

LAICIZAÇÃO DA SOCIEDADE
E AFIRMAÇÃO DO LAICADO EM PORTUGAL
(1820-1840)

A história das relações Igreja-Sociedade é a da mútua interdependência destas duas realidades, que uma à outra se desafiam, chocam ou aproximam. E acontece ser por vezes diante dos maiores reptos que os crentes se descobrem na sua originalidade e ensaiam formas mais adequadas de testemunhar a fé.

Em toda a história portuguesa a Igreja Católica não enfrentou dificuldade maior do que a trazida pelo Liberalismo. Dificuldade ao mesmo tempo externa e interna, uma vez que não foram poucos os seus membros confessos e professos a partilharem o novo ideário.

Na teoria, o Liberalismo sublinhava o indivíduo e as respectivas escolhas, em detrimento das certezas tradicionais. Na prática, rejeitava todas as situações e instituições que lhe pareciam contrariar a liberdade de cada um: confessionalidade estrita do Estado, sacralidade da vida pública e privada, congregações religiosas ...

Consequentemente, o triunfo liberal de 1820 trouxe a progressiva laicização da sociedade portuguesa. Mas originou, por reacção e resposta, um novo tipo de militância católica; deslocou para o interior do país o apostolado que até então se encarava sobretudo como acção externa, como missão ultramarina; e reforçou o papel dos leigos, uma vez que o quadro eclesiástico, religioso ou secular, foi drasticamente reduzido.

Na fase que aqui estudamos — e se estende até aos anos quarenta — é difícil separar a motivação religiosa do restauracionismo político. Os que reagem à laicização, não só lhe tiravam qualquer positividade, como a consideravam consequência da nova situação política. De um modo geral, queriam que Portugal voltasse à sua «legitimidade» absoluta e católica.

A pouco e pouco, vamos detectando a prevalência da motivação religiosa — é o caso, por exemplo, de frei António de Jesus — mas ainda é cedo para falarmos da sua autonomização.

1. Revolução liberal e laicização da sociedade

A nossa revolução liberal, acentuando as prerrogativas individuais, foi autonomizando, conseqüentemente, a sociedade em relação à religião. É certo que a *Constituição* de 1822 continua a dizer que «a Religião da Nação Portuguesa é a Católica Apostólica Romana» (art. 25.º); e que o mesmo diz, quatro anos depois, a *Carta Constitucional*: «A Religião Católica Apostólica Romana continuará a ser a Religião do Reino» (art. 6.º); mas esta afirmação geral passava a coexistir com outras que a tornavam menos peremptória.

Primeiramente, a diferença cultural era permitida aos estrangeiros pelos dois textos constitucionais: «Permite-se, contudo, aos estrangeiros o exercício particular de seus respectivos cultos», continuava o referido artigo 25.º da *Constituição* de 1822; e o artigo 6.º da *Carta* prosseguia por sua vez: «Todas as outras Religiões serão permitidas aos Estrangeiros, com seu culto doméstico ou particular, em casas para isso destinadas sem forma alguma exterior de Templo».

Mas entravam também agora em linha de conta os direitos «individuais» dos portugueses, a que a *Constituição* de 1822 dedicava o seu primeiro título. Especialmente o da «livre comunicação dos pensamentos», definida como «um dos mais preciosos direitos do homem» e que se concretizava assim: «Todo o Português pode conseqüentemente, sem dependência de censura prévia, manifestar suas opiniões em qualquer matéria, contanto que haja de responder pelo abuso desta liberdade nos casos e pela forma que a lei determinar» (art. 7.º).

É certo que o artigo seguinte ainda admitia uma excepção no tocante à religião propriamente dita: «Quanto, porém, ao abuso, que se pode fazer desta liberdade em matérias religiosas, fica salva aos Bispos a censura dos escritos publicados sobre dogma e moral, e o Governo auxiliará os mesmos Bispos para serem punidos os culpados»; excepção esta que já viera aliás no artigo 10.º das *Bases da Constituição Política da Monarquia Portuguesa*, ultimadas pelos constituintes em 10 de Março de 1821, e que parecera insuficiente

ao cardeal patriarca D. Carlos da Cunha que, também por isso, se negou a jurá-las assim como estavam¹.

Era de facto muito difícil definir o que era especificamente dogmático ou moral, sobretudo num período de grande mutação cultural, em que tudo tendia a tocar nesses domínios. Assim sendo, e não indo a disposição geral, quer da lei quer da opinião, no sentido da sua interpretação maximalista, o normal foi a grande liberdade de escrita e publicação, sem consequências de maior para os autores. Disposição corroborada pelo artigo 145.º da *Carta Constitucional* de 1826, no seu parágrafo 3.º: «Todos podem comunicar os seus pensamentos por palavras, escritos, e publicá-los pela Imprensa sem dependência de Censura, contanto que hajam de responder pelos abusos que cometeram no exercício deste direito, nos casos e pela forma que a Lei determinar». E o parágrafo seguinte, em vez de fazer a ressalva da *Constituição* de 1822 quanto às matérias religiosas, disse ainda: «Ninguém pode ser perseguido por motivos de Religião, uma vez que respeite a do Estado e não ofenda a Moral Pública».

Se já era difícil distinguir o que era especificamente religioso, mais difícil era agora delimitar as fronteiras do «respeito» pela religião oficial ou da moral pública. Sobretudo porque se tinham esbatido os limites legais e a dependência religiosa das escolhas de cada um: «A liberdade consiste em não serem obrigados a fazer o que a lei não manda, nem deixar de fazer o que ela não proíbe», definira a *Constituição* de 1822, logo no seu artigo 2.º.

Não admira, assim, que, desde cedo, tenham surgido críticas a este alargamento da liberdade individual e à sua incidência religiosa. Coerente com a posição que tomara em 1821 em relação às *Bases da Constituição*, e mal regressado do exílio a que essa atitude o condenara, o cardeal patriarca D. Carlos da Cunha, em pastoral de 19.VIII.1823, denunciou imediatamente o que lhe parecia o pior dos males: «Desde que os maus livros livremente circularam, os costumes fizeram-se detestáveis, têm sido oprimidas todas as ver-

¹ Cf. *Alvará de procuração do cardeal patriarca de Lisboa ao principal Silva, para em seu nome prestar juramento às bases da constituição, com restrições sobre dois artigos*, 24.III.1821, in [BARÃO DE SÃO CLEMENTE], *Docum. para a História das Cortes Gerais da Nação Portuguesa (DHCGNP)*, I, Lisboa, Imprensa Nacional, 1883, 183. Actualizo sempre a ortografia, mantendo a pontuação.

dades, favorecidos todos os erros, todas as noções se confundiram; tem-se vivido sem princípios, sem probidade, sem pudor; quem não dirá que os maus livros são pestes públicas! Nós vos exortamos a que vos abstenhais da lição de tão perniciosos livros»².

As críticas essenciais à nova liberdade estão bem resumidas nesta posição do patriarca: lesão da verdade objectiva, caos nas ideias, degradação nos costumes. De consequência em consequência, descer-se-ia da rebeldia religiosa e intelectual à anarquia social, à impossibilidade da convivência ordenada; dizia-o, referindo-se certamente aos constituintes: «Usurpando o título de pais da pátria, espalham entre os povos máximas subversivas da boa ordem e harmonia social, máximas lisonjeiras com que os subtraem às legítimas autoridades, e debaixo da encantadora perspectiva de uma ventura que nunca se realiza, os arrastam ao precipício, à desgraça e à anarquia»³.

D. Carlos da Cunha criticava antes de mais neste seu escrito as consequências políticas das novas ideias, o enfraquecimento ou derrube da monarquia tradicional em favor do sistema constitucional, tido por alguns como causa bastante de felicidade; mas também isto era para ele consequência duma liberdade de pensar e publicar que se dispensava de acatar a verdade religiosa, partindo duma noção do homem e da sua suposta auto-suficiência que não se inspirava na Bíblia: «Enquanto os homens conservarem a quase natural índole com que os infeccionou a culpa do primeiro homem, enquanto não regularem todas as suas acções pela religião e pela saudável moral que nos ensinou o Divino Mestre, haverá, seja qual for a forma de governo, haverá até à consumação dos séculos, abusos e desordens»⁴.

A posição do cardeal patriarca não resumiu a de todos os prelados portugueses entre 1820 e 1823. D. Frei Vicente da Soledade, arcebispo da Baía e membro destacado da Constituinte, por exemplo, encarava mais positivamente a liberdade individual e não a via tão contrastada com a verdade religiosa. Bem pelo contrário, referindo-se às mesmas *Bases da Constituição* que tinham merecido a crítica do patriarca, chega a escrever aos seus diocesanos,

² D. CARLOS DA CUNHA, *Pastoral* de 19.VIII.1823, in *DHCGNP*, 799.

³ *Ibidem*, 799-800.

⁴ *Ibidem*, 800.

em Outubro de 1821, que elas vão «em seguimento de uma religião, que nivela perfeitamente os homens enquanto aos direitos essenciais a todo ele»⁵. E no ano seguinte, o mesmo arcebispo, falando a D. João VI em nome das Cortes, afirma ainda que a liberdade de imprensa «é a salvaguarda da liberdade pública e dos direitos do cidadão, e do maior estorvo ao regresso do despotismo»⁶.

Estas posições de D. Frei Vicente da Soledade são pois contemporâneas das de D. Carlos da Cunha e atestam a sua divergência na apreciação das novas liberdades, no que tinham de maior melindre religioso. Falecido o primeiro em 1822 e o segundo em 1825, as suas posições de maior ou menor abertura às novas ideias tiveram continuidade entre os prelados portugueses.

As variações constitucionais concentraram ainda mais a atenção no tema da legitimidade política e da sua relação com a religião. A *Constituição* de 1822 foi suspensa pela Vilafrancada, no ano seguinte; não se elaborou novo texto constitucional, que só apareceu em 1826, com a outorga da *Carta Constitucional* por D. Pedro IV; esta, por sua vez, seria suspensa em 1828, quando se voltou ao absolutismo com D. Miguel: — como apreciar religiosamente tanta mudança? Foi para este ponto que se voltaram naturalmente as atenções; a partir de 1826 já não era apenas a legitimidade do que se escrevia que estava em causa, mas mesmo do que se instituiu politicamente.

A *Carta Constitucional* representava um certo hibridismo político, já que se, por um lado, era outorgada pelo rei, por outro, reinstaurava o sistema representativo na eleição dos deputados. Para D. Frei Patrício da Silva, sucessor de D. Carlos da Cunha à frente do Patriarcado de Lisboa, a legitimidade do novo texto residia precisamente na sua fonte: «A constituição de 1822 foi obra, como vós sabeis, de uma facção rebelde que usurpou o poder soberano soberano e se arrogou o direito de dispor da nação e de seus destinos [...]. Pelo contrário, a carta constitucional de 29 de Abril baixou do alto do trono»⁷, escreve em 23 de Agosto de 1826.

⁵ D. FREI VICENTE DA SOLEDADE E CASTRO, *Pastoral do Arcebispo da Baía sobre a instrução cristã e constitucional dos seus diocesanos*, Lisboa, 1821, 22.

⁶ IDEM, *Discurso dirigido a el-rei pelo arcebispo da Baía [...] no dia 4 de Julho de 1822 [...]*, in *DHCGNP*, 330.

⁷ D. FREI PATRÍCIO DA SILVA, *Pastoral de 23.VIII.1826*, in *DHCGNP*, II, Lisboa, Imprensa Nacional, 1884, 201.

No mês seguinte, o arcebispo de Braga, D. Frei Manuel da Madre de Deus, legitima também a *Carta* em termos meramente políticos, se bem que com outra sensibilidade aos tempos e às mudanças: «O estado, os hábitos, os costumes, o carácter e as diversas posições das nações não são sempre as mesmas, e por isso é necessário que as instituições humanas atendam a todas essas circunstâncias reunidas. Quantas vezes não tem sido preciso estabelecer alterações e melhoramentos nas leis dos povos mais civilizados e cristãos? [...] Mas se a Igreja tem julgado prudente e precisa uma sábia e judiciosa mudança em suas leis disciplinares, como não deverá suceder outro tanto nas instituições puramente civis?»⁸.

Entretanto, a oposição absolutista à *Carta Constitucional* e ao seu regime não se ficava pela argumentação política; os defensores do Portugal antigo e da união íntima do trono e do altar farão constantemente da questão dinástica (a dinastia de D. Pedro e a *Carta* ou D. Miguel e o absolutismo) uma questão religiosa. Por isso, se foi acidentada a autonomização do pensamento e da escrita em relação à confessionalidade estrita e imediata, mais difícil ainda veio a ser a da vida política.

Neste contexto é significativa a posição da Junta do Governo Eclesiástico do Bispado de Coimbra, em exortação pastoral de 12 de Março de 1827, tentando separar política e religião e tirar assim aos opositores da *Carta* o seu pretexto mais forte: «Não se prega a religião de Jesus Cristo com armas na mão [...]. Outro motivo de que consta se servem, a legitimidade ou ilegitimidade do governo, não é bastante para que os fiéis se rebelem contra o que se acha estabelecido. Este motivo, todo político, não é da nossa competência, a quem só incumbe ensinar a doutrina de Jesus Cristo para alcançar um reino que não é deste mundo. Deixando pois a questão política, não estava o governo estabelecido? Quem o duvida. Logo é sem dúvida igualmente que é pecado o desobedecer-lhe e maior o resistir-lhe»⁹.

Esta posição dos responsáveis conimbricenses mostra-nos que já era possível, não só aderir às instituições liberais, mas também distinguir teórica e doutrinamente os planos, ao ponto de não se

⁸ D. FREI MIGUEL DA MADRE DE DEUS, *Pastoral de 7.IX.1826*, in *DHCGNP*, II, 201-211.

⁹ *Exortação pastoral dos deputados da junta do governo eclesiástico do bispado de Coimbra, 12.III.1827*, in *DHCGNP*, III, Lisboa, Imprensa Nacional, 1885, 439.

pronunciarem sobre a legitimidade de um governo: «Este motivo, todo político, não é da nossa competência». Aliás, vamos escutá-la também ao bispo do Funchal, D. Francisco José Rodrigues de Andrade, em pastoral de 26 de Junho do ano seguinte: «O nosso ministério é puramente espiritual; e a ele não compete ingerir-se em questões políticas. Se alguns eclesiásticos, abusando indiscretamente dos deveres do seu sagrado ministério, procuram persuadir-vos contra o que deveis ao legítimo monarca [D. Pedro IV], quiseram trair-vos e arrastar-vos ao precipício»¹⁰.

A data desta pastoral, 26 de Junho de 1828, é muito significativa. Em Lisboa decorriam as Cortes extraordinárias que haviam de abolir a *Carta Constitucional* e proclamar D. Miguel rei absoluto; no Funchal a tropa mantinha-se fiel a D. Pedro e pressionava o bispo. Fosse como fosse, o princípio reafirmava-se: «O nosso ministério é puramente espiritual; e a ele não compete ingerir-se em questões políticas».

Equilíbrio e equidistância difíceis de manter, como o provou a marcha dos acontecimentos. Na ausência do bispo, e com o absolutismo reinstaurado na capital mas ainda não na Madeira, o cabido do Funchal pronuncia-se pela *Carta*, a 28 de Julho seguinte, no documento mais apologético que encontramos a este nível: «Contradizer a ela [à *Carta Constitucional*] é rejeitar a própria representação, é querer ser vil escravo dos outros, sem atender ao seu bem ser, e é não ser homem; porque aquele que é homem, suspira, busca e trabalha por conseguir as garantias dos direitos do homem [...] ainda que o nosso ministério é todo espiritual, não julgueis que só devemos trabalhar na administração da graça pelos sacramentos, entendei sim, que não é da vossa competência [do clero] a distribuição dos bens temporais e corpóreos, mas sim a dos bens espirituais, e dos que, começando a afectar o espírito, confinam em fazer o bem temporal, porquanto este nunca será verdadeiro, se for oposto à razão e ao espírito»¹¹.

O ministério continua a ser «todo espiritual»; mas já incide sobre a temporalidade de modo a acordá-la com «a razão e o espírito». E no caso tratava-se de defender a liberdade cívica.

¹⁰ D. FRANCISCO JOSÉ RODRIGUES DE ANDRADE, *Pastoral* de 28.VI.1828, in *DHCGNP*, V, Lisboa, Imprensa Nacional, 1888, 155.

¹¹ *Pastoral do cabido da sé funchalense*, 22.VII.1828, in *DHCGNP*, V, 74.

E se era difícil ao cabido funchalense manter a isenção política, ainda mais o seria aos prelados favoráveis ao absolutismo, que nem sequer tinham tal preocupação teórica. É que o princípio de que partiam unia de tal modo o trono e o altar, as antigas instituições e a salvaguarda da religião, que não podiam fazer mais do que defendê-las confessionalmente. No mesmo mês de Junho em que o bispo do Funchal escrevia, de boa ou má vontade, as linhas que lemos, o patriarca de Lisboa, D. Frei Patrício da Silva, escrevia por seu lado, referindo-se à revolta cartista do Porto contra D. Miguel: «Ela o viu [a D. Miguel] decidido a pôr em execução as leis primitivas e fundamentais da monarquia, com que esta se tinha feito tão célebre em todas as idades, e a fazer respeitar as sacrossantas máximas da religião, da doutrina e da moral cristã»¹².

Para a prelado lisbonense, com D. Miguel voltaria o antigo regime — «as leis primitivas e fundamentais da monarquia» — e o respeito pelas «sacrossantas máximas da religião». O mesmo é dizer que com o liberalismo tinham vindo não só as alterações políticas mas também o enfraquecimento religioso do país.

Não é apenas D. Frei Patrício a dizê-lo. Este tipo de acusação ao liberalismo será um lugar comum dos autores católico-absolutistas. E, entre todos, dos seus dois mais representativos e fecundos nomes: frei Fortunato de São Boaventura e o padre José Agostinho de Macedo.

Frei Fortunato era professor em Coimbra e tinha acompanhado o movimento dos espíritos na Universidade. Em Março de 1828 horroriza-se com o assassinio dos lentes daquela cidade que vinham a Lisboa saudar D. Miguel, assassinio perpetrado perto de Condeixa por alguns estudantes liberais. Seguiu depois o julgamento e a execução dos réus, ouvindo dizer que um deles nem sequer fora baptizado em criança. Isto chocou-o tanto que o levou a escrever um opúsculo, a *Contra-memória sobre o chamado baptismo do réu Manuel Inocêncio de Araújo Mansilha*, extremamente revelador das novas realidades e preocupações. É que frei Fortunato não só se recusa a acreditar na possibilidade de haver então um português não-baptizado, como faz o processo da dissociação que o liberalismo teria introduzido entre a cidadania e a confessionalidade e

¹² D. FREI PATRÍCIO DA SILVA, *Pastoral* de 9.VI.1828, in *DHCGNP*, V, 646.

acaba por saudar o miguelismo como regresso ao catolicismo da totalidade da nação portuguesa.

«Eu tremia só com a lembrança de que já em o princípio deste século houvesse no coração daquela província [Trás-os-Montes] um tal adiantamento de luzes, que certos pais se atrevessem a defraudar seus filhos de um sacramento indispensável para serem cristãos»¹³; este o espanto do sábio cisterciense. Espanto para 1800, não para 1828. Porque, entretanto, ele vira a mudança dos estudantes depois de 1820; vira-a provocada até por quem menos esperaria: «Que se havia de esperar da mocidade académica, se do próprio corpo docente [...] surdiu um lente e um sacerdote que suou vinte camisas para fazer sair dos prelos da universidade as cartas apologéticas do maçonismo! É certo que não o conseguiu; porém que melhor e mais forte argumento poderá haver do que este, para se conhecer que o maçonismo em certas épocas, e nomeadamente em 1822 e 1827, reinou despoticamente, sem que as mais respeitáveis autoridades o pudessem contrariar ou impedir?»¹⁴.

Vieram depois os tempos de D. Miguel. Com a restauração política começou também a religiosa. Em 1830, o bispo de Coimbra, D. Frei Joaquim de Nossa Senhora da Nazaré, chama à cidade universitária dois missionários do Varatojo, frei José da Assunção e frei Joaquim do Espírito Santo; frei Fortunato exulta: «Começam de pregar na sé de Coimbra ... ressôa logo em todas as cercanias desta cidade o trovão do Evangelho ... acodem os fiéis a enxames ... Se a universidade de Coimbra deu assassinos para Condeixa nos dias negros e constitucionais ... dá agora missionários para o Varatojo em os formosos dias do senhor D. Miguel I»¹⁵. A palavra dos varatojanos atraíra multidões, convertera estudantes, levava mesmo alguns ao convento, e isto tudo nos «formosos dias do senhor D. Miguel I»!

Formosos que eram, formosos que haviam de ser. Porque, profetizava o autor, tais factos eram apenas o princípio da cura inteira da peste liberal: «Embora, torno a dizer, o liberalismo ou

¹³ FREI FORTUNATO DE SÃO BOAVENTURA, *Contra-memória sobre o chamado baptismo do réu Manuel Inocêncio de Araújo Mansilha [...]*, 1828, in *DHCGNP*, VII, Lisboa, Imprensa Nacional, 1890, 267.

¹⁴ *Ibidem*, 270.

¹⁵ *Ibidem*, 274.

o inferno, de quem ele é como o lugar tenente, se morda de raiva ... o reino de Portugal cujo antigo luzimento na fé desgraçadamente fora embaciado pelas negras e pestíferas exalações constitucionais ... há-de tornar a ser o que dantes era ... há-de tornar a ser todo cristão»¹⁶.

Este o desiderato comum de frei Francisco e do padre José Agostinho de Macedo: um Portugal «todo cristão», imediata e declaradamente em todas as suas manifestações. Desiderato que os leva, nesses primeiros tempos do miguelismo, a continuarem a criticar asperamente tudo aquilo que os liberais fariam em sentido inverso, ou seja, laicizante.

A criticar, sempre e antes de mais, a liberdade absoluta do pensamento e da sua comunicação, especialmente no tocante à religião. É ainda frei Fortunato a indignar-se: «Ser um dos mais preciosos direitos do homem a livre comunicação de todos os seus pensamentos!!!»¹⁷. Idignação por tal liberdade desrespeitar a Deus, indignação por lhe parecer maior no tocante a assuntos religiosos do que aos profanos, já que se acatava menos a autoridade divina do que a humana: «Quem me proíbe de blasfemar ainda que seja interiormente, ou de prestar assenso a qualquer pensamento, que seja contrário às suas Leis, deverá ser tido em menos conta, do que os legisladores humanos? O que tantas e tantas vezes se deve ter como sacrílego abuso da liberdade, poderá nunca transformar-se em um dos mais preciosos direitos do homem?»¹⁸.

O padre Macedo, por sua vez, insurge-se contra a incredulidade em que estariam a ser educados os jovens, veiculada por novos catecismos como o de Volney: «O primeiro leite que alimentará a mais tenra juventude será um creme de incredulidade. O Catecismo de Montpelier, esse há muito tempo que está posto no Index expurgatório da cambada regeneradora; mas veio outro melhor. O Catecismo da Lei natural de Volney»¹⁹. A incredulidade que a

¹⁶ *Ibidem*, 275.

¹⁷ FREI FORTUNATO DE SÃO BOAVENTURA, *O Mastigoforo*, Lisboa, Impressão Régia, 1829, 6, p. 5.

¹⁸ *Ibidem*.

¹⁹ PADRE JOSÉ AGOSTINHO DE MACEDO, *A besta esfolada*, Lisboa, Impressão Régia, 3 (22.X.1828) 13. O «catecismo» de Constantin François Chasseboeuf, conde de Volney, de sentido naturalista e anticatólico, foi publicado pela primeira vez em França em 1793. Cf. Frei Fortunato de São Boaven-

obra de Volney ensinaria não era exatamente irreligiosa, mas sim oposta às religiões positivas; resumia-se num vago e imediato deísmo e nas leis que a natureza impunha a todos os homens.

Desta educação saíra o novo «mancebo português», que já não entrava na igreja por devoção, mas por distração e namoro: «Olhem que não vai à Igreja por lá ir, para cumprir com algum dos três Mandamentos da Igreja, que ali se satisfazem, Missa inteira, Penitência, e Comunhão; [...] entra na Igreja, como um Caçador à porta do mato»²⁰. Que perturbava as cerimónias com mofas ou arrazoados iluministas: «Sai o Cura da Sacristia a fazer um baptizado com capa rica, ou sem capa, que isso entra nas estipulações; risada, e gargalhada em nosso boneco, e se tem ao pé mais bonecada, levantam-se comportas à torrente eloquentíssima, aí vai uma tirada contra a superstição, e fanatismo e uma Jeremiada, porque as Luzes do Século não se hajam ainda derramado tanto, quanto deviam»²¹. E que, para última indignação do nosso autor, acaba o dia no teatro, com uma atitude totalmente oposta à que tivera na igreja: «Que respeito! Que silêncio! Que modéstia! Que ar de compunção! Não articula uma palavra, sai da sua boca de vez em quando um — sio, sio — se de algum canto se levanta um ligeiro sussurro. E porquê? Porque a primeira Actriz, a quem as moléstias levaram as campainhas — Debuta. — Pois não é este o mesmo, que gritou, e zombou do Baptismo da Igreja?»²². Para o padre Macedo, era assim agora o jovem lisboeta, educado pelo liberalismo, que identificava como a última encarnação da besta apocalíptica: «Assim se conhecem os costumes do século, porque são estes, e o começaram a ser em Portugal depois da entrada da Besta»²³.

O padre Macedo sentia a mudança do ambiente. E sentia-a negativamente, pois a religião deixara de ser bem vista e era tida, muito pelo contrário, como manifestação de fanatismo. Nem a mudança miguelista se fizera ainda sentir aqui, pois o próprio

tura (*O Mastigorofo*, 6 (1829) 7): «Viram impresso em Lisboa na Oficina de Desidério Marques Leão (1822, ou terceiro ano da Liberdade) as Ruínas de Volney postas em linguagem, seguidas do nefando Catecismo, que já se havia publicado em a Oficina Rollandiana (1820)».

²⁰ *Ibidem*, 23 (16.VIII.1829) 6.

²¹ *Ibidem*.

²² *Ibidem*, 7.

²³ *Ibidem*.

autor desbafa assim em Junho de 1829: «Estou cansado, e aborrecido de ouvir falar de dia, e de noite a estes Filósofos Políticos em Fanatismo, e Fanatismo Religioso: todos os Católicos são Fanáticos»²⁴. E a crítica dos «filósofos» descia às várias manifestações concretas da mesma religião, das práticas às virtudes: «Quem, quanto pode ajudado, e auxiliado pela Graça, observa os Mandamentos de Deus, e da Igreja, é um Fanático. Tirar o chapéu a uma Cruz, quando por ela se passa, ajoelhar ao Viático Sagrado, quando se leva a um enfermo, tudo é Fanatismo; nem se pode exercitar uma só obra de misericórdia, nem fazer um acto das três Virtudes Teologais, que não seja tudo a eito Fanatismo. Chegou a corrupção do século a fazer termos idênticos e convertíveis, estes dois termos — Cristianismo — Fanatismo»²⁵.

A posição do padre Macedo peca certamente por exagero, em especial no que diz respeito à prática das virtudes cristãs, reivindicadas por tantos liberais, ainda que a seu modo. Mas, fanatismo por fanatismo, o que é certo é que o autor considerava que o dos «revolucionários» não era mais brando nem menos constrangedor: «Apontando-me tantos Fanatismos, também eu lhe apontarei um Fanatismo, o mais violento, furioso, e intolerante de todos os Fanatismos, que vem a ser o Fanatismo revolucionário, que é o mesmo que Fanatismo Maçónico»²⁶. Tirando os excessos da linguagem, poderemos apurar que o catolicismo tradicional se sentia pouco à vontade na Lisboa do fim dos anos vinte? Que ao unanimismo religioso se sucedera a crítica e até a inibição da prática e da afirmação pública? E tanto que nem um ano de miguelismo mudara as coisas?

Para o padre Macedo o que se pretendia era afastar da religião e do templo a vida pública dos portugueses, substituir o cívico ao religioso, congregá-los como Nação e não como Igreja, no espaço profano e não no sagrado, num culto mais antigo e menos confessional: «Agora, agora, florescerá o Culto com sua primitiva formosura, as Festas Nacionais devem substituir até os próprios Oragos das Freguesias; a gente abafava de calor, e de apertões dentro das

²⁴ *Ibidem*, 17 (3.VI.29) 6.

²⁵ *Ibidem*.

²⁶ *Ibidem*.

Igrejas, festas Cívicas em campo largo nos conservarão mais à nossa vontade»²⁷.

Quisera-se, escreve por sua vez frei Fortunato, destruir a própria religião; e para tanto começara-se por rebaixar os seus ministros: «O plano de chegar às cousas pelo intermédio das pessoas, ou de envilecer primeiro que tudo os Ministros da Religião, para que não havendo nada que respeitar fosse para o diante mais fácil destruir, foi executado literalmente por todo o Reino, e com especialidade na Capital, onde a perseguição dos Ministros do Senhor foi pública, descarada, e subida a um auge de violência, que nunca se deveria esperar em uma Cidade Cristã»²⁸.

Exagero, mais uma vez, leitura unilateral de um opositor radical do liberalismo? Anos mais tarde, D. Frei Francisco de São Luís, que passou o miguelismo exilado na Serra de Ossa, escrevendo ao Papa Gregório XVI, asseverará que «nunca neste reino de Portugal, tão benemérito da religião cristã e devotíssimo em todo o tempo à santa sé apostólica romana, existiu maquinação alguma tendente à destruição e ruína da religião»²⁹. E o então já patriarca eleito de Lisboa, referia-se concretamente a estes tempos que frei Fortunato deplora.

Obviamente, para José Agostinho de Macedo não havia dúvida: os liberais queriam reduzir a área do religioso em benefício do cívico. E profetiza, antevendo que no futuro e na esteira de Manuel Fernandes Tomás e dos primeiros regeneradores outros legislarão sobre a religião e em detrimento dela: «Daqui amanhã, republicanizado Portugal veremos algum Manuel, ou Jan Fernandes fazer o mesmo que fez Henrique Oitavo em Inglaterra, declara-se Cabeça visível da Religião, será a que ele quiser, e como ele quiser que seja. Dos Sacramentos ficará o Baptismo, se ficar, e se o do Matrimónio ficar cívico, ou contrato civil ...»³⁰. E isto, continua, mesmo com alguma complacência eclesiástica, como acontecera na Revolução Francesa: «Haveria algum bispo (Deus lhe fale na alma) que

²⁷ *Ibidem*, 2 (22.X.1828) 3.

²⁸ FR. FORTUNATO DE SÃO BOAVENTURA, *O Mastigoforo*, 6 (1829) 13.

²⁹ D. FREI FRANCISCO DE SÃO LUIS SARAIVA, *Carta ao Papa Gregório XVI*, 4.XII.1842, in *DHCBNP*, V, Lisboa, Imprensa Nacional, 1888, 522.

³⁰ PADRE JOSÉ AGOSTINHO DE MACEDO, *A besta esfolada*, 11 (26.III.1829) 3.

dissesse com seu chapéu armado à archotista — para o fim desta semana faça-me Talleyrand. Um Decreto saído do Augusto Salão, me Laiciza enquanto o Diabo esfrega um olho»³¹.

2. O «cisma» de 1832-1841 e a herança de frei António de Jesus

O desembarque de D. Pedro no Mindelo, em 8 de Julho de 1832, não foi apenas o início da reconquista liberal do Continente; abriu também uma década de grandes perturbações religiosas, donde sairia definitivamente o nosso catolicismo constitucional. Um catolicismo cujos pastores passaram a ser, em princípio, da confiança dos governantes liberais; um catolicismo com muito menos religiosos, até aos anos sessenta; um catolicismo muito mais dependente da iniciativa ou do concurso de leigos.

O primeiro e mais grave dos problemas foi o do governo das dioceses. D. Pedro não reconheceu nenhum dos bispos nomeados no tempo de D. Miguel; outros prelados, temerosos dos liberais, abandonaram as suas sés. Em breve, apenas o patriarca de Lisboa estava legítima e livremente à frente da sua diocese; as outras eram governadas por vigários capitulares impostos pelo novo poder e à revelia dos cânones.

Mas foi-se mais longe. Em Agosto de 1833, uma série de decretos, provindos da *Comissão de reforma geral eclesiástica*, declarava rebeldes e traidores todos os eclesiásticos que tinham abandonado os benefícios ou conventos aquando da aclamação de D. Maria II nas respectivas localidades; declarava vagos os bispados e benefícios providos pelo governo miguelista; extinguiu, a favor do governo, todos os padroados; proibia a admissão a ordens sacras e a noviciados; acabava com os prelados maiores das ordens militares e monásticas e de todas as corporações de vida comum, subordinava os conventos aos ordinários diocesanos e suprimia as casas religiosas com menos de doze conventuais. E estas últimas medidas eram apenas o prenúncio da extinção imediata das congregações masculinas e a prazo das femininas, que se decretou em Maio do ano seguinte³².

³¹ *Ibidem*. O padre Macedo escreve «Laiquisa».

³² Cf. P. MIGUEL DE OLIVEIRA, *História eclesiástica de Portugal*, Lisboa, União Gráfica, 1968, 350-351.

Desta ruptura brutal com o passado eclesial português nasceria um «cisma» que, embora nunca tenha sido formalmente declarado, dividiu na prática os nossos católicos, entre os que aceitavam os pastores impostos pelo governo liberal e os que rejeitavam liminarmente qualquer comunicação com eles; entre estes dois grupos viria a aparecer um terceiro, o dos «médios», que, embora tendo por cismáticos e intrusos os vigários postos pelo governo e quem os seguisse, não recusavam a comunicação com eles *in divinis*, enquanto a Santa Sé não formalizasse o cisma. E até ao reatamento das relações entre Roma e Portugal, em 1841, foi este o quadro geral.

O testemunho mais eloquente que nos chegou deste período tão conturbado do nosso catolicismo é certamente o de frei António de Jesus, chefe moral e efectivo da resistência radical aos vigários postos pelo governo e a toda a intromissão do novo poder político na vida da Igreja portuguesa³³. O seu legitimismo é mais teológico do que político ou miguelista: entende que qualquer poder deste mundo tem de ter em conta a verdade evangélica sobre o homem e o seu destino e, especialmente por isto, é muito crítico dos textos constitucionais de 1822 e 1826 que, como vimos, partiam antes da liberdade do indivíduo, mesmo em termos de crença. E numa sociedade que se laicizava, no sentido em que reduzia progressivamente a conotação religiosa da vida individual e pública, frei António reivindicava a consequência que o liberalismo tardou muito a conceder, ou seja, a especificidade e autonomia da Igreja. Herdeiro assim dos resistentes ao jansenismo político-eclesial de setecentos, ele e os seus seguidores teóricos e práticos farão a ponte para os militantes católicos oitocentistas que, apegados ainda ou já emancipados do legitimismo político, lutarão antes de mais pela liberdade da Igreja. E esses militantes serão sobretudo leigos, como já o eram grande parte dos apoiantes de frei António de Jesus.

³³ Sobre Frei António de Jesus (1775-1842), v. F. FÉLIX LOPES, *Frei António de Jesus*, in *Verbo. Enciclopédia Luso-Brasileira de Cultura*, II, 638-639. Sobre as questões político-eclesiásticas da época, v. JOSÉ AUGUSTO FERREIRA, *Memórias para a história d'um Scisma*, Braga, Cruz & C.ª Editores, 1916 e MANUEL BRAGA DA CRUZ, *As relações entre a Igreja e o Estado liberal — do «cisma» à Concordata (1832-1848)*, in *O liberalismo na Península Ibérica na primeira metade do século XIX*, I, Lisboa, Livraria Sá da Costa Editora, 1982, 223-235.

Das vários textos da sua autoria que nos chegaram, o mais sistemático e interessante para o nosso fim é a *História abreviada da decadência e queda da Igreja lusitana, com os meios de a levantar e restabelecer*, saída postumamente, em 1863. Aí encontramos bem delineados quer o porquê da sua posição, quer os diferentes comportamentos dos católicos portugueses face à política eclesiástica dos liberais.

Como já se disse, para frei António de Jesus, o liberalismo não inovara nesta matéria, antes herdara o pensamento e a actuação do jansenismo do século anterior. Jansenismo que, segundo ele, deixara aos pastores uma autoridade apenas espiritual, para depor nas mãos do rei toda a autoridade de facto, mesmo em matéria religiosa; que resolvera entre o leigo e a coroa, matérias que até aí pertenciam ao foro eclesiástico e à competência dos seus ministros; que os desautorizava mesmo, dispondo o poder político contra o que os pastores tinham decidido: «Não havia recurso, nem agravo à coroa por mais eclesiástica, ou divina, que fosse a matéria, interposto por homens contra os cristos do Senhor, isto é, contra os párocos das freguesias, ou mesmo contra os prelados das dioceses, que não fosse acolhido. A opinião herética de que aos ministros da Igreja só pertence exortar; que o mandar, e obrigar é só de secular governo, corroborava-se de dia em dia»³⁴.

Não se ficara por aqui, acrescenta frei António. Ao jansenismo juntara-se o richerismo, à exaltação do poder político sobre o eclesiástico somara-se a consideração deste como pura delegação dos crentes «Por esses mesmos tempos entrou o *richerismo* ufano neste reino [...]. Dogmatizou-se, que o sagrado poder do governar, que tinham os pastores, vinha do povo fiel, e nele residia; que portanto eles prelados eram em seu exercício, e uso meros instrumentos, ou funcionários, de que havia por bem servir-se o povo»³⁵.

Apoucara-se assim o carácter sagrado dos ministros, o carácter divino da sua escolha e instituição. Mas, se algum poder régio pensara lucrar com isso, bem depressa o desenganara a marcha dos acontecimentos, já que a Revolução liberal trouxera o mesmo princípio para o campo político, acabando inexoravelmente com

³⁴ FREI ANTÓNIO DE JESUS, *Historia abreviada da decadencia e queda da Egreja Lusitana* [...], Braga, Typographia Luzitana, 1863, 29.

³⁵ *Ibidem*, 46-47.

o direito divino dos reis e afirmando a soberania popular. Assim fora lá fora, assim fora entre nós: «Assim, como Richer, e sequazes tinham dito, que o poder de governar a Igreja residia no povo fiel, e dele o tinham o Soberano Pontífice, e mais pastores, clamaram os inovadores filósofos, que o de reger o povo civil, nele repousava, e dele, que portanto podia chamá-lo a si, quando quisesse, o recebiam os magistrados, e o rei: o qual num momento se viu reduzido a mandatário, funcionário, ministro da plebe, sujeito a ser despedido, não servindo ao contento do mesmo povo; deste amo inconstante, como é, severo, e terrível»³⁶.

«Deste amo inconstante...»: É esta inconstância da vontade popular que mais chocará todo o pensamento legitimista e em particular o do nosso autor. A verdade permanece, para além das variações do tempo e do gosto, e tem de encontrar nas instituições a materialização da sua permanência. A verdade divina não se escolhe e a autoridade política, submetendo-se-lhe e realizando-a na sociedade, ganha uma legitimidade incontestável.

Assim pensaria frei António. Tanto mais que tudo se ligava a seus olhos, da contestação do poder da Igreja à contestação do poder régio; da implantação do regime constitucional ao abandono duma perspectiva religiosa da existência. Pois não eram praticamente simultâneas e obviamente interligadas a revolução liberal e a divulgação do catecismo de Volney? Para o nosso autor não havia dúvidas na atribuição da iniciativa aos regeneradores de 24 de Agosto de 1820: «Não tinham bem chegado à capital do reino, quando já voavam suas folhas impressas, canonizando os dogmas dos filósofos ímpios, e repreendendo aqueles teólogos ortodoxos, que os haviam vitoriosamente refutado. Logo, logo publicaram pela imprensa o pestífero catecismo do cidadão, em que depois de várias blasfémias contra os preceitos eclesiásticos e a doutrina de Jesus, a bem-aventurança dos homens é constituída no bem estar desta vida transeunte, renunciada por conseguinte a incómoda crença, e fé da eternidade, religião, e Deus»³⁷. O liberalismo aparece-lhe como um mundanismo acabado, onde só interessa o concreto e imediato. Tais eram os princípios, tal era a concretização constitucional; e espanta-se por os seus compatriotas não darem por

³⁶ *Ibidem*, 93.

³⁷ *Ibidem*, 93-94.

isso, mesmo os eclesiásticos: «Nivelados aí com os brutos, viram os portugueses em suas mãos o regulamento, a lei do apetite, por onde se regem as bestas; o horrendo materialismo em vez da religião de seus maiores. Assim mesmo jurou alto, e baixo clero, secular, e regular, nobreza, e povo a constituição que houvessem de fabricar semelhantes homens»³⁸.

E a *Constituição* fizera-se, efectivamente. Fizera-se no seguimento de tais princípios, sem ter em conta a verdade divina e a Igreja que garantia a sua concretização; omitindo tudo isto em favor de uma liberdade individual só limitada pelas normas meramente civis. Era a laicização pura e simples da vida pública, decidida pelos constituintes, o «laical concílio». Para frei António, tratava-se de heresia e apostasia gerais e basilares: «Patenteou-se a mais genérica heresia, o complexo de todas as heresias, ou antes a geral apostasia na como dogmática definição, ou cânon do laical concílio, de que ninguém é obrigado a *fazer, ou omitir* o que não manda, nem proíbe a lei, entendido só da civil (sua deles)»³⁹.

O que é certo é que a *Constituição* de 1822 se concluiu e se jurou, sem ressalvas de maior por parte da generalidade do clero, a começar pelos primeiros pastores. Mais: com a sua aceitação explícita e promoção. Frei António ainda se indignava, quase vinte anos depois «Na verdade, ou se olhasse aos autores, ou aos artigos, não podia deixar de entender o mais estúpido, que a lei pelo menos era gravemente suspeitosa de cisma, heresia, impiedade; que neste caso de nenhum modo podia ser jurada por cristãos fiéis, enquanto não fosse julgada pela Sé Apostólica; e que era dever impreterível dos pastores apresentar-lha, implorar o seu juízo, como noutra país católico recentemente se havia feito. Mas em lugar disso passaram a inculcá-la nas pastorais, a pregá-la nos púlpitos, e cadeiras, como novo evangelho»⁴⁰. E se assim acontecera em 1822, assim voltou a acontecer em 1826, com a *Carta Constitucional*, «um pouco melhor em aparência na parte política, e na religioso nada menos herética, cismática e sacrílega que a primeira; pois nada se omitiu e cresceu alguma coisa do que era lesivo da Igreja»⁴¹; de novo,

³⁸ *Ibidem*, 94.

³⁹ *Ibidem*, 94-95.

⁴⁰ *Ibidem*, 96.

⁴¹ *Ibidem*, 97.

«juraram os primeiros pastores, conduziram a jurar as ovelhas: e o clero jura sem receio»⁴².

Sobre esta religião não o admirava que assentasse o cisma, seis anos mais tarde. Era mesmo a consequência lógica: tratava-se de uma crença que o poder político esquecia como fundamentação e limitava como prática, a não ser enquanto lhe conviesse; mas sem a levar demasiadamente a sério. Daí o à-vontade da actuação dos homens de D. Pedro e D. Maria II: «Por ela, ou por seu ministério, que ela não podia reger, nem dominar foi o reino povoado de vigários capitulares intrusos. Instituídos foram, destituídos, e transferidos dumas catedrais a outras, conforme o político interesse, sem respeito a lei canónica, nem a Deus, porque a religião era já humana, e não divina; não era já de Deus, mas dos homens; para entreter o povo cá na terra estes dias, e não para conseguir a feliz eternidade»⁴³. Daqui o estabelecimento dos vigários capitulares intrusos; a concessão por eles de dispensas matrimoniais reservadas a Roma; a ordem do governo de ninguém poder pregar, confessar, administrar sacramentos ou exercer qualquer outro acto do ministério eclesiástico sem autorização sua ou «dos político-sacros ministros da sua regenerada Igreja»⁴⁴; a extinção da vida religiosa, em que «os pastores falsos, e pérfidos da primeira ordem, como bons apóstatas, cooperaram fielmente»⁴⁵ ...

O tom geral com que frei António de Jesus se refere ao clero português é sempre muito negativo. Tinha-o por mal ou pouco formado, ou porque eivado das doutrinas dúbias já referidas, ou porque não tivera a doutrinação suficiente e mesmo a mínima. Quanto a vocação, nenhuma «senão a da honra mundana, e lucro terreno»⁴⁶. E assim o clero português «aderiu desgraçadamente quase todo, ao menos no externo, para consumir o cisma»⁴⁷.

Resistentes, alguns poucos. Com ele, que não se cansara de escrever a demonstrar a existência de um cisma e a demover os fiéis de comunicarem *in divinis* com os cismáticos. Houve alguns frutos, frutos significativos para o nosso tema: «Reverteram alguns

⁴² *Ibidem.*

⁴³ *Ibidem*, 108.

⁴⁴ *Ibidem*, 109.

⁴⁵ *Ibidem.*

⁴⁶ *Ibidem*, 111.

⁴⁷ *Ibidem.*

presbíteros [...]. Estes ministros do Senhor, e alguns leigos, por meio de graves perigos, urgidos da caridade de Cristo Jesus, trabalharam; conseguiram arrancar da humana Igreja instalada no reino, boa parte dos iludidos fiéis, e trazê-los à divina»⁴⁸. Na grave perturbação dos espíritos e da organização eclesiástica, foi também a leigos que se deveu, segundo frei António, o bom testemunho da fidelidade católica. Um punhado de presbíteros e alguns leigos que «teriam conseguido tudo, se os primeiros pastores do centro das covas, onde se recolheram, tivessem levantado levemente a voz em favor da causa»⁴⁹.

Mas não a levantaram, duma maneira geral. Ficaram então eles, arrostando com a oposição de inimigos esperados e inesperados. E a descrição de frei António é agora martirial: «Muitos dos fiéis dum estado, e outro, que reverteram à unidade, aterraram os perseguidores, confundiram o cobarde clero com seu valor heróico. Não duvidando de sacrificar à unidade, e fé sua vida, sofreram uns por longo tempo horrendos cárceres; toleraram outros com prazer a rapina dos bens; mudaram alguns o domicílio; andaram não pouco pelas covas, e ermos: e todos os que foram a juízo (louvores do céu!) confessaram a religião generosamente; não faltou quem a rubricasse com o sangue das veias»⁵⁰.

A caracterização que frei António de Jesus faz do catolicismo português dos anos vinte e trinta é pois emblemática: a revolução fizera-se em nome de uma liberdade, que não só substituíra a antiga legitimidade dinástica pela do sufrágio «inconstante», mas ainda omitira a verdade divina sobre o homem, para afirmar unicamente a vontade soberana de cada um enquanto não lesasse positivamente a de terceiros ou as disposições não menos positivas da lei civil. Perante isto mesmo, afirmado nos textos constitucionais de 1822 e 1826, a reacção dos bispos fora geralmente frouxa ou nula e, pelo contrário, em muitos casos tinham promovido a aceitação do novo regime pelos seus diocesanos. Seguiu-se, depois do intervalo miguelista, a mesma conformação por parte da generalidade do clero em relação à política eclesiástica dos liberais regressados

⁴⁸ *Ibidem*, 115.

⁴⁹ *Ibidem*.

⁵⁰ *Ibidem*, 126.

em 1832. Os bispos depostos ou fugitivos e substituídos por vigários intrusos; a comunicação oficial com Roma interrompida e contrariada; a vida religiosa suprimida ... Nada disto levantara grandes protestos por parte dos primeiros responsáveis pelo catolicismo português que, tirando poucos, nem reagiam ao esbulho de que que eram alvo; nem eles nem os outros ministros eclesiásticos que, na sua maioria, se conformaram com a nova situação. Com frei António, no entanto, resistiram alguns, clérigos e leigos, verdadeiros mártires do catolicismo autêntico e fiel. Esta a sua leitura e quase o seu testamento.

Complementa-os com propostas concretas para melhorar a situação. Em primeiro lugar, a distinção dos campos civil e religioso: «Certamente não convém melhor, nem é menos perigoso ao monarca civil, como nem a qualquer outro leigo, meter-se nos negócios eclesiásticos, do que ao clérigo implicar-se nos do século, querendo agradar a Deus: cada um deve ter-se por venturoso se puder dar boa conta do que a seu estado pertence»⁵¹. Repare-se que a fronteira entre o civil e o religioso ainda coincide com a distinção leigo-clérigo. De qualquer modo, estamos já na rejeição de herança regalista, da pretensão do monarca «cristão» intervir enquanto tal na vida interna da Igreja; rejeição que o nosso liberalismo não fez, com um misto de incongruência e conveniência, mas que o nosso catolicismo militante oitocentista retoma. E serão muito especialmente os leigos a fazê-lo. Ouvi-los-emos a repetir, por exemplo, esta reivindicação de frei António: «Pois que aos bispos não é já inteiramente livre o designarem subalternos pastores a suas ovelhas, pertença-lhes ao menos apontá-los ao rei; seja-lhes perfeitamente livre sem temor de desgostar o soberano recusar a canónica instituição aos que não acharem ser os melhores, ou pelo menos os que não acharem dignos»⁵². Trata-se da liberdade de nomeação ou exame dos párocos, prerrogativa episcopal que o sistema de apresentação régia contrariava, tema constante da contestação católica à política liberal.

Outro tema de frei António que terá larga repercussão no nosso publicismo religioso: «Funesta foi para o reino a desautorização dos ministros da Igreja no civil: os homens da Religião

⁵¹ *Ibidem*, 197.

⁵² *Ibidem*, 198.

continham o povo com dois freios, o respeito à Religião, que é o mais forte em todos os países, e o temor do rei, que os autorizava: os políticos ministros podem só detê-lo com este segundo»⁵³. Reivindicar a autonomia interna do poder eclesiástico não significava para o nosso autor apagar a influência dos ministros da Igreja na vida social, pois fora exactamente contra o laicismo que ele se insurgira mais. E com ele também os autores católicos o continuarão a dizer, século fora: aviltar o clero é aviltar o povo, que ficará sem religião que o morigere; e onde não houver religião só o medo o conseguirá e mal.

Quis também frei António um clero novo, com uma formação que obviasse comportamentos similares aos que deplorara. Um clero preparado com a devida distância dos enredos e engodos da vida social: «Educados os novos clérigos no meio do mundo, apenas pode esperar-se um de mil, que saiba conservar a inocência, enquanto adquire a erudição necessária para o bom desempenho do sagrado ministério»⁵⁴. Por toda a parte e entre nós também se tentou isso, com mais ou menos tenacidade e sorte: um novo clero, mais segregado na formação e no ministério, mais distante para ser mais capaz de exercer frutuamente o seu dever espiritual e moral, é uma tónica do catolicismo de oitocentos. Será uma exigência do próprio laicado, já que foi tão ou mais difícil ser leigo militante e desassombrado do que clérigo, no meio do liberalismo latino: o radicalismo dos leigos que sobraram fá-los reivindicar um clero que esteja, pelo menos, à sua altura. E encontramos já em frei António a seguinte observação: «quando aparece nos leigos um melindroso temor divino, manifesta-se neles eclesiásticos criminoso desabuso; da observância pura mofam, e desviam dos sacramentos, como se tiveram por ofício arredar do Senhor»⁵⁵. Como o pedido de seminários novos, «não bastando os que existem, para a educação do clero novo»⁵⁶, pedido que não deixará de ser feito por muitos escritores católicos.

Em suma, o testemunho de frei António de Jesus coloca-nos no ponto donde partiu boa parte do movimento laical português de

⁵³ *Ibidem*, 201.

⁵⁴ *Ibidem*, 220.

⁵⁵ *Ibidem*.

⁵⁶ *Ibidem*, 221.

oitocentos. Não ponto único, porque nem todos os crentes foram tão negativos e reactivos como ele em relação à teoria e à prática do regime constitucional. Mas ponto fundamental, porque a sua posição é muito mais religiosa do que partidária, não sendo frei António, ao contrário do padre Macedo ou de frei Fortunato, um incondicional do miguelismo: mais do que o ocupante do trono, o que o preocupa é a legitimidade do poder, que só admite na consonância com a verdade revelada. Quando os católicos liberais afirmarem ao mesmo tempo os direitos dessa verdade e a concordância do regime constitucional com estes, também eles herdarão muitas das suas propostas de reforma. E é quanto a estas que frei António se faz precursor de todos quantos, no correr do século, lutarão pela dignificação do clero e pela liberdade da Igreja, designadamente na nomeação dos seus ministros e na comunicação com Roma. E serão especialmente leigos a fazê-lo.

Quanto ao último item, sublinhemos ainda que ele marca, no autor e nos que o seguem, um ponto de viragem na nossa eclesiologia. Em Portugal, como pela Europa em geral, o regalismo liberal encontrou pela frente uma fidelidade ao papa que o século XVIII não conhecera assim tão forte. A atitude de frei António durante o «cisma» teve seguidores clérigos e leigos e o exemplo alastrou. Nem o liberalismo português deixou de evocar as teorias e as práticas regalistas de setecentos, nem, de cada vez que isso acontecia, os católicos militantes deixaram de se ligar mais a Roma. E esta ligação doutrinal e afectiva ao papado, que cresceu sempre com o volver dos anos, foi mesmo o ponto onde acabaram por se unir católicos miguelistas e católicos constitucionais, décadas mais tarde⁵⁷.

Não foi assim um acaso a edição de 1863 da sua *História abreviada da decadência e queda da Igreja lusitana, com os meios de a levantar e restabelecer*. Vinte e dois anos depois do falecimento do autor, ainda a sua visão dos acontecimentos e os remédios que propunha eram considerados actuais pelo editor, António de Sousa⁵⁸.

⁵⁷ Cf. MANUEL CLEMENTE, *D. António de Almeida no catolicismo português de Oitocentos*, in *Boletim de Trabalhos Históricos*, XL (1989) 235-255.

⁵⁸ Cf. o prefácio de A. S. P. M. F. [António de Sousa Pereira Magalhães Feio, bacharel em Direito e morador em Fafe] à *História abreviada*.

Tudo isso mantinha com efeito muita actualidade para o editor e para o nosso catolicismo militante em geral. Nem abrandara a intromissão governamental na esfera eclesiástica — os anos sessenta serão muito marcados pela controvérsia a propósito da liberdade da Igreja na provisão dos seus cargos —, nem se conseguira ainda cumprir cabalmente o seu programa de reforma do clero; tinham acrescido, pelo contrário, novos desafios, como o dos ataques ao papa e aos estados pontifícios, ou o da propaganda protestante em Portugal. Por isso, o editor não tinha dificuldade de maior em actualizar o claro-escuro de frei António: «É neste século verdadeiramente tenebroso, que aparecem, como nos anteriores séculos aparecerem as muito suaves e brilhantes luzes reflectidas no calvário para se ver o porto de salvamento»⁵⁹; suave e brilhante luz que continuava a ser a *História abreviada*: «Tal é o escrito que oferecemos aos católicos portugueses, e mesmo àqueles, que envolvidos vão inadvertidamente, no turbilhão da nuvem caliginosa que paira sobre Portugal»⁶⁰. Já não era apenas a crónica religiosa do liberalismo e do «cisma», mas a história-padrão de um resistente a ambos; uma história a repetir, na intenção do editor.

Semelhante era o ambiente, semelhante era a consolação. Como nos anos trinta, especialmente face aos intrusos, também agora e face aos novos agressores da unanimidade católica o editor encontrava resistentes: «Porém ainda que o protestantismo com as mais seitas filhas do mesmo querem submergir o nosso reino no mais profundo abismo, temos a consolação de vermos ministros da Religião Santa, zelosos no combate, contra a hidra infernal, hábeis escritores, mancebos pios e estudiosos, que dão muito boas esperanças de tirarem este reino do opróbrio em que está tido pelas nações católicas»⁶¹. E não eram só clérigos estes católicos zelosos, longe disso. Nem só a clérigos dedicava a publicação: «Imitai, jovens, nobres e pios, os das nações católicas que se têm desviado dos caminhos errados, e abraçado a doutrina católica com tanta firmeza e convicção do coração, que muitos têm deixado derramar o seu sangue em defesa da Religião Santa»⁶².

⁵⁹ *Ibidem.*

⁶⁰ *Ibidem.*

⁶¹ *Ibidem.*

⁶² *Ibidem.*

E, de facto, este tipo de apelos continuaria a encontrar resposta.

3. Legitimismo católico e intervenção laical entre 1838 e 1843

N'*O Portugal Velho* de 30.X.1843 e seguintes, insere-se como correspondência uma *História do cisma em Portugal* que nos elucidada sobre um ponto capital para o nascimento desta nova intervenção laical nos assuntos eclesiásticos portugueses.

O periódico «religioso e político», começado em 21 de Setembro de 1839, herdada o ideário e a luta de *O Alcance*, jornal igualmente legitimista e católico, aparecido em 31 de Julho do ano anterior. Tanto um como o outro prestam muita atenção a toda a controvérsia político-eclesiástica desse período, ligando a causa da resistência aos «intrusos» à da resistência ao novo regime.

O texto referido corrobora de maneira geral a visão de frei António de Jesus sobre os acontecimentos, dando, aliás, muitas informações complementares.

Indigna-se também com certos comportamentos eclesiásticos — «uma grande parte de clérigos descontentes, e alguns frades sem religião e devorados de ambição»⁶³ — que, especialmente na diocese de Braga, se ligaram à intrusão liberal, contra os pastores legítimos. E a indignação torna-se em horror, ao lembrar as credenciais e o modo como os substituíram: «Causa horror a história desse tempo! Uns valendo-se dos seus serviços prestados à causa liberal, e das privações que tinham sofrido no tempo passado; outros representando os sentimentos políticos dos mesmos párocos do que faziam um crime horroroso, outros empenhando-se com seus amigos, outros dando grandes somas de dinheiro, outros, enfim, valendo-se do auxílio dos comandantes da tropa, invadiram as paróquias, e viu-se então o império dos ladrões, dos mercenários, e dos lobos, devorando as almas dos fiéis»⁶⁴.

É mais um texto a desmentir a ideia feita de que o clero estava na generalidade com D. Miguel. É também um gravíssimo

⁶³ *O Portugal Velho* (30.X.1843) 515. O escrito continua nos números seguintes do jornal.

⁶⁴ *Ibidem*

requisitório contra o estado a que os novos pastores assim impostos teriam reduzido a Igreja, ao menos na opinião do autor. Porque não teriam nem vocação nem zelo: «A maior parte dos seus pastores não tem outra mira senão saciar a sua ambição, e engordar os seus parentes à custa do altar sagrado ocupam-se continuamente ou na caça, ou no jogo, de que fazem o seu contínuo trabalho, abandonando as suas mais rigorosas obrigações»⁶⁵. Porque não administram os sacramentos ou os administram mal, não doutrinam, não cuidam do santuário nem dos objectos do culto: «Morrem os fregueses sem confissão; cessou a instrução da doutrina cristã; os templos ameaçam ruína; as sagradas vestes caem em pedaços; as imagens dos santos quebradas: as toalhas dos altares e os cálices metem nojo; as paredes das igrejas denegridas, uma missa precipitada e quase por escárneo, e muitas vezes acompanhada das risadas dos tunantes e peralvilhos; os confessionários estão fechados; as cadeiras da verdade mudaram-se em cadeiras de pestilência»⁶⁶. Por consequência, a desmoralização geral, a irreligião mesmo: «a devassidão vai grassando com assombro; os escândalos multiplicam; a ignorância e o erro vão deitando profundas raízes; metem-se a ridículo os mistérios da religião; homens ignorantes, e recheados de ardentes paixões vomitam tremebundas blasfémias e impiedades contra Deus, e seus ministros; soltou-se a rédea a todos os flagícios»⁶⁷. E um verdadeiro apocalipse: «abriu-se finalmente o poço do abismo, e correram levadas de fel e veneno, que, arrombadas as portas do templo, foram alagar o santuário, enlodaram as províncias, e anuviaram todo o reino das pestilentes miasmas vomitadas da garganta do monstro infernal»⁶⁸.

Já em 22 de Abril de 1840 *O Portugal Velho* inserira uma correspondência com uma avaliação geral e semelhante dos eclesiásticos affectos ao novo regime. Quisera-se mesmo ir mais ao fundo da questão, adivinhando um plano para destruir a Igreja e a sociedade através do próprio clero. «Está provado pelo raciocínio, pela experiência e pelos factos, — começara o correspondente — que não pode existir alguma sociedade humana destituída de Religião;

⁶⁵ *O Portugal Velho* (3.XI.1843) 524.

⁶⁶ *Ibidem.*

⁶⁷ *Ibidem.*

⁶⁸ *Ibidem.*

nem Religião sem culto; nem culto sem Ministros escolhidos, deputados e autorizados por uma legítima Potestade para exercer esse divino Ministério»⁶⁹. Assim, a existência e actuação do clero é algo de estritamente necessário à própria subsistência colectiva: ponto onde não haveria dificuldade, mesmo com muitos liberais que também pensariam assim. O mesmo não se pode dizer quanto ao entendimento daquela «legítima Potestade» que havia de deputar e autorizar os ministros da religião, pois esse era exactamente o pomo da discórdia: os bispos exilados ou os vigários nomeados pelos liberais? Em última instância, a Sé de Roma ou o governo de Lisboa?

Mas o correspondente demorara-se também a especificar o modo como os sacerdotes podiam e deviam desempenhar o seu ministério de tanta ressonância eclesial e social, ou seja, «propondo os dogmas que é necessário crer; ensinando a moral, que se deve seguir, como norma das acções humanas; vigiando constantemente sobre a integridade da fé, e inteireza dos costumes, que adversários dogmatizantes podem corromper, desfigurar ou alterar»⁷⁰: em tempos de controvérsia teórica e grande mudança social, não admira que o autor situe preponderantemente na doutrina e na moral, pela palavra e não menos pelo exemplo, o papel do clero. Por isso não tem dificuldade em definir os ministros da religião, como «o Evangelho do vulgo, que os segue na mesma crença, e obra inteiramente conforme o que vê por eles praticado por um instinto de imitação»⁷¹. E o que o correspondente afirma, também o teriam constatado os inimigos da religião e da sociedade; por isso os perverteram: «Logo, corrompido, fascinado e desmoralizado o Clero, virá o povo a cair brevemente nos mesmos vícios»⁷².

O artigo de 30 de Outubro de 1843 é sobretudo mais uma fonte a sublinhar o papel dos leigos na resistência aos pastores impostos pelo novo regime. Depois que se soubera da nomeação de frei António de Jesus para vigário apostólico de Braga, por Gregório XVI, em 27 de Junho de 1838, nomeação que o mesmo frei António anunciou aos bracarenses em 7 de Março seguinte, a rejeição generalizou-se,

⁶⁹ *O Portugal Velho* (22.IV.1843) 752.

⁷⁰ *Ibidem.*

⁷¹ *Ibidem.*

⁷² *Ibidem.*

diz o texto. Tanto que os párocos intrusos, «vendo que os fregueses se recusaram unir, e comunicar nas coisas sagradas e de jurisdição, e que debandavam do estandarte da sua rebelião, recorreram aos administradores dos distritos, requisitaram tropas para as casas dos lavradores»⁷³, isto é, tiveram que suprir com a força material a autoridade moral que poucos lhes reconheceriam.

E o autor não deixa de seguir frei António na coloração desta resistência, tantas vezes leiga, com os tons do martírio. Portugal, embora mais aqui do que ali, teria regressado pura e simplesmente aos tempos do império romano, com os novos governantes a reeditarem o comportamento dos césares: «Esta perseguição não era só no arcebispado de Braga, mas em Évora, Coimbra, Porto, Viseu, Bragança e Lamego ardia com igual conflagração, e parecia renovar os tempos dos Neros, Domicianos e Maximinos»⁷⁴. Mas encontrarem pela frente uma determinação como a de outrora e o incremento do que pretendiam extinguir: «Viu-se contudo no tempo desta perseguição o que já se tinha visto no tempo das antigas perseguições, que quanto mais se inflamava o ódio e furor dos perseguidores, tanto mais crescia o número dos verdadeiros crentes»⁷⁵.

Mais significativa é, porém, a anotação que faz depois: «viram-se corresponder e socorrer mutuamente uns aos outros nas suas necessidades sem nunca se conhecerem; observou-se que muitas famílias se ligaram numa estreita aliança, e muitos inimigos irreconciláveis fizeram as pazes e contraíram íntima amizade»⁷⁶. Quer dizer, a resistência à política eclesiástica do novo regime criou uma realidade social nova, a destes «verdadeiros crentes», que até aí eram indiferentes uns aos outros, quando não se opunham mesmo. Criou um catolicismo militante, propugnador mais ou menos consciente da autonomia do espiritual, aglomerando famílias e grupos que até então se diferenciavam. Ligou em grande parte ao legitimismo miguelista os defensores da legitimidade religiosa, porque o inimigo era comum e a passagem fácil de uma ao outro. Esta junção perdurará e será difícil autonomizar o apostolado laical oitocentista de tal corrente política.

⁷³ *O Portugal Velho* (3. XI. 1843) 523.

⁷⁴ *Ibidem*.

⁷⁵ *Ibidem*.

⁷⁶ *Ibidem*.

A ligação dos dois motivos foi talvez a maior e mais ambígua herança do «cisma» de 32-41. Da prática esforçada passou à acção doutrinária e à intervenção pública, como o exemplifica paradigmaticamente a iniciativa jornalística *O Alcance — O Portugal Velho*, a partir de 138.

A própria situação pessoal de alguns dos seus autores é elucidativa: *O Alcance* teria por redactor Bernardino Freire de Figueiredo Abreu e Castro, homem perseguido pelos liberais, sendo presumivelmente sua esta nota biográfica «Vítima, como todos os Realistas, da mais iníqua perseguição na horrorosa época do bachalato cartista, tive a fortuna que muitos mil não tiveram de escapar ao punhal dos assassinos e de frustrar os esforços, que sangüinários mandões longo tempo empregaram contra aqueles que persistiam nos seus princípios políticos e religiosos»⁷⁷. A razão da perseguição de que fora alvo, com tantos mais, fora pois simultaneamente política e religiosa. Por isso, fora também na religião que encontrara a força para se lançar num combate não menos político-religioso, legitimista e católico; daqui nascera *O Alcance*: «Consolado pela honra, fortalecido pela religião, e animado pela esperança, aguardei o momento de combater com as armas, que as circunstâncias me permitiam, essa hidra revolucionária, que fez do formoso Portugal um lago de sangue e um montão de ruínas. O ALCANCE Periódico que fundei para este fim mostra a constância e fidelidade, com que cercado de perigos e traições sustentei a posição, em que me havia colocado»⁷⁸. E o jornal soubera defender à uma a religião e o regime tradicionais dos portugueses, quando mais contestados eram: «Estávamos no tempo, em que, confundida a liberdade com a anarquia, a justiça com a prepotência, e a religião com a impiedade, era timbre escarnecer dos belos tempos da antiga Monarquia, alcunhados de estúpido absolutismo, e de fanática ignorância»⁷⁹.

Num rápido ano, o empreendimento ganhara apoios e colaborações. A frente alargava-se, o próprio título mudava para se

⁷⁷ *O Portugal Velho* (6.VIII.1840) 1259. Cf. INOCÊNCIO FRANCISCO DA SILVA, *Dicionário Bibliográfico Português*, VIII, Lisboa, Imprensa Nacional, 1867, 27.

⁷⁸ *Ibidem*.

⁷⁹ *Ibidem*, 1260.

tornar mais explícito, pois que eram «os belos tempos da antiga Monarquia», legítima e católica que se queriam de novo: «Foi então que aumentada com dignísimos colaboradores a redacção do ALCANCE concordámos em mudar o título a este jornal e desde logo O PORTUGAL VELHO patenteou com a evidência da verdade quanto distava das fórmulas liberais inglesas e francesas a antiga Constituição portuguesa»⁸⁰. O jornalista podia descansar então: «Enquanto porém os meus dignísimos colegas continuam na sua honrosa missão, saio por algum tempo para fora do Reino com a satisfação de deixar esta empresa em mãos muito mais capazes do que as minhas para o seu bom desempenho»⁸¹. E o redactor principal d'*O Portugal Velho* foi Albino de Abranches Freire de Figueiredo, homem de leis, retirado da função pública depois da vitória liberal: ponto biográfico semelhante para uma luta idêntica⁸².

Nada mais estranho para estes leigos redactores do que uma sociedade laicizada, de governo separado da religião. Pelo contrário, querem um soberano que seja verdadeiro ministro de Deus e que encontre nisso mesmo a sua legitimidade e a sua garantia: «O Soberano também é ministro de Deus; porque em seu nome rege, e governa os povos, que lhe estão sujeitos. Ele é o ungido do Senhor, e quem atenta contra sua vida, quem se subleva contra sua Soberana autoridade, resiste à ordem de Deus»⁸³. Assim se exprime *O Alcance*, logo num dos seus primeiros números.

O soberano era o ministro de Deus e não o delegado do povo. E não havia sequer que reivindicar a igualdade política numa sociedade notória e essencialmente desigual: «A mesma desigualdade dos corpos, dos talentos, as maiores forças físicas e morais em uns, e pelo contrário a quase incapacidade em outros; a robustez, a agilidade, o vigor nestes, e a languidez, a debilidade, a enfermidade naqueles; em uma parte a pobreza, a indigência, e em outra a riqueza, a abundância, o luxo, os mesmos dedos, com que apertamos a pena para formarmos estes caracteres; enfim tudo, quanto descobrimos em nós, e fora de nós, tudo nos anuncia, que

⁸⁰ *Ibidem.*

⁸¹ *Ibidem.*

⁸² Cf. INOCÊNCIO FRANCISCO DA SILVA, *Dicionário*, VIII, 27.

⁸³ *O Alcance* (7.VII.1838) 51.

não há nem independência, nem igualdade entre os homens»⁸⁴. Efectivamente, reivindicar tal igualdade seria atentar contra a própria coesão social, só garantida pela necessidade de complementação recíproca: «Um estado tal repugna à natureza antes a desigualdade, e mútua dependência, é prescrita pela mesma natureza, para conservação dos homens. E sem dúvida acabaria a sociedade civil, se o homem fora totalmente igual em forças, e destinos»⁸⁵. Ao individualismo abstracto e liberal, pretende-se opôr um certo realismo, que das diferenças entre os homens conclua antes a organicidade social. Ordem de ideias que se transpõe facilmente para a compreensão da Igreja e das suas distinções internas.

O tema aparece reforçado num elucidativo artigo de 10 de Outubro desse ano de 1838, a contrariar o igualitarismo moderno e a confusão que ele traz à vida social, segundo o autor: «É portanto indispensável para a harmonia, e bom regulamento da sociedade, que cada qual atenda sem esse infernal vício da soberba, e amor próprio às suas forças físicas, e faculdades morais, e que por elas avalie seu mérito para este ou aquele emprego social, para não tomar sobre si carga, com que não possa, e sendo assim, e seguindo o resto dos membros da sociedade todos os mais encargos, e até ofícios os mais mecânicos, para que se julgarem aptos, eles não procurarão danificar o seu vizinho; não serão tantos os ladrões, os vagabundos, os mendigos, os invejosos»⁸⁶. E passava a especificar, classe por classe, eclesiásticos incluídos: «serão rectos, e instruídos os magistrados; os Lavradores cultivarão em paz seus campos: os Fabricantes manterão suas fábricas, não receando que dum a outro momento lhes sejam derribadas: o Mercador não sairá de sua loja, só para cumprir outras estreitas obrigações: o Negociante será verdadeiro, e de consciência: o Cambista não combinará com todos, ainda que vivam em rumo oposto, para que à mesma hora se ache conforme o exorbitantíssimo rebate: os Officiais de todas as armas cuidarão nelas, e não no infame trato de desmoralizar a solteira, a viúva, a casada: o Sacerdote não será mais que Ministro de paz, e caridade [...] em uma

⁸⁴ *O Alcance* (13.IX.1838) 282.

⁸⁵ *Ibidem*.

⁸⁶ *O Alcance* (10.X.1838) 427.

palavra todos tratarão de cumprir seus deveres, e em ganhar sua subsistência com honra, não se lembrando de serem *Publicistas*, *Financeiros*, ou *Legalistas*: a sociedade prosperará»⁸⁷.

Não encontraremos nesta família ideológica simpatias pela mobilidade social, pela intervenção comum na coisa pública. Mesmo na vida da Igreja, os pastores têm o seu lugar definido, serão «ministros de paz e caridade». É certo que também se afirma a competência própria de cada estado de vida. Mas não tanto para defender a autonomia do temporal como para garantir o sossego duma sociedade sem mudanças, onde «o Cidadão será inviolável, e sua propriedade respeitada tudo será ordem, tudo harmonia, porque cada qual ocupa o seu lugar e desempenha suas funções»⁸⁸.

E não se fica pela declaração de princípios. Vai-se até à análise concreta e negativa do regime. Não é por acaso que a 28 de Maio de 1839, cinco anos depois da vitória liberal, o jornal publica este juízo desencantado: «Há 5 anos que se assinou a célebre convenção de Évora; e sendo tão pomposas as promessas tanto para chegar a ela, como depois de verificada, de que Portugal ia ser feliz, tirados tantos obstáculos, como frades, dízimos, jugadas, foros etc., ainda estes se não realizaram; antes parece que vamos de mal em pior, crescendo a dívida pública, e faltando cada vez mais os recursos»⁸⁹. Em suma, suprimidos os alegados entraves à prosperidade nacional — onde se incluíam frades e dízimos — ficara-se pior e sempre pior.

Era o próprio regime representativo que não servia — lê-se no jornal, dias depois. Importado lá de fora e, portanto, estranho à nossa tradição política, trouxera consigo a instabilidade e a luta das facções: «O Governo Representativo trazido de Inglaterra perde cada vez mais na opinião; porque nas Nações, que o abraçaram, se notam, além de repetidas crises ministeriais, contínuas agitações, que de ordinário conduzem à guerra civil, destruição e total ruína dos Impérios»⁹⁰. Nada mais condenável para esta corrente do que tais «contínuas agitações»: o regime político deveria antes reflectir a permanência das verdades religiosas e eternas, pela sua inteira submissão a elas.

⁸⁷ *Ibidem*, 427-428.

⁸⁸ *Ibidem*, 428.

⁸⁹ *O Alcançe* (28.V.1839) 1483.

⁹⁰ *O Alcançe* (11.VI.1839) 2049.

O Portugal Velho herdou d'*O Alcance* o ideário e o combate, alegando «o desejo sincero de reunir em fraternal amizade todos os Portugueses, de excitar, e avivar neles o amor da pátria, da moral religiosa e civil, e do carácter nacional dos antigos Portugueses»⁹¹. Daí que se chamasse precisamente *O Portugal Velho*, pois se tratava mais de defender a permanência dos valores tradicionais do que de promover novidades, quer políticas, quer religiosas. E, como jornalistas, sentiam já ser sua missão secundar o clero na conversão dos «maus», com um certo magistério público: «mover os corações desses maus homens, e convertê-los para os bons costumes, é mais obra da graça divina, que da força humana; e os meios pertencentes para isso competem aos Ministros da Religião: nós porém, como escritores públicos inculcaremos com razões com autoridades, e com exemplos a necessidade da boa moral para manter a ordem pública da sociedade, e que para manter a boa moral no povo não há fundamento mais seguro do que a Religião Cristã»⁹². Isto é, para o clero as consciências e os corações, para os escritores católicos a influência pública. E prometiam estar na liça, para defender a religião cristã, por ela mesma e a sua verdade, é certo, mas não menos por ser a portuguesa, tradicional e mesmo oficialmente, segundo o artigo 3.º da *Constituição* de 1838, que não se esqueciam de lembrar: «Assim como Cristãos e como Portugueses combateremos com as armas, que estiverem ao nosso alcance, os escritos e factos públicos, que atacarem a religião Cristã, não só porque ela é a única verdadeira, e necessária para a salvação, mas também porque desde o princípio da Monarquia Portuguesa foi sempre, e ainda hoje a *Religião do Estado é a Religião Católica Apostólica Romana*»⁹³.

É certo que, em princípio, já aceitavam a compatibilidade do Evangelho com os vários regimes políticos e que o mesmo Evangelho levava os crentes a acatarem os governos estabelecidos. A afirmação desta tese é mesmo cabal e especificada: «O PORTUGAL VELHO crê no Evangelho, e professa a Religião Cristã, não só politicamente como religião do estado, mas como a única

⁹¹ *O Portugal Velho* (21.IX.1839) 3319-3320: o jornal segue a paginação de *O Alcance*.

⁹² *Ibidem*, 3323.

⁹³ *Ibidem*.

verdadeira e necessária para a felicidade eterna: porém está persuadido que esta crença e profissão é compatível com todas as constituições políticas, e formas várias do governo civil, simples ou mistas, absolutas ou limitadas, regulares ou irregulares»⁹⁴. Também criam que, por essa mesma compatibilidade, o crente seria, em geral, o mais submisso dos cidadãos, ou seja, «que todo o Cristão, como Cidadão particular, pela sua religião mesma deve obedecer ao Governo estabelecido, e às Autoridades constituídas, posto que injustas, em tudo o que não se opuser à suprema lei de Deus»⁹⁵. Mas já tinham o cuidado de acrescentar: «competindo-lhe porém o direito de representar contra a injustiça, ou retirar-se da sociedade, ou usar de algum outro remédio, que pela Constituição do Estado lhe seja garantido»⁹⁶. Ora, no caso português, tudo era injusto de raiz para estes autores, porque inquinado de liberalismo teórico e prático. Daqui que usassem do «remédio» da imprensa para lutar contra a regime, a sua filosofia e a sua política eclesiástica.

E nisto foram, se possível, ainda mais radicais do que n'*O Alcance*, como nesta apreciação global, não só do ainda novo liberalismo nacional, mas de meio século de revoluções: «O edifício social foi abalado, demolido, e reconstruído desde os alicerces: o género humano há sido trabalhado, e atormentado pelo génio da Revolução: na França, na Espanha, em Portugal, na Itália, na Suíça, na Bélgica, na Polónia, por quase toda a Europa, e em outras partes do mundo, se têm multiplicado as revoluções; mas a liberdade, e a felicidade tantas vezes e com tanta certeza prometidas aos povos pelos revolucionários, ainda não chegaram: mas a paz, a segurança, a liberdade, e a felicidade compatível com a vida social desapareceram da França, da Espanha, de Portugal, da Europa, e de todos os Estados, aonde tem chegado a Revolução»⁹⁷. Quer dizer, para o autor, a revolução revela-se absolutamente incompatível com as próprias promessas que faz; tem a ilusão própria dos espíritos alterados. Se o mundo dos leigos é o do risco, é-nos fácil concluir que foi só pela força das circunstâncias que o apostolado laical saiu deste campo.

⁹⁴ *Ibidem*, 3325.

⁹⁵ *Ibidem*, 3325-3326.

⁹⁶ *Ibidem*, 3326.

⁹⁷ *O Portugal Velho* (4.I.1840) 2.

A oposição desta corrente ao liberalismo era, de facto, radical. Tinha a ver com o próprio ideário-base de 89, não tanto com as suas palavras como com as suas noções. Já vimos como preferiam sublinhar a diferença mais do que a igualdade dos homens; e como viam aí a razão da interdependência e da coesão social. Mas a crítica começava pela própria noção de liberdade, porque a entendiam como realidade interior, a crescer pela dupla pedagogia da religião e do bom governo, e não como mera habilitação externa: «A liberdade tomada na sua devida acepção não é escravizada, nem destruída pelas Leis, tanto Divinas, como humanas; antes elas a aperfeiçoam, e sustentam»⁹⁸. Porque, sobretudo, tinham uma outra concepção do homem, bem menos optimista quanto à sua realidade presente: «Entes sujeitos ao erro, como é o homem, e arrastados pelas paixões, como é que podiam gozar duma liberdade ilimitada! que se devia em tal caso esperar do homem?»⁹⁹. E ainda porque a liberdade, mesmo a externa, só se pode sustentar se houver antes de mais um poder que a controle; e acreditavam mais neste do que no jogo espontâneo das opções, em que criam os liberais: «Certamente se todos tivessem o direito de fazer o que quisessem, ninguém teria poder algum; porque as vontades estariam continuamente em oposição, e então o resultado infalível desta luta, seria a aniquilação de todo o direito, e de toda a liberdade»¹⁰⁰.

Acrescente-se todavia que num texto publicado n' *O Portugal Velho* quatro anos depois, vem uma apreciação um pouco mais favorável da trilogia de 89, já que a radica nos próprios versículos evangélicos, que os modernos sistemas não fariam senão retomar, embora sem coerência: «todos os modernos sistemas de filosofia têm comentado algum destes versículos, esquecendo-o logo depois»¹⁰¹. Assim, «a filantropia nasceu do seu primeiro e único preceito que é a caridade»¹⁰². E quanto ao primeiro item liberal, também provindo do Evangelho: «A liberdade tem marchado sobre as suas pisadas, e não há servidão por aviltante que seja, que tenha podido subsistir na presença da sua luz»¹⁰³. De igual modo,

⁹⁸ *O Alcance* (18.IX.1838) 315.

⁹⁹ *Ibidem.*

¹⁰⁰ *Ibidem.*

¹⁰¹ *O Portugal Velho* (7.II.1842) 67.

¹⁰² *Ibidem.*

¹⁰³ *Ibidem.*

«a igualdade política nasceu do reconhecimento que ele nos obrigou a fazer de nossa igualdade, de nossa irmandade perante Deus»¹⁰⁴. Por aqui poderia haver alguma aproximação entre os nossos autores e os liberais. Mas o texto é um tanto excepcional nesta iniciativa jornalística: é a tradução pura e simples de um trecho de Lamartine, sem referência ao lugar de onde é tirado.

Obviamente, não consideravam esta rejeição do liberalismo como mera opinião sua, mas como a da própria Igreja na sua mais alta expressão, o papado. E com uma valorização algo exagerada das atitudes romanas para com os representantes do legitimismo político, que os leva a interpretar como apoio político o que a pura solidariedade cristã justificaria, anotam: «Roma, capital do mundo cristão, e centro da civilização dos povos, continua a dar hospitalidade a Príncipes destronizados, ou expulsos dos seus estados, e vários defensores da legitimidade, decaídos das causas que defenderam»¹⁰⁵.

A rejeição liminar dos pressupostos teóricos do liberalismo, sistematizava nesta corrente jornalística outra rejeição que não deixavam de demonstrar constantemente: a que os «verdadeiros crentes» faziam das intrusões eclesiásticas dos liberais, como já vimos em geral.

Efectivamente, tanto *O Alcance* como *O Portugal Velho* abrem gostosamente as suas páginas às notícias quer dos agravos sofridos pelos autênticos pastores, quer das prepotências dos «intrusos», quer de tal rejeição pelo país fora.

A 13 de Agosto de 1839, por exemplo, *O Alcance* publica uma correspondência de Guimarães dando conta de um caso elucidativo: No dia 1 de Abril, por ordem do administrador do seu julgado, fora presa uma sexagenária «por não pôr foliar ao pároco da Defontoura»¹⁰⁶. O caso fora grave e dera que falar, porque, no contexto, representara muito mais do que a simples inobservância de um dever ou de uma prática religiosa; fora a manifestação pública e clamorosa da rejeição da nova ordem eclesiástica. Por isso, foi chamada ao juízo correccional e acusada «de não reconhecer

¹⁰⁴ *Ibidem.*

¹⁰⁵ *O Portugal Velho* (4.I.1840) 12.

¹⁰⁶ *O Alcance* (13.VIII.1839) 3151.

esse pároco por legítimo; e de se não desobrigar com ele»¹⁰⁷. O que não a atemorizou minimamente, pois que, «sem dar lugar às célebres perguntas do juiz sobre tal objecto»¹⁰⁸ — curiosa alusão à frequência destes casos — aproveitou para declarar imediatamente o seu apego à legitimidade religiosa, com a seguinte profissão de fé: «Maria Martins solteira vem a este juiz por seguir a Religião Católica, Apostólica, Romana, aquela mesma mandada guardar e respeitar pelo governo deste Reino. Esta Religião só admite uma crença, uma só Fé, uma só Igreja, um só Baptismo, um só Pastor em Roma, e um só Pastor em cada Diocese posto pelo Papa»¹⁰⁹: uma eclesiologia clara — uma fórmula já estereotipada nesses tempos de controvérsia? — na sua romanidade e na rejeição de qualquer resquício de nacionalismo eclesiástico. E se claros eram os princípios, igualmente clara era a aplicação à situação concreta da diocese bracarense e dos seus pastores: «Em Braga há 3, um posto pelo cabido, outro posto pelo bispo de Coimbra, e outro posto pelo Papa, este é o Rd.º Fr. António de Jesus, com quem o Papa se entende nos negócios espirituais deste Arcebispado, e a quem a denunciada reconhece e obedece»¹¹⁰.

O caso, aliás, não começara com a recusa do foliar. Tempos antes, já o pároco — que «não obedece ao Papa, nem ao Prelado por ele nomeado e autorizado»¹¹¹, esclarece o correspondente — excomungara Maria Martins. E o autor, delimitando assim os campos, entre o verdadeiro e o falso catolicismo, faz coincidir aquele com o romanismo estrito, o que, no seu entender, também estava previsto na própria *Constituição* de 1838: «Esta religião é aquela mesma garantida pela constituição, que ora nos governa, a qual depois de dizer que — ninguém seja perseguido por motivos de Religião — diz mais que — a religião do estado será a Católica Apostólica Romana»¹¹². Tirada a obediência ao Papa já não existe Religião Católica Apostólica Romana». Obviamente, não era esta a ilação que o juiz tirava do preceito constitucional e Maria Martins foi condenada a 10 dias de cadeia, a retratar-se da sua «errónea

¹⁰⁷ *Ibidem.*

¹⁰⁸ *Ibidem.*

¹⁰⁹ *Ibidem.*

¹¹⁰ *Ibidem.*

¹¹¹ *Ibidem.*

¹¹² *Ibidem.*

crença»¹¹³ e a ir à missa pedir perdão ao pároco e aos compariquianos do escândalo que lhes dera.

Um caso entre muitos, dos que se dariam por Portugal além, em tempos de divisão no clero e nos crentes em geral, a propósito da legitimidade eclesiástica. Uns derivavam-na exclusivamente da nomeação papal, fosse quem fosse o detentor do poder que apresentasse a Roma os episcopáveis; outros, porém, insistiam no direito de apresentação e negavam-no a D. Miguel, por ter sido «usurpador» e não lídimo detentor da coroa, rejeitando em consequência os prelados que ele indicara, ou que se tinham solidarizado com o seu regime. E o que se dava com os prelados dava-se também com o clero da sua obediência.

Nesta fase, é natural que a controvérsia ajudasse os espíritos mais lúcidos a destrinçarem o espiritual do temporal, a especificidade das coisas eclesiásticas das civis. Mas o certo é que, no caso, os defensores da legitimidade romana e da legitimidade miguelista coincidiam em grande parte e esta confusão custará muito a desfazer-se. Não é por acaso que os jornais católico-miguelistas realçam tanto estes incidentes.

Não se trata apenas de relatos episódicos. São relativamente frequentes as generalizações. A 10 de Fevereiro de 1840, por exemplo, um correspondente d'*O Portugal Velho* resumia assim a situação do clero legítimo: «Em que estado se encontra o Clero Português? Sem respeito, em miséria, e morrendo à míngua! Muitos Bispos longe de suas Esposas por evitarem a morte; outros em homizio, em pobreza, e sem consideração! Grande número de respeitáveis Párocos encanecidos no serviço da Igreja, muitas Dignidades, Cónegos, Abades, Reitores, Vigários e Beneficiados, expulsos uns de seus benefícios, só porque a colação se verificou no passado governo, outros suspensos, e todos privados dos alimentos necessários para a vida!»¹¹⁴.

A 4 de Maio era-se mais preciso, com a descrição do que acontecia nas faldas da Serra da Estrela: «Farei meu ponto de partida», escreve o correspondente, «da Vila de Gouveia, donde em linha recta até Covas da Beira são 4 léguas, e sem divergir

¹¹³ *Ibidem.*

¹¹⁴ *O Portugal Velho* (10.II.1840) 263-264.

muito para a direita, nem para a esquerda, encontram-se 18 Párcos colados expulsos de suas Igrejas»¹¹⁵. Destes, quatro já teriam morrido, dois tinham sucumbido à fome, outro ao punhal dos assassinos, outro ao desgosto — era o Vigário de Avô, pároco exemplar há mais de trinta anos. Os restantes, continua o correspondente, misturando pena para os perseguidos e despeito para os novos mandantes, «quase nus, e vivendo das esmolas de alguns fiéis, divagam de floresta em floresta, fugindo à morte, e dando público testemunho da justiça, que administram, e da afeição, que consagram a esta classe, os nossos *regeneradores*»¹¹⁶. As respectivas igrejas tinham entretanto sido ocupadas há seis anos — 1834 — por párcos governamentais, que o autor qualifica como «homens que de clérigos só têm o nome, sem instrução, sem bons costumes e sem opinião — harpias chamados a montão, que fazem a desgraça do formal e material das Igrejas»¹¹⁷. Não seria apenas sua a rejeição destes eclesiásticos, mas da generalidade dos féis: «quem melhor o quiser saber, pergunte-o aos respectivos Paroquianos e ouvi-los-á responder com lágrimas de amor e saudade pelos seus legítimos pastores; e de execração e ódio contra estes e contra quem à força lhos embutiu»¹¹⁸. E era religiosamente que o correspondente se subscrevia: «Um Católico da Serra da Estrela»¹¹⁹.

O desprezo pelos «intrusos» não vinha apenas da sua proveniência governamental ou do seu desleixo pastoral. Podia vir também da sua incompetência ou mesmo divergência doutrinal, como no caso do desabafo de um correspondente de Coja, no mês seguinte. Fora o caso que passara em Teixeira, terra da diocese de Coimbra, a 8 de Abril, e vira esfolar um bode à porta de um dos moradores. Estranhando que o fizessem, por ser Quaresma, ficara pasmado ao saber que fora o próprio cura quem a mandara preparar, para a refeição de uns confessores no dia seguinte. Mas mais pasmado ficou com a justificação que lhe deram: «o nosso cura segue a opinião, de que os preceitos eclesiásticos não obrigam, porque se não acham na Sagrada Escritura; e que o Pontífice é

¹¹⁵ *O Portugal Velho* (4.V.1840) 833.

¹¹⁶ *Ibidem*, 834.

¹¹⁷ *Ibidem*

¹¹⁸ *Ibidem*

¹¹⁹ *Ibidem*, 835.

um padre como os mais e que não tem mais poderes do que ele»¹²⁰. A isto chamaria frei António de Jesus «richerismo»; o nosso correspondente chamou heresia. Mas obteve nova resposta: «Vm. admira-se diz um do povo, pois então ainda lhe digo mais; um destes dias conversando eu com ele em confissões, me disse, que todas eram válidas fossem feitas com quem fosse; porque todos os Padres tinham poder e jurisdição recebidas com a ordem juntamente»¹²¹.

O próprio facto de existirem correspondências deste género, mesmo em jornais que tinham interesse em publicá-las, atesta mais do que as irregularidades em que a época foi pródiga. Confirma o surto de uma consciência crítica e muitas vezes laical que, por motivos religiosos, se insurge contra elas. É efectivamente nesses termos que o correspondente termina: «Ora, Sr. Redactor, se lhe parecer que com isto faço algum serviço à Santa Religião, queira lançar estas duas linhas no seu acreditado Periódico»¹²².

De modo semelhante, é na qualidade de «Um Amigo da Religião Católica»¹²³ que se subscreve o autor da correspondência publicada a 8 de Julho desse ano, dando conta da perseguição aos párocos legítimos, feita pelas autoridades liberais na zona de Viseu. De facto, no dia 8 de Junho os «nacionais» tinham prendido o padre Caetano Machado «quando dizia Missa à sua freguesia, na Igreja de Beijoz!!»¹²⁴, por ordem abusiva do administrador do concelho de Canas de Senhorim, que ali não tinha jurisdição, mas que era «ínitmo amigo de certo reverendíssimo padre, que é apontado na opinião pública, como o grande perseguidor dos Padres, e dos Povos que os seguem»¹²⁵ — como se apressa a esclarecer o correspondente. Mas isso fora apenas o princípio da leva. A seguir, fora também preso o pároco de Vila Chã de Sá, antigo carmelita, «por força armada de Viseu»¹²⁶; fora cercada a residência do pároco de São João de Lourosa, mas este conseguira escapar ... E conti-

¹²⁰ *O Portugal Velho* (20.V.1840) 941.

¹²¹ *Ibidem*.

¹²² *Ibidem*.

¹²³ *O Portugal Velho* (8.VII.1840) 1283.

¹²⁴ *Ibidem*, 1282.

¹²⁵ *Ibidem*.

¹²⁶ *Ibidem*.

nuava: «Têm continuado no Bispado as prisões dos PP. e só na cadeia de Viseu estão muitos em ferros»¹²⁷.

Ora, face a esta situação, em que se juntariam contra os antigos párocos a força pública e um eclesiástico afecto ao novo regime, era também laical a resistência. E tal que chegava a exigir a permanência da mesma força num ou noutro dos locais em causa: a 9 de Junho, com efeito, fora estacionar-se em Beijoz a força armada do destacamento de Oliveira do Conde, «com o fim de perseguir os povos desta freguesia, por motivos religiosos»¹²⁸.

«Um Amigo da Religião Católica» assina outra correspondência sobre a «perseguição religiosa no Bispado de Viseu»¹²⁹, saída a 13 de Julho. As coisas em Beijoz tinham-se agravado, porque, não contentes com terem preso o antigo pároco, os soldados forçaram os paroquianos a ir à missa celebrada pelo eclesiástico liberal, instigador da mudança. A reacção fora imediata: «Logo que esta despótica *sentença* da Inquisição e Sinédrio Padresco-militar transpirou, muitas Pessoas de ambos os sexos, e de diferentes idades e condições, abandonaram as suas casas, deixando-as expostas ao furor e vandalismo militar!!»¹³⁰. Uma reacção radical a que correspondera uma atitude ainda mais drástica por parte das autoridades: «Os soldados correram então a todas as casas da freguesia, arrastaram, à força de pancadas, à Igreja os seus habitantes, e espancaram os que se recusavam!!!»¹³¹. — Exagero do correspondente? Talvez a história não esteja contada com todos os pormenores e a reacção dos leigos de Beijoz não tenha sido completamente isenta de atitudes provocatórias. Mas é certamente um documento mais, a confirmar a rejeição laical que aqui e ali se manifestou em relação à política religiosa dos liberais; e que essa rejeição se fez mais alegada ou mais convictamente por motivos específicos de fé, e que assim era lida e entendida já na altura.

Uma rejeição que se particularizaria nalguns casos mais gritantes, como o da senhora Coelho, «Donzela decrépita de exemplaríssima virtude»¹³², que se retirara para uma quinta, mas aí

¹²⁷ *Ibidem.*

¹²⁸ *Ibidem.*

¹²⁹ *O Portugal Velho* (13.VII. 1840) 1309-1310.

¹³⁰ *Ibidem*, 1309.

¹³¹ *Ibidem.*

¹³² *Ibidem.*

mesmo fora presa pelos soldados que a levaram à força à presença do «Padre perseguidor»¹³³ para lhe beijar a mão, o que não conseguiram que fizesse. Levaram-na então aos trambolhões para dentro da igreja e ali a deixaram por terra. E não ficaram por aqui, segundo o correspondente: apanharam uma irmã da referida senhora, espancaram-na por se recusar a ir à igreja do padre liberal, mas nem assim lá foi.

Diz-nos também «Um Amigo da Religião Católica» que as duas senhoras eram familiares do padre Luís Coelho «perseguido há muito e emigrado»¹³⁴. Será esta a explicação da particularidade e do relevo do caso das irmãs Coelho: tratar-se-ia de dar ao povo de Beijoz uma lição de acatamento da nova situação político-religiosa, e dá-la precisamente naquelas que seriam, por convicção, laços e posição social, o padrão e o núcleo da reacção.

Entretanto, outros habitantes tinham ficado presos na Igreja e «foram violentados a assistir à tal Missa»¹³⁵ do padre liberal. Uma estranha missa, segundo o correspondente, pois além do celebrante «o chefe militar pregou também o seu, vomitando espancamentos, ruínas, perseguições, incêndios de casas, etc., etc.»¹³⁶. Num caso e noutro se juntariam a argumentação doutrinal e a positiva, comenta: «Enfim ambos os dois pregadores (padre e Militar) por factos, e por palavras, patentearam, qual era a sua Doutrina, e quais os seus argumentos para prová-la!»¹³⁷.

A 13 de Julho também, o jornal insere outra correspondência de «Um Amigo da Religião Católica», com mais um episódio desta perseguição ao clero antigo, neste caso o Abade do Guardão, que «era acusado pelos seus inimigos de obedecer no espiritual ao Sr. bispo de Viseu, e ao seu Delegado e Provisor; e de negar a obediência espiritual ao Governador do Bispado»¹³⁸. A 23 de Junho, a força pública cercara-o na sua residência, ele defendera-se — «houve agressão de fora, e de dentro defesa *justa*»¹³⁹, precisa o

¹³³ *Ibidem*, 1310.

¹³⁴ *Ibidem*.

¹³⁵ *Ibidem*.

¹³⁶ *Ibidem*.

¹³⁷ *Ibidem*.

¹³⁸ *O Portugal Velho* (13.VII.1840) 1311.

¹³⁹ *Ibidem*.

autor — e tudo acabara da pior maneira: «como os nacionais queriam saciar a sua sede de sangue, largaram fogo às casas, que arderam, sendo o respeitável Ministro do Santuário queimado VIVO!!! ...»¹⁴⁰. Mesmo num tempo de grande violência, particular e oficial — intervém no caso a Guarda Nacional, para impôr o acatamento da nova ordem eclesiástica — a morte do Abade do Guardão foi particularmente impressiva, até pelo modo como se deu, a trazer trágicas e contraditórias reminiscências: «As fogueiras da inquisição *filantrópica* na serra do Caramulo!! ... Um Pároco queimado vivo, por seguir a sua religião ... Um Pároco, Ministro da Religião; no Reino Fidelíssimo, queimado VIVO!!!»¹⁴¹.

Não sabemos quem era este indignado «Amigo da Religião Católica». Um dos muitos leigos que resistiam à política eclesiástica dos liberais? Aqui e ali, nestas correspondências, verificamos que tal resistência é também política — e naquelas circunstâncias era difícil ser de outro modo —, mas a tónica é sem dúvida confessional, destacando-se a pouco e pouco uma das características fundamentais do apostolado laical, isto é, a sua motivação estritamente religiosa. E entre correspondentes e jornais, entre paroquianos e famílias, iam-se formando solidariedades, a prenunciar outra das suas características, a da organização.

Nesta fase, motivação puramente religiosa e organização, são ainda incipientes e difíceis, além de que quase exclusivamente reactivas. Mas os anos quarenta viram mais do que isso: viram a tentativa de um apostolado organizado e empenhado na reevangelização do país e com amplo contributo laical.

Manuel Clemente

Centro de Estudos de História Religiosa
Faculdade de Teologia - Lisboa
Universidade Católica Portuguesa

¹⁴⁰ *Ibidem.*

¹⁴¹ *Ibidem.*