de Leão XIII sobre o poder temporal do papa. Se os demais elementos já foram por nós analisados e podem legitimar as acusações feitas, o último reclama uma maior precisão. Referia-se o núncio à seguinte passagem da provisão:

«Se Deos em sua infinita sabedoria tem determinado que nesta tormenta, que vae derribando umas apoz outras as corôas terrestres, nunca mais seja restaurada a soberania temporal de que os seculos passados tinham revestido a auctoridade espiritual do Summo Pontifice, para lhe garantir a necessaria plena

⁷⁷ Cf. *Brami di un discorso di monsignor vescovo di Porto, recitato agli alunni del suo seminario il 5 ottobre del 1873*, ASSRS. Portogallo, fasc. 157, fol. 32r-32v. O discurso completo do bispo do Porto pode ler-se em *Obras pastoraes*, vol 1, p. 30-42.

⁷⁸ Carta do núncio Sanguigni ao cardeal Franchi, 20 de março de 1878, fol. 27v. Tradução nossa a partir do original italiano.

liberdade; perecerá o que era de instituição humana, mas permanecerá inabalável sobre a nossa fé o que lhe provém do mesmo Deos»⁷⁹.

O trecho não defende a abolição do poder temporal do papa. Apenas deixa entender o que muitos pressentiam: não parecia possível a sua restauração nos moldes anteriores, não fazendo ele parte da essência da missão pontifícia. Aliás, a imediata continuidade da passagem mostra uma afirmação inequívoca do poder espiritual do romano pontífice:

«O Vigário de Christo continuará como até aqui a reinar sobre as nossas consciências, e sob o seu sceptro curvar-se-ha a intelligencia no que é de fé, obedecerá a vontade no que é de moral, porque, quer coroado quer desthronado, é elle sempre para nós e acima de tudo o legitimo successor de Pedro, a quem foi dado o supremo poder de ligar e desligar»⁸⁰.

As desconfianças que rodeavam o bispo portugalense, o carácter recente destas declarações e o facto de a questão romana estar ainda longe do seu termo ajudam, porém, a compreender a incomodidade causada pelas palavras de D. Américo.

O nuncio preocupou-se também em fazer sentir em Roma o modo negativo como os católicos receberiam o cardinalato do bispo do Porto. Para tal socorreu-se dum artigo do jornal legitimista *Esperança*, uma edição popular do mais conhecido *A nação*, em reacção às notícias que davam como certa aquela elevação cardinalícia, onde se perguntava pelos serviços feitos para tal merecimento e se chegava a dizer que «isto produziria o mesmo effeito que se Leão X tivesse purpurado os Bispos Inglezes discidentes do tempo de Henrique VIII»⁸¹. Em contrapartida, caso a Santa Sé julgasse conveniente conceder mais um cardeal a Portugal, um só nome era julgado digno de ser promovido, o arcebispo de Goa D. Aires de Ornelas e Vasconcelos, mesmo se para tal tivesse de ser transferido para o continente, para a arquidiocese de Évora, onde a idade avançada de D. José António Pereira Bilhano fazia supor para breve o termo dos seus dias.

Pouco depois, Domenico Sanguigni enviou mais duas cartas com informações. Na primeira, traduzia um episódio contado por D. Américo na Câmara, pretensamente passado entre Pio IX e o conde de Tomar, relacionando a tranquilidade das relações Igreja/Estado em Portugal com a atitude conciliatória do episcopado para com o governo, e um artigo de *A palavra* em reacção às notícias da

⁷⁹ Provisão de D. Américo relativa à eleição de Leão XIII, 21 de fevereiro de 1878. In *Obras pastoraes*, vol. 1, p. 102. A passagem é precisamente a que transcrevemos, porque sublinhada no exemplar impresso da provisão enviada em anexo à carta do nuncio: cf. ASSRS. Portogallo, fasc. 157, fol. 41r-41v.

⁸⁰ Provisão de D. Américo relativa à eleição de Leão XIII, 21 de fevereiro de 1878, p. 102-103.

⁸¹ *Esperança*. (20 mar. 1878) 2. A tradução italiana enviada pelo nuncio Sanguigni encontra-se em ASSRS. Portogallo, fasc. 157, fol. 42r.

imprensa sobre o cardinalato, que criticava a exigência régia, porquanto as honras eclesiásticas são dadas e não extorquidas. Apresentava também uma via para a recusa do bispo do Porto, depois acolhida pela Santa Sé, que evitava o melindre de ter de invocar a sua indignidade e se concretizava no facto de nos tempos recentes o papa só ter chamado ao cardinalato arcebispos, com exceção de alguns bispos italianos. Na segunda, informava o cardeal Franchi da próxima partida para Roma do P. Sebastião Leite de Vasconcelos, secretário da câmara eclesiástica do Porto, para procurar desbloquear a situação. Não nos foi possível encontrar qualquer outra referência que permitisse aferir a realização desta viagem⁸².

À Santa Sé chegaram ainda outras informações, provavelmente também através da nunciatura⁸³. Chamavam a atenção para o discurso de 1873 no Seminário, para a intervenção na Câmara dos Pares e para os receios dos católicos portugueses de que Leão XIII fosse colhido de surpresa pelas insistências régias e governamentais, sem estar devidamente informado acerca do bispo do Porto, a quem não era conhecido mérito nem perfil.

2.3. A primeira decisão de Leão XIII

Em Roma, a questão foi submetida à apreciação da Congregação dos Negócios Eclesiásticos Extraordinários, reunida em 11 de abril de 1878. Para essa sessão foram elaboradas duas relações, historiando o desenvolvimento da pendência, apresentando as informações do nuncio e sintetizando os documentos anexados às suas informações. Foi também referida a carta de felicitações de D. Américo a Leão XIII, considerada uma «bela e explícita profissão de obséquio e obediência para com o magistério infalível do Romano Pontífice»⁸⁴, mas não mais referida no desenrolar das discussões. Ao exame dos cardeais foram submetidas três dúvidas: a primeira relativa à conveniência de conceder ao rei de Portugal o cardinalato pedido para o bispo do Porto; a segunda sobre se, no caso de a resposta ser afirmativa, a concessão devia ser feita sem qualquer observação relativa aos pretensos direitos da coroa portuguesa; a terceira sobre se, no caso da primeira resposta ser negativa, devia dar-se resposta e de que modo à carta régia.

Ao longo da discussão desempenharam papel relevante os cardeais que tinham representado a Santa Sé em Lisboa: Camillo Di Pietro (1844-1858), Innocenzo

⁸² Cf. Cartas do nuncio Sanguigni ao cardeal Franchi, 28 e 30 de março de 1878, ASSRS. Portugallo, fasc. 157, fol. 53r-54r.57r; *A palavra*. (23 mar. 1878) 2.

⁸³ Cf. Cartas anónimas a Leão XIII, 1 de março e 8 de abril de 1878, ASSRS. Portugallo, fasc. 157, fol. 14r-15r.59r-61v; Carta do senador Ornelas, irmão do arcebispo de Goa, ao cardeal Franchi, 19 de março de 1878, ASSRS. Portugallo, fasc. 157, fol. 21r-22v.

⁸⁴ Relação elaborada para a Congregação dos Negócios Eclesiásticos Extraordinários, ASSRS. Portugallo, fasc 157, fol. 66r. Tradução nossa a partir do original italiano. O texto completo das duas relações encontra-se em ASSRS. Portugallo, fasc. 157, fol. 63r-66r.71r-73v.

Ferrieri (1858-1868) e Luigi Oreglia (1868-1873)⁸⁵. O cardeal Di Pietro defendeu que se estudasse a questão do direito de Portugal nomear um cardeal da coroa, que de acordo com as informações do nuncio não era aconselhável a atribuição do cardinalato a D. Américo e que se devia responder ao rei com cortesia, mas mostrando as razões pelas quais não era possível atender o seu pedido e eventualmente dizendo-lhe que, caso quisesse um segundo cardeal, deveria pensar noutra candidatura. O cardeal Ferrieri concordou com o parecer do seu antecessor na nunciatura em Lisboa, acrescentando, porém, alguns episódios em desfavor do nomeado: a sua pouca convivência enquanto professor do Seminário, o ter-se apresentado na nunciatura em hábito secular e o seu comportamento como vigário capitular. Mais duras foram as declarações do cardeal Oreglia, referindo o quanto tentou obstar como nuncio à sua confirmação como bispo do Porto, o modo como foi elaborado o seu processo e as vezes que o ligavam à maçonaria.

As intervenções dos cardeais restantes convergiram no mesmo sentido. Dessas intervenções destacam-se apenas dois elementos: a insistência para que a resposta dada ao rei apresentasse claramente os motivos da recusa, numa alusão a que lhe fosse declarado que não se reconheceria mais a prerrogativa da coroa, visto que o governo português passou de defensor da Igreja a seu adversário; e a prudência em não sugerir que fosse apresentado outro candidato, visto que, se a proposta se centrasse no arcebispo de Goa, a quem não havia nada a apontar, se adivinhavam problemas no oriente, pela importância que lhe seria dada relativamente aos vigários apostólicos, ou pelo facto de se perder naquelas paragens – se fosse transferido para o continente, como era mais provável – um prelado que, com a sua moderação, soube gerir o diferendo sobre a jurisdição missionária. Assim se chegou à decisão final da Congregação: «Estabelecida, portanto, a ideia de não aceitar a nomeação régia e de formular uma resposta motivada àquele monarca terminou a discussão dos Em.^{mos} Padres»⁸⁶.

A Santa Sé via-se no dilema de não querer responder negativamente ao monarca português, mas também de não achar conveniente o nome proposto. Restava um meio-termo: conceder um cardeal, mas sem que a escolha recaísse nas mãos do rei. A Secretaria de Estado fez, por isso, dois tipos de diligências. Junto do embaixador português foi dando a entender que o papa estaria disponível

⁸⁵ Apesar da ata da sessão não indicar os nomes dos que tomavam a palavra, é possível identificá-los pelo conteúdo das suas intervenções. Para além deles estiveram presentes os cardeais Alessandro Franchi, Antonio Maria Panebianco, Mieczyslaw Ledochowski, Giovanni Battista Franzelin e o secretário Valdimiro Crachi. Estiveram ausentes os cardeais Luigi Bilio e Giovanni Simeoni. Cf. Ata da sessão n.º 449 da Congregação dos Negócios Eclesiásticos Extraordinários, 11 de abril de 1878, ASSRS. Portugal, fasc. 157, fol. 87r-89v.

⁸⁶ Ata da sessão n.º 449 da Congregação dos Negócios Eclesiásticos Extraordinários, 11 de abril de 1878, 89r. Tradução nossa a partir do original italiano. Cf. Carta do conde de Tomar a Andrade Corvo, 25 de abril de 1878, AEPSS. Livro 87, p. 158-159.

para conceder mais um cardeal a Portugal, mas que o bispo do Porto não podia ser o destinatário da concessão. Na audiência de 7 de maio, o cardeal Franchi perguntou mesmo ao embaixador português se o rei não mudaria de opinião relativamente ao proposto, caso o papa se inclinasse para outra pessoa. O conde de Tomar insistiu que o rei não estaria disposto a alterar o nome indicado e que estranhava que o seu pedido não tivesse sido de imediato atendido e sobretudo que não tivesse obtido qualquer resposta. O rei entretanto havia escrito diretamente ao conde de Tomar, pedindo-lhe empenho nesta questão⁸⁷.

A outra diligência foi realizada em 13 de maio mediante um pedido ao núncio em Lisboa para que indicasse quais os bispos portugueses que estavam em condições de serem elevados ao cardinalato. Monsenhor Sanguigni no mesmo dia, por telegrama e por carta, indicou de novo o arcebispo de Goa Aires de Ornelas como o melhor candidato, insistindo numa possível transferência do mesmo para Évora. Com o perfil desejado incluiu ainda o bispo do Funchal Manuel Agostinho Barreto, mas os seus 42 anos de idade e o facto de não ser conveniente transferi-lo para o continente, por se encontrar à frente dos destinos da diocese madeirense apenas há um ano, desaconselhavam o seu nome. Para além destes, só o arcebispo de Braga João Crisóstomo de Amorim Pessoa e o bispo do Porto podiam ser propostos, mas não tinham perfil para tão elevado cargo, em razão das suas simpatias regalistas⁸⁸.

Entre estes dois, o núncio já se inclinava, apesar de tudo, para D. Américo. Após confirmar todas as informações dadas a seu respeito na correspondência anterior, acrescentava: «Contudo, posso indicar uma diferença notável; e esta consiste em não me parecerem tão enraizados no coração deste Prelado os seus princípios de regalismo e as suas ideias enviesadas. Parece-me, portanto, mais maleável e mais dócil»⁸⁹. As razões para esta reapreciação do bispo portugalense radicam nas informações entretanto recolhidas e na sua carta autógrafa como reitor do Seminário do Porto, assinada também pelos prefeitos, professores e seminaristas, recentemente chegada à nunciatura para ser remetida ao papa,

⁸⁷ O conde de Tomar falou com o cardeal Franchi sobre este assunto em 16 de abril e em 7 de maio de 1878. Cf. Cartas do conde de Tomar a Andrade Corvo, 16 e 25 de abril e 7 e 10 de maio de 1878, AEPSS. Livro 87, p. 155-157.158-160.160-163.168-169.

⁸⁸ Cf. Telegrama do núncio Sanguigni ao cardeal Franchi, 13 de maio de 1878, ASSRS. Portugallo, fasc. 157, fol. 95r; Carta do núncio Sanguigni ao cardeal Franchi, 13 de maio de 1878, ASSRS. Portugallo, fasc. 157, fol. 97r-98r. Esta carta também se encontra em AAV. Arch. Nunz. Lisboa, caixa 293, fasc. 3, fol. 21r-22r. De facto, não havia muitos mais nomes a apontar entre o episcopado do continente, tendo em conta que as dioceses do Algarve, Aveiro, Beja, Castelo Branco, Elvas, Leiria, Pinhel e Portalegre se encontravam vacantes e as de Évora e da Guarda tinham bispos de idade avançada. Restavam os bispos de Braga, Bragança, Coimbra, Lamego, Porto e Viseu, todos eles sem perfil aos olhos do núncio para o cardinalato.

⁸⁹ Carta do núncio Sanguigni ao cardeal Franchi, 13 de maio de 1878, fol. 97v-98r. Para esta informação do núncio contribuiu certamente uma carta de conteúdo idêntico cujo autor nos é desconhecido, pois para não permitir a identificação foi rasgada a parte que continha a assinatura. Cf. Carta ao núncio Sanguigni, 12 de maio [de 1878], AAV. Arch. Nunz. Lisboa, caixa 293, fasc. 3, fol. 163r.

felicitando-o pelo seu pontificado. O nuncio interpretou-a como uma espécie de retratação e sugeriu ao cardeal Franchi que fosse pedida a sua publicação na imprensa⁹⁰.

Américo, que já tinha enviado felicitações em carta pessoal a Leão XIII, associava-lhe agora a sua obra principal em protesto coletivo de obediência e fidelidade. No seu conteúdo nada há, porém, que o relacione explicitamente com o anunciado cardinalato. Aliás foram enviadas posteriormente cartas idênticas em nome do Seminário, fora do contexto de qualquer retribuição⁹¹. Tendo em conta, todavia, que o bispo do Porto já tinha expressado ao papa singularmente as suas felicitações e comunicado a sua adesão juntamente com a do clero e das autoridades na carta de 27 de fevereiro, podemos levantar a hipótese de esta segunda missiva pressupor motivações que ultrapassem a sua própria letra, tanto mais que as notícias de dificuldades já tinham chegado a Portugal via embaixada.

Esta carta desempenhou um papel mais importante do que a primeira no desenrolar do processo, enquanto permitiu outra flexibilidade por parte de monsenhor Sanguigni e, após a publicação, contribuiu para que o bispo do Porto fosse mais apreciado pelos católicos que até então o criticavam. Contudo, não evitou – aliás também não ia a tempo de o fazer – a resposta de Leão XIII ao rei de Portugal. Esta foi afirmativa quanto à pretensão régia de ser dado a Portugal mais um cardeal⁹². Foi, todavia, negativa no que se refere à sua atribuição ao bispo do Porto. O papa manifestou ao rei que estava disposto a purpurar o arcebispo de Goa D. Aires de Ornelas e Vasconcelos, em quem acreditava estarem reunidos os requisitos necessários para integrar o colégio cardinalício.

Leão XIII não aceitou o bispo do Porto, mas também não optou por uma resposta claramente motivada como tinham aconselhado os cardeais da Congregação dos Negócios Eclesiásticos Extraordinários. De facto, ainda que tenha aludido indiretamente aos verdadeiros motivos da recusa – «algumas razões que agora não é preciso recordar» – Leão XIII baseou a sua decisão numa argumentação extrínseca, atendo-se à sugestão anteriormente dada pelo nuncio em Lisboa:

⁹⁰ Cf. Carta de D. Américo como reitor do Seminário do Porto a Leão XIII, 30 de abril de 1878, Arquivo do Seminário Maior do Porto [ASMP]. *Decretos e provisões*, anos 1871-1920, 21r-24v. A carta foi posteriormente publicada na imprensa juntamente com a resposta do papa datada de 17 de junho de 1879. Cf. Documento honroso. *A palavra*. (10 jul. 1878) 1-2; *A nação*. (19 jul. 1878) 1-2. Veja-se também a carta de D. Américo ao nuncio Sanguigni que acompanhava a mencionada, 11 de maio de 1878, ASSRS. Portugallo, fasc. 157, fol. 99r.

⁹¹ Referimo-nos às cartas enviadas em nome dos Seminários, em 1881, 1888 e 1893, por ocasião da trasladação dos restos mortais de Pio IX para a basílica de São Lourenço extramuros e dos jubileus presbiteral e episcopal de Leão XIII. Cf. AAV. Arch. Nunz. Lisboa, caixa 305, fasc. 2, fol. 29r; ASMP. *Correspondência oficial*, anos 1887-1893, fol. 16r-17v.90r-93v; Os seminários d'esta diocese e o papa Leão XIII. *A palavra*. (30 mai. 1888) 1; *A palavra*. (21 mai. 1893) 1.

⁹² Cf. Carta de Leão XIII a D. Luís, 26 de maio de 1878, AAV. Arch. Nunz. Lisboa, caixa 293, fasc. 3, fol. 167r-168r; Carta do cardeal Franchi ao conde de Tomar, 27 de maio de 1878, ASSRS. Portugallo, fasc. 158, fol. 4r.

«o uso quase constante de incluir preferivelmente entre os membros do Sagrado Senado da Igreja os Prelados distinguidos com a dignidade metropolitana»⁹³.

A decisão não colheu de surpresa o governo português, tanto mais que o cardeal Franchi já preparara o embaixador para a resposta. O modo como foi justificada foi, todavia, julgado positivamente por Costa Cabral, dado que, não tendo o papa centrado a sua argumentação na dignidade do bispo do Porto, o governo português poderia deixar cair o nome proposto, sem que o prestígio do rei fosse atingido, e em seguida apresentar outro⁹⁴. Punha-se agora a questão de quem nomear, dado que, para além do arcebispo de Goa, ainda podiam ser apresentados os de Braga e de Évora. O conde de Tomar julgava, porém, que haveria vantagem em aceitar D. Aires de Ornelas e Vasconcelos, sem o transferir de Goa. Para além de fortalecer as relações entre Portugal e a Santa Sé e a sua posição de embaixador, «conservando-se mais alguns annos o Arcebispo de Goa no Governo da sua extensa Diocese, o carácter de *Purpurado* lhe dará grande Lustre no Oriente, e lhe dará mais força para sustentar os direitos do Padroado da Coroa»⁹⁵. O governo português não foi, porém, do mesmo parecer.

2.4. Novas instâncias em favor do cardinalato

O governo regenerador no poder desde janeiro não aceitou a decisão papal, por não respeitar a prerrogativa de nomeação da coroa: «A nomeação – segundo o ministro João de Andrade Corvo – seria exclusivamente de Sua Santidade, como as outras nomeações de cardeaes. Haveria dois cardeaes portugueses, mas não haveria um *Cardeal Nacional*»⁹⁶. Ao comportamento regalista do bispo do Porto, juntava-se agora o facto de ele não ser arcebispo. Para o governo, este

⁹³ Carta de Leão XIII ao rei D. Luís, 26 de maio de 1878, fol. 167v. Tradução nossa a partir do original italiano.

⁹⁴ Cf. Carta do conde de Tomar a Andrade Corvo, 28 de maio de 1878, AEPSS. Livro 87, p. 185. O embaixador mostra em algumas cartas anteriores o modo como o cardeal Franchi foi preparando o caminho para a resposta pontifícia ao rei D. Luís. Cf. Cartas do conde de Tomar a Andrade Corvo, II, 21 e 22 de maio de 1878, AEPSS. Livro 87, p. 170-172.177-183; Carta do conde de Tomar a Andrade Corvo, 27 de maio de 1878, AEPSS. Livro 82, p. 322.

⁹⁵ Carta do conde de Tomar a Andrade Corvo, 28 de maio de 1878, 186. O embaixador português voltou aos mesmos argumentos em meados do mês seguinte, já depois de lhe terem sido comunicadas de Lisboa instruções noutra sentido, se bem que resultantes só do conhecimento das informações preliminares dadas pelo cardeal Franchi a Costa Cabral, mas ainda sem o conhecimento da carta ao rei, já expedida de Roma, mas ainda não chegada ao seu destinatário. Nessas instruções o ministro Andrade Corvo julgava infundamentada a decisão da Santa Sé e enviava uma lista de quatro bispos sufragâneos portugueses criados cardeais noutras épocas: D. Pedro Gomes Barroso, bispo de Coimbra (1358-1364); D. Antão Martins de Chaves, bispo do Porto (1424-1447); D. Miguel da Silva, bispo de Viseu (1526-1547) e D. José Pereira de Lacerda, bispo do Algarve (1716-1738). Cf. Carta de Andrade Corvo ao conde de Tomar, 3 junho de 1878, AEPSS. Caixa 8, maço 3, doc. 34; Carta do conde de Tomar a Andrade Corvo, 14 de junho de 1878, AEPSS. Livro 87, p. 201-203; CASTRO – O *Cardial*, p. 87-118.

⁹⁶ Carta de Andrade Corvo ao marquês de Tomar, 14 de julho de 1878, AEPSS. Caixa 8, maço 3, doc. 36.

argumento não era mais do que um expediente usado pela Santa Sé para não alegar oficialmente as verdadeiras razões. A carta pontifícia abria, porém, uma nova via argumentativa centrada não tanto na dignidade do bispo do Porto para o lugar, mas nas exceções ao uso recente invocado pela Santa Sé de só nomear arcebispos⁹⁷.

Tendo Lisboa rejeitado a nomeação de D. Aires de Ornelas, Costa Cabral continuou a insistir no bispo do Porto, quando em outubro de 1878 regressou a Roma. Fê-lo em audiência com o papa, em 6 de outubro, e em dois encontros, em 11 e 15 do mesmo mês, com o novo cardeal secretário de Estado Lorenzo Nina, sucessor de Alessandro Franchi, que falecera em julho. O marquês de Tomar aproveitou a mudança e a benevolência do recém-nomeado para lhe pedir que examinasse bem o assunto, usando de mais imparcialidade. A resposta obtida no segundo encontro foi animadora⁹⁸. Em novembro, o cardeal Nina pediu ao marquês de Tomar uma carta que oficializasse o desejo do monarca de manter a proposta do bispo do Porto, ao que o embaixador respondeu em 26 de novembro. Na audiência de 3 de dezembro, Lorenzo Nina informou-o que, «na sua opinião, a resolução de Sua Santidade será favorável»⁹⁹.

A mudança de atitude da Santa Sé não se justificava, porém, apenas com a benevolência do novo secretário de Estado. Em fins de outubro, o cardeal Nina pediu ao nuncio em Lisboa que auscultasse pessoas dignas de fé e lhe fizesse chegar mais informações sobre o bispo do Porto¹⁰⁰. O envio pelo embaixador, em 11 de outubro, duma cópia da provisão de D. Américo de 1875 denunciando a falsa pastoral, para provar a intriga em que fora envolvido, terá levado a Santa Sé a repensar a questão. A lista de bispos sufragâneos portugueses no passado elevados a cardeais, chegada na mesma data, também carecia de ser clarificada. Não foram estes, porém, os únicos motivos para o pedido de informações, tanto mais que havia em Roma elementos suficientes para o esclarecimento de ambos os casos. A Santa Sé precisava sobretudo de encontrar fundamentos seguros para

⁹⁷ Carta de Andrade Corvo ao marquês de Tomar, 14 de julho de 1878, doc. 36.

⁹⁸ Cf. Cartas do marquês de Tomar a Andrade Corvo, 7, 11 e 15 de outubro de 1878, AEPSS. Livro 87, p. 273-279.281-285. Após a audiência de dia 11, o embaixador escreveu ao cardeal Nina, enviando-lhe em anexo a lista de quatro bispos sufragâneos portugueses que tinham sido nomeados cardeais e uma cópia da provisão de protesto do bispo do Porto contra a falsa pastoral, na tentativa de provar a campanha de intriga e difamação que tinha sido montada contra ele. Cf. Carta do marquês de Tomar ao cardeal Lorenzo Nina, 11 de outubro de 1878, ASSRS. Portogallo, fasc. 158, fol. 8r-8v. Os documentos anexados encontram-se nas folhas 9r e 15r-16r.

⁹⁹ Carta do marquês de Tomar a Andrade Corvo, 3 de dezembro de 1878, AEPSS. Livro 88, p. 10. Cf. Carta do marquês de Tomar ao cardeal Nina, 26 de novembro de 1878, ASSRS. Portogallo, fasc. 158, fol. 48r-49v; Carta do marquês de Tomar a Andrade Corvo, 27 de novembro de 1878, AEPSS. Livro 88, p. 4-6.

¹⁰⁰ Cf. Carta do cardeal Nina ao nuncio Sanguigni, 31 de outubro de 1878, AAV. Arch. Nunz. Lisboa, caixa 293, fasc. 3, fol. 157r-158r.

uma eventual satisfação dos desejos do soberano português. Mudara, de facto, a perspectiva subjacente à busca de informações.

O núncio reuniu os elementos pedidos e transmitiu-os em apenas duas semanas¹⁰¹. A polémica da falsa pastoral foi de imediato clarificada, com o envio de outro exemplar da provisão de desmentido e com a remissão referenciada para a correspondência de 1875. Relativamente à lista de bispos portugueses no passado elevados ao cardinalato, informou que a mesma não era aliás exaustiva. Não podia, todavia, garantir que tivessem sido nomeados como cardeais da coroa. Juntava depois alguns documentos que conseguira reunir com informações alusivas a D. Américo: a sua instrução pastoral sobre o protestantismo recentemente publicada, com algumas ressonâncias da imprensa, e as cartas do arcebispo de Mitilene e vigário-geral do patriarcado, D. António José de Freitas Honorato, e do superior dos jesuítas em Portugal, P. Ricardo Ficarelli, globalmente favoráveis ao bispo do Porto¹⁰². O patriarca D. Inácio do Nascimento Morais Cardoso, em carta que, tendo chegado uns dias depois, já não foi enviada à secretaria de Estado, mostrou-se contrário à nomeação¹⁰³.

Na base dos pareceres favoráveis recolhidos por monsenhor Sanguigni estavam os recentes escritos do bispo do Porto considerados muito ortodoxos. Os consultados referiam-se certamente às felicitações enviadas por D. Américo a Leão XIII como reitor do Seminário do Porto e à instrução pastoral sobre o protestantismo. A carta de felicitações e de adesão ao papa, a que já nos referimos, teve repercussões positivas nos sectores católicos, a partir do momento em que foi publicada na imprensa, ao lado da respetiva resposta de Leão XIII. Foi muito bem acolhida mesmo pelos sectores legitimistas, mais hostis ao bispo do Porto, como se pode inferir da publicação integral dos dois textos no jornal *A nação* e da introdução favorável que os antecede¹⁰⁴.

Papel de relevo teve também a instrução pastoral sobre o protestantismo de 30 de setembro de 1878¹⁰⁵. Trata-se do documento mais longo e mais doutrinal saído da pena do bispo do Porto. Num tom apologético, denunciava os erros do protestantismo que se expandiam no Porto e em Vila Nova de Gaia e alertava os

¹⁰¹ Cf. Carta do núncio Sanguigni ao cardeal Nina, 5 de novembro de 1878, AAV. Segreteria di Stato, Epoca Moderna, ano 1878, rubr. 250, fol. 142r; Carta do núncio Sanguigni ao cardeal Nina, 12 de novembro de 1878, ASSRS. Portogallo, fasc. 158, fol. 31r-33v.

¹⁰² Cf. Carta de D. António José de Freitas Honorato ao núncio Sanguigni, 11 de novembro de 1878, ASSRS. Portogallo, fasc. 158, fol. 41r-41v; Cartas do P. Vincenzo Ficarelli ao núncio Sanguigni, 11 e 12 de novembro de 1878, ASSRS. Portogallo, fasc. 158, fol. 44r-45r.

¹⁰³ Cf. Carta de D. Inácio Morais Cardoso ao núncio Sanguigni, 14 de novembro de 1878, AAV. Arch. Nunz. Lisboa, caixa 293, fasc. 3, fol. 9r-10r.

¹⁰⁴ *A nação*. (19 jul. 1878) 1. Estes documentos tinham sido publicados primeiramente no jornal *A palavra*. (10 jul. 1878) 1-2.

¹⁰⁵ Cf. Instrução pastoral de D. Américo sobre o protestantismo, 30 de setembro de 1878. In *Obras pastorais*, vol. 1, p. 107-187.

párcos e fiéis para que não fossem seduzidos. Não cabe aqui a apresentação do conteúdo da instrução e da problemática que desencadeou¹⁰⁶. Ficamo-nos apenas pela sua relação com o cardinalato. Entre as acusações contra o bispo do Porto e o seu zelo pastoral, contava-se a de que deixava avançar o protestantismo sem fazer ouvir uma palavra de denúncia. Além disso, era-lhe imputado injustamente ter-se pronunciado sobre ele em termos favoráveis no discurso de abertura das aulas no Seminário em 1873. Foram provavelmente as dificuldades em torno do anunciado cardinalato que motivaram de modo próximo a publicação da instrução, da mesma forma que podem ter justificado a duplicação das felicitações a Leão XIII após a eleição. Não terá sido difícil ao bispo do Porto conhecer os obstáculos que lhe eram colocados, quer através da reação da imprensa, quer por via governamental ou régia, mesmo se, sob este aspeto, não tenhamos nenhuma comprovação. Parece-nos, no entanto, que a ligação entre os acontecimentos no tempo e no conteúdo ultrapassa a mera coincidência.

Passando da intencionalidade aos factos, foi bem real o influxo da instrução na viragem da Santa Sé. Mesmo se houve quem suspeitasse que o texto definia uma estratégia, ele foi globalmente bem recebido pelos católicos, como o mostram as cartas antes citadas ou a imprensa periódica, legitimista ou constitucional. N' *A palavra*, saiu a lume a pena abalizada do conde de Samodães, pródiga em elogios ao texto do seu bispo. No mesmo sentido e não se poupando nos recursos verbais, também se pronunciou o P. Sena Freitas, outro nome cimeiro entre os periodistas católicos, n' *O progresso catholico*¹⁰⁷. Até o legitimista *A nação* se rendeu à pastoral, reconhecendo a sua necessidade e afirmando que «o protestantismo é alli pulverizado», que diante de tal argumentação «não resta ao protestantismo se não sumir-se» e que «estamos, pois, de completo accôrdo com a doutrina catholica do exm.º sr. D. Americo por ser a doutrina catholica»¹⁰⁸. No Vaticano, a instrução pastoral foi entregue à apreciação de Gregorio Conti, cónego penitenciário na basílica de São Pedro, tendo as suas informações muito elogiosas sido incluídas no processo alusivo ao cardinalato¹⁰⁹.

Com todos estes dados, a Santa Sé podia avançar com as diligências necessárias para outra resolução, sujeitando-os a nova avaliação da Congregação dos Negócios Eclesiásticos Extraordinários. A viragem, porém, só foi possível graças a um conjunto de fatores: a mudança do cardeal secretário de Estado, a ação do embaixador de Portugal em Roma e a atitude do bispo do Porto que, com a

¹⁰⁶ Cf. ABREU – D. *Américo*, p. 312-335.

¹⁰⁷ Cf. CONDE DE SAMODÃES [AGUILAR, Francisco de Azeredo Teixeira de] – Instrução pastoral sobre o protestantismo. *A palavra*. (29 out. 1878) 1; (30 out. 1878) 1; (31 out. 1878) 1; FREITAS, Senna – Acerca da pastoral do exc.º snr. bispo do Porto. *O progresso catholico*. (30 nov. 1878) 9-10.

¹⁰⁸ *A nação*. (3 nov. 1878) 2.

¹⁰⁹ Cf. Carta de F. Gregorio Conti, cónego penitenciário de São Pedro, 3 de dezembro de 1878, ASSRS. Portugallo, fasc. 158, fol. 103r-104v.

segunda felicitação ao papa e a instrução pastoral sobre o protestantismo, conquistou alguma confiança entre os católicos, que antes o acusavam de regalismo, de pouca afeição ao papa e de diminuto zelo pastoral.

2.5. A nomeação cardinalícia

Os novos elementos proporcionados pelo bispo do Porto e os testemunhos reunidos indiciavam uma decisão mais consentânea com os desejos do rei de Portugal. Antes, porém, foram submetidos à análise da Congregação dos Negócios Eclesiásticos Extraordinários em sessão marcada para 5 de janeiro de 1879. Para ela foi elaborada outra relação historiando a questão e referindo sobretudo os desenvolvimentos subsequentes à carta de Leão XIII a D. Luís. Por fim, foram indicadas as dúvidas a que os cardeais deviam responder: se após os novos dados se deviam satisfazer os desejos do rei de Portugal; em caso afirmativo, o que se deveria fazer relativamente ao arcebispo de Goa; que resposta se devia dar às cartas do embaixador português de 11 de outubro e de 26 de novembro¹¹⁰.

A julgar pela lista de convocados, terão participado na sessão os mesmos cardeais que tinham tomado parte na sessão de abril de 1878, com exceção do cardeal Nina, que agora substituía o falecido Alessandro Franchi. Ao nível dos princípios, estavam globalmente de acordo que a Santa Sé devia recusar o cardinalato ao bispo do Porto. Enquanto, porém, uns se lhe opunham em quaisquer circunstâncias, outros julgavam que, de um ponto de vista prático, era preferível condescender às instâncias régias. Para os que se opunham ao cardinalato, os documentos do bispo do Porto podiam diminuir o escândalo entre os católicos, mas não alteravam substancialmente a questão, dado que não retratavam o regalismo do discurso na Câmara e resultavam da ambição cardinalícia do prelado. Um dos cardeais – a julgar por referências posteriores de Costa Cabral, talvez o cardeal Oreglia¹¹¹ – chegou mesmo a supor uma estratégia concertada entre o bispo do Porto e o embaixador de Portugal. A atribuição do cardinalato comprometia ainda a dignidade da palavra do papa, já pronunciada na carta ao rei, e consentia diante das excessivas exigências da coroa portuguesa, dando azo a novas instâncias e abrindo um precedente que podia ser seguido por outras coroas. De um ponto de vista prático e atendendo aos últimos desenvolvimentos, alguns cardeais julgavam preferível conceder o cardinalato a D. Américo, para não agravar as relações com o governo português e tentar evitar novas medidas persecutórias. Segundo a ata da sessão, Leão XIII partilhava também deste pare-

¹¹⁰ Cf. Circular convocatória da reunião da Congregação dos Negócios Eclesiásticos Extraordinários, 2 de janeiro de 1879, ASSRS. Portogallo, fasc. 158, fol. 105r; Relação elaborada para a Congregação dos Negócios Eclesiásticos Extraordinários, ASSRS. Portogallo, fasc. 158, fol. 107r-118v.

¹¹¹ Cf. Cartas do marquês de Tomar a Andrade Corvo, 24 e 25 de abril de 1879, AEPSS. Livro 88, p. 69-79.

cer, aliás já notado na decisão de reabrir o caso. Houve ainda quem acrescentasse que não valia a pena obstar à nomeação cardinalícia do bispo do Porto, pois, caso o governo português não conseguisse agora os seus intentos, à morte do patriarca, transferi-lo-ia para Lisboa, sendo depois necessariamente nomeado cardeal. O peso dos opositores era mais forte. Não sendo, porém, possível superar as divergências, restou aos cardeais levarem ao papa os seus modos diferentes de pensar, sem se aterem sistematicamente às dúvidas formuladas¹¹².

A partir desta sessão ficou claro que a atribuição do cardinalato se deveria a uma decisão pessoal de Leão XIII, com o contributo do cardeal Nina, ambos partidários duma solução conciliatória com o governo de Lisboa, após os últimos textos publicados por D. Américo. A discussão deixou, por isso, de se centrar na pessoa do bispo do Porto, para passar a incidir nos termos de nomeação. A Santa Sé, para atenuar o pretenso direito régio a um cardeal nacional e evitar reclamações de outras coroas europeias, que não nomeavam em termos tão explícitos os seus cardeais nacionais, queria modificar a fórmula de nomeação usada por D. Luís: «Em satisfação da justiça que Me assiste, e da Graça de Vossa Santidade, Nomeio para Cardeal Nacional a...»¹¹³. A precedente nomeação do cardeal nacional por D. Maria da Glória e os demais documentos de nomeações anteriores, que Costa Cabral colocou ao serviço da sua argumentação, conseguiram, todavia, superar estas últimas resistências. Os argumentos históricos acabaram por se impor, como terá reconhecido dias depois Leão XIII diante do marquês de Tomar¹¹⁴.

Faltava decidir o tempo da nomeação. Leão XIII estava inclinado para que acontecesse no consistório de setembro, juntamente com a de vários núncios, entre os quais Domenico Sanguigni. Antes, porém, no consistório de maio, iam ser nomeados os primeiros cardeais do pontificado de Leão XIII, em número restrito e de escolha muito criteriosa. O embaixador português interessou-se por conseguir a nomeação em maio, fazendo sentir, na audiência com o papa de 22 de abril, o desconforto em que ficava o monarca português, que tinha pedido o cardinalato de D. Américo quase há dois anos, ao ver que a primeira nomeação pontifícia não incluía o seu escolhido. A decisão definitiva, totalmente favorável, foi-lhe comunicada por carta no dia seguinte¹¹⁵. Esta carta do cardeal Nina acrescentava à notícia da almejada concessão as diligências empreendidas pelo

¹¹² Cf. Ata da sessão n.º 462 da Congregação dos Negócios Eclesiásticos Extraordinários, 5 de janeiro de 1879, ASSRS. Portugallo, fasc. 158, fol. 119r-126r. Segundo a bula *Inter praecipuas* de Clemente XII, de 17 de dezembro de 1737, o patriarca de Lisboa ascendia ao cardinalato no consistório seguinte. O texto da bula pode ser consultado em ALMEIDA – *História da Igreja*, vol. 4, p. 216-218.

¹¹³ Carta de D. Luís nomeando D. Américo como cardeal nacional, 13 de dezembro de 1877, ASSRS. Portugallo, fasc. 157, fol. 12r. Cf. Cartas do marquês de Tomar a Andrade Corvo, 16 e 18 de abril de 1879, AEPSS. Livro 88, p. 56-58.62.63; Cartas do marquês de Tomar ao cardeal Nina, 15 e 17 de abril de 1879, AEPSS. Livro 90, p. 1-7.

¹¹⁴ Cf. Cartas do marquês de Tomar a Andrade Corvo, 24 e 25 de abril de 1879, p. 69-79.

¹¹⁵ Cf. Carta do cardeal Nina ao marquês de Tomar, 23 de abril de 1879, AEPSS. Livro 88, p. 76.

embaixador no estágio final das negociações, mais demoradamente narradas na correspondência deste com o ministro dos negócios estrangeiros. Para Costa Cabral, o cardinalato de D. Américo foi uma verdadeira vitória da diplomacia portuguesa¹¹⁶.

A nomeação foi comunicada oficialmente pela Santa Sé ao rei de Portugal e ao bispo do Porto através da nunciatura em Lisboa, seguindo-se os costumados agradecimentos de D. Américo e de D. Luís¹¹⁷. Houve, todavia, ainda um momento de hesitação causado pelos receios do nuncio de que a pastoral do prelado portugalense de 21 de abril de 1879, sobre o jubileu extraordinário, causasse algum incómodo entre os católicos, pelo facto de nela se dizer que «Sua Magestade Fidelíssima houve por bem acordar o Régio Beneplácito»¹¹⁸ à carta apostólica *Pontifices maximi*, relativa ao mesmo jubileu. Esta preocupação, provinda provavelmente de meios católicos ligados ao periódico *A nação*, foi transmitida ao ministro dos negócios estrangeiros Andrade Corvo e ao cardeal secretário de Estado, juntamente com uma cópia da pastoral. A decisão já tomada e o carácter habitual da referência ao beneplácito régio determinaram que o inciso fosse ignorado. Aliás, o embaixador, após conversa com o cardeal Nina, informou Lisboa que não lhe fizera nenhum reparo sobre o assunto. Apenas tinha confessado «que lhe parecera bem e digna»¹¹⁹. Não houve, por isso, nenhuma inflexão na decisão, e o cardinalato de D. Américo foi tornado público no consistório de 12 de maio de 1879¹²⁰.

A receção da notícia em Portugal não foi consensual. Os jornais católicos de linha constitucional, como *A palavra* e *O progresso catholico*, manifestaram-se positivamente, endereçando felicitações ao nomeado e publicando breves sínteses biográficas. No entanto, enquanto *A palavra* não ergueu nenhuma objeção, *O progresso catholico*, pela pena de Sena Freitas, estranhou a nomeação depois das tendências regalistas do bispo do Porto, reconhecendo, todavia, que o papa tinha

¹¹⁶ Carta do marquês de Tomar a Andrade Corvo, 24 de abril de 1879, p. 76.

¹¹⁷ Cf. Breve de Leão XIII ao rei de Portugal, 24 de abril de 1878, AAV. Arch. Nunz. Lisboa, caixa 293, fasc. 3, 57r-57v; Carta do cardeal Nina ao nuncio Sanguigni, 25 de abril de 1879, AAV. Arch. Nunz. Lisboa, caixa 293, fasc. 3, fol. 59r; Cartas de D. Américo ao nuncio Sanguigni, 6 e 5 de maio de 1879, AAV. Arch. Nunz. Lisboa, caixa 293, fasc. 3, fol. 61r.63r; Carta do nuncio Sanguigni ao cardeal Nina, 8 de maio de 1879, AAV. Arch. Nunz. Lisboa, caixa 293, fasc. 3, fol. 66r; Carta do marquês de Tomar a Andrade Corvo, 13 de maio de 1879, AEPSS. Livro 88, p. 90; Carta de Andrade Corvo ao marquês de Tomar, 17 de maio de 1879, AEPSS. Caixa 8, maço 3, doc. 43.

¹¹⁸ Pastoral de D. Américo sobre o jubileu extraordinário, 21 de abril de 1879. In *Obras pastoraes*, vol 1, p. 191.

¹¹⁹ Carta do marquês de Tomar a Andrade Corvo, 6 de maio de 1879, AEPSS. Livro 88, p. 86-87. Cf. Carta do nuncio Sanguigni ao cardeal Nina, 29 de abril de 1879, AAV. Arch. Nunz. Lisboa, caixa 293, fasc. 3, fol. 55r; Carta de Andrade Corvo ao marquês de Tomar, 9 de maio de 1879, AEPSS. Caixa 8, maço 3, doc. 40.

¹²⁰ Cf. Provvista di Chiese. *L'osservatore romano*. (13 mai. 1879) 1. As despesas com a elevação de D. Américo ao cardinalato, no valor de 2.105\$660 réis, foram pagas pelo governo português: Cf. AEPSS. Caixa 8, maço 3, doc. 42.45.

certamente mais elementos para um juízo global. A imprensa legitimista reagiu em sentido negativo. Em carta aberta ao pontífice, *A nação* lamentou o nome escolhido, invocando as afirmações na Câmara e o inciso relativo ao beneplácito régio da pastoral sobre o jubileu, e manifestando a sua preferência pelo arcebispo de Goa¹²¹.

Para a conclusão da pendência, faltava apenas a entrega das insígnias cardinalícias em Portugal e em Roma. A cerimónia de imposição do barrete cardinalício solenemente teve lugar na capela real da Ajuda, em 1 de junho de 1879, dia de Pentecostes¹²². O novo cardeal rumou ao Porto em 9 de junho, tendo sido recebido entusiasticamente pelos seus diocesanos, que esperaram em estações ferroviárias estabelecidas, a partir de Estarreja, a primeira do então território da diocese, e pelas autoridades da cidade¹²³. De maior perplexidade se revestiu a viagem de D. Américo a Roma para exprimir pessoalmente a gratidão ao papa, receber o chapéu cardinalício e tomar posse da igreja romana de que seria titular. Convocado para comparecer no consistório de setembro, o bispo do Porto não julgou conveniente deslocar-se, invocando sobretudo motivos de saúde¹²⁴. Em Roma suspeitou-se que se tratasse de um expediente para evitar a viagem e o gesto de afeição ao pontífice, e duma denúncia implícita dos seus compromissos

¹²¹ Cf. Bispo do Porto. *A palavra*. (12 mai. 1879) 2; (14 mai. 1879) 2; (15 mai. 1879) 2; O novo cardeal português. *A palavra*. (20 mai. 1879) 1; CONDE DE SAMODÃES – Cardeal bispo do Porto. *A palavra*. (23 mai. 1879) 1; Carta aberta ao Santo Padre, 31 de maio de 1879. *A nação*. (1 jun. 1879) 1; FREITAS, Senna – O novo cardeal português Ferreira dos Santos Silva. *O progresso catholico*. (30 jun. 1879) 149-150.

¹²² Cf. Carta do núncio Sanguigni ao cardeal Nina, 2 de junho de 1879, AAV. Arch. Nunz. Lisboa, caixa 293, fasc. 3, fol. 118r-119r; Cerimonia de imposição do barrete cardinalicio. *O Occidente*. 2 (1879) 94. Os discursos de Luigi Tripepi, ablegado apostólico, e de D. Américo, no decurso da sessão, encontram-se publicados textualmente no jornal *A palavra*. (6 jun. 1879) 2.

¹²³ Cf. Circular do provisor e governador do bispado João Álvares de Moura comunicando a realização dum *Te Deum* na sé do Porto, 30 de maio de 1879, AEP. *Decretos, provisões, circulares de D. Américo*; Carta de D. Américo ao cônego José António Correia da Silva, 4 de junho de 1879, Biblioteca do Seminário Maior do Porto. *Cartas do cardeal D. Américo. Manuscritos*, n.º 109; Vereações de 5, 11 e 19 de junho de 1879, AHMP. Vereações, livro 127, fol. 135v-138r; Chegada do eminentíssimo cardeal bispo do Porto. *A palavra*. (10 jun. 1879) 3; Bispo do Porto. *O commercio do Porto*. (10 jun. 1879) 1; *Te Deum*. *A palavra*. (11 jun. 1879) 2; *Te Deum*. *O commercio do Porto*. (11 jun. 1879) 1; Cardeal Bispo do Porto, *O commercio do Porto*. (12 jun. 1879) 1; Cardeal bispo do Porto. *A palavra*. (14 jun. 1879) 2; Felicitações do Seminario Episcopal. *A palavra*. (5 jul. 1879) 1-2; Alocuções de D. Américo em agradecimento às felicitações pelo cardinalato. In *Obras pastoraes*. vol. 2, p. 216-220.

¹²⁴ Cf. Carta de D. Américo ao núncio Sanguigni, 29 de agosto de 1879, AAV. Arch. Nunz. Lisboa, caixa 293, fasc. 3, fol. 107r-108r. Estamos convictos da sinceridade dos argumentos invocados. De facto, as insistências providas da Santa Sé, do Ministério e do embaixador junto da Santa Sé facilmente teriam derrubado quaisquer motivos de carácter político que o tornassem renitente à viagem. Gradualmente, aliás, foram conhecidos os seus problemas de saúde e as suas sessões de tratamento nas Caldas de Vizela, em maio de cada ano. Além disso, no diálogo pessoal que manteve no início de fevereiro de 1880 com o novo núncio Gaetano Aloisi Masella, a propósito da posterior ida a Roma, deixou perceber que sofria de retenção urinária, problema que, em concreto, preservara na correspondência justificativa do verão de 1879. Cf. *Cartas do núncio Gaetano Aloisi Masella ao cardeal Nina*, 4 e 12 de fevereiro de 1880, AAV. Arch. Nunz. Lisboa, caixa 294, fasc. 4, fol. 11r-11v.16v.

políticos e do seu ideário regalista¹²⁵. Acabaria por ir a Roma para o consistório seguinte, em finais de fevereiro de 1880. Tendo sido recebido pelo cardeal Nina e pelo papa em 24 de fevereiro, voltou na manhã de 27 para receber o chapéu cardinalício no consistório público. Na tarde desse dia foi informado pelo secretário de Estado que passava a integrar as Congregações do Exame dos Bispos, da Disciplina Regular, dos Ritos e do Concílio. Em 3 de março tomou posse da Igreja dos Santos Quatro Coroados, a mesma que no século XVI fora atribuída ao cardeal D. Henrique, ficando mais alguns dias em Roma para participar no jantar oferecido no dia 9 pela embaixada em sua honra e do cardeal Sanguigni, até há pouco núncio em Lisboa. Regressou no dia seguinte a Portugal, tendo chegado a Lisboa em 18 de março¹²⁶.

Com a ida de D. Américo a Roma encerraram-se as vicissitudes relativas ao cardinalato. Foi um período longo de insistências governamentais e resistências pontifícias, até que os textos ponderados do bispo, as negociações e o empenho do embaixador português, assim como a benevolência de Leão XIII e do cardeal Nina desbloquearam a questão. As desconfianças pontifícias ainda se reacenderam quando o recém-nomeado se escusou a deslocar-se a Roma para o consistório imediato. De facto, não foram os problemas políticos a obstar à visita, mas sobretudo os motivos de saúde que apoquentavam o prelado. Não significa que a concessão do cardinalato tenha agradado definitivamente à Santa Sé. Tratou-se de mais uma medida inscrita na estratégia do mal menor, procurando satisfazer quanto possível a coroa portuguesa, para atenuar a hostilidade do governo e na expectativa de algumas concessões à Igreja em Portugal. A nomeação acabou por ser benéfica para o bispo do Porto e para a Igreja, fortalecendo nele a afeição ao papado e prestigiando o seu papel de mediador entre a Igreja e o Estado.

Os intrincados processos negociais de acesso de D. Américo ao episcopado e ao cardinalato exprimem bem o controlo político das nomeações oitocentistas, designadamente no referente ao perfil dos escolhidos, aos termos das apresentações e ao desempenho da diplomacia portuguesa em Portugal e em Roma. Evidenciam também as resistências da Santa Sé, evadidas de hesitações e ponderações para não desequilibrar o xadrez das demais negociações eclesiais em curso. Exprimem ainda o papel do próprio nomeado que, no caso de D. Américo, terá sabido ajustar-se a um certo contorcionismo tendente à obtenção das nomeações

¹²⁵ Cf. Carta do cardeal Nina ao marquês de Tomar, 1 de setembro de 1879, AEPSS. Livro 88, p. 119.

¹²⁶ Cf. O em.^{mo} cardeal bispo do Porto na cidade eterna. *A palavra*. (6 mar. 1880) 2-3; (9 mar. 1880). 2-3; Regresso do eminentíssimo sr. cardeal bispo do Porto, D. Americo, da cidade eterna. *A palavra*. (20 mar. 1880) 2-3; Carta do marquês de Tomar a Anselmo Braamcamp, 6 de março de 1880, AEPSS. Livro 88, p. 152; Carta do marquês de Tomar a Anselmo Braamcamp, 10 de março de 1880, AEPSS. Livro 89, p. 162-163; Carta de monsenhor Tizzani ao núncio Masella, 14 de março de 1880, AAV. Arch. Nunz. Lisboa, caixa 308, fasc. 2, fol. 18r-19v.

governamentais e das confirmações romanas. Juntam-se-lhe as ressonâncias e controvérsias na imprensa habitualmente dada a polarizar os acontecimentos.


Da complexa malha de avanços e recuos nas negociações emerge uma Igreja manietada por um regime que fazia da liberdade eixo do seu ideário, assim como a capacidade da Igreja se adaptar às vicissitudes do sistema, bem visível num bispo que, dos termos equívocos do seu regalismo, soube evoluir, sob influxo do fecundo movimento católico, para um governo pastoral equilibrado e capaz de reunir o consenso governamental e romano, como se verificou sobretudo a partir dos anos 80. Nessa altura, deu-se mesmo uma convergência para a sua nomeação como patriarca de Lisboa, que só não aconteceu porque o próprio recusou em razão da sua saúde frágil.

Esta convergência, contudo, não se deveu apenas à evolução pessoal do prelado. Entretanto emergiram novas correntes de radicalização política na sociedade portuguesa, com repercussão eleitoral e na imprensa, que aconselharam o poder político a suavizar a hostilização da Igreja. A Igreja, por seu lado, com o contributo do laicado, também soube fazer caminho, não se deixando enfeudar nos limites estritos das lutas político-partidárias. Américo entretanto gozava já da coerência da sua ação pastoral na busca da boa harmonia com o Estado, a que entretanto se juntou o próprio prestígio do seu cardinalato.



ALGUNS BISPOS, CANDIDATOS A BISPO, CAPITULARES E FRADES
NA VIRAGEM DO LIBERALISMO:
REVISITANDO OS FASTOS DA IGREJA PORTUCALENSE

PEDRO VILAS BOAS TAVARES

 <https://orcid.org/0000-0001-6716-5625>

Resumo: A partir dos relatos de um conjunto de festejos de teor cívico-político, litúrgico e parenético (levados a efeito na cidade do Porto, a 22 de outubro de 1820), comemorativos da vitória nacional do movimento regenerador de 1820, propõe-se aqui ao leitor uma revisão crítica de alguns tópicos e lugares comuns da historiografia corrente referentes à «crise do liberalismo», no sentido de, nessa operação, se lograr contribuir para melhor definição do exato perfil (universo ideo-mental, teor de intervenção pastoral e política) de alguns marcantes e ativos clérigos regulares e seculares ou de alguns mais incontornáveis e proeminentes hierarcas, envolvidos no processo histórico então em curso.

Palavras-chave: Porto; «Regeneração»; Bispos; Cisma; Absolutismo; Liberalismo; Maçonaria.

SOME BISHOPS, EPISCOPAL CANDIDATES, AND FRIARS
AT THE TURNING POINT OF LIBERALISM:
REVISITING THE EPISCOPAL FASTI OF THE CHURCH OF OPORTO

Abstract: Starting from the recounting of a set of civil, political, liturgical and parenetic celebrations of the national victory of the “regenerative movement of 1820” (Oporto, 22 October 1820), the aim of this paper is to offer a critical revision of some of the most popular themes and present-day historical clichés on the «crises of liberalism». The work aims at giving a better definition of the cultural, ideological, mental, political, and pastoral profiles of some of the most important and active secular and regular clerics and political leaders involved in the historical process herein studied.

Keywords: Oporto; «Regeneration»; Bishops; Schism; Absolutism; Liberalism; Freemasonry.

ALGUNS BISPOS, CANDIDATOS A BISPO, CAPITULARES E FRADES NA VIRAGEM DO LIBERALISMO: REVISITANDO OS FASTOS DA IGREJA PORTUCALENSE

PEDRO VILAS BOAS TAVARES*

«Acham que o mundo está todo explorado, todas as ideias, todos os sentimentos, todas as formas, e que tudo isso o têm eles nas suas gavetas e nas suas pastas. Classificam de louco e de ignorante quem, aí dum canto, se levanta e pretende ter achado alguma coisa nova – ainda que não seja senão um seixo descolorido ou uma erva rasteira. Querem que se olhe para o mundo através das vidraças dos seus gabinetes e se veja reflectido todo o céu no fundo dos seus tinteiros...»

Antero de Quental, *A dignidade das Letras e as Literaturas Oficiais*, Lisboa, 1865

1. Considerações prévias

1.1. «Revisitar»: verbo/expressão humilde de uma atitude – afinal – indeclinável. Eis o que singelamente aqui nos propomos. Nada mais natural, já que, conforme a célebre apóstrofe de Antero na *Questão Coimbrã*, «não se pode viver sem ideias», e a investigação histórica tenta perscrutar, perceber e estudar os fenómenos de mitogenia, propaganda e justificação ideo-política, o gregarismo das representações comuns (dominantes e “dominadas”, maioritárias, minoritárias, passivas, reativas, cristalizadas ou em fenómeno de fermentação), mas sendo que isso só é possível no regresso a factos e a números documentados, reconhecíveis por todos. Em suma, revisitáveis.

Ora propor-se alguém revisitar criticamente os fastos da Igreja Portucalense, no seu trânsito *do Antigo Regime à época liberal, a propósito do duplo centenário da Revolução Liberal de 1820*, dada a magnitude das mudanças civilizacionais, de paradigmas culturais e mundividências desencadeados pelo legado do iluminismo enciclopédista e das revoluções liberais do ocidente no itinerário político contemporâneo de Portugal, desde 24 de Agosto de 1820, implica, talvez mais

* Centro de Investigação Transdisciplinar «Cultura, Espaço e Memória» – Faculdade de Letras da Universidade do Porto (CITCEM-UP).

do que relativamente a qualquer outra época, uma ousada e séria hermenêutica de discernimento¹. Conforme, a propósito da «questão de Ourique», enfatizava Herculano, a história não se faz com mitos e sem documentos coevos fidedignos², sendo todavia claríssimo que, em qualquer época, mitos, ideias, crenças e representações mentais, quase sempre vazadas em leis e instituições, são factos de cultura, e não podem deixar de ser matéria central do labor do historiador na modernidade³. Hoje mais do que nunca, impõe-se-lhe uma clara distinção entre história e historiografia, e a predisposição para nesta última, metendo entre parêntesis ou esvaziando-se – tanto quanto lhe possível for – de preconceitos próprios, detetar e tentar perceber lógicas, critérios e pressupostos ideológicos de construção e ordenação dos discursos historiográficos com que se vai deparando.

Assim, – mero exemplo –, quem diria que o absolutismo, o absolutismo acossado terminal, regressando *sub specie* de sebastianismo miguelista e projetando-se em anseios patuleias e aclamações legitimistas de 46 e 47, ainda hoje suscitaria mais pedras de “liberdadeiros” apedrejadores, dignos dos da praia de Sines, do que prospetores desejosos de lhe captarem as seivas sociológica e ideológica na base da sua extensa e representativa pervivência social enquanto partido, mesmo numa cidade como o Porto e mesmo depois do 31 de Janeiro⁴? Ainda neste quadro de lutas civis de fação, um outro exemplo, entre tantos, de prevenção ideológica da historiografia liberal patenteia-se na descredibilização persecutória do célebre padre Casimiro Vieira, não fosse ele legitimista, sendo que a sua defesa da liberdade, dos direitos do campesinato minhoto e do sufrágio universal revelavam «aspirações democráticas» que nem o radicalismo setembrista de então ousava assumir⁵.

¹ Nessa hermenêutica, perspetivando o processo de 24 de agosto e de 15 de setembro de 1820 «como a última grande crise de Antigo Regime e como a primeira já com componentes da Época Contemporânea», entre vasta bibliografia especializada, tenham-se presentes as breves páginas de uma sucinta e clara síntese de autoria de TENGARRINHA, José – *A Crise do Final do Antigo Regime*. In MATOS, Sérgio Campos, coord. – *Crises em Portugal nos Séculos XIX e XX*. Lisboa: Centro de História da Universidade de Lisboa, 2002, p. 25-32.

² Cf. *História de Portugal*, Vol. I, Livro II, Nota XVI. In *Obras Completas*. Tomo I, com Prefácio de José Mattoso, Bertrand Ed., 1980, pp. 654-659.

³ Conforme no seu tempo, de forma expressiva, antecipadora do papel hoje reconhecido ao entrecruzamento e à interpenetração da história com as diferentes ciências sociais, percebeu e divulgou J. P. Oliveira Martins, na prosa admirável dessa sua datada e notável síntese *Quadro das instituições Primitivas*. Lisboa: Bertrand, 1883, advertindo para o «foro próprio, particular, eminente, da humanidade» de organizar a sociedade segundo «princípios e instituições accordes com os sentimentos moraes-racionais» (*Advertência*, p. vi).

⁴ Cf. v.g. PIMENTEL, Alberto – *O Porto há trinta anos*. Porto: Universidade Católica Editora, 2011, p. 175-179 (Cap. XX).

⁵ SÁ, Victor de – *A Crise do Liberalismo e as primeiras manifestações das ideias socialistas em Portugal (1829-1852)*. Lisboa: Seara Nova, p. 226-228.

1.2. Desde pelo menos os anos cinquenta do século XX que a comunidade científica consensualizou a ideia do absolutismo «como processo de organização do estado», com espaços e momentos de desenvolvimento diferenciados, sendo pacífico que o regime absoluto, com «vida longa e segura» em Portugal, não deve confundir-se com despotismo»⁶. Os próprios teóricos do vintismo conheciam tão bem ou melhor do que nós as teorias da legitimidade, origem mediata e limitada do poder real e da sua conceção pactícia, porque para se bacharelarem em leis teriam topado com as proscricções pombalinas da *Justa Aclamação* de Francisco Velasco de Gouveia e dos negregados autores jesuítas e «monarcómacos» do jaez de Juan de Mariana, pacificamente doutrinando reis e instituição real sobre o seu exercício de poder, dentro dos limites e parapeitos do direito natural e do direito positivo revelado. Todavia, conquistado o poder, de forma interessada e autojustificativa, pertinazmente, a retórica, o polemismo panfletário e as doutrinações vintista e constitucionalista, (de resto geralmente simpatizantes do pombalismo josefino, único “estádio” verdadeiramente despótico, ainda que com cores e motivações iluministas, da monarquia tradicional), foram impondo – *pro domo sua* – a sinonímia dos dois conceitos absolutismo e despotismo, ou mesmo destes com tirania. Uma pertinácia coroada de êxito. Que, em cada momento, necessitando de “sangrar-se em saúde liberal”, também atuais “carneiros de Panúrgio” vão garantindo... E esquecidas ou escamoteadas irremissivelmente parecem ficar, pelo menos na aparência, à superfície e a largo prazo, as jesuíticas páginas de Mariana consagradas à resistência ao tirano e à eventualidade do tiranicídio, significativamente dedicadas à majestade católica de Filipe III, ou as de Martín del Rio, Roberto Belarmino, Francisco Soares, Luís Molina e todos aqueles numerosos «sectários monarcómacos» e «inimigos comuns do género humano» (!) que a *Dedução Cronológica e Analítica* (Lisboa, 1767) compendia e fulmina (Parte 1.^a, div. 12.^a), ou mesmo a tradição teórica dos primeiros monarcas da dinastia de Avis, chãmente expressa pela defesa de Fernão Lopes (escudado na tradição escolástica de Egidio Romano) da amovibilidade daquele monarca que, mesmo dotado de legitimidade de origem, deliberada e manifestamente não cuide de «manter o pobboo em dereito e justiça» (*Crónica de D. Fernando* cap. LXIV)...

Evocámo-lo por razões óbvias: sinalizando protestativamente urgências de aprofundamento e de um “resgate” mais totalizante da nossa memória coletiva relativamente a mudanças sócio-culturais e institucionais tão amplas e tão complexas como as do final do Antigo Regime e afirmação da nova sociedade liberal-romântica (dos seus «anos de inocência» aos seus «anos de sobrevivência»)⁷,

⁶ MACEDO, Jorge Borges – Absolutismo. In SERRÃO, Joel, dir. – *Dicionário de História de Portugal*. Vol. 1. Porto: Iniciativas Ed., 1975, p. 9b.

⁷ Evocamos e remetemos para a terminologia periodológica da notável obra de FRANÇA, José-Augusto – *O Romantismo em Portugal*. Lisboa: Livros Horizonte, 1974.

memória essa sempre desservida pela congestão do lugar comum do impressionismo jornalístico e nem sempre beneficiada pelas verdades oficiais das agendas comemorativas⁸; mas evocámo-lo também porque os textos – no que dizem e no que omitem – e na própria linguagem neles usada podem ganhar novas “eloquências”.

Assim, para nos cingirmos a um exemplo amplamente prodigalizado pelas elites organizadoras do 24 de Agosto de 1820 na sua forma de comunicação com a nação: antes e na hora de garantir ainda a primeira e fugaz vitória das forças constitucionais em Portugal, conjuntura marcantíssima no subsequente processo de desenvolvimento histórico do liberalismo entre nós, os cuidados com a terminologia empregue, necessariamente moderada e tranquilizante, para não colidir com o estado de opinião e conhecido lealismo do público alvo, objeto das declarações e manifestos políticos, são evidentes. Em vez de «revolução» faz-se omnipresente a palavra «regeneração», a «mudança» não atacaria «as partes estáveis da monarquia», consolidando e depurando o trono e a Religião Católica Apostólica Romana, e no Porto, «berço de Portugal», ter-se-ia iniciado um itinerário que de novo reconduziria Portugal a um governo representativo, origem dos prodígios de valor dos portugueses em séculos de passadas venturas⁹. Estes «democratas de Almacave», ao tratarem de instaurar o reinado da soberania nacional, justificavam-se com a «restituição» de antigas práticas e direitos postergados, mas não o faziam para sentar um rei no trono, «senão para o apearem da majestade absoluta»¹⁰.

⁸ Quando existem. Mas cumpre tentar interpretar igualmente as que não existem. Como entender, por exemplo, que o bicentenário do nascimento de Alexandre Herculano, com poucas e honrosas exceções, tenha estado ausente das instituições políticas e académicas, sobretudo quando se faz a sua comparação com as exuberantes manifestações cívicas, culturais e políticas das comemorações de 1910? Sobre esta questão e as contingências de politização da memória histórica desta egrégia personalidade refletimos em *Alexandre Herculano e o Antigo Regime: pontes de uma ruptura*, in MARINHO, Maria de Fátima; AMARAL, Luís Carlos; TAVARES, Pedro Vilas-Boas, coords. – *Revisitando Herculano no bicentenário do seu nascimento*. Porto: FLUP Ed., 2013, p. 59-63.

⁹ Cf. TOMÁS, Manuel Fernandes – *A Revolução de 1820* (Recolha, Prefácio e Notas de José Tengarrinha), p. 47. Faltam, lugar, editor e ano.

¹⁰ CARVALHO, Joaquim de – Período de indecisão e triunfo da corrente regeneradora. In PERES, Damião, dir. – *História de Portugal*. Vol. 7. Barcelos: Portucalense Ed., 1935, Cap. II, p. 99. Na expressão de J. P. Oliveira Martins, para os vintistas, como para os setembristas e demais depositários dessa tradição política, «as atas apócrifas [das Cortes] de Lamego» apareciam «como os textos de uma Convenção»: a soberania popular era, diziam os Passos, «o princípio grande, generoso e protector que nossos paes guiou, como uma estrella, no campo de Ourique e na sala de Almacave» *Portugal Contemporâneo*. T. I, Livro III, cap. 1. Lisboa: Parceria A. M. Pereira, 1895, p. 226. Vivendo anteriormente «sob um regime de imperialismo absolutista mais ou menos radicado na Europa desde a Renascença», a este historiador parecia «natural» que, «ao desentranhar do passado os seus antecedentes, o espírito de oposição [dos juristas do nosso primeiro liberalismo] visse nelles a expressão do direito democrático» (*Quadro das instituições Primitivas*, 1.^a ed. cit., p. 247).

1.3. Duzentos anos após, o 24 de Agosto de 1820 representa realmente o marco inicial do longo e atribulado processo histórico demoliberal que, entre contradições, conduz Portugal aos nossos dias, aos princípios e valores constitucionais de que hoje se reivindica o atual regime. Em si mesmo, experiência curta, uma vez que o movimento da *Vilafrancada* (27 de Maio de 1823) devolveria o país à normalidade institucional do Antigo Regime; e seria apenas volvidas a morte de D. João VI, a crise da sucessão, a outorga e primeira vigência efémera da *Carta Constitucional* (1826), e após a realza efetiva de D. Miguel como monarca absoluto (1828-1834) e conseqüente guerra civil, que o liberalismo começaria a coagular em Portugal, consolidando-se institucionalmente, num processo histórico feito de contradições internas (económicas, sociais e ideológicas), patenteando-se em novas leis, novos códigos administrativos, e em novas e virulentas lutas, dessa feita entre os grandes partidos e famílias políticas vencedoras de *Évora-Monte*¹¹. Ora, como é sabido, a marca do vintismo, renovada e reforçada com a *Revolução de Setembro* (1836), ficará indelevelmente ligada a uma emblemática tradição histórica de política popular e reformista, na base de um dos dois grandes partidos do rotativismo da Carta, o Partido Progressista, que acompanhará as vicissitudes da vida nacional portuguesa, do *Pacto da Granja* (1876) ao 5 de Outubro de 1910.

1.4. Demos as voltas que dermos, remetendo para Herculano e para a sua caricatura dos *democratas-de-pé-de-boi* de 1820, «nobres» nas suas «quimeras» ao mesmo tempo que «um tanto ridículos», é numa obra de Oliveira Martins, assaz «derrotista», retintamente parcial e de combate ideológico, escrita por isso com paixão¹², mas também inegável e sedutora capacidade de intuir, deduzir e, sobretudo, de expressão artística, que acabamos por encontrar, emblematizado, o significado transitório e transaccional do primeiro liberalismo português. Reconhece-se

¹¹ Cf. SÁ, Victor de – *A Crise do Liberalismo e as primeiras manifestações das ideias socialistas em Portugal (1820-1852)*. Lisboa: Seara Nova, 1974, p. 39, 55, 88-92 e *passim*.

¹² No próprio campo republicano não faltou quem, como Bernardino Machado (cf. MACHADO, António – *Bernardino Machado, Memórias*. Porto: 1945, p. 28), à época veementemente bradasse contra o pernicioso impacto do «derrotismo» desta obra, levando talvez demasiado “ao pé da letra” a simbólica decadentista do autor e a sua estratégia caricatural a nível de estilo (cf. PIRES, António Manuel Bettencourt Machado – *A Ideia de Decadência na Geração de 70*. Ponta Delgada, 1980, p. 295-312). Inegável e facilmente reconhecível é, todavia, a grande e duradoira influência exercida por esta obra, desde logo e nomeadamente nas campanhas anti-brigantinas da propaganda republicana. Sobre o sentido ideo-psico-social e histórico das intuições martinianas, entre já vasta bibliografia, grande parte dela apontada, aduzida e analisada criticamente por SILVA, Armando Barreiros Malheiro da – O Clero Regular e a «Usurpação», Subsídios para uma história sócio-política do Miguelismo. *Revista de História das Ideias*. 9 (1987) 533-534, continuam a parecer-nos particularmente justas as advertências de SILVA, Augusto Santos – *Morte, Mediação e História: Uma Viagem Tanatográfica ao Pensamento de Oliveira Martins*. *Revista de História Económico e Social*. 14 (jul.-dez. 1984) 13-19. Seja-nos permitido recordar algumas linhas de nossa autoria, datadas da mesma década: Da Ideia de Cultura à Cultura Portuguesa. Reflexões sobre o devir histórico em Oliveira Martins. In *Problemáticas em História Cultural*. Porto: Instituto de Cultura Portuguesa – FLUP, 1987, p. 165-177.

o sentido demolidor das cortes, mas inconsistente¹³, porque lhe faltava um César e a sua espada ao serviço da lei:

«As cortes suprimiram a antiga legislação municipal, judicial e fiscal, aboliram as jurisdições senhoriais e eclesiásticas, criaram o júri para causas criminais e cíveis, substituíram as câmaras municipais por conselhos electivos, chamaram ao domínio público as propriedades das prelaturas, canonicatos e benefícios eclesiásticos, tributaram as rendas das corporações religiosas, extinguíram vários mosteiros, proibiram os votos, chamaram ao fundo nacional os bens da coroa e ordens, destinando-lhe o produto para amortização da dívida nacional. Tudo isto, ou pouco mais ou menos isto, fez Mouzinho da Silveira em 34: porque vingou depois, e não vingou em 1820? Por dois motivos. Agora, dizia-se: mais tarde houve uma espada para o impor, e uma vitória para o consagrar».

É muito citada esta conhecida passagem da *História de Portugal* (Livro 7.º, Cap. III), mas quase sempre sem a anotação contígua, vincando a indiscutível centralidade do fator brasileiro no processo político:

«Agora, o rei estava ausente, vivas, pois, todas as esperanças da restauração do antigo regime, e viva ainda, também, a esperança de readquirir o Brasil, à custa do qual esse antigo regime podia conservar-se em paz e sossego»¹⁴.

No que à vida eclesiástica concerne, tinha começado o cerceamento da propriedade eclesiástica secular e regular e o processo de inventariação dos bens claustrais com vista às tentadoras pulsões e previsíveis “necessidades” futuras da sua apropriação pelo estado. Como é evidente, tudo em nome de um sofisticadamente alegado “melhoramento” e pretextada “regeneração” da vida eclesial, aproveitando os mecanismos regalistas de intervenção da monarquia absoluta. Por esses mecanismos, ainda antes de o texto constitucional de 1822 receber tal juramento, já todos os párocos das freguesias do país, por aviso do governo às câmaras municipais, tinham sido obrigados a estas se deslocarem, para aí lhes ser recebido o juramento das bases da constituição, ao mesmo tempo que um decreto das cortes obrigara todos os bispos do reino a publicarem cartas pastorais, recomendando a sujeição dos fiéis ao governo constituído, e sublinhando que as reformas em curso em nada ofendiam a Religião Católica Apostólica Romana¹⁵. De resto, em matérias de padroado e de nomeação dos bispos, as cortes, e particularmente Fernandes Tomás, contentavam-se com a continuidade das antigas

¹³ Sobre a obra legislativa das cortes, a partir dos decretos publicados no «Diário das Cortes», vide CORDEIRO, José Manuel Lopes – *1820 Revolução Liberal do Porto*. Porto: Câmara Municipal do Porto, 2020, p. 366-376.

¹⁴ *História de Portugal*. Vol. 2, Lisboa: Bertrand, 1879, p. 192.

¹⁵ Cf. CORDEIRO – *1820 Revolução Liberal*, p. 370-371.

praxes, introduzidos os aperfeiçoamentos de forma que sublinhassem o papel do rei enquanto mera expressão da soberania nacional¹⁶.

Claro que certas realidades novas agora intensamente vividas no espaço público, com reconhecimento constitucional dos direitos individuais do cidadão e suas liberdades (nomeadamente da imprensa, cuja lei, suprimindo completamente a censura prévia, criava um tribunal especial para proteção da liberdade de imprensa e castigo dos delitos resultantes do seu abuso), não deixavam de em determinados setores da população suscitar desconfianças e controvérsia. Nas delicadas matérias de caráter religioso ficava salvaguardado aos bispos o direito de decidir e impor penas exclusivamente religiosas, e de censura dos escritos publicados sobre dogma e moral¹⁷. De resto, num tempo de frequentes libelos e declamações públicas contra o «fanatismo» e a «intolerância» em geral, e inquisitoriais em especial, esgrimindo contra uma instituição – manifestamente desfasada do tempo e do “espírito das leis” – facilmente associada a um imaginário tétrico, incompatível com *distinguos* de *regimentos*, evoluções regimentais e de operacionalidade, tempo esse em que nem os próprios inquisidores pareciam dispostos a pugnar pelo prolongamento de vida da instituição que serviam, por unânime votação das Cortes Constituintes de 24 de Março de 1821 fora abolida a Inquisição em todo o território nacional¹⁸. Seria pura estultícia imaginar que também este facto não tenha sido socialmente questionador, impressionando sobretudo os setores sociais mais desconfiados e propensos a questionar os novos rumos políticos do país¹⁹.

2. Teoria, palavra e práxis. Pastoral, pregação e militância política.

2.1. No quadro do Porto do vintismo e correspondentes posicionamentos do clero, valerá a pena voltar a dirigir alguma atenção para Frei António de Santa Bárbara, clérigo regular com créditos firmados na justificação política da revolução liberal.

Trata-se de um religioso da Congregação dos Agostinhos Reformados (*Agostinhos Descalços*, vulgo *Grilos*, por em Lisboa estes frades habitarem na Rua do Grilo), Bacharel em Filosofia e Matemática pela Universidade de Coimbra,

¹⁶ Cf. TOMÁS – *A Revolução*, p. 136-140 (Discurso de 10.9.1821, *A nomeação dos bispos*).

¹⁷ Cf. CORDEIRO – *1820 Revolução Liberal*, p. 388-390.

¹⁸ TAVARES, Pedro Vilas Boas – Da reforma à extinção: a Inquisição perante as Luzes. *Revista da Faculdade de Letras / Línguas e Literaturas*. 19 (2002) 207-208

¹⁹ Note-se que mesmo numa cidade como o Porto, na intimidade de algumas famílias da burguesia mercantil viajada, é possível rastrear sinais de censura a este facto legislativo, visto como sinal de desafeição à defesa da fé católica (cf. TAVARES, Abel Sampaio – O movimento contra-revolucionário de Maio de 1823 (Vilafrancada): O testemunho de uma senhora portuense coeva dos acontecimentos. *O Tripeiro*. 7.ª Série. 12: 6 (Junho 1996).

residente e professor régio de Filosofia no Colégio de S. Lourenço do Porto, vago pela expulsão pombalina dos Jesuítas, entregue à Universidade de Coimbra, e desde 1780 dos referidos frades, por compra da congregação.

Em 1820 era já alguém com prestígio consolidado na parenética, a ponto de um entendido temerariamente o considerar «o melhor orador sacro do seu tempo». Entre as suas peças publicadas, algumas são de comemorativismo político, suscetíveis de lhe permitirem aclarar ou expender as suas ideias sobre as «lições da história».

Sabendo nós que as «sociedades patrióticas» eram «um misto de centros de animação político-cultural, de formação de militantes liberais, e de intervenção «unitária» nos acontecimentos que envolviam a segurança ou a reputação do regime vintista»²⁰, ao recensear uma *Oração Académica* sua, *recitada na sala da Sociedade Patriótica Portuense no dia 26 de Fevereiro de 1823*, Inocêncio fornece-nos um dado que revela bem a especificidade e teor do militantismo político deste frade. Como se sabe, era nessa data conhecida na cidade a revolta do Conde de Amarante, pelo que, o que surpreendemos aqui, é este fogueiro *grilo* em ação de dinamização política, urgindo, ao calor dos sucessos, a mobilização dos cidadãos contra “as forças da reação”. Peroração que, a avaliar pelos acontecimentos futuros, pelo menos a curto prazo, teria menos resultados práticos do que seria expectável... A trincheira da palavra acompanhava a da pena, pois António de Santa Bárbara fora redator principal de *O Analysta Portuense*, onde fizera a defesa das nóveis instituições liberais.

Ironizando, o Abade Correia da Serra (uma experiente autoridade na matéria!) chamava a estas *sociedades patrióticas* «ordem terceira dos pedreiros livres», sendo realmente impensável que os *maçons* não exercessem no seu seio «uma influência importante e canalizadora das directivas das lojas»²¹.

Dado o teor do tema central enunciado em título, atenta a falta de espaço, de tempo e a carência de uma investigação pessoal, específica e original nessa matéria, não interessa fazer desbordar para aqui, por razões de oportunidade, intermináveis discussões sobre qual a real-efetiva dimensão humana, pessoal, do maçonismo dos membros do *Sinédrion* portuense, corpo organizador e motor essencial do movimento regenerador do *24 de Agosto de 1820*, sem dúvida circunstância marcante da sua natureza e forma de funcionamento, embora certamente não constituindo este grémio em mera, pura e simples «sucursal maçónica»²².

Reconheçamos apenas que, caindo em excessos opostos, de *Scila* para *Caríbdis*, querem alguns autores que a Maçonaria não tenha tido «qualquer participação

²⁰ DIAS, Graça da Silva; DIAS, José Sebastião da Silva – *Os Primórdios da maçonaria em Portugal*. Vol. 1, t. 2. Lisboa: JNICT, 1986, p. 794.

²¹ DIAS; DIAS – *Os Primórdios da maçonaria*. Vol. 1, t. 2, p. 791.

²² DIAS; DIAS – *Os primórdios da maçonaria*. Vol. 1, t. 2, p. 785.

na Revolução Liberal do Porto», e outros (subjetivamente desejando execrar ou, pelo contrário, exaltar o papel da Ordem no desenvolvimento histórico contemporâneo do país), tudo tendem a atribuir-lhe.

No primeiro caso, de afirmação negativa, surpreende-nos ainda hoje haver quem o garanta como conclusão fácil e definitiva, mas sem esse mesmíssimo autor aparentemente atentar na contradição em que incorre quando, uma página adiante, nos lembra que a loja *Regeneração Maçónica Lusitana*, de Lisboa, não deixou de enviar uma carta aos seus “irmãos” da loja *Amor da Razão*, da cidade do Porto, «de congratulação pelo envolvimento no movimento liberal de 1820 e pelo seu sucesso», regozijando-se «que fossem os nossos muito dignos maçons portuenses os Santelmos da Salvação da Pátria»²³.

A. H. de Oliveira Marques, maçom e historiador da maçonaria portuguesa, permanece realmente como bom representante da posição oposta. Vai apontando numerosos “débitos” à maçonaria, entre eles vincando que «maçons fundaram o Sinédrio, de onde saiu a revolução vitoriosa de 24 de Agosto de 1820», e que o próprio D. Pedro IV foi «pedreiro-livre e Grão Mestre da maçonaria brasileira», sublinhados que lhe permitem concluir com triunfal apologética que a vitoriosa história da Maçonaria «quase» coincide «com a história da gesta liberal»²⁴. Contra aquela que, compreensivelmente, será a convicção dominante deste tipo de historiografia, tendente a exaltar o triunfo histórico da maçonaria, bem como a do legitimismo tradicionalista militante (não menos insistente na ingente presença e eficácia da “conspiração maçónica”), parece-nos razoável e fundamentável um meio termo entre ambas estas posições extremas (até porque os testemunhos coevos, invariavelmente invocados, também eles são ideologicamente interessados, controversos e polémicos).

Da própria natureza nacional, patriótica, abrangente, das suas queixas e reivindicações, parece extrair-se que a origem e a força motriz do movimento regenerador de 1820, «pese embora a seletiva presença de iniciados» e notáveis daquela sociedade, não tenham sido eminentemente maçónicas, antes resultando de uma convergência alargada das nossas elites ilustradas mais dinâmicas, sobretudo jurisconsultos e militares, respondendo e procurando remediar «um sentimento profundo de desgraça pública»²⁵.

Não há lugar, nesta oportunidade, senão a remeter para a análise de uma belíssima peça de oratória sacra de sua autoria, o *Sermão em Acção de Graças pela desejada e muito feliz união da Junta Provisoria do Governo Supremo do Reino com*

²³ Cf. CORDEIRO – *1820 Revolução Liberal do Porto*, p. 68 e 69.

²⁴ MARQUES, A. H. de Oliveira – *A Maçonaria Portuguesa e o Estado Novo*. Lisboa: D. Quixote, 1975, p. 43.

²⁵ Cf. GOMES, J. Pinharanda – *Catolicismo e Tradicionalismo face ao Liberalismo e ao Maçonismo (1820-1850)*. In *Catolicismo e Liberalismo em Portugal (1820-1850)*. Lisboa: UCP (Porto); INCM, 2009, p. 154-156.

o Governo Interino de Lisboa, verificada no 1.º de Outubro de 1820, e que consta de uma *Relação da Solemne Acção de Graças que o Corpo do Commercio da Cidade do Porto ordenou se rendesse ao Altíssimo no dia 22 de Outubro* do mesmo ano, na igreja de S. Bento da Vitória, um excelente instrumento de justificação teórica, de doutrinação e propaganda da evolução político-social em curso²⁶, e que nos faz mergulhar, dentro e fora do templo, na multicolor festa cívica do vintismo, com uma riqueza doutrinária e didática cujo alcance não escapou a Oliveira Martins²⁷.

Sem nos repetirmos, ainda assim advertiremos que, nesta peça, apesar do moderantismo prudencial da hora e seu alinhamento com a linguagem dos manifestos oficiais, transparece nela apreciável radicalismo igualitário e utilitário de matriz filosófica estrangeirada, a curto trecho dominante nos tribunos do *Soberano Congresso*²⁸. Ao longo dela repetem-se ou glosam-se abundantemente princípios consagrados na *Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão de 1789*, particularmente que os homens nascem livres e iguais, e que, unidos em «associação política» para serem felizes, a «utilidade geral» é a lei suprema. Enfaticamente, o orador diz ver nos «dignos deputados» da Junta Provisória «as virtudes sociais dos *Beccarias* e *dos Lockes*» e insiste na necessidade de «novos códigos», «novas leis» e... novo sistema de representação, já que uma nação não se poderia dizer «representada senão nos indivíduos que a mesma nação escolheu e nomeou para a representarem». Nesta altura – é bem sabido – debatia-se acesamente o problema candente das *instruções* a adotar para eleição dos deputados às cortes, e, ao contrário do que então propunham certos setores cultos, mais legalistas e conservadores²⁹, como a Academia das Ciências (preconizando uma convocação de cortes tradicionais, para legalização institucional de todo o processo, ainda que, segundo as atualizações propostas, «os eleitos viessem a votar individualmente numa assembleia em que o terceiro estado teria folgada

²⁶ TAVARES, Pedro Vilas Boas – A Pregação ao Serviço da Revolução: o Porto e a instauração do liberalismo num sermão de Frei António de Santa Bárbara. *Revista da Faculdade de Letras da Universidade do Porto (Línguas e Literaturas)*. 4.ª Série. 2 (1987) 43. É justo e oportuno lembrar o fundamental papel que a oratória sagrada teve na resistência anti-filipina e na Restauração Portuguesa, objeto dos incontornáveis estudos de João Francisco Marques (nomeadamente *A Parenética Portuguesa e a Dominação Filipina*. Porto: INIC, 1986 e *A Parenética Portuguesa e a Restauração 1640-1668*. 2 Vols. Porto: INIC, 1989) e que voltou a assumir nas dificuldades da nova Restauração contra o domínio gaulês em Portugal, bem como, um pouco mais tarde e aqui se exemplifica, na justificação das legalidades e legitimidades diferentemente invocadas das nossas «lutas caseiras». Neste domínio cf. SILVA, Armando Barreiros Malheiro da – *Miguelismo, Ideologia e Mito*. Coimbra: Minerva, 1993, p. 18-34). Sobre a parenética no Brasil cf. DURAN, Maria Renata da Cruz – *Ecoss do Púlpito: Oratória sagrada no tempo de D. João VI*. S. Paulo: UNESP, 2010.

²⁷ Cf. v.g. *Portugal Contemporâneo*. Vol. 1, Livro I, Cap. I.

²⁸ Cf. VARGUES, Isabel Nobre – Vintismo e radicalismo liberal. *Revista de Historia das Ideias*. 3 (1981) 17-39; CASTRO, Zília Osório de – Constitucionalismo vintista: Antecedentes e pressupostos. In *Cultura-História e Filosofia*. Vol. 5. Lisboa: INIC, 1986, p. 597-651.

²⁹ Cf. MESQUITA, António Pedro – *O Pensamento Político Português no Séc. XIX*. Lisboa: INCM, 2006, p. 48.

preponderância numérica»³⁰, ou como Palmela, apostado num texto de lei fundamental a elaborar por uma junta de procuradores das câmaras, Frei António de Santa Bárbara alinhava pelo sector radical, que conseguiu impor a adoção do sistema eleitoral da constituição espanhola de Cádiz³¹.

A *Relação da Solemne Acção de Graças*, dando-nos conta de todo o ambiente de exaltação cívico-patriótica em que decorreu a cerimónia religiosa na igreja beneditina (desde as peças musicais executadas pela orquestra, às fazendas da roupa usadas por muitos negociantes e convidados, tudo tinha um carácter nacional), tenta ao mesmo tempo apresentá-la sob um signo de paz e harmonia evangélicas reencontradas. Celebrou a Missa Pontifical e presidiu ao *Te Deum* o D. Abade do Mosteiro, e Frei António foi chamado a perorar perante um auditório cujos sentimentos conhecia e deveria mover ou, ao menos, condicionar. Oito negociantes anfitriões foram conduzindo as autoridades aos seus lugares dentro do templo, o Bispo do Porto, o Bispo de Cabo Verde, o Visconde de Balsemão, Chanceler da Relação, o Intendente da Marinha «que tomaram assento nas tribunas da Igreja, e o Governador das Justiças e das Armas, que o tomou na Capela-mor», todas as outras individualidades alegadamente prescindindo de protocolo de lugares, em sinal de «fraternidade cristã»³².

Claro que temos de ter em conta não só o que a *Relação* diz como o que silencia. Não era a primeira vez que o orador “*grilo*” subia àquele púlpito de uma ordem e casa que, tal como a sua, tinha no seu seio proeminentes adeptos das

³⁰ Cf. TAVARES – A Pregação ao Serviço da Revolução, p. 65-66. Segundo alvitre da maioria dos sócios da academia, nessa primeira convocatória, em fórmula de legalidade vigente, as cortes se convocariam, como tradicionalmente, pelas três ordens. A do clero ficaria representada por todos os bispos e prelados com jurisdição, em número de 23; a nobreza por procuradores escolhidos em número de 30; o povo pelos procuradores eleitos de todas as cidades, vilas e concelhos, somando 150 elementos. As votações preconizadas não seriam por cada um dos braços sociais, mas individuais, em assembleia (cf. CARVALHO, Joaquim de – Período de indecisão e triunfo da corrente regeneradora. In *História de Portugal*. Vol. 3, p. 66). Como ficou manifesto, a rua, a discussão na praça pública, toda a tensão e agitação política vividas nesta conjuntura não eram favoráveis às preocupações de moderação e de estabelecimento de pontes de compromisso com a velha monarquia.

³¹ Cf. CORDEIRO – *1820 Revolução Liberal*, p. 309-310.

³² Di-lo expressamente a *Relação*, ainda que admitindo que os convidados iam para o lugar que lhes aprazia (certamente aquele que achavam lhes competia): «Os prelados das ordens religiosas com a maior parte dos seus súditos, o Cabido da Catedral e autoridades autoridades eclesiásticas, o D. Prior e Cabido da Colegiada de Cedofeita, todos os Desembargadores da Relação e Casa do Porto, o Director Literário e Lentes da Real Academia de Marinha e Comércio, os Deputados da Junta da Companhia do Alto Douro, o Juiz e Empregados na Alfândega, a oficialidade do Regimento de Cavalaria n.º 9, com o seu Comandante, a oficialidade dos corpos de milícias da guarnição, os cônsules estrangeiros e os negociantes das mesmas nações, a maior parte da nobreza da terra, dos advogados, dos comerciantes e mais classes prescindiram de distinções nos lugares, mostrando aquela fraternidade cristã que, enobrecendo os homens em toda a parte, em nenhuma é tão própria como na casa de Deus» (p. 9).

novas instituições³³, e por isso, não ter tido a cerimónia lugar na Sé, mas «no magnífico templo» de S. Bento da Vitória, não é facto isento de significado.

2.2. D. João de Magalhães e Avelar está presente, acompanhado do bispo de Cabo Verde, D. Frei Jerónimo do Barco, franciscano capucho da Província da Soledade, recém confirmado e sagrado, e prestes a embarcar para a sua diocese. O prelado diocesano, D. João de Magalhães e Avelar, e o ultramarino, eram ambos bispos «transigentes», não se esquivando a colaborar com o poder constituído e aguardando a evolução dos acontecimentos. Mas D. João Avelar limita-se a estar presente, como autoridade eclesiástica máxima, nas manifestações públicas oficiais realizadas na cidade em favor do regime liberal, tanto não surpreendendo que, em Março de 1821, no seguimento de ordens expressas do novo governo liberal, escreva uma pastoral, de apoio à nova ordem política e exortação à paz social e obediência dos fiéis às leis, ao governo e às instituições vigentes, como nada admirando que, perante o movimento militar da *Vilafrancada*, destinado a «libertar» o rei e a restituí-lo aos seus «inauferíveis direitos», ele apareça identificado com este novo rumo, no Porto encabeçando uma efémera junta governativa. Debalde a *Sociedade Patriótica Portuense*, sintonizada com as cortes, interessadas em reorganizar a guarda nacional como resposta à “nação em perigo”, tinha promovido alistamento de voluntários para defesa da ordem constitucional, pois adeptos da monarquia “sem alcunha” haviam minado esse esforço, alistando-se também em quantidade, e o Porto acabou por sintonizar com o clima político de Lisboa, logo festivamente generalizado a todo o país³⁴.

Lente de cânones em Coimbra, sócio da Academia das Ciências, erudito bibliófilo, este bispo ancião manifestar-se-ia do lado da legitimidade da realeza de D. Miguel. Como se sabe, aquando do desembarque das tropas liberais em Arnoso de Pampelido, viu-se constrangido a abandonar a cidade, o paço episcopal, e nele a sua magnífica livraria, suas coleções de medalhas e moedas antigas, medalhões, quadros e outros bens pessoais, rumando a Lamego, donde era natural, e aí falecendo pouco depois.

³³ Para não nos limitarmos a Frei Francisco de S. Luís e a Frei Vicente da Soledade e Castro, exemplos mais imediatamente lembrados, *vide*, v.g. os casos desenvolvidos no excelente artigo de DIAS, Geraldo J. A. Coelho – *Fidelidade à Pátria e Obediência à Religião: Dois egressos beneditinos no “Cisma” de Goa: D. Frei António de Santa Rita e D. Frei José de Jesus Maria da Silva Torres*. In *Estudos de Homenagem a Luís António de Oliveira Ramos*. Vol. 2. Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2004, p. 502-510.

³⁴ Cf. CARDOSO, António Barros – *Liberais e absolutistas no Porto (1823-1829)*. In *Estudos de Homenagem ao Professor Doutor José Marques*. Vol. 1. Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2006, p. 262-268.

Ao ausentar-se da cidade do Porto³⁵, encarregara o governo da diocese ao provisor, o cónego Bento de Mena Falcão, que o fez a partir de Mesão Frio, onde se refugiara.

Apesar de D. João Avelar «se ter mantido em contacto com o cabido e com os vigários»³⁶, D. Pedro, optou por afrontar as leis canónicas, cumprindo ameaças de cisma já por si anteriormente formuladas expressamente a Gregório XVI, em violenta carta sua ao papa, datada de 12 de Outubro de 1831³⁷. Por decreto de 18 de Junho de 1832, D. Pedro nomeou governador do bispado a Frei Manuel de Santa Inês, que, tal como António de Santa Bárbara, seu confrade de hábito, e bastantes outros «grilos» do Colégio de S. Lourenço, «se havia distinguido pela sua afeição liberal»³⁸. Mais: no mesmo decreto era Frei Manuel de Santa Inês pro-

³⁵ Estas «ausências» ou proclamadas «fugas» foram politizadas por óbvios interesses interpretativos de combate do partido liberal. Conviria advertir alguns corajosos ensaístas contemporâneos que afoitamente ainda dispararam de dentro das trincheiras da guerra civil dos nossos antepassados, glosando também eles o escandalizado eco destas proclamadas «fugas» e «abandonos» que, na verdade, com esperança ingénua, quiçá evangélica, prelados houve que não deixaram de experimentar a etiqueta da bota cardada e carinhosa solicitude da tropa constitucional. Edificantes episódios constam do já antigo mas sempre incontornável Fortunato de Almeida. O bispo de Coimbra, D. Frei Joaquim da Nazaré, tentando regressar à sua diocese, foi roubado, sovado e humilhado pela soldadesca liberal, por um triz tendo escapado com vida da cadeia e logrado embarcar para o Brasil, disfarçado de galego de fretes. Ameaçado de morte, o bispo de Lamego, D. Frei José da Assunção, preferiu passar à clandestinidade, vivendo incógnito nos arredores de Lisboa, onde faleceu a 18.10.1841, escrevendo várias obras doutrinárias, publicadas sem o seu nome. Cf. TAVARES, Pedro Vilas Boas – *Missionarismo do Interior e Doutrinação Contra Revolucionária: D. Frei José da Assunção* (O. F. M. Varatojo), Bispo de Lamego. In *Catolicismo e Liberalismo em Portugal (1820-1850)*, p. 568-569. Porque bulas, pois, o bispo do Porto deveria oferecer as suas cãs ao martírio, entregando de bandeja à excelência reverendíssima e reformadora de D. Marcos Vaz Preto a mais que provável coação absoluta da sua vontade?

³⁶ Cf. SILVA, Maria João Almeida; AMARAL, Luís Carlos – *Os retratos dos bispos do Porto na coleção do Paço Episcopal*. Porto: ed. da Irmandade dos Clérigos, 2017, p. 93.

³⁷ Ler texto integral desta carta em COUTINHO, Bernardo Xavier – *A Descristianização de Portugal no século XIX. Miscellanea Historicae Ecclesiasticae III*. In COLÓQUIO DE CAMBRIDGE, Cambridge, 1968. Louvain: [s.n.], 1970, p. 359-379.

³⁸ Sobre a refutação da ideia de unânime adesão do clero à realeza e governo de D. Miguel I, cf. SILVA – *O Clero Regular e a «Usurpação»*, p. 537-538. Já uns anos antes, em «sondagem» proba e pedagogicamente realizada, SANTOS, Eugénio dos – *Opções políticas do clero regular nortenho nas vésperas do triunfo do Liberalismo. Arquipélago*. 3 (1981) 93-113, comprovara o que – afinal de contas – já se sabia, e é perfeitamente natural e compreensível: que o clero regular era muitíssimo mais massivamente adepto da monarquia tradicional e da legitimidade miguelista do que do constitucionalismo e da legitimidade pedrista, sendo embora muito impressivas e reveladoras, pelo seu ativismo político-ideológico, as «exceções» recensadas na documentação coeva, como o oratoriano portuense Manuel Rodrigues Braga, censor da *Junta Provisória* do Porto de 1828, o franciscano do convento portuense Frei João de Santa Rita da Barca, e o «grilo» do Colégio de S. Lourenço Frei Faustino de S. Gualberto, todos acusados de abusarem do ministério do púlpito para declamarem contra a «usurpação», e militarem na «causa da rebelião». Foram severamente castigados pela *Alçada*: o primeiro foi degredado perpetuamente para os Rios de Sena, o segundo perpetuamente para S. Tomé, e o terceiro sentenciado a dez anos na Ilha do Príncipe. De acordo com o articulado de leis específicas de 7 e 15 de Agosto de 1833 o governo liberal cuidou da elaboração sistemática de *sumários* com a «radiografia» das opções políticas dos regulares. No Porto, parece deduzir-se da leitura do correspondente *mapa* dos religiosos do Colégio de S. Lourenço, que no conjunto

visoriamente encarregado do governo do arcebispado de Braga, não obstante se encontrar a arquidiocese governada pelo deão António Alexandre da Cunha Reis da Mota Godinho, como vigário capitular canonicamente eleito *sede vacante*³⁹. Mas ainda mais: sabendo-se que permanecia vivo o bispo da diocese, por insinuação expressa de D. Pedro ao cabido portugalense, acabou Santa Inês eleito vigário capitular, a 30 de Julho, por votação de parte do clero regular e secular da cidade, convocado pelo cónego vigário-geral do bispado, na impossibilidade de fazer reunir os capitulares para esse efeito. Acontece que, sabida a notícia da morte de D. João Avelar (16.5.1833), e competindo canonicamente aos cónegos da

dos 17 agostinhos descalços dessa comunidade, há uma maioria de religiosos liberais e/ou colaboradores com a ordem liberal. Frei António da Ajuda fora deposto de prior no tempo de D. Miguel, Frei João de Santa Cecília fora convidado a servir o governador do bispado do Porto, Frei Manuel de Santa Inês; e, tal como o mestre régio de filosofia e orador sacro Frei António de Santa Bárbara, à data do informe «conventual e preso no convento de Portalegre por culpa de suas opiniões políticas», há mais dois frades deslocados respetivamente para Estremoz e para Évora; ainda pelas mesmas razões políticas, há um outro “grilo” em clandestinidade desde 1828 a 1832 e «sentenciado a um ano de prisão no cárcere da cidade da Guarda» (SANTOS – Opções políticas, Apêndice, Doc. n.º 3). Por sua vez, nesta mesma cidade do Porto, «todos os religiosos» carmelitas descalços do Convento de Nossa Senhora do Carmo, eram considerados «inteiramente desafectos ao sistema da Rainha e muito amantes da Usurpação de que davam não equívocas provas, tanto em práticas como em regozijos públicos» (*art. cit.*, p. 109). A ninguém passará despercebido que o próprio sistema de delação, discriminação e perseguição política ganhara novas cores e feitio. A 15 de Março de 1834, a quase dois meses da *Convenção de Évora Monte*, no Convento do Carmo, ajustavam-se contas... E era precisamente um grande expoente do clero liberal quem aí presidia aos interrogatórios, o Padre Dr. António Manuel Lopes Vieira de Castro, Abade de S. Clemente de Basto. Arrostando contra o ambiente geral do país, da região e do meio familiar, ele e seu amigo e paroquiano Plácido Tavares da Veiga Falcão, Senhor das Casas da Ponte de Petimão e de Figueiredo de Ribas, haviam-se posto em fuga e exilado aquando do início da realeza de D. Miguel. O abade assistiu em 25 de março de 1831, em Paris, ao falecimento desse jovem morgado de 25 anos, cuja residência partilhava. Com o desembarque na praia de Pampelido e a defesa da cidade, acontecimentos em que participou, inscritos no seu *curriculum*, desfeito o cerco do Porto e já quase completamente ganha a guerra, surpreendemos desta feita Vieira de Castro como «juiz comissário» em exercício de interrogatório aos sentimentos políticos dos regulares, uma outra forma de consumação do conflito fratricida. Esperava o ilustre canonista e abade de S. Clemente de Basto importante carreira política: foi, nomeadamente, governador temporal do bispado de Viseu (1834-1836) e deputado pela Província da Beira; com a Revolução de Setembro, foi ministro dos Negócios Eclesiásticos e da Justiça, movendo estrénuo perseguição aos párocos considerados favoráveis ao «usurpador» (cf. NETO, Vítor – *O Estado, a Igreja e a Sociedade em Portugal (1832-1911)*. Lisboa: INCM, 1998, p. 60 e 61).

³⁹ Por morte do deão Cunha Reis, único vigário capitular legitimamente eleito, os eclesiásticos mais escrupulosos da arquidiocese passaram a recorrer diretamente à Santa Sé, solicitando faculdades e graças necessárias ao desempenho do seu múnus. Perante o assentimento da cúria romana, na qual atuava Frei Fortunato de S. Boaventura como conselheiro do papa para os assuntos eclesiásticos de Portugal, o missionário franciscano António de Jesus, que no tempo de D. João VI havia fundado o Seminário de Nossa Senhora da Conceição do Monte da Madalena, na Falperra, junto à cidade de Braga, foi investido de faculdades de vigário apostólico, e Gregório XVI encarregou-o da administração provisória da arquidiocese (27.6.1838). Mas a aproximação de Portugal com a cúria romana intensificava-se e convinha certamente nova escolha de alguém com um perfil menos anguloso e divisivo, e assim, de 27 de Abril de 1839 é a confirmação papal da nomeação do ex-congregado da extinta casa do Oratório de Braga, Padre António Pereira, como vigário capitular bracarense, feita pelo bispo de Coimbra como sufragâneo mais antigo da arquidiocese. Cf. TAVARES – *Missionarismo do Interior e Doutrinação Contra-Revolucionária*, p. 589-590.

Sé do Porto efetuar uma nova eleição de vigário capitular, elegendo ou não Frei Manuel de Santa Inês, e dado que o cabido portuense não procedeu à referida eleição, o cabido da sé metropolitana de Braga chamou a si esta iniciativa, saindo eleito José de França Castro e Moura, vigário-geral de Penafiel, numa eleição confirmada pelo nuncio e por alguns cônegos do Porto, para esse efeito reunidos em Penafiel, desta forma ficando a existir na diocese portugalense, desde fins de Maio de 1833, dois vigários capitulares em exercício (com Castro e Moura exercendo-o publicamente, fora da cidade, até Abril de 1834, e continuando a exercê-lo, ocultamente, até ao seu falecimento em Outubro de 1839)⁴⁰.

Neste processo, finalmente, «como coroamento final, em 15 de Agosto de 1833 – 22 dias depois da entrada vitoriosa de Terceira em Lisboa e quando ainda Saldanha limpava os últimos redutos do inimigo à volta do Porto – D. Pedro elegeu Frei Manuel de Santa Inês para presidir, como bispo, à diocese portugalense», e uma carta régia sua, de apresentação e nomeação, como Regente em nome da Rainha, foi remetida a Roma, aos cuidados diplomáticos de João Pedro Miguéis de Carvalho e Brito, mas obviamente sem qualquer hipótese de vir a colher confirmação pontifícia e investidura canónica para o indigitado⁴¹. Tudo factos conhecidos e documentados, já por nós evocados noutra oportunidade⁴².

Como facilmente se compreende e deixou vincado Fortunato de Almeida, todas as usurpações de funções e atropelos do direito canónico exercitados suscitaram veementes protestos por parte do patriarca e de vários prelados da igreja portuguesa, cavando profundas divisões nos fiéis, dentro e fora da diocese portuense, outrossim se consumando, com a vitória liberal na guerra civil, o perturbador alargamento da situação de cisma, antecipada pelo Duque de Bragança ao Papa Gregório XVI, a quase todo o reino⁴³.

Na realidade, «embora sem dimensão propriamente dogmática, a ilegitimidade de jurisdição eclesiástica então suscitada equivalia a uma efetiva situação de cisma, pois pressupunha uma divisão do centro da unidade católica, constituído pelo pontífice romano»⁴⁴. A ideia regalista de uma igreja nacional, subordinada

⁴⁰ Cf. ALMEIDA, Fortunato de – *História da Igreja em Portugal*. Vol. 3. Porto: Civilização Ed., 1970, p. 12 e p. 292-296. Segundo retificação de NETO – *O Estado*, p. 63, «contudo a Santa Sé acabaria por escolher João da Assunção Carneiro Machado delegado apostólico da diocese».

⁴¹ TAVARES, Pedro Vilas Boas – Depois da tempestade... D. Jerónimo José da Costa Rebelo, Bispo do Porto: contexto para duas cartas suas. In *Estudos de Homenagem ao Professor Doutor José Marques*. Vol. 4. Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2006, p. 276.

⁴² Cf. TAVARES – Depois da tempestade, p. 271-278.

⁴³ Cf. ALMEIDA – *História da Igreja em Portugal*, vol. 3, p. 292 e 294.

⁴⁴ TAVARES – Depois da tempestade, p. 275. Nesta matéria, seja sobre a explicação da natureza do cisma, com recurso à doutrina canónica explicitada no Decreto de Reforma, cap. XVI da Sessão XXIV do Concílio de Trento, seja na explanação do seu desenvolvimento histórico até à extinção, parece-nos de excepcional importância a leitura de REIS, António do Carmo – *A Igreja Católica e a Política do Liberalismo*, para uma explicação do Cisma Religioso. In *Catolicismo e Liberalismo em Portugal (1820-1850)*, p. 13-91.

ao poder político, de acordo com os princípios ensinados pelo teólogo pombalino António Pereira de Figueiredo, entrara de novo na batalha das justificações teóricas⁴⁵, e, expulso o núncio e cortadas as relações com a Santa Sé, quanto à simples obtenção de dispensas matrimoniais ou à resolução procedimental das mais difíceis irregularidades canónicas, não faltava do lado liberal quem “tranquilizasse as consciências”. Podia exercitar a sua proverbial ironia o Conde da Taipa: *Marcum Papam Habemus!*, «dado que era por ele que passavam os pareceres e as confirmações que noutras condições viriam de Roma»⁴⁶ e, precisamente porque, para a reorganização da Igreja Portuguesa, – sem Roma e contra Roma –, D. Pedro nomeara, entre críticas e descrédito junto dos próprios correligionários, o seu confessor e amigo Padre Marcos Pinto Soares Vaz Preto, como Presidente da Junta da Reforma Eclesiástica. Também este devotado *maçon* fora anteriormente protagonista, pela sua atuação e parenética, dos grandes factos e entusiasmos do triénio vintista. Mas dele não terá colhido Frei Manuel de Santa Inês, pessoalmente, as melhores recordações. Segundo assevera Fortunato de Almeida, agora, nesses tumultuosos tempos de recusa generalizada dos povos em «reconhecer os párocos» que lhes dava um prelado não reconhecido e sem investidura canónica, «o Padre Marcos», residindo na cidade, «revestiu-se de solene autoridade» e «pretendia ver no bispo eleito um simples cura de aldeia»⁴⁷.

Tal como Frei António de Santa Bárbara e outros “grilos” do Colégio de S. Lourenço, também o Padre Marcos aderira ainda jovem ao ideário liberal. Segundo um memorialista de Sesimbra, já em 1808, o juiz de fora comunicara ao intendente geral da polícia as suas suspeitas de que certas publicações clandestinas, circulantes naquele concelho, seriam de sua autoria, reveladoras da sua conhecida adesão ao “partido francês”⁴⁸. Desde os anos 90 do século anterior – sabe-se bem – que no Porto circulavam “papéis sediciosos”, de simpatia pela França revolucionária e que a intendência geral da polícia vinha rastreando na cidade a presença duma sociedade de pedreiros livres⁴⁹, grémio este cuja maioritariamente simpatia pela política francesa se espelharia publicamente às primeiras oportunidades, nomeadamente logo à chegada de Junot a Sacavém, às portas de

⁴⁵ Na linha dos trabalhos anteriores de José Sebastião da Silva Dias e Cândido dos Santos consagrados a este teólogo, e aí devidamente considerados e citados, consulte-se, nomeadamente: FERREIRA, Manuel de Pinho – A teoria regalista em Doctrina Veteris Ecclesiae de Suprema Regum, de António Pereira de Figueiredo. In *Catolicismo e Liberalismo em Portugal (1820-1850)*, p. 627-654.

⁴⁶ CARROMEU, Francisco – O Romantismo Político do Padre Marcos (1820-1851). *Lusitânia Sacra*. 19-20 (2007-2008) 32.

⁴⁷ ALMEIDA – *História da Igreja em Portugal*, vol. 3, p. 294.

⁴⁸ ALDEIA, João Augusto – *Marcos Vaz Preto, o Padre Marcos (1782-1851)*, Disponível em: <http://sesimbraidentidadememoria.blogspot.com/2016/01/marcos-vaz-preto-o-padre-marcos-1782.html>. Consultado a 2/3/2022.

⁴⁹ RAMOS, Luís António de Oliveira – Raízes do Liberalismo Portuense (Dados e Observações). *Revista de História*. 1 (1978) 13.

Lisboa, à testa da sua pouco marcial expedição⁵⁰, sendo também certo que, uma vez consumadas as ocupações napoleónicas, esses afrancesados se revelariam nalguns casos, não apenas, e genericamente, como «partidistas galos», mas como estritos ou formais colaboracionistas com o ocupante estrangeiro da sua pátria⁵¹. Independentemente de subjetivas e presunçosas valorações acerca de móbeis, intenções e ideais, uma pecha esta de que incompletamente se terá logrado livrar Frei António de Santa Bárbara, face ao que nos é dado saber sobre a sua atitude e pensamento relativamente ao curto “reinado portuense” do Duque da Dalmácia.

2.3. Regressemos de novo à *Acção de Graças* de dia 22 de Outubro de 1820 celebrada na igreja de S. Bento da Vitória.

Na realidade, aquando da celebração na cidade do triunfo pacífico da “regeneração” liberal de 1820, nesta igreja tudo parece consensual, pacífico e ordeiramente regulado, mas as desconfianças e divisões ideo-políticas mantinham-se realmente cavadas na sociedade desde a época de reação popular e guerra ao domínio francês em Portugal e Espanha. Por isso os participantes desta celebração, num meio relativamente pequeno, conheciam-se e mediam mutuamente intenções e forças. Ora Frei António de Santa Bárbara que, no seu *Sermão de Acção de Graças*, em arroubo retórico, apresentara o 24 de Agosto de 1820 como inspiração providencial de Deus, libertando o distante monarca da «coação pérfida e tirânica dos seus ministros» e dando oportunidade aos portugueses de proclamarem «ainda» querer mantê-lo como seu rei⁵² – sublinhe-se devidamente este *ainda* –, estava com essa vidrosa ênfase da extrema «generosidade» da nação soberana, a aludir, implicitamente, àqueles que, como ele, aceitavam e justificavam agora estritos e precisos limites políticos ao dever de lealdade. Homens, certamente,

⁵⁰ Referimo-nos evidentemente aos cumprimentos aqui apresentados a Junot, no dia 29 de novembro de 1807, pela representação do Grande Oriente Lusitano, *maçons* cujos préstimos seriam de resto, talvez exageradamente, valorizados pelo cabo de guerra na sua correspondência dirigida ao Imperador (DIAS; DIAS – *Os Primórdios da maçonaria em Portugal*. Vol. 1, t. 2, p. 508). Na expressão de José Acúrcio das Neves na sua *História Geral da Invasão dos Franceses em Portugal (Obras Completas*. Vol. 1. Porto: Ed. Afrontamento, s/d, p. 241), estes «o foram buscar de seu próprio marte», na mesma ocasião em que, para saudar o general, em nome do Conselho de Governadores, a Sacavém se deslocaram o tenente-general Martinho de Sousa de Albuquerque e Alte e o brigadeiro Francisco de Borja Gastão Stockler. Tentando aplacar a consciência dos seus súbditos, instintivamente inclinados ao dever de resistência, aforrando-os a mais sacrifícios e derramamento de sangue, a 26 de novembro, o príncipe regente dera ao governo instruções para conservar o reino em paz, aquartelando e assistindo essas tropas do necessário, uma vez que deveriam evitar-se «as funestas consequências» de «uma defesa que seria mais nociva que proveitosa». As saudações e honras civis e militares recebidas por Junot à chegada a Lisboa, bem como imediatas pastorais de alguns prelados portugueses, recomendando bom acolhimento, obediência e quietação ao povo, são inteligíveis neste quadro (cf. TAVARES, Pedro Vilas Boas – *Rapina e saques das «águias napoleónicas» em Portugal: dados e reflexões*. In OLIVEIRA, Valente de, coord. – *O Porto e as Invasões Francesas 1809-2009*. Vol. 2. Porto: Ed. CMP/«Público», 2009, p. 195-196.

⁵¹ Cf. RAMOS, Luís António de Oliveira – *Os afrancesados do Porto*. *Revista de História*. 3 (1982) 6-15.

⁵² *Relação da Solemne Acção de Graças...*, Coimbra, Real Imprensa da Universidade, 1821, p. 46-47.

como um José Joaquim Ferreira de Moura, um Bento Pereira do Carmo e outros importantes interventores políticos do triénio vintista... que, no passado, tinham acreditado que «a supremacia europeia da França tinha dimensões de dado permanente», irreversível, e como tal se haviam dispensado de anteriores vínculos de fidelidade, colaborando com o ocupante em nome de uma futura felicidade geral do continente⁵³; isso enquanto tantos portugueses arrostavam contra o junotismo e as sucessivas ofensivas napoleónicas, verificando-se no final de tudo que «só dois referentes políticos se encontravam vivos na sensibilidade das massas nacionais, independentemente da classe originária ou optativa de cada um: a religião tradicional e a monarquia tradicional»⁵⁴.

Não é temerário supor quanto simples alusões deste género beliscariam a confiança e boa imagem do orador perante grande parte daquele seu auditório. E nem tudo era público e notório, por autodefesa do próprio frade agostinho descalço. Parte dos seus ouvintes em S. Bento da Vitória conheceriam por os haverem lido, ou ouvido ler ou comentar, alguns textos dissonantes dos seus sentimentos patrióticos de fidelidade à coroa portuguesa, como os do servilíssimo pró-napoleónico *Diário do Porto*, vigente na cidade durante o domínio de Soult, ou mesmo o texto de um opúsculo então divulgado, intitulado *Desengano proveitoso que um amigo da pátria se propõe dar aos seus concidadãos* (Porto, Tip. de António Álvares Ribeiro, 1809), no qual verdadeiramente se ofendiam os sentimentos dos protagonistas do anterior levantamento de Junho e Julho de 1808 contra os franceses. Ora, em 1820, as paixões e feridas criadas durante o domínio francês não estavam esquecidas, e a suspicácia e culpabilização mútuas dos cidadãos era uma realidade que se fazia sentir, mesmo se oculta entre as formalidades e conveniências sociais.

Advirtamos que acontece aqui, efetivamente, uma circunstância com importante peso significativo. Em obra já várias vezes citada, consagrada aos *Primórdios da Maçonaria em Portugal*, Silva Dias atribui ao nosso frade *grilo* o supramencionado folheto *Desengano proveitoso*, publicado sob anonimato durante o domínio do Porto pelo marechal Soult, em que a superintendência dos assuntos religiosos correu pela mão do famigerado colaboracionista, Dr. José Valério Veloso, cónego da colegiada de Barcelos, seu capelão e esmoler-mor.

Após violentas zurzidelas à regência e à aliança inglesa, e sem cerimónia abordar outras vidrosas matérias, no *Desengano proveitoso* (pág. 21) o autor incitava os seus concidadãos a rogarem a Napoleão a graça de este se privar do seu maior general (Soult) a fim dele mesmo se tornar o protetor e augusto monarca dos portugueses, não poupando desde logo vivas ao Duque da Dalmácia, Rei de Portugal! Por então, como é sabido, o Duque da Dalmácia, rendido ao “desígnio”

⁵³ DIAS; DIAS – *Os Primórdios da maçonaria em Portugal*. Vol. 1, t. 2, p. 503, 514 e 516.

⁵⁴ DIAS; DIAS – *Os Primórdios da maçonaria em Portugal*. Vol. 1, t. 2, p. 512.

de reinar, promovia a propaganda da sua pessoa e causa na imprensa, e a recolha de assinaturas de peticionários em prol dessa sua realeza, pelo que, no 1.º de Maio desse dramático ano, o esmoler-mor, em nome de Soult, não deixava de remeter ao cabido portugalense um ofício em que à corporação ordenava o envio às terras do interior de sacerdotes, regulares e seculares, «versados na eloquência do púlpito», que exortassem os povos a amar os soldados franceses, «os soberanos bens da paz», a cultura dos campos e os ofícios de cada um⁵⁵.

Hipótese geopolítica estratégica de reserva, há muito sedimentada na casa reinante como salvaguarda da coroa ameaçada e do princípio de independência⁵⁶, embora apenas efetivamente acionada *in extremis* no quadro da resistência portuguesa à ameaça imperialista napoleónica, não sofrem a mínima dúvida os eficazes resultados práticos da transferência do príncipe regente e da corte portuguesa para o Brasil, bem como o largo e fecundo alcance político futuro dessa iniciativa. Perceberam-no o príncipe e D. Rodrigo de Sousa Coutinho, secretário de estado do reino, anglófilo e grande adepto desta solução, e respeitaram com lealdade a decisão tomada a maior parte dos cortesãos e políticos que sintonizavam com António de Araújo de Azevedo, secretário de estado dos negócios estrangeiros e da guerra, claramente conotado com a política diplomática francesa⁵⁷. À época, mesmo ao portuense Ricardo Raimundo Nogueira, notável juriconsulto e político reformista do conselho do Príncipe Regente, que durante o consulado de Junot colaborou com outras notabilidades lusas afrancesadas no projeto de uma constituição para Portugal a solicitar a Bonaparte⁵⁸, e que seria depois um dos membros da regência do reino (1810-1820), sempre tão fustigada nas palavras proferidas por Frei António de Santa Bárbara no *Sermão de Acção de Graças* da igreja de S. Bento da Vitória, não lhe passou sem destaque uma prospetiva admiração por essa difícil decisão de partida, a qual, como grande acontecimento providencial, António Domingos de Sequeira haveria de celebrar na sua *Alegoria à partida do Príncipe Regente*:

«A sahida do Príncipe Regente de Portugal com a família Real e grande parte da sua Corte de Lisboa para o Rio de Janeiro a 29 de Novembro do presente anno he talvez o facto mais notável da Historia de Portugal, e hum dos mais singulares nos Annaes das Naçoens civilisadas: he hum facto cujos motivos e circunstancias são dignas da attenção de hum observador filosofo»⁵⁹.

⁵⁵ BASTO, Artur de Magalhães – 1809. Lisboa: Empresa Literária Fluminense, p. 234.

⁵⁶ Cf. AZEVEDO, João Lúcio de – *História de António Vieira*. T. 2, Lisboa: Clássica Ed., 1931, p. 120.

⁵⁷ SERRÃO, Joaquim Veríssimo – *História de Portugal*. Vol. 7. Lisboa: Ed. Verbo, 1984, p. 19.

⁵⁸ Cf. DIAS; DIAS – *Os Primórdios da maçonaria em Portugal*. Vol. 1, t. 2, p. 488-489; HESPANHA, António Manuel – *Constitucionalismo Monárquico Português: Breve Síntese. História Constitucional*. 13 (2012) 478-482. Disponível em: <https://doi.org/10.17811/hc.v0i13.341>. Consultado a 2/3/2022.

⁵⁹ NOGUEIRA, Ricardo Raimundo – *Apontamentos e documentos para a Historia de Portugal desde 1807*. Apud ARAÚJO, Ana Cristina – *Estudo Introdutório a NOGUEIRA, Ricardo Raimundo – Memória das*

O autor do *Desengano Proveitoso*, além de mistificar a realidade factual, escrevendo proposições tendentes a inculcar que o soberano «partindo do reino em fim de novembro de 1807, nunca deu provas de se lembrar dos seus antigos vassallos», entra num debate então em curso em certos meios jurídico-políticos, restritos, visando legitimar o decreto francês de 1 de Fevereiro de 1808 que impusera a destituição da casa de Bragança, e agora, neste caso, justificaria as pretensões soberanas do Duque da Dalmácia⁶⁰.

Curiosamente, tal como no *Sermão de Acção de Graças* de António de Santa Bárbara e nalguns outros escritos deste frade, e ao contrário do que seria previsível e sucede noutras publicações coevas, não se apela para a ideia iluminista de um *contrato social* constitutivo da sociedade, mas antes para a tradicional ideia de *pacto de sujeição* celebrado entre uma sociedade já constituída e o monarca, que recebe o poder de Deus por mediação dos povos⁶¹. E, significativamente, os próprios arrazoados do *Desengano Proveitoso* (certamente para obterem mais eficácia) não se distanciam da declamação de alguns princípios caros ao direito pátrio e leis fundamentais da monarquia. Princípios que se invocarão também no texto impresso do *Sermão de Acção de Graças*: aí, visando encomiar a generosidade do povo, contrastando com a alegada ingratidão do monarca e do governo do Rio de Janeiro, António de Santa Bárbara não deixará de afirmar que «os portugueses que tinham lido o Livro *Justa Aclamação do Sereníssimo Rei de Portugal D. João IV*, por Francisco Velasco de Gouveia (nome ilustre, que era crime citar, como experimentei antes do dia 24 de Agosto), sabiam os princípios fundamentais do nosso direito público, isto é, que a Nação pode depor um rei e entregar o cetro a quem julgar mais capaz de bem a reger»⁶². Mas no momento do *Desengano*

Coisas Mais Notáveis que se tratavam nas Conferências do Governo (1810 - 1820). Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2012, p. 36.

⁶⁰ Cf. ARAÚJO – *Estudo Introdutório*, p. 45-46.

⁶¹ Cf. TAVARES – *A Pregação ao Serviço da Revolução*, p.70

⁶² *Op. cit.*, p. 47 (*Esclarecimentos*). O autor explora uma realidade factual cujo ónus experimentou pessoalmente: a já referida proscrição desse livro que o pombalismo considerou «infame» e perigoso, e, afinal, constituiu uma das mais importantes fundamentações teóricas da deposição de Filipe IV e da aclamação do Duque de Bragança D. João, como o quarto rei luso deste nome. A proscrição desta obra passou das pombalinas *Dedução Cronológica e Analítica* e da *Real Mesa Censória* (1768) para a *Real Mesa da Comissão Geral sobre o Exame dos Livros* (1787) e *instituições censórias posteriores, figurando no Catálogo de Livros Defesos neste Reino* datado de 1814. O frade “grilo” não exagerava. Em 1781 o advogado Dr. Francisco da Costa escreveu uma *Representação* em nome da defesa dos direitos do Marquês de Gouveia, filho do Duque de Aveiro, cuja reabilitação se intentava. O causídico foi degredado para o Brasil. Porquê? Explica PERES, Damião – *A Revolução de 1820 e os seus Antecedentes*. In *História de Portugal*, que, afinal, «por defender o velho doutrinário português», segundo o qual o poder seria transmitido aos reis por mediação do povo. Segundo se podia ler na dita *Representação*, «O poder supremo da Coroa de Portugal não provem do Direito de Conquista, mas sim da jurisdição delegada ao princípio no senhor Rei D. Afonso Henriques e ratificada nas duas subseqüentes aclamações dos Senhores Reis D. João I e IV; nesta última declararam os três estados que o poder régio está originalmente nos Povos, e que deles o recebem imediatamente. E declararam que o poder que os Povos transferiram ao princípio aos Reis, quando governaram, não foi

Proveitoso o contexto era de desafio e assunção de declarada rotura, e por isso a alusão aos princípios era feita, objetivamente, de uma forma escandalosamente sectária e sediciosa:

«Oh desamor! Oh ingratidão de um príncipe! Daqui é lícito concluir que Sua Alteza renunciou espontaneamente o direito à coroa de Portugal. Existe logo em vagatura o throno portuguez, porque a regência que erigira o príncipe antes de partir, é um governo fanático, ilegal e nullo. As leis fundamentais da monarquia não permitem que o príncipe trespasse a corôa a sujeito da sua amizade. Se o príncipe legítimo existe, governe elle; se não existe, a coroa cai de novo na mão dos povos, que só a podem dar a varões prestantes. Em toda a parte a soberania não é património particular dos príncipes, mas um depósito sagrado que se lhes confiou, para promoverem e não arruinarem a fortuna pública. É logo nullo, por sua natureza, o governo da regência. Estamos por consequência nas circunstâncias de elegermos um chefe que nos governe»⁶³.

À data, entre sobressaltos sussurrados, não faltaram, muito naturalmente, críticas escandalizadas e mesmo contundentes farpas, estampadas anonimamente. Na *Análise Severa e refutação cabal do Desengano Proveitoso*, atribuída – curiosamente – ao militar *maçon*, amigo de Gomes Freire, José Máximo Pinto da Fonseca Rangel, ironizava-se com a anglofobia do folheto impresso no Porto:

com translação total, mas antes ficando-lhe sempre habitualmente para o poderem reassumir nos casos em que precisamente lhes fosse necessário para a sua conservação; e isto a forma e ordem com que no princípio do mesmo Reino se usou com o Senhor Rei D. Afonso Henriques» (apud ALVES, Patrícia Woolley Cardoso Lins – *D. João de Almeida Portugal e a Revisão do Processo dos Távoras: conflitos, intrigas e linguagens políticas em Portugal nos finais do Antigo Regime (c. 1777-1802)*. Niterói, 2011, Tese de doutoramento, p. 80. Conforme nesta mesma obra (p. 79) se informa, o intendente geral da polícia, Diogo Inácio Pina Manique, por edital de 13 de Março de 1781 mandou recolher todos «os arrazoados e resumos» referentes ao Marquês de Gouveia, «ameaçando de degredo aqueles que, possuindo tais papéis, se recusassem a entregá-los às autoridades». Por aqui se vê como realmente as doutrinas da *Justa aclamação* de Velasco de Gouveia, que as Cortes de Janeiro de 1641 fizeram sua por *Assento* dos três estados, ainda mobilizavam os cérebros de defesa oficial do trono contra «monarcómacos», segundo o desenho destes feito pela *Dedução Cronológica e Analítica* pombalina. Mas nesta época da rainha *Piedosa*, mesmo entre académicos e juriconsultos próximos ao poder e defensores da «monarquia pura e absoluta» vigente, como Melo Freire e António Ribeiro dos Santos, se manifestavam divergências. Assim, contrariamente ao primeiro, mais colado ao purismo pombalino, o tradicionalismo de Ribeiro dos Santos colocava acima das leis ordinárias emanadas do rei, as leis fundamentais do reino, resultantes de pacto expresso ou tácito entre o povo e o soberano; «a exclusividade legiferante do príncipe» não se concretizaria outrossim «sem atenção aos direitos, foros e liberdades dos povos» (cf. PEREIRA, José Esteves – *O Pensamento Político em Portugal no Século XVIII: António Ribeiro dos Santos*. Lisboa: INCM, 1983, p. 259).

⁶³ Trecho transcrito a partir de CHAGAS, Manuel Pinheiro – *História de Portugal*. Vol. 8. 3ª Edição. Lisboa: Sociedade Ed. da História de Portugal, 1903, p. 8. “Eloquente” o comentário de “pedagogia liberal” que o acompanha: «Vê-se que os argumentos não deixavam de ter alguma força; mas infelizmente, o degenerado português que os empregava, aconselhava aos seus compatriotas – não como fez a Hespanha, a procurarem livrar-se da monarquia absoluta, fundando um regimen liberal – mas a lançarem-se nos braços de um déspota estrangeiro».

«Alma sincera e compadecida! Seria horroroso que os ingleses, uma nação livre, ficassem senhores de Portugal e lhe introduzissem suas instituições livres e sensatas; mas é belo e agradável que o déspota Napoleão e seu subdéspota Soult sejam soberanos de Portugal!»⁶⁴.

Entretanto, confirmando-se apoditicamente segura a sua autoria do *Desengano Proveitoso*, a Santa Bárbara muito deve ter valido a circulação sob anonimato deste folheto, uma vez que, não obstante o descarado francesismo colaboracionista e uma *sui generis* radicalidade constitucionalista que aí se expressam, passando, como vimos, pelo ardiloso questionamento da legitimidade do príncipe regente (supostamente ferida por alegada vacatura do trono luso, após a sua partida para o Brasil, como se o Brasil não fosse território português), o religioso agostinho alcançará ultrapassar – aparentemente incólume – a reação antifrancesa restauracionista e a repressão anti-liberal da *Setembrizada*, pois de novo o vemos intervindo no púlpito em grandes momentos de solene celebração pública.

No momento da vitória aliada sobre Napoleão profere na igreja de S. Bento da Vitória um *Sermão em acção de graças pelas venturosas resultas do acontecimento de 31 de Março de 1814* (rendição de Paris), publicado em Lisboa, Impressão Régia, 1814, oportunidade excelente para se distanciar de qualquer eventual imagem de imponderado seguidismo em relação a “ventos da história” anteriormente considerados irreversíveis na Europa, e em 1819, na mesma impressora, publica o *Sermão na profissão solemne de D. Maria do O, religiosa do Convento da Avé Maria da Cidade do Porto, pregado em 10 de Fevereiro de 1819*. Neste último tem a oportunidade, contra certos maximalismos anti-claustrais do campo liberal, enfatizadores das sempre alegadas ociosidade, inutilidade ou perniciosidade demográfica e económica da vida regular, tópicos de um debate bastante recorrente em finais de Antigo Regime e que culminaria – afinal – com a extinção das ordens religiosas (28.5.1834), de fazer a defesa do ideal de vida religiosa consagrada, juntando a sua voz àqueles que, mesmo na sua área ideológica, à maneira da tentativa de *Os Frades Julgados no Tribunal da Razão* (Lisboa, Impressão Régia, 1814), obra anónima anotada e publicada por diligência de Frei Francisco de S. Luís, desejavam arrostar, com bons e racionais argumentos, contra difusas mas persistentes campanhas monacóforas em curso⁶⁵; contra tendências de opinião coevas que, na expressão do próprio Frei António de Santa Bárbara, eram incentivadas «pela libertinagem de nossos cansados tempos»⁶⁶.

⁶⁴ Informação e trecho citado em DIAS; DIAS – *Os Primórdios da maçonaria em Portugal*. Vol. 1, t. 2, respetivamente às p. 504 e 517.

⁶⁵ Cf. DIAS, Geraldo José Amadeu Coelho – *Quando os Monges eram uma Civilização... Beneditinos: Espírito, Alma e Corpo*. Porto: Ed. Afrontamento; CITCEM, 2011, p. 187 e 219.

⁶⁶ *Sermão na profissão solemne de D. Maria do O*, p. 6.

A linguagem algo “canónica” e tradicional deste último sermão, além de evidenciar quanto, mesmo no campo liberal, se temia uma deplorável escalada anticongreganista, enroupada em invariavelmente enganosa terminologia reformadora, poderá ter contribuído, com outras peças que não chegaram até nós, para a manutenção do prestígio parenético de Frei António de Santa Bárbara e do seu bom conceito público junto de públicos moderadamente liberais e conservadores. É um facto que, aquando do final da realza efetiva de D. Miguel, visto anteriormente mestre António de Santa Bárbara ter sido elemento ativo na animação política da *Sociedade Patriótica Portuense* e na defesa das instituições liberais, vamos surpreendê-lo de “residência fixa” no “exílio” do convento de Portalegre, «por culpa de suas opiniões políticas»⁶⁷, castigo que, como facilmente se percebe, era sobretudo medida cautelar contra as suas previsíveis e temidas intervenções políticas no terreno da cidade e norte do país. Idêntico castigo atingiu outros seus confrades do Colégio de S. Lourenço, pelas mesmas razões, sendo que, entre os “grilos”, a severidade da *Alçada* miguelina se concentrou em Frei Faustino de S. Gualberto, desterrado para a ilha do Príncipe, por ter declamado no púlpito contra a «usurpação» e militado na «causa da rebelião» aquando da *Junta Provisória* do Porto de 1828. Atendendo às circunstâncias e *curriculum* de Santa Bárbara não se pode dizer que este tenha recebido pena muito severa.

Mais surpreendente é que este politizado religioso, bacharel formado em Matemática e lente régio de Filosofia em S. Lourenço, tenha conseguido ultrapassar os momentos agudos de perseguição popular aos afrancesados no Porto e no norte do país, pelo que serão naturalmente de supor, da sua parte, desaparecimentos estratégicos temporários, e/ou eventuais proteções ocultas e duplicidades nicodemíticas, cujo rasto terá feito desaparecer até sua definitiva esfumação no horizonte do tempo.

2.4. Como teria sido a sua relação com o prelado diocesano, D. António de S. José de Castro? Tê-lo-á este protegido, antes e sobretudo durante a rebelião do Porto contra os franceses?

Estas difíceis perguntas pressupõem ou correspondem a poder dispor de elementos documentais informativos seguros sobre a conduta política e pastoral de D. António de S. José de Castro. Tendo elaborado um esboço biográfico sobre este eclesiástico⁶⁸, e tendo reiteradamente reivindicado, com alegações documentais, ampla revisão da imagem que, com êxito, ainda perto da origem, dele produziu

⁶⁷ Cf. *supra*, nota 32, esta e outras penalidades em regulares da cidade.

⁶⁸ TAVARES, Pedro Vilas Boas – D. António de S. José de Castro. Dever e fidelidade nas e para além das circunstâncias. In OLIVEIRA, Valente de, coord. – *O Porto e as Invasões Francesas 1809-2009*. Vol. 4. Porto: Ed. CMP; «Público», 2009, p. 29-74.

a historiografia liberal⁶⁹, refém dos seus setores mais radicais e sectários, muito interessados na perpetuação do seu recontamento autojustificativo de factos coevos, seja-nos permitido simplesmente remeter, nesta matéria, para factos e alegações então aí expostas.

Recusemos, desde logo, que haja qualquer contrassenso nas questões colocadas, e não nos admiráramos nada se, para o segmento cronológico referido, as respostas fossem de tipo afirmativo, dada a latitude do tato diplomático e a elasticidade das relações políticas cultivadas pelo prelado, decorrentes do seu “dever de ofício”, particularmente face às autoridades militares e administrativas da ocupação junotista, sendo outrossim perceptível o seu zelo pastoral pela acalmia das tensões sociais, controlo das paixões políticas, paz social e dignificação da pessoa dos ministros sagrados. Relativamente a tal – bastante mais que provável – relacionamento de D. António com o “grilo” Santa Bárbara, conventual e professor numa casa próxima ao paço episcopal, bem conhecido na cidade, religioso, tal como o antístite, de sólida cultura erudita, embora com uma opção política antiaristocrática, anglófoba e – conforme bem se percebe – de muitíssimo mais ténue fidelização ao trono brigantino (porventura por não comungar já de alguns pressupostos teóricos tradicionais da ilustração política regalista pombalina-marina bem vivazes na mente do prelado portuense, fazendo-o seguramente muito menos sensível ao velho Francisco Velasco de Gouveia do que a Pascoal José de Melo Freire)⁷⁰, relacionamento esse, à época, necessariamente gerador

⁶⁹ Cf. TAVARES, Pedro Vilas Boas – D. António de S. José de Castro. Reconstrução liberal de uma biografia. *Via Spiritus*. 28 (2021) 291-298. Disponível em: <https://doi.org/10.21747/0873-1233/spi28v3>. A começar pelo Príncipe Regente e seus governantes, pelas classes populares, pela grande massa do clero e da nobreza, pelos ingleses, a esmagadora maioria dos portugueses reconhecerá facilmente que o bispo D. António de S. José de Castro foi um dos artífices incontornáveis da obra da «Segunda Restauração» portuguesa. Mas os *maçons* e partidários da política francesa em Portugal desde cedo o tinham visto como alvo a abater, e quando ele triunfou, a denegrir. Deles e do seu proeminente membro, José Liberato Freire de Carvalho, a atitude, por sectarismo político de autojustificação e ajuste de contas, alargou-se aos setores «jacobino» e «vintista» do liberalismo português, e daí a Luz Soriano e à historiografia liberal, resistindo espantosamente ao tempo, agora por gregarismo repetitivo. Exemplo recente desta última atitude patenteia-se, infelizmente, em recente e muito publicitada obra comemorativa, de autoria de CORDEIRO – 1820. *Revolução Liberal do Porto*, já várias vezes citada *supra*, onde a virulentíssima “condenação” moral do bispo e de outros protagonistas presentes ou envolvidos na defesa e tomada da cidade do Porto por Soult (cf. p. 36 e 37) resulta de abundante citação de uma obra de finais do século XIX (TAVEIRA, Alfredo Pereira – *Estudo histórico sobre a Campanha do Marechal Soul em Portugal*. Lisboa: s/n, 1898), reeditando acusações polémicas, interessadas partidariamente, naturalmente apaixonadas, da imprensa liberal da emigração, sem que o autor tenha verbalizado um simples esboço de distanciamento crítico ou dubitativo. A sentença “sem apelo nem agravo” do bispo e da regência ocorre num apartado de seis páginas sobre a ocupação do Porto, onde, surpreendentemente, não há uma única palavra relativa ao saque da cidade e aos marcantísimos dias de completo domínio do Duque da Dalmácia.

⁷⁰ Afirmamo-lo intuitivamente porque, sendo a *Justa Aclamação*, do primeiro jurisconsulto, leitura vitanda na universidade, e não sintonizando o segundo com a sensibilidade de alguns pares seus contemporâneos no ensino universitário e na jurisprudência da época marinha da qualidade de um António Ribeiro dos Santos, evoluindo para uma lógica constitucionalista, ou pelo menos de consagração do direito representativo

de marcas de expressão institucional, funcional, pastoral ou mesmo de cunho mais pessoal, a verdade é que delas nada conseguimos lobrigar. De momento, nada de sólido e documentável podemos apontar, sendo, todavia, muito plausível confiarmo-nos – também neste particular – àquelas achegas que novas e sempre mais numerosas investigações possam trazer.

Um dos ferretes que o setor jacobino, mais propenso a transigências com o domínio francês e mais declamador contra a partida do Príncipe Regente para o Brasil, tentou colar ao bispo do Porto, para o denegrir como herói da *Segunda Restauração*, foi precisamente comprometê-lo com um anterior “colaboracionismo”, já não inicial, de “aliciamento político” e em correspondência com as instruções governativas de paz e boa receção às tropas franco-espanholas, mas tardio, alegadamente patente em carta por si endereçada a Napoleão, datada de 22 de Maio de 1808 (portanto 26 dias anterior à rebelião do Porto), na qual se identificava com os objetivos alcançados pela deputação portuguesa a Baiona, segundo o texto escrito pela mesma deputação aos seus compatriotas e publicitado pelo «Duque d’ Abrantes» dez dias antes⁷¹. Ora hoje, este pretenso “desmascaramento”, denunciador de sentimentos de francesia e traição, alardeado por José Liberato Freire de Carvalho, o famoso ex-crúzio e *maçon* que nutria pelo bispo do Porto entranhado ódio, conhecidos que sejam o texto e o contexto da exposição justificativa ao Príncipe Regente feita por D. Francisco de Lemos, bispo de Coimbra, reformador-reitor da Universidade, mentor da dita deputação, então «apostado em garantir a permanência do estado português contra os projectos da unidade ibérica ou de criação de uma dinastia nova»⁷², é acusação dificilmente subsistente, sendo que D. António, com critério discutível, do qual se distanciará e penitenciará⁷³, não quis deixar passar a oportunidade para, cumprindo uma cortesia política, se “sangrar em saúde” junto do poder napoleónico de facto.

No quadro de excitação e exasperação social de tumultuosos levantamentos populares contra afrancesados e jacobinos, este alto e duro monge de S. Bruno, filho bastardo do 1.º Conde de Resende e Almirante de Portugal, revelou-se, na frase de Raul Brandão, «um homem muito inteligente que conseguiu manter-se numa situação difícil e salvar muita gente, tirando partido do facto de ser

dos corpos da nação, e, não obstante ser Melo Freire admiravelmente inovador em termos de direito penal e direito civil pátrio, é também soberbamente reconhecido o seu absolutismo ilustrado, sem transigências (cf. PEREIRA – *O Pensamento Político em Portugal no Século XVIII*, p. 243-264); ora essa ilustração e a estrita fidelidade ao trono brigantino, expressando-se na pessoa do príncipe regente, cujo reformismo e ponderada prudência secundará, antes e quando integrando a regência, são como que “marca de água” do prelado.

⁷¹ Cf. «*O Campeão Portuguez. ou O Amigo do Rei e do Povo*». T. 1. Londres: s/n, 1819, p. 175.

⁷² Cf. *Carta dos Membros da Deputação Portuguesa aos seus Concidadãos*. Apud RODRIGUES, Manuel Augusto – *Biblioteca e bens de D. Francisco de Lemos e da Mitra de Coimbra*. Coimbra: Publ. do Arquivo da Universidade, 1984, p. 270-274.

⁷³ Cf. TAVARES – D. António de S. José de Castro, p. 58 e 61.

«o único chefe que a canalha respeitava»⁷⁴. Isto é absolutamente seguro: sempre trabalhando no gume da navalha, desde que na manhã de dia 19 de Junho de 1808, a instâncias do povo armado, o bispo desceu as escadas do paço, lançou a sua bênção à multidão, beijou as bandeiras, implorou na Sé o auxílio divino e, momentos volvidos, no mesmo paço, formalmente aceitou assumir ser «cabeça» da *Junta Provisional do Supremo Governo*, com o título de *Presidente Governador*, nunca mais revelou a mínima tibieza ou falta de zelo na missão libertadora e patriótica que acabara de lhe ser confiada⁷⁵.

“Com razão”, compreensivelmente, vários pontos certos setores liberais mais radicais, sobretudo pró-franceses, não perdoariam a D. António de S. José e Castro, originando barreiras de “lenda negra” sobre a sua pessoa e condutas: à testa da *Junta*, como *Presidente Governador*, ter desarticulado conspirações nascentes de quem, tendo aderido e participado na revolta do Porto, dava sinais de querer liderar e descolar do processo político restaurador, com motivações ideo-políticas programáticas específicas; ter atrasado a sua ida para Lisboa para tomar conta do seu lugar na Regência e de patriarca eleito, assim se conservando, até ao último momento, sem abandono físico pessoal ou vazio de poder, junto das populações que, por dever de ofício, deveria acompanhar, animar e defender; ter exigido a depuração, nessa Regência, dos elementos mais conotados com a anterior colaboração junotista; ter inviabilizado (a 28 e 29 de Março de 1809) a sua captura física, salvando a caixa militar e efetivos numéricos, logísticos e estratégicos reforçadores das condições de resistência do país a Soult⁷⁶. Nem sequer a acusação propalada de o prelado se opor à ideia de uma reunião de cortes resiste à prova dos factos, face à documentação diplomática britânica publicada⁷⁷.

Nos tempestuosos e agitados tempos em que lhe foi dado viver, e no desempenho dos altos cargos a que, como monge cartuxo, nunca terá aspirado, D. António de S. José de Castro deparou-se realmente com numerosos inimigos, diretos, indiretos ou encapotados, o próprio êxito das diferentes, delicadas e difíceis missões pastorais e políticas a que foi chamado e meteu ombros parecendo esporear os seus detratores coevos e vindouros.

Depois da dissipação de algumas desconfianças iniciais, o Porto rendeu-se ao seu bispo e «idolotrou-o». A. Magalhães Basto, reconhecendo este facto, mais do que uma vez sublinha as «raras qualidades de político» e a «vontade esforçada e inteligente» de D. António, aduzindo um significativo depoimento contemporâneo:

⁷⁴ *El-Rei Junot*. Com nota introdutória de Guilherme de Castilho. Lisboa: INCM, 1982, p. 238-239.

⁷⁵ TAVARES – D. António de S. José de Castro, p. 47.

⁷⁶ Cf. TAVARES – D. António de S. José de Castro, p. 51-63.

⁷⁷ Cf. RIBEIRO, Jorge Martins – O Governo de Portugal na correspondência diplomática do embaixador inglês em Lisboa (1808-1809). In ACTAS DO COLÓQUIO COMEMORATIVO DO VI CENTENÁRIO DO TRATADO DE WINDSOR, Porto, 1986. Porto: Faculdade de Letras do Porto, 1988, p. 125.

«Saibão todos que se não fora (...) D. António de S. José de Castro – glória de sua Igreja, columna e ornamento de sua Patria – (...) quiçá Portugal no anno de 1808 não fora como foi restaurado (...). Sustentarei sempre esta verdade contra os inimigos della (que sempre a inveja persegue e ladra contra a virtude), e o abono que dou, he o mesmo leal Povo e bons Patriotas que o elegerão, que n'elle confiavão, a elle obedição e com elle estavão apostados a vencer ou morrer pela Patria»⁷⁸.

2.5 Curiosamente, a trajetória de um outro prelado com grande auréola popular e declarado inimigo do invasor francês, das ideias da revolução e da França napoleónica, D. António Luís Veiga Cabral da Câmara, bispo de Bragança e Miranda⁷⁹, permitirá talvez, dado que ela se cruzou e colidiu com a de D. António de S. José de Castro, já como patriarca eleito, vigário capitular e membro da Regência, melhorar e afinar a apreensão de que podemos dispor relativamente aos princípios ideológicos e configuração mental de D. António de S. José de Castro.

Como noutra oportunidade tivemos ocasião de concluir, «D. António Luís da Veiga Cabral e Câmara vivia dominado pela ideia fixa de que Deus o escolhera para combater o espírito da revolução, ameaçador dos direitos do papado, do episcopado e da realeza, e privilegiava, de entre os seus inimigos, o jansenismo e o regalismo, correntes que responsabilizava por muitos dos males presentes da Europa», sendo que as invasões napoleónicas eram por si interpretadas como «flagelo de Deus, punindo o país pela sua infidelidade, permeabilidade às ideias heréticas e, particularmente, pela adoção de práticas regalistas que humilhavam a Igreja»⁸⁰. O processo inquisitorial, envolto em escândalo, movido às regentes de dois recolhimentos que fundara na sua diocese e a ordem terminante do Príncipe Regente que trouxe D. António Luís a Lisboa, fazendo da capital o principal centro da sua multitudinária atividade missionária e granjeando-lhe fama popular de santidade, desembocou, como se sabe, no castigo das duas beatas e num processo que culminou na condenação, por uma junta de teólogos, da doutrina de D. António Luís e seus prosélitos. Pois não apenas D. António de S. José de Castro presidiu a essa junta de doze membros, como mandou prender no aljube de Lisboa e processar um clérigo de Bragança que no patriarcado liderava a apologia da santidade e doutrina do prelado brigantino, como «enviado extraordinário de Deus, profeta e apóstolo para reformar o mundo no espiritual e temporal», outrossim caucionando, com tal apologética, «um sistema fanático»,

⁷⁸ *Censura sobre o regimento do Juiz do Povo*. Londres: s/n, 1814, p. 21, citada em 1809: *O Porto sob a segunda invasão francesa*. Lisboa: E. Literária Fluminense, 1926, p. 46.

⁷⁹ Vide SOUSA, Fernando de – *D. António Luís da Veiga Cabral da Câmara, Bispo de Bragança e Miranda (1758-1819)*. Bragança: Ed. Município de Bragança; CEPES, 2019, obra em muitos aspetos modelar, de leitura obrigatória.

⁸⁰ TAVARES – *Missionarismo do Interior e Doutrinação Contra-Revolucionária*, p. 595.

«cismático» e «visionário», «fundado em êxtases e operações extraordinárias»⁸¹. Mais, encarregado pelo Príncipe Regente, o patriarca eleito tentou, sem efeito, induzir o bispo de Bragança a renunciar à sua diocese⁸².

Da parte do Príncipe Regente vinha ao de cima a sua educação ilustrada e a tradição regalista robustecida na época pombalina, o tipo de abordagem da relação entre as esferas temporal e espiritual própria de um “pupilo” de D. Frei Manuel do Cenáculo, sobretudo enquanto seu conselheiro eclesiástico⁸³. O antigo bispo do Porto, integrando a rede de relações de Cenáculo⁸⁴, andava, como se percebe, pelo mesmo horizonte de parâmetros orientadores. Nada que se compadecesse com a linguagem ascético-mística seiscentista e ultramontana de D. António Luís, em quem não poucos contemporâneos viram um homem bem-intencionado, desejoso da liberdade evangélica e bem da Igreja, e outros um bispo sem qualidades pastorais e práticas, um «iluso presunçoso», prejudicial à vida eclesial. Não é fácil deixar de suspeitar, forte e legitimamente, que o procedimento inquisitorial, mesmo embora se decorrendo «dentro de uma esfera e trâmites de atuação regimentalmente definidos, não tenha sido utilizada como oportuna forma de neutralizar um inimigo declarado das “luzes” e do regalismo prático oficial, sendo certo que até os magistrados encarregados de informar o governo dos contornos deste caso falaram de “padres fanáticos” e “jacobeus” e de beatas “jacobeias”⁸⁵... assim usando designações com alto significado ideológico-político, pela história recente do pombalismo»⁸⁶.

D. António de S. José de Castro, como presidente da Regência do Reino, não pode ser solidarizado com todas as decisões governativas indiciadoras da vigência no país dos princípios eclesiológicos de António Pereira de Figueiredo. Mas o simples facto da sua integração, mais ou menos coerente, neste coletivo, tem por si só significado, reclamando embora novos questionamentos indagativos. A dura pena aplicada ao oratoriano José Morato Roma por este ter ousado publicar anonimamente em Londres, por W. Lewis, um livro em «quatro folhetos», *Conheça o mundo os jacobinos que ignora, ou exposição das verdades catholicas, contra os artigos fundamentaes do systema anarchico dos theologos regalistas do seculo XVIII, e do presente*, em que, como transparece do título, o autor fazia a ligação dos «erros» do século XVIII a «calamidades» posteriores, culpabilizando

⁸¹ Cf. SOUSA – D. António Luís da Veiga Cabral, p. 96 e 97.

⁸² Cf. SOUSA – D. António Luís da Veiga Cabral, p. 531.

⁸³ Cf. MARCADÉ, Jacques – *Frei Manuel do Cenáculo Vilas Boas, Evesque de Beja, Archevesque D'Évora*. Paris: F. C. Gulbenkian, 1978, p. 431.

⁸⁴ Cf. MARCADÉ – *Frei Manuel do Cenáculo Vilas Boas*, p. 411 e 436.

⁸⁵ TAVARES – *Missionarismo do Interior e Doutrinação Contra-Revolucionária*, p. 595, remetendo para COSTA, A. L. Pinto da – D. António Luís da Veiga Cabral da Câmara (1759-1819), um estranho e controverso bispo de Miranda e Bragança. *Brigantia*. 18: 1/2 (1998) 133.

⁸⁶ Cf. TAVARES – *Da reforma à extinção: A Inquisição perante as «Luzes»*, p. 182-183.

especificamente as posições defendidas, como canonista, pelo seu antigo e ilustre confrade de roupeta, já não foi da responsabilidade de D. António de S. José de Castro, mas de Ricardo Raimundo Nogueira (que pelo prelado nutria a maior antipatia) e do Principal Sousa, outro seu colega, membro da Regência. Também o desconforto da ameaça de rotura esgrimida pela corte do Rio de Janeiro em relação à Santa Sé, aquando da apresentação para a catedral de Évora, em 25 de Julho de 1814, de D. Frei Joaquim de Santa Clara Brandão, admirador de Pombal, (o qual só logrou obter confirmação do papa depois da sua retratação de algumas posições por si anteriormente tomadas, nomeadamente depois de declarar aceitar a bula dogmática *Auctorem fidei*, de Pio VI, na qual fora condenado o *Sínodo de Pistóia*), já não atingiu a pessoa do antigo bispo do Porto. Falecera antes, a 12 de Abril de 1814, no Palácio da Mitra, em Marvila. E a 13 de Junho de 1819, em S. Salvador de Mirandela, morria o “bispo santo” de Bragança. Conforme recorda o seu mais recente e consumado biógrafo, «no ano seguinte à morte de D. António Luís, eclodiu no Porto a Revolução Liberal, abrindo um século de violenta perseguição à Igreja e ao clero em Portugal – na ‘história portuguesa, a Igreja Católica não enfrentou dificuldade maior do que a trazida pelo Liberalismo’–, como o bispo de Bragança temia e anunciou na sua “missão extraordinária”, e os seus discípulos sentiram na carne»⁸⁷. Com eles, todo um universo social muito mais amplo, do tamanho de uma civilização em processo de mudança...

⁸⁷ SOUSA, – *D. António Luís da Veiga Cabral*, p. 137.

Notas curriculares dos autores

Adélio Abreu (UCP-CEHR)

Adélio Fernando Abreu – É licenciado em Teologia pela Faculdade de Teologia da UCP (1995), licenciado em História Eclesiástica pela Faculdade de História Eclesiástica da Pontifícia Universidade Gregoriana (2002) e doutorado em História Eclesiástica pela mesma Faculdade (2008), com a dissertação *D. Américo Ferreira dos Santos Silva, Bispo do Porto (1871-1899): Igreja e sociedade no Porto no fim do século XIX* (Porto: Faculdade de Teologia, 2010). Interessa-se particularmente pela história do cristianismo no século XIX, nomeadamente nas suas relações com o liberalismo. É professor auxiliar da Faculdade de Teologia da UCP no Porto, onde leciona unidades curriculares na área da História da Igreja e da História do Cristianismo. É investigador do Centro de Estudos de História Religiosa. É presbítero da Diocese do Porto.

Ana Sofia Mesquita (Investigadora)

Ana Sofia Brás Mesquita – Natural de Amarante, conclui, em 2015, a licenciatura em Turismo pela Universidade de Trás-os-Montes e Alto Douro com o projeto académico “*Efeitos turísticos da Rota do Românico: os Mosteiros do Salvador de Travanca (Amarante) e do Salvador de Paço de Sousa (Penaafiel)*”. Em 2016, publicou um artigo científico sobre o seu projeto de licenciatura na Revista *PASOS* (Revista de Turismo e Património Cultural). Disponível em (<https://doi.org/10.25145/j.pasos.2016.14.064>). Em 2019 finalizou o Mestrado em História e Património – Ramo de Mediação Patrimonial pela Faculdade de Letras da Universidade do Porto. A dissertação de mestrado intitulou-se *A(s) comunidade(s) do Mosteiro de S. Salvador de Travanca nas vésperas da sua extinção: Os (des)usos do pa-trimónio*.

Carlos A. Moreira Azevedo (UCP-CEHR)

Carlos A. Moreira Azevedo – Nascido em 1953, em Milheirós de Poiares (Santa Maria da Feira), doutorou-se, em 1986, na Faculdade de História Eclesiástica da Universidade Gregoriana – Roma, com tese sobre iconografia. Foi Presidente da direção do Centro de Estudos de História Religiosa (1992-2001). Dirigiu a obra *Dicionário e História Religiosa de Portugal*, em 7 volumes. Assumiu o cargo de Vice-presidente do Círculo Dr. José de Figueiredo, do Museu Nacional de Soares dos Reis, no triénio 1991-93, e foi Presidente da direção de 1994 a 1996. Foi co-director da Revista *Museu* de 1993 a 1996. Organizou várias exposições de arte religiosa. É Professor da Faculdade de Teologia da Universidade Católica Portuguesa desde 1987. Foi Vice-Reitor da Universidade Católica Portuguesa (2000-2004). É Membro da Academia Portuguesa da História, desde 1998. Foi Presidente da Fundação Spes (2006-2013), criada por D. António Ferreira Gomes. Criou e preside à Associação Casa Daniel, em São Pedro das Águias, para perpetuar a memória do poeta Daniel Faria. É sócio honorário do Instituto Histórico da Ilha Terceira (07-09-2017). Foi bispo auxiliar de Lisboa (2005-2011), secretário da Conferência Episcopal Portuguesa (2005-2008),

presidente da Comissão Episcopal de Pastoral Social (2008-2011) e membro da Comissão Episcopal da Cultura, Bens Culturais e Comunicações Sociais (2005-2011). Foi Delegado do Conselho Pontifício da Cultura (11-11-2011-2022), coordenando o Departamento dos bens culturais. É Membro da Comissão Pontifícia de Arqueologia Sacra (2015-). Tem mais de uma centena de trabalhos publicados, em livros e revistas.

Hugo Ferreira (Investigador)

Hugo Sérgio Rodrigues Ferreira – Nasceu em 1994. Licenciado em História (2015) e Mestre em História e Património (2017) pela Faculdade de Letras da Universidade do Porto, desempenhou, entre 2018 e 2019, as funções de Guia Turístico no Paço Episcopal do Porto. Atualmente colabora com a Diocese do Porto no âmbito do Inventário dos respetivos Bens Culturais.

José Luís Pombal (UCP-CEHR)

José Luís Amaro Pombal – Padre, natural de Mós – Torre de Moncorvo, concluiu o Mestrado Integrado em Teologia na Universidade Católica Portuguesa em 2010. Coursou História da Igreja na Pontifícia Universidade Gregoriana, onde em 2019 defendeu o trabalho *O Seminário de Bragança na formação do clero: Do Liberalismo ao final da Primeira República (1820-1926)*. Atualmente, frequenta o Programa Interuniversitário de Doutoramento em História (PIUDHist), no âmbito do qual desenvolve o projeto de tese *A Bula da Cruzada entre Deus e César (1851-1914): prática religiosa, investimento financeiro e sustentação do ensino público nos Seminários*.

Pedro Vilas Boas Tavares (FLUP, CITCEM-UP)

Pedro Vilas Boas Tavares É natural (1954), estudou, reside e trabalha na cidade do Porto. Depois de, ao nível da licenciatura, ter concluído estudos de teologia e história, veio a doutorar-se em Cultura Portuguesa na Universidade do Porto (2002), em cuja Faculdade de Letras tem sido docente e investigador. Aqui prestou as suas Provas de Aptidão Pedagógica e Capacidade Científica, em 1987, obtendo a nota máxima com a lição apresentada sobre «A pregação ao serviço da Revolução (1820)» e o «trabalho de síntese» sobre «Os Lóios e a reforma religiosa em meados do Seculo XVI» (ambos publicados).

Foi Bolseiro da Fundação Gulbenkian e do INIC, realizando investigações nas bibliotecas e arquivos romanos com vista ao seu plano de doutoramento sobre as correntes místicas quietistas e anti-quietistas em Portugal. Anteriormente Assistente Estagiário e Assistente, tornou-se Professor Auxiliar (com nomeação definitiva em 2007) da Faculdade de Letras da Universidade do Porto, Departamento de Estudos Portugueses e Românicos, onde em 30.7.2002 obtivera o grau de Doutor em Letras (Cultura Portuguesa), «com distinção e louvor por unanimidade», perante apresentação e defesa pública da tese intitulada *Beatas, Inquisidores e teólogos: Reacção Portuguesa a Miguel de Molinos* (2 tomos).

Foi docente de várias unidades curriculares de História, Cultura e Literatura Portuguesas, nos três ciclos de estudos previstos na U.P., tendo outrossim sido docente de mobilidade *Erasmus* (Itália), e arguido e orientado teses de mestrado e doutoramento em Portugal, Espanha e Brasil. Neste último país (Universidades Federais da Bahia e da Cachoeira) realizou conferências e mini-cursos de História Religiosa Moderna.

A sua principal área de investigação é a História da Cultura Portuguesa (Épocas Moderna e Contemporânea). Esteve integrado, desde a sua fundação, no Instituto de Cultura Portuguesa da FLUP, no Centro Inter-Universitário de História da Espiritualidade (CIUHE) e no Centro de Investigação Transdisciplinar Cultura, Espaço e Memória (CITCEM), unidades de I&D com sede na FLUP, permanecendo na atualidade investigador integrado do CITCEM. Foi investigador e integrou o Conselho Científico do Centro de Estudos do Pensamento Português (CEPP) da Universidade Católica. Participa atualmente do Projeto FCT «Letras no Claustro: Bibliotecas monásticas a Norte de Portugal da Idade Média ao século XIX».

Coordenou a Revista *CEM* (n.º 3), pertence ao conselho de redação da Revista *Via Spiritus* (CITCEM) e tem colaborado e feito arbitragem científica em várias revistas nacionais e estrangeiras. Foi Diretor do Círculo Dr. José de Figueiredo (2006-2012) e da Revista MVSEV (Museu Nacional de Soares dos Reis), instituições no âmbito das quais promoveu colóquios, ciclos de conferências, exposições e iniciativas de animação museológica. Foi então membro do júri do Prémio Magalhães Basto (dissertações de doutoramento sobre a História da Cidade do Porto), instituído pelo Círculo Dr. José de Figueiredo e pela Fundação Eng.º António de Almeida.

Tendo colaborado em múltiplos projetos, conta, globalmente, cerca de duas centenas de trabalhos publicados, a sua maioria disponíveis no repositório da UP (incluindo livros, artigos, comunicações em colóquios e congressos, homenagens e recensões) e, entre estes, a sua tese de doutoramento *Beatas, inquisidores e teólogos: Reacção Portuguesa a Miguel de Molinos*, Porto, CIUHE, 2005, 461 pp.

Foi presidente da Comissão de Ética da FLUP. É desde Outubro de 2020 professor aposentado desta faculdade, mantendo a sua atividade de investigação no CITCEM e as orientações de Doutoramento e Pós-Doutoramento em curso a si confiadas, mediante contrato celebrado com a Reitoria da Universidade do Porto. Coordena o «Centro de Estudos Beneditinos Prof. Frei Geraldo Coelho Dias (O.S.B.)» sediado no Mosteiro Beneditino de Refojos, instituído pelo Município de Cabeceiras de Basto.

ÍNDICE

Apresentação	7
Cartaz do Seminário.....	11
A(s) Comunidade(s) do Mosteiro de S. Salvador de Travanca nas vésperas da sua extinção: Os (des)usos do Património.....	13
ANA SOFIA BRÁS MESQUITA	
O Seminário de Bragança na Monarquia Constitucional (1820-1910).....	43
JOSÉ LUÍS POMBAL	
A leitura vaticana da revolução liberal: Mons. Giuseppe Cherubini (1820-1823)	69
CARLOS A. MOREIRA AZEVEDO	
Do enterro <i>ad sanctos</i> e <i>apud ecclesiam</i> ao cemitério público: A experiência no Concelho de Vale de Cambra.....	99
HUGO FERREIRA	
O controlo político das nomeações episcopais oitocentistas: A nomeação episcopal e cardinalícia do cardeal D. Américo, bispo do Porto	137
ADÉLIO FERNANDO ABREU	
Alguns bispos, candidatos a bispo, capitulares e frades na viragem do Liberalismo: Revisitando os fastos da Igreja Portucalense	179
PEDRO VILAS BOAS TAVARES	
Notas curriculares dos autores.....	211

O duplo centenário da Revolução liberal de 1820 tornava incontornável que a mesma fosse abordada, sobretudo no impacto do liberalismo, em todas as suas vertentes, no conjunto das estruturas eclesiásticas. O aniversário da primeira instauração do liberalismo em Portugal constituiu-se, pois, em oportunidade para revisitarmos, numa multiplicidade de temáticas, o processo de transição da Igreja do Antigo Regime para a Igreja na época liberal.

[...]

Os seis textos aqui coligidos propõem-nos outras tantas vias de acesso e conhecimento às transformações duradouras e, amiudadas vezes, conflituosas que preludiaram o estabelecimento da nossa contemporaneidade. A Revolução de 1820 que, a partir do Porto, se transformou num movimento nacional, assumiu-se, com o tempo, tanto num ponto de chegada como num acelerador de uma nova consciência política que potenciou e enquadrou a transição da sociedade de Antigo Regime para a monarquia constitucional. A singularidade dos casos estudados, em suma, a singularidade portuguesa, nem por isso deixa de ver manifestadas nas suas características e no seu desenvolvimento as grandes linhas que enformaram a história europeia a partir do século XIX.

(Adélio Fernando Abreu e Luís Carlos Amaral, Apresentação)

