



UNIVERSIDADE CATÓLICA PORTUGUESA
FACULDADE DE TEOLOGIA

MESTRADO INTEGRADO EM TEOLOGIA (1.º grau canónico)

JOÃO FRANCISCO SILVA SOUSA PEREIRA

**Um político católico no tempo das Luzes:
A religião em Sebastião José de Carvalho e Melo**

**Dissertação Final
sob orientação de:
Prof. Doutor António Matos Ferreira**

**Lisboa
2019**

Resumo: A presente dissertação procura fazer uma aproximação à religião de Sebastião José de Carvalho e Melo. Sendo um dos estadistas portugueses mais referenciados do século XVIII o primeiro Conde de Oeiras e Marquês de Pombal teve um papel muito relevante nas reformas realizadas no reinado de D. José. Habitualmente defende-se que foi a ideologia política de Carvalho e Melo a ditar a sua política eclesiástica, mas neste trabalho, inserindo Pombal na corrente do iluminismo católico, propomos que foi esta sensibilidade cultural e religiosa a influenciar as reformas pombalinas de um modo geral e as reformas eclesiásticas em particular.

Palavras-chave: Marquês de Pombal, despotismo esclarecido, iluminismo católico, regalismo, jansenismo, episcopalismo, pombalismo, reformas.

Abstract: This dissertation seeks to make an approach to the religion of Sebastião José de Carvalho e Melo. As one of the most referenced Portuguese statesmen of the eighteenth century, the first Count of Oeiras and Marquis of Pombal, he played a very important role in the reforms carried out during King José's reign. It is commonly argued that it was the political ideology of Carvalho e Melo that made his ecclesiastical policy, but in this work, inserting Pombal into the Catholic Enlightenment current, we propose that it was his cultural and religious sensibility that influenced the Pombaline reforms in general and ecclesiastical reforms in particular.

Keywords: Marquis of Pombal, enlightened despotism, Catholic Enlightenment, regalism, jansenism, episcopalism, pombalism, reforms.

Índice

| | |
|---|----|
| Introdução..... | 1 |
| Primeiro capítulo | 6 |
| 1. Representação da sociedade e do poder nos séculos XVII e XVIII em Portugal | 6 |
| 1.1. Conceção corporativa da sociedade | 7 |
| 1.2. Paradigma individualista..... | 8 |
| 1.3. O corporativismo da segunda escolástica | 9 |
| 1.4. Absolutismo providencialista | 11 |
| 2. Restauração e autonomia do Reino de Portugal: a centralização e o absolutismo régio .. | 11 |
| 3. Ambiente religioso do século XVIII | 18 |
| 3.1. Devoções e modelos de conduta espiritual | 24 |
| Segundo capítulo | 26 |
| 4. Pombal e o Pombalismo..... | 26 |
| 4.1. Breve nota biográfica..... | 26 |
| 4.2. Ideário pombalino: europeizar Portugal..... | 31 |
| 4.3. Pombalismo | 33 |
| 4.4. A Igreja no projeto pombalino..... | 36 |
| 4.4.1. O despotismo esclarecido | 37 |
| 4.4.2. Regalismo | 40 |
| 4.4.3. A influência do Jansenismo..... | 43 |
| 4.4.4. Episcopalismo..... | 47 |
| Terceiro capítulo..... | 49 |
| 5. Ideólogos e colaboradores..... | 49 |
| 5.1. D. Luís da Cunha | 49 |
| 5.2. Cardeal João Cosme da Cunha | 51 |
| 5.3. D. Frei Manuel do Cenáculo..... | 53 |
| 5.4. António Pereira de Figueiredo | 57 |
| 5.5. José de Seabra da Silva..... | 63 |
| 5.6. D. Francisco de Lemos | 65 |
| 5.7. António Ribeiro dos Santos | 67 |
| Quarto capítulo | 71 |
| 6. O reinado Josefino: a queda dos jesuítas e as reformas pombalinas..... | 71 |
| 6.1. A questão dos jesuítas..... | 74 |

| | | |
|--------|---|-----|
| 6.1.1. | Primeira fase da ação contra a Companhia de Jesus e o corte de relações com Roma | 75 |
| 6.1.2. | Segunda fase da ação contra a Companhia de Jesus: o restabelecimento das relações diplomáticas com Roma e a extinção universal da Companhia de Jesus..... | 84 |
| 6.2. | As Reformas Pombalinas | 87 |
| 6.2.1. | Real Mesa Censória | 87 |
| 6.2.2. | Inquisição Pombalina | 91 |
| 6.2.3. | Reforma da Universidade de Coimbra | 96 |
| 6.2.4. | Reforma da Faculdade de Teologia da Universidade de Coimbra | 102 |
| | Quinto capítulo | 110 |
| 7. | Vivência católica de Sebastião José de Carvalho e Melo | 110 |
| 7.1. | Os retiros na residência das Gaivotas da Congregação da Missão | 111 |
| 7.2. | Familiar do Santo Ofício..... | 112 |
| 7.3. | Irmão Terceiro Franciscano | 115 |
| 7.4. | As <i>Apologias</i> | 117 |
| | Sexto capítulo | 123 |
| 8. | Dois paradigmas de um catolicismo reformador..... | 123 |
| 9. | A controvérsia Jansenista | 123 |
| 9.1. | O Jansenismo Teológico – Canónico – Moral..... | 125 |
| 9.2. | Jansenismo em Portugal..... | 130 |
| 10. | O Iluminismo Católico | 135 |
| 10.1. | O Iluminismo..... | 135 |
| 10.2. | O Iluminismo Católico em Portugal | 137 |
| 11. | O Marquês de Pombal – um paradigma de iluminismo católico ou de jansenismo? . | 142 |
| | Conclusão | 148 |
| | Bibliografia..... | 157 |
| 1. | Fontes | 157 |
| 2. | Instrumentos de Trabalho..... | 158 |
| 3. | Estudos | 159 |
| 3.1. | Obras coletivas..... | 159 |
| 3.2. | Dicionários..... | 161 |
| 3.3. | Livros | 162 |
| 3.4. | Artigos de Revistas | 165 |

Introdução

Sebastião José de Carvalho e Melo, o homem, o estadista e o católico continua, mais de dois séculos depois da sua morte, a suscitar vivas polémicas de tal modo que os estudos pombalinos tem vindo a gerar renovado interesse da parte de alguns investigadores. É difícil encontrar, na vasta bibliografia que se tem produzido sobre Pombal, uma apresentação desapassionada e objetiva daquilo que conduziu este homem a encetar mudanças tão drásticas em Portugal como a expulsão dos jesuítas, o corte de relações com a Santa Sé e a opção por um regalismo exacerbado. As obras que circulam sobre ele são muitas vezes marcadas pela polarização, pelos antagonismos e por vezes pelo maniqueísmo.

Por este motivo continua a ser provocador o repto do historiador francês Marc Bloch: «Pombalistas, antipombalistas, digei-nos tão somente quem foi Pombal»¹.

Dizer quem foi Pombal é o desafio que ainda se coloca aos investigadores. Durante a sua vida e depois da sua morte, até aos nossos dias, muitos foram os autores que contribuíram para saber quem ele foi. Não ignoraremos esses contributos, aliás, sem eles não poderemos sequer iniciar esta investigação. Mas é preciso olhar para cada um deles sabendo que são obras datadas e, portanto, também marcadas e condicionadas pelo ambiente em que foram escritas. Para entendermos a vida, a obra e a religiosidade daquele que virá a ser o primeiro Marquês de Pombal não nos podemos deter apenas no período que viveu, mas devemos necessariamente voltar o nosso olhar para o seu contexto: o Portugal da segunda metade do século XVII e do século XVIII.

Três séculos depois do início da sua expansão marítima, Portugal, o Reino na extremidade ocidental da Península Ibérica perdera grande parte do seu protagonismo internacional². Desde

¹ J., SERRÃO, “Repensar Pombal”, in M., CARVALHO DOS SANTOS (org.), *Pombal Revisitado: Comunicações ao Colóquio Internacional organizado pela Comissão das Comemorações do 2º Centenário da Morte do Marquês de Pombal*, Vol. II, Editorial Estampa, Lisboa, 1984, p. 353.

² Cf. R., RAMOS (org.) – B., VASCONCELOS – N., MONTEIRO, *História de Portugal*, A Esfera dos Livros, Lisboa, 2012, p. 379.

os finais do século XVII e durante grande parte do século XVIII muitos lhe apontaram características ultrapassadas, ou seja, desfasadas daquelas que definiam por essa altura os países europeus de referência. Mais tarde, depois de 1820, quando se pensaram transformações drásticas que levassem a uma efetiva alteração do sistema político começou a referir-se este período como «Antigo Regime».

A contextualização deste período será feita no primeiro capítulo, principalmente no respeitante à evolução das conceções de sociedade e poder. No seguimento disto referiremos ainda a conjuntura política portuguesa no período que se compreende entre a Restauração e o fim do reinado de D. João V. Por fim descreveremos o contexto religioso da época em Portugal. Nesta fase inicial a *História de Portugal* coordenada por José Matoso e a *História Religiosa de Portugal* coordenada por Carlos Moreira de Azevedo irão fornecer o contexto histórico e religioso do período em causa.

O segundo capítulo será uma apresentação daquele que foi o primeiro Marquês de Pombal. Além de uma breve, mas necessária referência biográfica iremos expor o seu ideário e o pensamento político-teológico que dispunha para o concretizar. Aqui mostraremos dados das várias biografias de Pombal ainda que sigamos mais de perto aquela escrita por Joaquim Veríssimo Serrão, talvez por ser uma das que se apresenta como mais conciliadora. Quanto ao que designamos ideologia pombalina procuraremos explicar o que queremos dizer quando falamos de pombalismo, despotismo esclarecido, jansenismo e episcopalismo. Estes termos vão surgir com alguma recorrência nesta dissertação, na verdade, cada um destes conceitos encerra um debate complexo, mas procurámos apresenta-los de uma forma clara, mas ajustada à extensão própria deste trabalho.

No terceiro capítulo o objetivo será fixar a nossa atenção nalgumas personalidades portuguesas dos séculos XVII e XVIII. É certo que Carvalho e Melo é, por assim dizer, a personagem principal desta investigação, porém, alguns dos homens que o precederam e que com ele trabalharam ajudam-nos não só a entender melhor o contexto da época, mas também a

perceber de que género de pessoas Sebastião José se preferiu rodear. É com esse objetivo que apresentaremos uma lista que pensamos ser bastante completa de ideólogos e colaboradores de Pombal. Muitos destes homens foram eclesiásticos e intelectuais relevantes no seu tempo e sobretudo seus colaboradores fiéis nalgumas reformas levadas a cabo no reinado josefino e na fundamentação teórica do que se designará por pombalismo. Nas sínteses que iremos apresentar sobre cada uma das referidas personalidades utilizaremos obras de referência sobre cada uma delas e, dentro do possível, textos dos próprios que refletem a sua sensibilidade político-religiosa.

O quarto capítulo será uma exposição da questão jesuítica até à expulsão da Companhia de Jesus do Reino de Portugal e dos seus domínios e à sua extinção universal por Clemente XIV e como este facto possibilitou reformas no campo político e cultural português. Sobre a questão dos jesuítas utilizaremos os estudos incontornáveis sobre este tema de Manuel Antunes e de José Eduardo Franco. As reformas pombalinas que apresentaremos foram estudadas por historiadores que nos deixaram estudos dos quais nos iremos socorrer para cada uma delas e que se encontram compilados especialmente nas obras *Como Interpretar Pombal?* e *Pombal Revisitado*.

No quinto capítulo apresentaremos a vivência católica de Sebastião José Carvalho e Melo naquilo que tinha de visível, ou seja, os «atos positivos», finalizando com a sua própria defesa sobre a «calúnia de irreligião». Esta será, portanto, a parte do trabalho onde vamos especificar a sua vivencialidade católica, principalmente através daquilo que ele próprio considera relevante afirmar acerca da sua prática, mas não só porque felizmente a nossa investigação fez com que chegássemos ao conhecimento de mais alguns aspetos dessa mesma prática, mormente na sua relação com os franciscanos e os vicentinos, mas também como o Santo Ofício. Neste capítulo utilizaremos obras, porventura menos conhecidas, mas que nos referem aspetos pertinentes da religiosidade de Pombal.

O sexto capítulo será uma abordagem à problemática do jansenismo principalmente nas suas repercussões no campo religioso e cultural português. Apresentaremos também o movimento do Iluminismo principalmente aquele que floresceu nos países de confissão católica, e mostraremos como este movimento cultural se cruzou com o catolicismo para, no fim, tirarmos algumas conclusões em relação à religiosidade de Sebastião José de Carvalho e Melo. Sobre o que habitualmente designaremos por iluminismo católico, os textos de José Silva Dias, Cândido dos Santos e Bernard Plongeron serão as nossas principais referências.

A presente investigação é realizada no âmbito da conclusão do Mestrado Integrado em Teologia, da Universidade Católica Portuguesa, e enquadra-se na área da Teologia Histórica. O objeto desta dissertação é a religião em Sebastião José de Carvalho e Melo enquanto político católico, que situaremos dentro dos parâmetros do iluminismo.

Na realização deste trabalho estará sempre presente a consciência da dificuldade que é falar dos sentimentos religiosos de outra pessoa, quanto mais de um estadista que suscita tantas opiniões contraditórias. Não desejamos, de todo, produzir uma apologia da piedade ou falta dela por parte de Pombal, apenas fazer uma aproximação e assim iluminar uma dimensão ainda de alguma forma ensombrada quer pelos lugares comuns quer por escritos excessivamente polarizados em relação à religiosidade de Carvalho e Melo, enviesados principalmente por ter perseguido obstinadamente o objetivo de expulsar e extinguir a Companhia de Jesus, primeiro em Portugal e depois universalmente.

O interesse por este tema foi suscitado pelo Professor Doutor António Matos Ferreira, que nos conduziu nesta investigação. Estudar a religiosidade de Pombal surgiu inicialmente como um desafio sobre o qual nunca tínhamos sequer ponderado, instalados que estávamos nos lugares comuns sobre este tema, mas que uma vez aceite se tornou o objeto do nosso interesse e investigação nestes últimos tempos. Este repto que aceitámos de bom grado constituiu um longo caminho de leituras e estudo, de descoberta e desmitificação do político português mais relevante, sobretudo mais referenciado, do século XVIII.

Para apresentar a síntese da investigação que realizámos, optaremos, metodologicamente, por utilizar algumas obras já existentes sobre este estadista e também alguma documentação nova. Procuraremos não só mostrar o influxo do elemento político sobre o religioso, mas sobretudo o do religioso sobre o político. Ou seja, mais do que verificar a preponderância do pensamento político de Pombal nas reformas, mormente as relacionadas com a Igreja, é nosso objetivo mostrar como a sua sensibilidade religiosa o predispôs a seguir uma determinada orientação política.

As fontes que referenciaremos, na maior parte dos casos, serão citadas a partir de outras obras onde se encontram transcritas ainda que, sempre que possível, remetamos para as edições originais. Como fontes propriamente ditas utilizaremos alguns dos escritos de Carvalho e Melo e de algumas das personalidades que apresentamos no terceiro capítulo. A referência ao registo do nascimento de Sebastião José em Sernancelhe não consta em nenhuma publicação, mas chegou-nos por meio dos investigadores do Projeto POMBALIA que, com o Professor José Eduardo Franco como Investigador-Responsável, têm vindo a realizar um esforço significativo no sentido de impulsionar e promover os estudos pombalinos.

Apenas como nota final, assinalamos que na redação desta dissertação optaremos por fazer concordar o texto e todas as suas citações, quer literais quer parafraseadas, com o mais recente acordo ortográfico.

Primeiro capítulo

1. Representação da sociedade e do poder nos séculos XVII e XVIII em Portugal

Os séculos XVII e XVIII em Portugal foram acompanhados por mutações ao nível da conceção do poder e da sociedade, ou seja, alteraram-se os modelos mentais com os quais a sociedade se compreendia a si mesma e a partir dos quais os grupos distintos definiam as suas estratégias políticas. A dinâmica das propostas políticas que encontramos nestes dois séculos depende de tudo isto.

Manifestam-se dois modelos de apreensão dos fenómenos sociais: um modelo designado tradicional que concebe a sociedade como «corpo» internamente organizado e dotado de destino metafísico e um outro modelo, chamado moderno, que explica os movimentos sociais na sua materialidade puramente externa³.

Estes dois modelos parecem estruturar o percurso das ideias políticas nestes dois séculos em questão. Porque eles incidem sobre os amplos domínios da teoria social e política como a origem da sociedade política, a sua «constituição», os limites do poder da Coroa e sobre as formas de governo. Apesar de serem projetos alternativos de sociedade e de poder, decorrem de uma tradição largamente comum. O universo literário dos juristas destes séculos era composto por obras de juristas e teólogos havendo por isso mútuas contaminações⁴.

Estes dois paradigmas políticos da época moderna podem ser designados como o corporativista e o individualista.

³ Cf. A., BARRETO – A., HESPANHA, “Representação da Sociedade e do Poder”, in J., MATTOSO (org.), *História de Portugal*, Vol. IV, Editorial Estampa LDA, Lisboa, 1992, p. 121.

⁴ Cf. *Ibidem*, p. 121.

1.1. Conceção corporativa da sociedade

O pensamento social e político medieval fora dominado pela ideia da existência de uma ordem universal, abrangendo os homens e as coisas, que orientava as criaturas para um objetivo último, que o pensamento cristão identificava com o próprio Criador. Deste modo, os mundos físico e humano não eram explicáveis sem a referência a esse fim que os transcendia mediado pelas autoridades e instituições eclesiásticas. Estes eram a face visível de uma realidade mais global cujo reconhecimento era indispensável como fundamento de qualquer proposta política⁵.

Nesta conceção existia uma unidade dos objetivos da criação, mas esta não exigia que as funções de cada uma das partes do todo fosse idêntica às outras para os concretizar. Pelo contrário, o pensamento medieval sempre se manteve vinculado à ideia de que cada parte do todo cooperava de forma diferente na realização do mesmo destino cósmico.

Ligada a esta ideia de indispensabilidade de todos os órgãos da sociedade e por isso da impossibilidade de um poder político «simples», «puro» não partilhado, era inconcebível pensar que o corpo se reduzisse à cabeça, por isso também não se podia conceber que todo o poder estivesse concentrado no monarca. O poder era, por natureza, repartido e a expressão dessa repartição eram as cortes⁶. Numa sociedade bem governada esta partilha natural deveria traduzir-se na autonomia político-jurídica dos corpos sociais, embora esta autonomia não devesse destruir a sua articulação natural. A função da cabeça não é a de destruir a autonomia de cada corpo social, mas, por um lado, a de representar externamente a unidade do corpo e, por outro, manter a harmonia entre todos os seus membros, atribuindo a cada um aquilo que lhe é próprio, garantindo a cada qual o seu estatuto, expressão do entendimento da justiça. Na

⁵ Cf. A., HESPANHA, *Poder e Instituições no Antigo Regime*, Edições Cosmos, Lisboa, 1992, p. 28.

⁶ Cf. P., CARDIM, *Cortes e Cultura Política no Portugal do Antigo Regime*, Edições Cosmos, Lisboa, 1998.

verdade, a realização da justiça era a primeira finalidade do poder político mas esta acabou por se confundir com a manutenção da ordem social e política objetivamente estabelecida⁷.

1.2. Paradigma individualista

Para entender o paradigma individualista temos de levantar a questão da possibilidade de partir do indivíduo em vez dos grupos na compreensão da sociedade. As filosofias modernas trouxeram o sujeito para o centro da reflexão e da compreensão da realidade. Em vez de se tomar o homem como parte de um todo que caminha para o seu destino escatológico, toma-se o homem como sujeito. Ele é a instância de busca da verdade e de sentido. Com a revalorização da filosofia tomista sobretudo através da «teoria das causas segundas» na qual se insistia na relativa autonomia e estabilidade da ordem da criação, garantia-se uma certa autonomia da natureza em face à graça e, conseqüentemente, do saber temporal face à fé. Há autonomia, mas não necessariamente um corte, porque é o sujeito, enquanto crente, que procura adquirir o saber.

Cruzam-se a autonomia do indivíduo na sua existência e a referência de um sentido último, na sociedade⁸. Esta autonomização inscreve-se no processo de secularização que tem um forte impacto enquanto teoria social. A colocação no seu centro do indivíduo, geral e igual, livre e sujeito de impulsos naturais, teve conseqüências centrais para a compreensão do poder. Não significa isto que deixe de existir um referencial religioso, mas, como afirma António Matos Ferreira, a religião passa a estar em concorrência com outras fontes de significação. A partir daqui o poder já não pode ser tido como fundado numa ordem objetiva das coisas, mas vai ser concebido como fundado na «vontade». Numa e noutra de duas perspetivas: ou na

⁷ Cf. A., BARRETO – A., HESPANHA, “Representação da Sociedade e do Poder”, in J., MATTOSO (org.), *História de Portugal*, Vol. IV, Editorial Estampa LDA, Lisboa, 1992, pp. 123-125.

⁸ A., MATOS FERREIRA “Laicidade”, in C., MOREIRA DE AZEVEDO (org.), *Dicionário de História Religiosa de Portugal*, Círculo de Leitores, Mem Martins, 2001, p. 59.

vontade soberana de Deus, manifestada na terra, também soberanamente, pelo seu lugar-tenente, o príncipe [providencialismo, direito divino dos reis], ou pela vontade dos homens que, levados ou pelos perigos e insegurança da sociedade natural ou pelo desejo de maximizar a felicidade e o bem-estar instituem, por um acordo de vontades ou por um «pacto», a sociedade civil [contratualismo]. Nesta perspetiva, a vontade é a origem do direito⁹.

Perante este voluntarismo cedem todas as limitações decorrentes de uma ordem superior à vontade [ordem natural ou sobrenatural]¹⁰. A constituição e o direito tornam-se assim disponíveis e, no período do despotismo esclarecido, poderão inclusive ser transgredidos em nome da «razão de Estado» como imperativo em nome do qual o poder absoluto transgride o direito alegando o interesse público.

1.3. O corporativismo da segunda escolástica

Quando falamos de centralização, afirmamos a existência de um centro e de periferias. No caso do Estado, o centro serão o conjunto das instituições centrais das monarquias modernas e as periferias seriam os corpos intermédios. Numa cronologia variável, os poderes intermédios começam a ser questionados pela estabilização das grandes monarquias europeias. Nas vastas monarquias compósitas que se consolidaram na Europa, muitos territórios mantiveram instituições próprias. Portugal constituía um caso singular: era um Reino construído através da reconquista, e como tal, dotado de uma invulgar homogeneidade institucional porque nunca coagido a respeitar a identidade de corpos políticos preexistentes. Um dos legados dessas origens e dessa história era a «inexistência de corpos políticos intermédios entre o centro e a

⁹ Cf. A., BARRETO – A., HESPANHA, “Representação da Sociedade e do Poder”, in J., MATTOSO (org.), *História de Portugal*, Vol. IV., Editorial Estampa LDA, Lisboa, 1992, p. 126.

¹⁰ Cf. A., HESPANHA, *Poder e Instituições no Antigo Regime*, Edições Cosmos, Lisboa, 1992, p. 33.

esfera local»¹¹. Esta situação levou a afirmar-se a centralização precoce no Reino de Portugal, mas a historiografia recente colocou em causa essas ideias recebidas, nomeadamente demonstrando alguma vitalidade do poder municipal. No entanto, o alvorecer do século XVIII vai ser marcado pela ausência de instituições regionais fortes, assim como pelo declínio do poder senhorial e a erosão dos corpos intermédios¹².

Em Portugal, Espanha e em algumas regiões italianas, circunstâncias de natureza estrutural e conjetural fizeram com que o pensamento político corporativo sobrevivesse mais tempo [até meados do século XVIII]. Em Portugal o pensamento político estava vinculado a concepções corporativas da sociedade. Existia também a ideia da mediação popular [suportada por literatura portuguesa seiscentista produzida por jesuítas]. A origem do poder civil e dos direitos dos reis era explicada a partir de uma lei régia estabelecida por um pacto, subordinado ao princípio hereditário. O princípio de sucessão estava subordinado ao bem comum. Porém, o pacto não era invocável pelos súbditos no plano do direito civil, para obter a satisfação judicial dos deveres do rei¹³.

A concepção corporativa, com a sua referência a uma ordem «natural» de governo e aos deveres régios daí decorrentes, introduzia limitações relevantes ao poder real, advindo daí importantes consequências jurídicas e institucionais. Uma vez que a doutrina corporativa do poder estabelecia como núcleo dos deveres do rei o respeito pela justiça, este ficava obrigado a observar o direito, enquanto conjunto de comandos e enquanto instância geradora de direitos particulares. Posto isto, os tribunais, como instância de salvaguarda da justiça e da defesa dos direitos de cada um, ocupavam, na constituição jurídica do Antigo Regime, uma função constitucional determinante¹⁴.

¹¹ N., MONTEIRO, *Elites e Poder entre o Antigo Regime e o Liberalismo*, Imprensa de Ciências Sociais, Lisboa, 2003, p. 24.

¹² Cf. *Ibidem*, p. 35.

¹³ Cf. A., BARRETO – A., HESPANHA, “Representação da Sociedade e do Poder”, in J., MATTOSO (org.), *História de Portugal*, Vol. IV, Editorial Estampa LDA, Lisboa, 1992, pp. 127-128.

¹⁴ Cf. *Ibidem*, pp. 129-130.

1.4. Absolutismo providencialista

O absolutismo francês tornou-se conhecido e até fundamentado pela literatura providencialista. Um dos seus autores significativos foi Bossuet¹⁵. Este afirmou que «Deus governa todos os povos, dando-lhes a todos os seus reis. Os Príncipes são ministros de Deus para o bem: são sagrados pelo seu ofício como representantes da Majestade divina, deputados pela sua providência para a execução dos seus desígnios». Esta era a tese da origem divina imediata do poder, ignorando quer a mediação popular quer a mediação papal¹⁶.

Durante o século XVII, a influência do pensamento absolutista francês em Portugal parece ter sido diminuta. Mas o providencialismo das correntes sebastianistas e milenaristas não deixou de favorecer a ideia de que no rei e nas dinastias Deus depôs uma função escatológica, revelável pelo estudo dos sinais encobertos¹⁷. Só no final do reinado de D. João V o providencialismo começou a manifestar-se mais nitidamente em Portugal mormente através de alguns escritos que tendiam a exaltar a figura do Monarca. Como se verificará adiante, o reinado josefino vai ser marcado pelo progressivo abandono do providencialismo absolutista e paternalista joanino para dar lugar ao moderno despotismo esclarecido ou iluminado¹⁸.

2. Restauração e autonomia do Reino de Portugal: a centralização e o absolutismo régio

Sebastião José de Carvalho e Melo viveu num período em que estava em curso a centralização do Estado. Depois da Restauração de 1640, o Reino de Portugal, à semelhança do

¹⁵ Sobre Bossuet relevamos o seguinte estudo: A., RICHARDT, *Bossuet*, Éditions In Fine, Ozoir-la-Ferrière, 1992.

¹⁶ Cf. A., BARRETO – A., HESPANHA, “Representação da Sociedade e do Poder”, in J., MATTOSO (org.), *História de Portugal*, Vol. IV, Editorial Estampa LDA, Lisboa, 1992, p. 135.

¹⁷ Cf. *Ibidem*, p. 135.

¹⁸ Cf. *Ibidem*, pp. 135-137.

que sucedia na maior parte das monarquias europeias, caminhava no sentido de se tornar um Estado moderno, burocrático e centralizado, caracterizado já não pela dispersão dos poderes, mas sim pela sua concentração. O sistema político típico da modernidade europeia seria, portanto, aquele em que um único polo político detinha o monopólio do poder em relação a uma comunidade territorial¹⁹.

O movimento que levou à Restauração da independência portuguesa face à monarquia compósita dos Habsburgo partiu principalmente de alguma aristocracia e dos habitantes dos principais núcleos urbanos de Portugal, mormente de Lisboa. Outro fator que instigou a rebelião portuguesa foi a disputa pela hegemonia política, económica e militar entre a França dos Bourbon e a Espanha dos Habsburgo, que ganhou corpo na guerra dos Trinta Anos e que condicionou os acontecimentos em Portugal, na medida em que a França favorecia os rebeldes para assim enfraquecer a sua rival e ao mesmo tempo conseguir mais possessões no Oriente.

A monarquia espanhola, neste período, atravessava também um processo de centralização que fez espoletar a reação de alguns círculos da sociedade portuguesa. De facto, o Conde-Duque de Olivares, valido do rei Filipe IV, aconselhava o seu soberano a que não se contentasse em ser Rei de Portugal, Aragão, Valença ou conde de Barcelona, mas que efetivamente se tornasse Rei de Espanha, da qual estes territórios faziam parte; para conseguir este objetivo era necessário reduzir estes reinos ao estilo e às leis de Castela, sem que houvesse a mais pequena diferença. Ora, este intuito, violava o que fora estabelecido nas Cortes de Tomar em 1581, onde Filipe II tinha reconhecido o estatuto intocável e autónomo do Reino de Portugal²⁰. Esta situação afetou diretamente a aristocracia portuguesa porque, na medida em que a vida política se centralizava em Madrid, a influência destes fidalgos decrescia, vendo apartar-se para longe o centro decisório.

¹⁹ A., HESPAÑA, *O Debate acerca do Estado Moderno*, Faculdade de Direito da Universidade Nova Working Papers, Lisboa, 1999, p. 2.

²⁰ Cf. R., RAMOS (org.) – B., VASCONCELOS – N., MONTEIRO, *História de Portugal*, A Esfera dos Livros, Lisboa, 2012, p. 297.

O Duque de Bragança, futuro D. João IV, surgiu como líder deste movimento que levou Portugal a ser novamente independente, fundando assim uma nova dinastia que se pretendeu impor face à casa de Habsburgo. A Restauração de 1640 procurou legitimar-se com a promessa de fazer regressar as instituições tradicionais, mas essa legitimação fez-se também no campo religioso, sinal disto foi a coroação da Virgem Maria, invocada em Vila Viçosa na sua Imaculada Conceição, como Rainha de Portugal. Segundo Fortunato de Almeida tal invocação era antiga em Portugal e despertava nos fiéis «vivo sentimento de piedade»²¹. Podemos pensar que num período em que a identidade nacional correu o sério risco de se diluir devido à união ibérica, o utilizar de uma devoção secularmente portuguesa é o recurso usado para legitimar a nova dinastia apelando para um bem simbólico mais forte do que simples reivindicação do trono português por parte do Duque de Bragança. Coroar a imagem da Virgem Maria sob esta invocação era apelar para uma identidade portuguesa para que não só os primeiros interessados na Restauração, mas toda a população aderisse à nova, e ainda pouco sólida, dinastia contra os obstáculos colocados pela Espanha ao seu reconhecimento.

Efetivamente, a revolta contra a casa de Habsburgo, fez com que Portugal entrasse em guerra com Espanha que não reconhecia a independência portuguesa. Aliás, a própria Santa Sé tardou em reconhecer a nova dinastia que pretendia reinar em Portugal, por causa da influência que sobre ela exercia a Coroa espanhola. Além de não admitir a legitimidade de D. João IV também não nomeou novos bispos para as dioceses portuguesas, quer no continente quer nos territórios ultramarinos que, entretanto, ficaram vagas. As relações com a Santa Sé só foram restabelecidas depois do fim da guerra com Espanha, já no reinado de D. Pedro II, em 1668, vinte e oito anos depois do 1º de dezembro de 1640.

Enquanto a guerra não terminou poucos passos significativos se deram no sentido de tornar o Reino de Portugal num Estado moderno. Nos anos seguintes, porém, a tendência será

²¹ Cf. F., ALMEIDA, *História da Igreja em Portugal*, Vol. II, Companhia Editora do Minho, Barcelos, 1770, p. 558.

a da construção de uma sociedade de corte, favorecida pela nova dinastia. Esta assentava num pacto tácito estabelecido com vários grupos, sendo o mais relevante e estável constituído pela aristocracia de corte²². Assistiu-se, no período da Restauração, à criação de várias casas titulares destinadas àqueles que participaram ativamente no golpe de 1640. Nos dois séculos seguintes esta nobreza iria manter o seu estatuto com relativa estabilidade. A maior parte dos titulares e dos senhores donos de terras passaram a residir em Lisboa, onde fixaram residência. Esta deslocação para a corte, ou seja, para Lisboa, correspondeu a formas cada vez mais indiretas de administração dos seus patrimónios e a uma nítida diminuição do número e da extensão das terras sujeitas à jurisdição senhorial leiga, isto, porque apesar de a grande parte das novas casas criadas terem recebido muitos bens da Coroa e comendas, receberam poucas terras com jurisdição, ou seja, a influência local dos grandes senhores tendeu a diminuir, ao mesmo tempo que crescia a clivagem entre a nobreza da corte e a da província. A liderança e a influência que a primeira nobreza passou a ter na corte perdeu-a no interior e no universo rural do Reino, de onde retirava o essencial dos seus proventos, passando assim a depender mais do Monarca e dos benefícios por este concedidos²³.

Como já dissemos, a Restauração deu-se também em nome do regresso às instituições tradicionais, como reação às políticas postas em prática pelo Conde-Duque de Olivares. Aí se incluíam não só a reunião das Cortes, mas também o restabelecimento das prerrogativas de todos os organismos da administração central. Pretendeu-se devolver competências aos vários conselhos e tribunais do Reino, que em parte acumulavam indistintamente funções judiciais e administrativas, tendo-se ainda criado o Conselho de Guerra e o Conselho Ultramarino e restabelecido o Conselho de Estado. O modelo de governo adotado nos primeiros anos correspondeu ao padrão do «governo de conselhos». Eram estes e os respetivos conselheiros que deviam decidir sobre matérias menores e eram eles que o rei ouvia sobre todos os assuntos,

²² Cf. R., RAMOS (org.) – B., VASCONCELOS – N., MONTEIRO, *História de Portugal*, A Esfera dos Livros, Lisboa, 2012, p. 322.

²³ Cf. *Ibidem*, p. 324.

consultando ainda o Conselho de Estado [quase exclusivamente constituído por aristocratas e eclesiásticos], no qual se preparavam todas as decisões sobre matérias politicamente importantes, incluindo os processos e consultas relevantes que vinham dos outros conselhos²⁴. Este modelo de funcionamento tornava os processos de decisão muito morosos e limitava naturalmente a capacidade de decisão do rei.

O processo de centralização do Estado conheceu avanços no reinado de D. Afonso VI, nomeadamente no que diz respeito à ascensão do Conde de Castelo Melhor que, para legitimar o poder alcançado, publicou o regimento do «escrivão da puridade», estatuto que passou a adotar. Contra o «governo de conselhos» e dos fidalgos surgia então uma forma muito mais centralizada e expedita de governo.

Com a substituição de D. Afonso VI pelo seu irmão D. Pedro II, retomou-se o «governo de conselhos» cujo centro era o Conselho de Estado, pelo qual passavam todas as matérias politicamente relevantes. No entanto, as Cortes passaram a reunir menos vezes, e apenas para tratar de questões tributárias. Constata-se que, nesta altura, o pluralismo de iniciativa política foi sendo restringido. Efetivamente, a esse respeito, o fim do século XVII em Portugal revela o afastamento da tradição das Cortes, sendo que estas últimas foram cada vez menos instituições que se exprimiam publicamente. As Cortes de 1697-1698 serviram sobretudo para o juramento do príncipe sucessor D. João. Do ponto de vista ritual, a corte substituiu-se de algum modo às Cortes enquanto forma de representação do Reino, uma representação centrada na figura do monarca e daqueles que junto de si desempenhavam funções administrativas e de representação.

A corte começou depois a ganhar preponderância e a monopolizar a vida política. Esta não abrangia apenas a Casa Real e os detentores dos respetivos ofícios, mas também a administração central da monarquia. O poder e a influência da primeira nobreza apenas se fazia

²⁴ Cf. *Ibidem*, p. 327.

sentir de modo residual na periferia territorial e nas localidades, mas cresceu no interior da corte²⁵.

Deu-se neste período uma redução da expressão pública da dissensão e da diferença. A Inquisição foi uma das únicas instituições que manteve alguma autonomia. De facto, o Santo Ofício, que na sua fundação em Portugal, teve como objetivo alargar a jurisdição real a uma área sensível que até então era tutelada pelo poder eclesiástico, a médio prazo, apesar da nomeação do Inquisidor-Geral pelo rei, os resultados não corresponderam propriamente aos propósitos originários. Depois da Restauração, este Tribunal atuou em diversas conjeturas de forma bastante autónoma, chegando mesmo a contrariar pretensões régias.

A centralização do Estado prosseguiu no reinado de D. João V. Neste período a corte e as relações no seu interior continuam a ser os protagonistas da cena política. Ao Monarca coube, a partir de 1707, reformular os rituais da corte, redefinir a hierarquia de precedências e afirmá-las com uma visibilidade. Houve um grande esforço de imposição da disciplina na vida da corte que não se pode dissociar da afirmação da supremacia régia²⁶.

A nível da administração central, o período joanino representou uma grande «mutação silenciosa»²⁷. Depois de 1723, a ideia de reunir Cortes foi gradualmente esquecida, para não dizer indesejada. O Conselho de Estado que antes tinha sido o grande centro de decisão política, parece ter deixado de reunir desde a década de 1720. O paulatino declínio deste órgão constitui uma imensa transformação institucional e política. Por outras palavras, as vozes dos vários polos de poder da sociedade portuguesa deste período foram-se silenciando e o Monarca emerge cada vez mais destacado como cabeça, voz e representante ou mesmo encarnação do Estado, o que não significava a inexistência de uma resistência surda, camuflada pelas riquezas brasileiras.

²⁵ Cf. *Ibidem*, pp. 340-341.

²⁶ Cf. *Ibidem*, p. 349.

²⁷ Cf. N., MONTEIRO, D. José: *Na Sombra de Pombal*, Círculo de Leitores, Mem Martins, 2006, p. 33.

Com o despontar da Patriarcal, um dos frutos da política diplomática de D. João V junto da Santa Sé, assistiu-se na corte joanina a uma impressionante sucessão de conflitos de precedências normalmente envolvendo os cónegos da Patriarcal ou o próprio Patriarca. Os rituais e as práticas de legitimação da monarquia foram reformulados no período joanino, ao longo do qual se assistiu a um esforço considerável de disciplinamento da sociedade de corte e se fundaram novos polos de representação [como por exemplo o Palácio-Basílica de Mafra ou a Capela Patriarcal]. Os continuados empenhos junto da Santa Sé poderão assim ser interpretados como parte integrante de uma redefinição das formas de exercício e de ritualização das relações de poder no centro da monarquia, com elevado aparato de sacralização e tutela²⁸.

Este recentrar da vida da corte teve como corolário o declínio do Conselho de Estado. O Rei, assistido por um Secretário de Estado, despachava geralmente depois de convocar «juntas» de composição variável. Entretanto, tinha-se dado uma reforma das Secretarias de Estado, sendo que os três Secretários de Estado faziam parte, por inerência, do Conselho de Estado. Passou a existir uma Secretaria de Estado do Reino, outra da Guerra e Negócios Estrangeiros, e, uma outra, da Marinha e Ultramar. Parece que os Secretários de Estado não tutelavam na íntegra as matérias que teoricamente seriam da sua competência. D. João V despachou frequentemente com o Cardeal João da Mota e Silva²⁹, que não estava investido de nenhuma função formal, mas isso também não constituía uma regra em si. O Rei também despachava com o Inquisidor Geral, o Cardeal Nuno da Cunha, com Frei Gaspar da Encarnação e o seu secretário pessoal, Alexandre Gusmão, sem que nenhum deles tivesse o título de Ministro assistente ao despacho. A documentação conhecida sugere que, quando não estava enfermo, o Monarca ocupava-se pessoalmente de quase todos os assuntos que subiam a despacho, conhecendo-os com bastante pormenor. Na última fase do reinado assistiu-se

²⁸ Cf. *Ibidem*, p. 34.

²⁹ Sobre o Cardeal João da Mota e Silva consultar F., ALMEIDA, *História da Igreja em Portugal*, Vol. II, Companhia Editora do Minho, Barcelos, 1770, pp. 581-582.

efetivamente a um declínio do Conselho de Estado, sem que isso tenha significado uma ascensão ou um protagonismo maior do poder político ministerial das Secretarias de Estado³⁰.

O inequívoco declínio do «governo dos conselhos e tribunais» articulou-se com um indiscutível reforço da administração periférica da Coroa, por exemplo, com a nomeação de mais juizes de fora, ainda que os novos instrumentos não fossem desde logo potenciados, mais do que uma descentralização tratou-se de procurar alargar mais intrusivamente o poder régio ao conjunto do território. A produção legislativa deste reinado foi reduzida e muito localizada no tempo, as reformas sistemáticas só surgiram mais tarde. Ainda assim, o centro político da monarquia já não se confundia com os demais poderes. A dimensão prebendial da monarquia, ou seja, a política de mercês ou das doações que o rei fazia para remunerar os serviços prestados, era uma das atribuições mais relevantes e o tópico mais recorrente das disputas políticas.³¹ Apesar de os senhores das grandes Casas nobres já não governarem quase diretamente a monarquia, nomeadamente através do Conselho de Estado, ainda assim continuaram a ser os grandes beneficiários da política de mercês do rei.

De certo modo, pode considerar-se que com a morte de D. João V encerra-se o período designado como «Portugal barroco» ou «Antigo Regime», como afirma Nuno Monteiro.

3. Ambiente religioso do século XVIII

A época moderna, sobre a qual incide o nosso trabalho, é profundamente marcada pelas medidas de implementação do Concílio de Trento. O desejo de reforma, que é outro modo de designar o processo de conversão, destinava-se à Igreja toda, a começar na cabeça e daí aos membros. No processo inicial onde estava compreendida a reforma interna das ordens religiosas

³⁰ Cf. R., RAMOS (org.) – B., VASCONCELOS – N., MONTEIRO, *História de Portugal*, A Esfera dos Livros, Lisboa, 2012, p. 351.

³¹ N., MONTEIRO, *D. José: Na Sombra de Pombal*, Círculo de Leitores, Mem Martins, 2006, pp. 36-37.

estava pressuposta a ideia geral de reforma que devia atingir também o clero secular e, a partir deste, os fiéis em geral, ainda que de modo diferenciado de acordo com o seu posicionamento na hierarquia social³².

As orientações dos decretos tridentinos indicavam que a pastoral, a espiritualidade e as múltiplas práticas religiosas ou devocionais deviam ser mais articuladas para que tivessem maior consistência e eficácia no disciplinamento da vida dos cristãos³³.

Fizeram-se tentativas mais ou menos bem-sucedidas de reformar as ordens já existentes ao mesmo tempo que tinham surgido novas congregações como, por exemplo, a Companhia de Jesus ou, posteriormente, o Oratório. Os jesuítas tinham uma conhecida influência no interior da corte e por isso um crescente peso político, exerciam, portanto, a sua atividade pastoral e intelectual junto dos grandes do Reino, marcando de um modo assumido o âmbito social preferencial da sua ação, com destaque para a orientação espiritual³⁴.

A sociedade cristã da época caracterizava-se por um grande sentido de rigidez no campo da moral, pelo medo do contacto com a esfera do sagrado, pela exigência tremenda de admissão aos sacramentos. Não raras vezes a religião era confundida com a moral ou reduzida a esta. O quietismo³⁵, o jansenismo e o laxismo³⁶ eram algumas das manifestações da pulverização de sensibilidades na prática religiosa sentida neste período³⁷.

Não é fácil, no contexto do século XVIII, isolar um tema ou até mesmo um conjunto de temas que permitam encontrar um fio condutor suscetível de ligar a primeira e a segunda metade deste século, fornecendo um quadro de leitura global. Nota-se, como já afirmámos, a

³² Cf. M., FERNANDES, “Da reforma da Igreja à reforma dos cristãos: reformas, pastoral e espiritualidade”, in C., MOREIRA DE AZEVEDO (org.), *História Religiosa de Portugal*, Vol. II, Círculo de Leitores, Mem Martins, 2002, pp. 20-21.

³³ Cf. *Ibidem*, p. 19.

³⁴ Cf. *Ibidem*, p. 19.

³⁵ M., FALCÃO “Quietismo”, in *Enciclopédia Católica Popular*, Paulinas, Prior Velho, 2004, pp. 420-421. «Tipo de espiritualidade em que a passividade humana na comunhão com Deus assume tal relevo que a própria responsabilidade moral fica comprometida».

³⁶ M., FALCÃO “Laxismo”, in *Enciclopédia Católica Popular*, Paulinas, Prior Velho, 2004, p. 275. «Tendência para minimizar indevidamente a obrigação moral. Surgiu como reação contra o rigorismo».

³⁷ Cf. M., RODRIGUES, “Pombal e D. Miguel da Anunciação, Bispo de Coimbra”, *Revista de História das Ideias* 4 (1982-1983), pp. 208-212.

persistência ainda operativa da reforma tridentina, da emergência de um conjunto de medidas político-eclesiásticas «iluminadas» e da existência de tendências jansenizantes sensíveis a um conhecimento direto da Escritura. O texto sagrado atraía e fundamentava uma espiritualidade que legitimava traduções da Bíblia e se projetava simultaneamente nas sucessivas tentativas de perfeita compreensão dos textos litúrgicos, visíveis na reforma do breviário que poderia funcionar como exemplo paradigmático das variadas tensões e cruzamentos que caracterizam o século³⁸.

Constata-se a convivência pontualmente tumultuosa, e por vezes difícil, entre tentativas ilustradas de renovar uma piedade, que se exigia cada vez mais interiorizada e de um cristocentrismo despojado e, por outro lado, os movimentos massivos de divulgação de novenas, devocionários, livrinhos e pagelas, apelando sobretudo à sensibilidade e ao favorecimento de uma piedade de afetos. Há, portanto, uma corrente que reagia negativamente a uma espiritualidade afetiva, traduzida em orientações devocionais, olhadas com desconfiança porque tidas como típicas manifestações supersticiosas, filtrando e dificultando, assim, a produção e a receção de um discurso de natureza mística. Apesar disto, crescem as práticas de piedade particular dependentes de guias de oração, as devoções, sobretudo mariana, ao Coração de Jesus, às almas do Purgatório ou a S. José, em suma, uma espiritualidade menos sistemática, inclinada para a afetividade³⁹.

Estas linhas inscrevem-se no amplo quadro do catolicismo europeu, marcado, ao longo do século, pelo enfraquecimento do poder papal, pela crise das ordens religiosas que atinge primeiro os jesuítas, mas que no final do século XVIII toca, de forma diferente, todos os outros institutos, apesar das tentativas de renovação e da reforma espiritual. De resto, a Igreja Católica perde progressivamente posições tradicionais de tutela, de prestígio e poder sobre o plano

³⁸ Cf. Z., SANTOS, “Luzes e Espiritualidades: Itinerários do século XVIII”, in C., MOREIRA DE AZEVEDO (org.), *História Religiosa de Portugal*, Vol. II, Círculo de Leitores, Mem Martins, 2002, p. 38.

³⁹ Cf. *Ibidem*, p. 38.

institucional, cultural, económico-social que, em Portugal, culminará na extinção das ordens religiosas em 1834.

Todavia, desenvolveu-se um esforço para repensar o fenómeno religioso, nomeadamente reavivando Trento, investindo na formação dos sacerdotes como agentes de uma pastoral empenhada em «sacralizar» o contexto sociopolítico, promovendo a prática religiosa e instaurando uma vida pública cristã «regulada», difundida por catequeses e pregações populares, seja revalorizando o estudo das fontes, procurando chegar a um equilíbrio perfeito entre as exigências críticas do racionalismo científico e as certezas religiosas⁴⁰.

Em alguns dos acontecimentos do período em causa é possível, embora com alguma cautela, encontrar laivos de teor jansenizante, num rigorismo que enfatiza a visão pessimista da salvação, o temor de Deus, a necessidade absoluta da direção espiritual, mas que aceita, com algumas reservas, a comunhão frequente. Este ambiente religioso favoreceu um modo de vida cristã que proporcionou haver um maior impacto que designamos como jansenista.

Um aspeto relevante deste período está relacionado com a discussão que, no contexto da urgente reforma espiritual, se iniciou a propósito da legitimidade de inquirir, em confissão, para fins de correção de costumes, o nome e paradeiro de cúmplices, vai, passo a passo, ligando algumas personalidades, como o bispo de Coimbra, D. Miguel da Anunciação, a uma controversa questão de natureza canonística, designada por «sigilismo»⁴¹, politicamente

⁴⁰ Cf. *Ibidem*, pp. 38-39.

⁴¹ Cf. A., PEREIRA DA SILVA “Sigilismo”, in C., MOREIRA DE AZEVEDO (org.), *Dicionário de História Religiosa de Portugal*, Círculo de Leitores, Mem Martins, 2001, pp. 233-236. O designado «sigilismo» foi uma questão religiosa com fortes incidências sociopolíticas debatida no século XVIII em Portugal. O nome sugere proteção de sigilo [do segredo da confissão sacramental]. Mas na realidade utilizou-se esta expressão para estigmatizar alegadas praxe e teoria contrárias: usar e ter como lícito usar informações recebidas no foro interno da confissão sacramental e da direção espiritual para fins de correção individual e de reforma social no foro externo. A questão relaciona-se com um movimento de renovação de institutos religiosos e de vida cristã em geral conhecido por jacobea, termo que alude a Jacob enquanto protagonista de um sonho em que ele via a terra e o céu ligados por uma escada com anjos descendo e subindo por ela [Gen. 28, 10ss]; sonho assumido na piedade cristã como símbolo da oração mental ou contemplação que os jacobeus consideravam fator essencial de perfeição a par de outro fator: a frequência do sacramento da reconciliação e da direção espiritual. Ao teor de vida cristã pouco exigente e mais comum [cumprimento dos preceitos], adotavam e propunham como necessário outro, o seu, de carácter maximalista [todo o Evangelho obrigatório segundo o estado de cada um]. A jacobea como movimento de renovação terá tido origem no seio dos Eremitas Calçados de Santo Agostinho, vulgarmente conhecidos por graciosos, sob orientação de Frei Francisco da Anunciação, na primeira metade do século XVIII. Privilegiando a prática da oração mental e da direção espiritual, a frequência da confissão e da «clareza de consciência», com os foros interno e externo ainda não bem definidos na disciplina da Igreja, em tempo de ressonâncias de quietismo e

aproveitada de vários modos, até no quadro de um antijesuítismo militante do governo pombalino no final da década de sessenta.

Como detalharemos mais adiante, relevante ainda neste século foi a expulsão dos jesuítas em 1759 e ao longo da década seguinte a justificação teológico-política do despotismo iluminado, regalismo e episcopalismo, propiciada pelo corte de relações com a Santa Sé, entre 1760 e 1769, nos últimos anos do pontificado de Clemente XIII, e elaborada pelo teólogo pombalino, o Padre António Pereira de Figueiredo.

A 8 de dezembro de 1768 foi preso o Bispo de Coimbra, D. Miguel da Anunciação alegadamente por causa da pastoral de 8 de novembro do mesmo ano e lida nas igrejas da diocese ao longo desse mês, mas que era, desde 1759, o mais ilustre representante da Jacobeia⁴².

jansenismo, a jacobeia dificilmente escaparia a suspeitas de pessoas particulares e sobretudo da Inquisição. Acresce que os jacobeus davam às suas práticas notável dose de exterioridade para verberar e despertar acomodados. Direta e indiretamente provocaram antipatias e divisões que lhes valeram inimizades e acusações. No segundo quartel do século XVIII imputou-se-lhes a acusação mais gravosa: a de não observarem com rigor as exigências do sigilo sacramental no rigor que imprimiam às suas práticas reformistas. O regalismo e o despotismo iluminado imperantes no reinado de D. José eram abertamente contrários à mentalidade e às iniciativas reformistas dos jacobeus. Inquisição e Real Mesa Censória serviram ao Marquês de Pombal para condenar a jacobeia e perseguir os jacobeus. A perseguição culminou com a prisão do bispo de Coimbra D. Miguel da Anunciação e seus mais diretos colaboradores, com a oficial supressão da reforma, reprovação da espiritualidade jacobeia e classificação de todos os jacobeus como «hipócritas» [fingidos] e «sigilistas» [violadores do sigilo sacramental].⁴² Cf. Z., OSÓRIO DE CASTRO “Jacobéia”, in C., MOREIRA DE AZEVEDO (org.), *Dicionário de História Religiosa de Portugal*, Círculo de Leitores, Mem Martins, 2001, pp. 5-7. A jacobeia foi um movimento religioso gerado em Portugal nos inícios do século XVIII e que, ao longo desta centúria, ganhou adeptos em todo o país. Nasceu na Ordem dos Eremitas Calçados de Santo, no Colégio da Graça de Coimbra. Foi seu fundador ou primordial chefe espiritual Frei Francisco da Anunciação. A jacobeia conseguiu a adesão de nomes sonantes da aristocracia [D. Miguel da Anunciação e Frei Gaspar da Encarnação eram, respetivamente, filhos dos condes de Povolide e de Santa Cruz], da hierarquia eclesiástica e da intelectualidade do tempo. Além disso, circunscrevia-se, maioritariamente, na sua dinâmica doutrinária e proselitista, ao Colégio da Graça e ao Convento de Santa Cruz, ambos ligados à Regra de Santo Agostinho. A partir daqui é legítimo afirmar que a jacobeia teve um pendor elitista, embora não fosse propriamente um movimento de elites, nem de forte implantação na sociedade civil e nas comunidades eclesiásticas seculares e regulares. A jacobeia, tal como o jansenismo, pietismo, metodismo, radica no entendimento sobre o problema do mal, do mal como fatalidade original e do bem como vocação última. O mal existe no mundo desde o pecado original. O bem é uma conquista do presente refletida na eternidade, onde o homem encontra a sua plenitude. Este é o drama humano de todos os tempos e de todos os lugares, tal como a doutrina da Igreja Católica o equaciona. A consciência desta situação, aliada a condicionalismos específicos, dá por vezes origem a que a renúncia do mundo, do mal, determine comportamentos excessivos, com práticas e expressões que escapam ao entendimento racional. E isto que acontece com a jacobeia. Como movimento místico propôs como único caminho de perfeição a «vida beata», isto é, um ideal de vida caracterizado pelo afastamento dos costumes mundanos considerados perversos, que aconselhavam e pretendiam generalizar a todos os homens. Procuravam, assim, chamar todos os membros da sociedade a uma conceção de vida que nem o Evangelho considerava indispensável à salvação, destinando-o apenas aos «eleitos». Para atingir o seu objetivo de perfeição, propunham o caminho da rigidez no cumprimento dos preceitos evangélicos e da prática religiosa, opondo ao laxismo e minimalismo dominantes a via maximalista e rigorista. Além disso, como estavam convictos de que este era o único meio de cada um alcançar a remissão do mal e, portanto, a perfeição, assumiam a salvação de todos os homens como uma missão que lhes havia sido confiada. Tornaram-se, pois, apóstolos na divulgação do caminho de salvação, aberto a qualquer um, mas que só alguns conheciam e seguiam. Estes eram os espirituais ou perfeitos, os outros, os mundanos. Importava que estes fossem sucessivamente adotando a via estreita da salvação e que

Os anos seguintes, essencialmente, 1771 e 1772 assistem à publicação de duas obras de pendor claramente antijesuíta: a *Origem infecta da moral dos denominados jesuítas* [1771] e *Compêndio histórico do estado da Universidade de Coimbra* [1772], construtores de um discurso ideologicamente legitimador da expulsão dos Jesuítas e da reforma da Universidade patente nos *Estatutos* de 1772⁴³.

Apesar das diferenças que os anos oitenta representaram, no quadro das estratégias de relacionamento com a Santa Sé, alguma tensão de matiz regalista naturalmente aflora ainda nos anos noventa, mais precisamente em 1791, na produção e receção polémicas de mais um escrito de Pereira de Figueiredo, a *Analyse da profissão de fé do Santo Padre Pio IV* [1791], criticada, ente outros, por D. José Mendonça, Cardeal Patriarca de Lisboa desde 1786 e grande impulsionador do novo *Catecismo*⁴⁴ atribuído a Teodoro de Almeida⁴⁵ que, com alguma cautela, pode ser visto como clara alternativa ao jansenizante *Catecismo de Montpellier* que circulava com adaptações e formatos vários desde 1765. Este *Catecismo* foi publicado por Carlos Joaquim Colbert, Bispo de Montpellier e um dos quatro prelados franceses jansenistas que se recusaram a aceitar a bula *Unigenitus*. Como estava eivado de doutrinas jansenistas e galicanas foi incluído no *Index* em 1721. O Arcebispo de Évora, Cardeal João Cosme da Cunha, foi encarregado por Pombal de mandar fazer a tradução portuguesa. Esta tradução foi depois usada para o ensino da doutrina às crianças em várias dioceses portuguesas. Pereira de Figueiredo, de modo ostensivo, considerava o *Catecismo de Montpellier* como obra recomendada, esta preferência foi também manifestada em 1790 por Frei Manuel do Cenáculo. Lidas no quadro da receção polémica do *Catecismo* atribuído a Teodoro Almeida, podem

aqueles se mantivessem como um escol, conservando a pureza dos princípios e procurando que o maior número possível de mundanos os assimilassem e se tornassem espirituais. Deste modo, a jacobea aliava ao caminho de perfeição pessoal, entendido como caminho de renúncia ao mundano, enquanto expressão do mal, e de união a Deus, supremo bem, a vocação apostólica de conversão dos outros. Isto é, a jacobea pretendia-se simultaneamente ascética, mística e apostólica.

⁴³ Cf. Z., SANTOS, “Luzes e Espiritualidades: Itinerários do século XVIII”, in C., MOREIRA DE AZEVEDO (org.), *História Religiosa de Portugal*, Vol. II, Círculo de Leitores, Mem Martins, 2002, p. 40.

⁴⁴ Referimo-nos ao *Catecismo da doutrina cristã composto por mandado de Em.mo e Rev.mo Sr. Cardeal de Mendonça, Patriarca de Lisboa*, 1791.

⁴⁵ Sobre Teodoro de Almeida relevamos o estudo de F., CONTENTE DOMINGUES, *Ilustração e Catolicismo: Teodoro Almeida*, Edições Colibri, Lisboa 1994.

apontar para a permanência e persistência de tensões de cariz regalista e jansenizante em plenos anos noventa do século XVIII⁴⁶, isto é, sensibilidades concorrentes no seio do catolicismo em Portugal, estando ainda por avaliar o real impacto de todos estes ideais.

3.1. Devoções e modelos de conduta espiritual

A propósito da perceção do cruzamento de linhas e objetivos que, do ponto de vista eclesiológico, pastoral e espiritual, atravessam o século XVIII, afirma Zulmira Santos que não se pode ignorar uma vasta produção de textos, folhetos, pagelas, e outros meios privilegiados da «popularização» de devoções ao Nome de Jesus, às Chagas de Cristo, à Virgem Maria, de resto, o itinerário «moderno» da Devoção ao Sagrado Coração de Jesus, de extraordinário sucesso ao longo do século, que retomava uma antiga tradição de meditação sobre a Paixão de Cristo, ligada à revigorada devoção pós-tridentina à Eucaristia e à ideia de «reparação» como compensação dos ultrajes cometidos pelos homens. Objeto de discussão entre sectores jansenizantes e jesuítas, grandes impulsionadores da difusão da experiência mística de Margarida Maria Alacoque, esta devoção levará a uma sistematização doutrinal, teológica e eclesiológica que se prolongará pelos séculos XIX e XX⁴⁷.

As primeiras décadas do século XVIII em Portugal são vistas como «mosaico de convergências, persistências e reformulações» no quadro de uma espiritualidade organizada pelos movimentos rigoristas, antimolinistas e de militância antibeata, e, contudo, defensores da mística no quadro da legitimidade «de um património tradicional de práticas que não admitiam facilmente lhes fosse vedado». Porém, a sensibilidade antimística de uma «piedade iluminada» vai ganhando o século e formula-se entre nós, no quadro da justificação regalista do corte de

⁴⁶ Cf. Z., SANTOS, “Luzes e Espiritualidades: Itinerários do século XVIII”, in C., MOREIRA DE AZEVEDO (org.), *História Religiosa de Portugal*, Vol. II, Círculo de Leitores, Mem Martins, 2002, pp. 40-41.

⁴⁷ Cf. *Ibidem*, p. 42.

relações com Roma, com acentos marcadamente antijesuíticos, corroborando, nesse sentido, as preocupações de um jansenismo de teor eclesiológico e político, mesmo assim difícil de precisar, de qualquer modo, a piedade dos círculos «ilustrados» de certos níveis de poder. O seu legado fundamental reside provavelmente na direta aproximação aos textos sagrados e no acalantar de uma espiritualidade despojada, convive com perturbações é certo, na segunda metade do século XVIII, com orientações mais devotas e devoções mais «populares que farão o seu caminho ao longo dos séculos XIX e XX⁴⁸.

⁴⁸ Cf. *Ibidem*, p. 44.

Segundo capítulo

4. Pombal e o Pombalismo

4.1. Breve nota biográfica

Sebastião José de Carvalho e Melo, oriundo de uma antiga família de fidalgos, foi registado como nascido no dia 13 de maio de 1699 em Sernancelhe⁴⁹, filho de Manuel de Carvalho e Ataíde e de D. Teresa Luísa de Mendonça. Foi batizado a 6 de junho na freguesia de Nossa Senhora das Mercês e terá passado a maior parte da sua infância no solar da Rua Formosa, em Lisboa.

Não se sabe se Sebastião José frequentou os estudos menores, no entanto tudo leva a crer terá iniciado os seus estudos no convento franciscano de Nossa Senhora de Jesus, perto do solar dos Carvalhos. Esses estudos não bastariam para que prosseguisse na universidade a tradição dos avós jurisconsultos⁵⁰, ainda que exista quem defenda que o futuro Marquês de Pombal tenha frequentado efetivamente a Universidade de Coimbra. Certo é que mais tarde foi acolher-se à proteção de parentes seus em Lisboa onde um tio, Paulo de Carvalho, ocupava a destacada posição de Arcipreste da Patriarcal⁵¹.

O primeiro casamento, com D. Teresa de Noronha Mendonça e Almada, dama de uma importante casa senhorial, quando se encontrava em Lisboa, realizou-se com um certo escândalo dificultando a sua vida na corte; alguns anos depois apresentou a sua candidatura a

⁴⁹ PORTUGAL – MANUSCRITO DO SÉCULO XVIII: EDIÇÃO DO CÓDICE 132 DO ARQUIVO DO MOSTEIRO DE SÃO BENTO DA BAHIA. Esta informação que nos foi facultada encontra-se neste documento e resulta da pesquisa dos investigadores do projeto POMBALIA.

⁵⁰ Cf. J., VERISSÍMO SERRÃO, *O Marquês de Pombal: O Homem, o Diplomata e o Estadista*, Heska Portuguesa, Amadora, 1987, p. 16.

⁵¹ Cf. J., BORGES DE MACEDO, *O Marquês de Pombal 1699-1782*, Enclave de Reabilitação Profissional da Biblioteca Nacional, Lisboa, 1982, pp. 13-14.

membro do Conselho da Fazenda, mas o seu ingresso naquele organismo da vida económica do país foi recusado. Era bem claro que este revés, acrescentado à posição socialmente difícil, tornava indispensável a sua saída de Lisboa. Aproveitando a proteção do tio Paulo de Carvalho, tentou outra carreira, desta vez a diplomática, sendo sucessivamente Enviado Extraordinário à Corte de Londres e depois Ministro Plenipotenciário em Viena, de 1738 a 1749. Quando soube que ia ser enviado para Londres, Sebastião José tentou revestir-se de todos os títulos que pudessem dar lustre à sua missão. Foi neste sentido que requereu em agosto de 1737 habilitação para familiar do Santo Ofício e esta foi-lhe reconhecida em julho do ano seguinte⁵².

Os resultados das suas missões em Londres e Viena não foram particularmente expressivos⁵³ mas terá sido neste período que «se moldou o homem político no contacto com os grandes princípios do Despotismo Iluminado»⁵⁴. Quando regressou a Lisboa, em 1749, o futuro da sua carreira parecia incerto. Parece que não existem indícios de que no último governo do reinado de D. João V, dirigido por Frei Gaspar da Encarnação, quer este quer o Rei tivessem considerado qualquer nova missão para este diplomata.⁵⁵

⁵² Cf. J., VERISSÍMO SERRÃO, *O Marquês de Pombal: O Homem, o Diplomata e o Estadista*, Heska Portuguesa, Amadora, 1987, p. 28.

⁵³ Cf. J., BORGES DE MACEDO, *O Marquês de Pombal 1699-1782*, Enclave de Reabilitação Profissional da Biblioteca Nacional, Lisboa, 1982, pp. 15-16. A missão diplomática em Londres não teve qualquer alcance na relação entre Portugal e a Inglaterra, portanto não houve nenhum esclarecimento relativo aos negócios que preocupavam ambas as cortes. Os ingleses tinham a pretensão de comerciar diretamente com o Brasil, algo que D. João V nunca poderia consentir. As questões da ilha de Salsete, ao largo de Bombaim, e a violação da neutralidade por parte dos ingleses nas águas territoriais portuguesas, por altura da Guerra da Sucessão na Áustria, foram os principais assuntos desta enviatura pouco brilhante.

Quando Sebastião José é enviado a Viena, a situação portuguesa na Europa já se tinha agravado consideravelmente com a baixa dos ingressos de ouro brasileiro, que começara a fazer-se sentir por volta de 1742. Ao mesmo tempo diminuía a capacidade diretiva de D. João V, pedra importante na engrenagem do seu absolutismo. Simultaneamente, os antagonismos propriamente europeus que lançavam os países uns contra os outros iam tomando as posições que quinze anos depois provocariam uma guerra internacional: começava a desenhar-se, sob o impulso de Kaunitz, a formação de um bloco continental da França, Áustria e Espanha contra a Inglaterra, apoiada na Prússia e em Portugal. Nestas condições concretas, era fatal que a missão de Carvalho e Melo em Viena, regateada e vazia de sentido diplomático, fosse completamente destituída de resultados práticos para Portugal. Nesta missão de incertas atribuições, não contava o enviado, nem com o autêntico interesse de Portugal nem com a boa vontade da corte austríaca ou dos delegados do Papa para resolver, por intermédio do nosso país, os diferendos que os separavam. Por detrás da atitude de Viena estava o regalismo josefino. O diferendo acabou por ser resolvido diretamente: a ação do nosso enviado transferiu-se então para a busca de um acordo entre a França, a Espanha e a Áustria, por intermédio de Portugal. À corte de Lisboa não interessavam as negociações, que, aliás, eram somente uma manobra, que Carvalho e Melo não percebeu, para tentar afastar Portugal da ligação com a Inglaterra e para o incluir no conjunto das potências continentais.

⁵⁴ J., VERISSÍMO SERRÃO, *O Marquês de Pombal: O Homem, o Diplomata e o Estadista*, Heska Portuguesa, Amadora, 1987, p. 53.

⁵⁵ Cf. J., BORGES DE MACEDO, *O Marquês de Pombal 1699-1782*, Enclave de Reabilitação Profissional da Biblioteca Nacional, Lisboa, 1982, p. 14.

Em Viena de Áustria, Sebastião José tinha casado, em segundas núpcias, com Leonor Daun, filha do famoso general Conde de Daun, futuro generalíssimo das tropas imperiais na Guerra dos Sete Anos e de fama europeia. Nestas condições, o desfavor junto de D. João V, casado com uma princesa austríaca, não podia deixar de ser notado, uma vez que era impossível que a Rainha não conhecesse a família da esposa de Carvalho e Melo e não fosse notória a incapacidade desta última em ajudar o seu marido. Este tornava-se assim alguém apontado como discordante e figurava como elemento disponível para qualquer alternativa ao governo em exercício. Nesta perspetiva o apresentou o diplomata D. Luís da Cunha, no seu *Testamento Político*, dirigido ao futuro rei, como provável instrumento de uma viragem que se considerava indispensável. Carvalho e Melo teve ainda o apoio de figuras de grande relevo na corte como o seu tio, o cónego Paulo de Carvalho, os cardeais João da Mota e Silva, Nuno da Cunha de Ataíde, Tomás de Almeida e o Chanceler-Mor, seu padrasto, Francisco Luís da Cunha de Ataíde. Ao contrário do que por vezes se supõe, a opinião pública existiu durante o absolutismo e possuía capacidade para dispor de formas de interferência que, sem serem eleitorais, tinham, não obstante, eficácia suficiente, tanto para se exprimir como para se impor. A respeito de Carvalho e Melo, depois da sua presença na vida diplomática em lugares de tamanha importância, a sua marginalização era patente. Tal como não era fácil ignorar-se a sua disposição política acerca da necessidade do reforço do papel do Estado⁵⁶.

É capital frisar que o final do reinado de D. João V foi marcado pela crise financeira e política: multiplicava-se o contrabando; os organismos estaduais em funcionamento revelavam-se incapazes; a nobreza empregada no ultramar era acusada de exorbitar dos poderes que as suas funções lhe atribuíam, contra o que protestaram, várias vezes, tanto o corpo judicial e outros servidores do Estado, assim como os mercadores daquelas regiões. Ao mesmo tempo, naqueles mesmos lugares, o clero enfrentava falta de diretrizes do poder central e tinha, em muitos casos, de tomar decisões que iam para além das suas responsabilidades. Nestas

⁵⁶ Cf. *Ibidem*, pp. 14-15.

condições, o enfraquecimento do Estado provocava oscilações na sua política interna e o conseqüente aumento das pressões externas. Começou a notar-se o aparecimento de um neo-senhorialismo colonial e o empobrecimento do comércio português. Tudo isto comprometia a existência nacional, no meio dos antagonismos internacionais que dividiam as potências da Europa a quem não parecia mal poder vir a dispor das posições portuguesas no ultramar. D. José, ao chamar ao poder um gabinete diferente daquele que lhe deixara o seu pai, revelava abertamente a intenção de resistir e tentar uma mudança que só poderia ser no sentido do reforço do Estado. A escolha de Sebastião José de Carvalho e Melo, Diogo Mendonça Corte Real e Pedro da Mota para ocuparem as Secretarias de Estado revelava a intenção do Monarca ainda que, por si, não significasse uma mudança efetiva. As discussões sobre a subida de Sebastião José ao poder estão enviesadas pela futura importância do Ministro e visam, muitas vezes, desmontar, em determinado sentido, toda a espécie de intrigas de bastidores, esquecendo a urgência do problema político nomeadamente o enfraquecimento do Estado e do absolutismo e carência de organismos eficazes; o económico particularmente a baixa dos rendimentos; o social traduzido no aumento do poder da nobreza com interesses no ultramar, assim como da capacidade económica dos pequenos mercadores, em face à crise; o cultural manifesto na carência de equipamento nacional; e o religioso que passava pelo crescente reforço do papel do Estado na Igreja⁵⁷.

Diante de todos estes problemas era notória a necessidade de mudança. No sistema absoluto vigente, os Secretários de Estado eram os instrumentos da vontade régia, pelo que os acontecimentos se encarregariam de seleccionar os verdadeiros colaboradores do Rei e da corte, capazes de porem em prática eficazmente as medidas existentes, como seja, afinal, defender os interesses da corte e dos grupos sociais ligados à direcção do Estado. Teve Pombal a capacidade para tomar o leme dessa mudança política, que desde 1740 se preconizava, e logrou realizá-la,

⁵⁷ Cf. *Ibidem*, p. 18.

mantendo aliás, alguns dos princípios que orientaram o governo de D. João V: a aliança inglesa e a neutralidade na Europa, a independência e unidade na direção do Estado⁵⁸.

Foi nesta conjuntura que Pombal subiu ao poder. Tornou-se, então, o instrumento de um programa para formar um gabinete de resistência em defesa do Estado e depressa se tornou o maior impulsionador da sua execução. Foi artífice audacioso de uma política que as condições do momento exigiram. Carvalho e Melo como executor descansava o Rei e a corte. A sua capacidade e eficiência executiva tomaram forma e altura públicas quando, na qualidade de Secretário de Estado, enfrentou a situação decorrente do terramoto de 1 de novembro de 1755, uma catástrofe que teve reflexos políticos, económicos, sociais e culturais. Dos três Secretários de Estado, apenas Sebastião José foi ao encontro de D. José em Belém, atitude que terá agradado ao Monarca. Os dois entenderam que, no imediato, era necessário combater a peste, a fome e o saque. Neste sentido o Ministro mandou executar todas as providências julgadas úteis, granjeando deste modo o valimento junto do Rei⁵⁹.

Para compreender a ação de Pombal não se pode fazer uma apreciação global dos vinte e sete anos de governação como se tivessem sido exclusivos e unitários. Devemos ter em conta que quer a nível interno quer a nível externo estamos diante de um contexto em mutação. Portugal no início do século XVIII, constitui, como um todo económico, uma unidade em íntima ligação com o Brasil e outras zonas coloniais que lhe forneciam uma parte das mercadorias básicas para o comércio internacional. Este era particularmente importante para Lisboa, para onde convergiam, da Índia, da África e, em especial, do Brasil, produtos diversos. Mas é na ativa dualidade Portugal-Brasil que assenta o sistema económico português do tempo. Todos os produtos davam assim oportunidade para, nos seus portos, se realizar um tráfego extremamente lucrativo e que, exercido por estrangeiros, drenava para fora do país uma parte substancial do ouro brasileiro. Esta circunstância, numa época de preocupações mercantilistas,

⁵⁸ Cf. *Ibidem*, p. 18.

⁵⁹ Cf. J., VERISSÍMO SERRÃO, *O Marquês de Pombal: O Homem, o Diplomata e o Estadista*, Heska Portuguesa, Amadora, 1987, p. 71.

tornava o comércio português bastante cobiçado. O seu predomínio era asperamente disputado entre as duas potências rivais do século XVIII: a Inglaterra e a França⁶⁰.

Quando D. José subiu ao poder, as circunstâncias já descritas explicam bem a energia empregada no reforço do Estado. Na primeira fase da governação do reinado de D. José, depressa o governo passa a ter como dirigente único Sebastião José de Carvalho e Melo, que orientou a sua ação na luta contra as dificuldades económicas gerais, tentando salvar dela o grande comércio, reorganizando-o no sentido de lhe reservar zonas e mercadorias, combatendo para isso o comércio livre. No plano político, levou por diante o alargamento do aparelho do Estado absoluto. Quer nas alfândegas, quer nos tribunais encontra-se patente o cuidado em realizar esse objetivo. Ao mesmo tempo, fizeram-se restrições dos grandes poderes de que dispunham certas casas nobres e ordens religiosas, sobretudo de influência ultramarina ou com ligações internacionais como eram a Companhia de Jesus e as Casas de Aveiro e de Távora.⁶¹

4.2. Ideário pombalino: europeizar Portugal

Um dos vetores programáticos que muito empenhou a política pombalina foi o de prestigiar Portugal na Europa e trabalhar para inverter a imagem que persistia internacionalmente de um Portugal submetido de forma subserviente aos ditames da Cúria Romana. Em 1778 queixa-se o Marquês de Pombal no *Compendio Historico e Analitico* da ignorância que se conserva nos países do norte da Europa em relação ao novo equilíbrio de forças entre o poder político e eclesiástico então imposto em Portugal:

⁶⁰ Cf. J., BORGES DE MACEDO, *O Marquês de Pombal 1699-1782*, Enclave de Reabilitação Profissional da Biblioteca Nacional, Lisboa, 1982, pp. 18-19.

⁶¹ Cf. *Ibidem*, p. 22.

«Não conhecem os direitos que separam o Sacerdócio do Império com justos limites, que Sua Majestade, Nosso Senhor, prescreveu a um como a outro, contrariamente louvaram nas preocupações erros absurdos, que me deram muito enquanto andei naqueles Países, e não há quem lhe tire da cabeça, que os Portugueses foram sempre e serão escravos da Cúria Romana e dos eclesiásticos por ela governados»⁶²

Aqui é evidente uma das características do pombalismo que era a preocupação permanente, que perpassa no seu discurso político e legislativo, de equiparação de Portugal à Europa em todos os domínios da política, sobretudo na área da política religiosa. Havia uma ideia de «progresso» que inspirava e mobilizava alguns estrangeirados⁶³ como Pombal e outros intelectuais iluministas⁶⁴. Alguns destes últimos serão referidos mais adiante porque deram ao Ministro o suporte ideológico à ação.

Deve ter-se presente, como afirmou Silva Dias, que:

«teoricamente o absolutismo não foi igual a si mesmo do princípio ao fim do pombalismo. E, por outro lado, não nasceu feito. Fez-se aos poucos, de acordo com o apelo das lutas concretas em que sucessivamente se envolveu. Em vão se tentaria descobrir nele também o decalque de ideias criadas além-fronteiras – o que não significa que as tivesse desconhecido ou desaproveitado, significa, todavia, que possui uma identidade cultural bastante definida, sobretudo colada à problemática do País naquele momento»⁶⁵.

Continua o mesmo autor acerca do projeto de sociedade que se tentou implantar no reinado de D. José:

⁶² S. J. DE, CARVALHO E MELO, *Compendio histórico e analítico. Do juízo que tenho formado das dezassete cartas contheadas na collecção e estampadas no anno proximo passado de 1772 em Londres no idioma Inglez e recebida nesta vila de Pombal nos princípios de Fevereiro deste presente anno de 1778*, citado em J., FRANCO, *O Mito dos Jesuítas em Portugal, no Brasil e no Oriente (Séculos XVI a XX): Das Origens ao Marquês de Pombal*, Vol. I, Gradiva, Lisboa, 2006, pp. 334-335.

⁶³ J., MONTALVÃO MACHADO, *Quem Livrou Pombal da Pena de Morte*, Academia Portuguesa de História, Lisboa, 1979, p. 66-67. «Chamou-se estrangeirados às pessoas portuguesas que, tendo vivido noutros países mais progressivos, importavam hábitos e ideias, que tentavam pôr em prática, para fazer desaparecer o nosso atraso.»

⁶⁴ Cf. J., FRANCO, *O Mito dos Jesuítas em Portugal, no Brasil e no Oriente (Séculos XVI a XX): Das Origens ao Marquês de Pombal*, Vol. I, Gradiva, Lisboa, 2006, p. 335.

⁶⁵ J., SILVA DIAS, “Pombalismo e Teoria Política”, separata da revista *Cultura - História e Filosofia* 1 (1982), p. 45.

«só atingiu o *climax* pelos fins dos anos sessenta, com a emergência económico-política de uma burguesia relativamente poderosa no litoral português, com o colbertismo industrial e com as reformas de conteúdo agrário. Desde então, o primitivo esquema teocrático mostrou-se ineficaz como instrumento de guerra económica e política. O principal teatro de operações deslocou-se da sociedade eclesiástica para a sociedade civil. A cobertura doutrinária vinda de instâncias do direito divino cedeu por isso lugar à cobertura vinda das instâncias do direito natural.»⁶⁶

4.3. Pombalismo

O pombalismo foi uma forma de governar ditada pela aliança entre a teoria e a prática governativa. Ele expressa um sentido específico de política, em que o poder é exercido não tanto para gerir o que é, mas sobretudo para construir o que deve ser. Ou seja, em que governar implica uma teoria política assumida e um projeto político consequente. É este o sentido de qualquer reformismo que pretende propor alternativas à situação existente, e foi este o sentido das reformas que Pombal pensou para o Portugal da segunda metade do século XVIII. Para ele, reformar não significava introduzir medidas epidérmicas, mas mudar uma forma de estar que correspondia a uma outra forma de ser⁶⁷.

Sebastião José de Carvalho e Melo compreendeu que o Antigo Regime, com os seus valores culturais, sociais, económicos e religioso começava a mostrar-se desajustado à realidade portuguesa muito paralisada no final do reinado joanino. O tempo que serviu Portugal em Londres e em Viena serviu para lhe rasgar novos horizontes e uma vez chamado ao poder constatou que existia potencial suficiente para viabilizar a mudança. Numa palavra, «apercebeu-se do despontar do mundo contemporâneo»⁶⁸.

A consecução de algumas reformas nem sempre se mostrou adequada, mas está fora de dúvida que marcaram com o selo da «modernidade» o reinado de D. José. Por isso, qualquer

⁶⁶ *Ibidem*, p. 45.

⁶⁷ Z., OSÓRIO DE CASTRO “Pombalismo”, in C., MOREIRA DE AZEVEDO (org.), *Dicionário de História Religiosa de Portugal*, Círculo de Leitores, Mem Martins, 2001, p. 462.

⁶⁸ *Ibidem*, p. 462.

que seja o juízo de valor sobre as iniciativas tomadas, a verdade é que o pombalismo, mais do que um marco, representa, no essencial, uma mutação sem retorno na sociedade portuguesa setecentista⁶⁹.

O pombalismo foi-se construindo tendo como fito elevar Portugal ao nível das outras nações europeias. Estabelecido o objetivo tornava-se necessário atingi-lo por isso vemos, nas medidas que foram tomadas neste período, mesmo nas mais polémicas, o percurso trilhado para atingir o almejado objetivo. Deste modo, a execução dos Távora e a expulsão da Companhia de Jesus podem ser vistas como «peças de um mesmo xadrez». E no mesmo projeto de reforma moderna se pode incluir a criação do Erário Régio, da Junta de Comércio, da Intendência da Polícia, da Real Mesa Censória⁷⁰, assim como a reestruturação da Inquisição, a fundação das companhias monopolistas e majestáticas, os novos *Estatutos* da Universidade de Coimbra, a implementação dos Estudos Menores, a origem da Imprensa Régia e da Imprensa da Universidade. Desse mesmo xadrez foi também parte integrante toda a legislação e toda a literatura com que Pombal e os seus próximos colaboradores produziram para influenciar a vida e as ideias ao nível das lideranças sociais, eclesiásticas e políticas dos súbditos de D. José, obrigando a uma outra forma de estar e abrindo perspectivas para um modo de pensar diferente. Consequentemente, entender o pombalismo como um projeto dotado de coerência interna e considerar que ela está presente em toda a ação política de Pombal conduz, necessariamente, à aceitação da existência de uma unidade superadora das diferenças, ou seja, de uma ideia dinâmica que dá sentido e enforma com um significado único as iniciativas tomadas⁷¹.

Por outras palavras, que ideia de «modernidade» teria presidido ao projeto político gizado pelo Marquês para fazer de Portugal um Estado Moderno? Refletindo sobre o conjunto das reformas e, mais do que isso, sobre o que lhes é inerente e as caracteriza de modo

⁶⁹ Cf. *Ibidem*, p. 462.

⁷⁰ Sobre a Real Mesa Censória relevamos o estudo: R., TAVARES, *O Censor Iluminado – Ensaio sobre o Pombalismo e a Revolução Cultural do Século XVIII*, Tinta da China, Lisboa, 2018,

⁷¹ Cf. Z., OSÓRIO DE CASTRO “Pombalismo”, in C., MOREIRA DE AZEVEDO (org.), *Dicionário de História Religiosa de Portugal*, Círculo de Leitores, Mem Martins, 2001, p. 463.

significativo, Zília Osório de Castro afirma que ressalta como uma constante oculta, mas nem por isso menos presente, o valor do tempo. Não do tempo temporalidade, isto é, enquanto vida vivida, mas do tempo temporal que engloba o aqui e o agora, característico da secularidade, por oposição à eternidade. E que se traduz numa certa imagem de tempo oposta à imagem do não-tempo, até então subjacente, em última instância, a toda a forma de pensar e de estar. A existência tinha um sentido escatológico e só ele lhe dava significado. Se bem que, sob o ponto de vista cultural, o Renascimento e o iluminismo tivessem questionado este ponto de vista, no plano político, em Portugal, só tomou forma com o pombalismo. Nesta perspetiva, o pombalismo identifica-se com a secularização da sociedade⁷².

Adotando a teoria de que a soberania não só era de origem divina, mas vinha direta e imediatamente de Deus para os príncipes, o pombalismo sacralizou o poder temporal dos soberanos e especificou a sua jurisdição. Pela sua origem, o poder dos reis era igual ao poder do Papa, só se distinguiam pelas respetivas e próprias esferas jurisdicionais: os príncipes tinham por missão sagrada promover o bem-estar e felicidade temporal dos súbditos; o Papa tinha por missão, igualmente sagrada, zelar pelo bem espiritual dos homens. As consequências deste entendimento não foram todas retiradas no reinado de D. José, mas foi nesse período que começaram a fazer-se sentir. Foi neste período que o poder régio se tornou verdadeiramente soberano. A sua origem divina direta e imediata tirava todo e qualquer fundamento à sua partilha com a sociedade, considerada quer no todo, quer nas partes. A especificidade da sua jurisdição tornava-o único no temporal. Deste modo as sociedades eclesiásticas, seculares e regulares, estavam legítima e exclusivamente sujeitas à jurisdição dos soberanos em tudo o que fosse temporal. Numa palavra, tudo o que de temporal existisse nas Igrejas locais, nos seus membros e nos seus domínios, estava sob o «poder jurídico dos reis». Neste sentido, a Igreja estava no Estado, dele fazendo parte e com ele colaborando na promoção da felicidade e tranquilidade temporal dos «cidadãos». O pombalismo, sem ignorar o carácter específico da

⁷² Cf. *Ibidem*, p. 463.

missão da Igreja, atribuiu-lhe uma função política que, enquanto tal, a punha na dependência da autoridade do rei. Daqui decorre a fundamentação do regalismo pombalino. E daqui decorre também a fundamentação do absolutismo esclarecido defendido por Pombal. A especificidade do poder régio como único poder temporal esvaziava de legitimidade o domínio tradicional da Igreja e dos eclesiásticos, além de teoricamente inviabilizar a potencial intervenção da nobreza e dos povos nos negócios do Estado. Neste sentido, a execução dos Távoras e a expulsão da Companhia de Jesus, tal como o reformismo, são exemplos paradigmáticos da conceção de poder político trazida pelo pombalismo e não fruto de mera arbitrariedade pessoal do Ministro⁷³.

4.4. A Igreja no projeto pombalino

O Marquês de Pombal tinha para Portugal um projeto abrangente, não algo previamente projetado, mas, como já dissemos, um plano que se foi desenhando durante o reinado josefino. A Igreja Católica, desde os inícios da nacionalidade, teve uma presença marcante em Portugal, também ela resultado de um longo processo de construção. Mas Igreja não significava apenas a instância de mediação entre Deus e os cristãos, ela significava também um polo de poder temporal e é nessa perspetiva que vai ser enquadrada neste projeto totalizante que o Ministro de D. José ambicionava para a monarquia portuguesa. Aquilo que Carvalho e Melo tinha observado na Europa certamente moldou a sua conceção do que deveria ser a relação entre o temporal e o espiritual, entre o Estado e a Igreja. Na Europa floresciam os princípios do despotismo esclarecido e diversas formas de regalismo que tinha implicações claras neste domínio das relações entre o temporal e o espiritual. O jansenismo, o febronianismo, o

⁷³ Cf. *Ibidem*, p. 464.

episcopalismo e outras ideias circulavam com certa fluidez entre as elites políticas europeias e os estrangeirados portugueses não lhe eram indiferentes.

Da nova forma de relação com a Igreja surge a necessidade de fundamentar o absolutismo na sua forma de despotismo esclarecido. O pombalismo pode ser considerado o período da história política portuguesa em que se assiste à exorbitação máxima de um ideário de inspiração regalista na sua expressão política que se costuma designar por despotismo esclarecido⁷⁴. Este é um ponto de chegada de um longo percurso de combate do poder temporal contra a supremacia do poder espiritual que remonta à disputa entre o *sacerdotium* e o *imperium* na Idade Média. Daí que se deva fazer a distinção, como defende Zília Osório de Castro, «entre regalismo e regalismos ou formas de regalismo»⁷⁵.

Assim, podemos olhar para o pombalismo como uma das variantes do regalismo europeu, assumindo algumas características peculiares, mas que no essencial comunga da ideologia inspiradora que enforma as outras doutrinas regalistas endossadas a outras monarquias europeias como foi o caso do josefismo na Áustria ou do galicanismo em França⁷⁶. Importa sublinhar o facto de que, depois da divisão confessional da Europa, o Estado tornou-se ainda mais amparo da Igreja Católica pela concorrência religiosa existente e pelas disputas entre potências confessionais.

4.4.1. O despotismo esclarecido

Pode-se afirmar que a ideologia a guiar o Marquês de Pombal durante o tempo em que esteve no poder foi o despotismo esclarecido. Trata-se de uma das formas do «iluminismo

⁷⁴ Definição de Despotismo Esclarecido em J., BORGES DE MACEDO “Despotismo Esclarecido”, in J., SERRÃO (org.), *Dicionário de História de Portugal*, Vol. I, Iniciativas Editoriais, Lisboa, 1968.

⁷⁵ Z., OSÓRIO DE CASTRO, “O Regalismo em Portugal da Restauração ao Vintismo”, *Boletim da Associação dos Professores de História* 12-15 (1990-1993), p. 139.

⁷⁶ Cf. J., FRANCO, *O Mito dos Jesuítas em Portugal, no Brasil e no Oriente (Séculos XVI a XX): Das Origens ao Marquês de Pombal*, Vol. I, Gradiva, Lisboa, 2006, p. 329.

político» então em voga na Europa. Em Portugal o absolutismo já não era uma novidade, esta foi a ideologia que vigorou no reinado de D. João V e já anteriormente. Este tipo de absolutismo tinha, no entanto, alguns limites, porque sendo sinceramente católicos ou até protestantes, os monarcas absolutistas sentiam-se limitados na sua atuação pela moral e pelo direito e ainda pelas doutrinas religiosas que professavam, mesmo que se considerassem a fonte de todo o direito positivo e que encarnassem o Estado⁷⁷.

Servidos por ministros nos quais delegavam o seu poder executivo, os monarcas do despotismo esclarecido usavam de um poder dito iluminado e consideraram-se senhores absolutos nos seus estados. Eram guiados pelos princípios da razão, expostos e defendidos pelos filósofos, sem nenhuma limitação, mesmo de ordem moral, à sua atuação uma vez que eram a fonte de todo o direito. A concentração de poderes estava orientada para a maior glória do rei, para a autoridade suprema do Estado e para o bem dos súbditos que careciam da orientação absoluta dos seus governantes esclarecidos para obter a luz do progresso e a harmonia social. Os súbditos, por sua vez, deviam obedecer com fidelidade total às determinações de um poder que não tolerava qualquer forma de contestação⁷⁸.

A teoria do poder, em que se alicerçava a ideologia política do despotismo esclarecido, concebia o poder do rei como sendo um poder de natureza divina, a chamada teoria do direito divino dos reis⁷⁹. Nesta conceção, o monarca recebia diretamente de Deus a plenitude do poder temporal, sem nenhuns entraves ou limitações humanas. Poder este que seria tão divino quanto o do Papa em matéria espiritual⁸⁰.

Esta teoria encontrava fundamento no axioma teológico de que Deus, como Senhor absoluto do universo e criador de todas as coisas era também a fonte primeira do poder, donde

⁷⁷ Cf. A., LEITE, “A Ideologia Pombalina: Despotismo Esclarecido e Regalismo”, in M., ANTUNES (org.), *Como Interpretar Pombal? No Bicentenário da sua Morte*, Edições Brotéria, Lisboa, 1983, p. 30.

⁷⁸ Cf. L., SANCHEZ AGESTA, *El Pensamiento Político del Despotismo Ilustrado*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1953, p. 174.

⁷⁹ Cf. P., MERÊA, *Suarez – Grócio – Hobbes*, Coimbra Editora Lda., Coimbra, 1941.

⁸⁰ Cf. A., LEITE, “A Ideologia Pombalina: Despotismo Esclarecido e Regalismo”, in M., ANTUNES (org.), *Como Interpretar Pombal? No Bicentenário da sua Morte*, Edições Brotéria, Lisboa, 1983, p. 31.

bebiam todos os poderes, em conformidade com o princípio definido por S. Paulo na *Carta aos Romanos*: «Omnis potesta a Deo» [Rm 13,1 «todo o poder vem de Deus»]. Os reis e o Papa adquiriam por esta via, na terra, o estatuto de vigários de Cristo, quer dizer, de mediadores de Deus. As teorias seguidas para justificar o poder dos reis, recebido imediatamente de Deus, transparecem claramente das numerosas leis, alvarás e sentenças deste período⁸¹.

Ora, esta teoria do poder real retirava a tradicional primazia dada ao poder pontifício que se arrogava de uma certa ascendência, sobre o poder real na linha da tradição medieval. No regime de despotismo esclarecido o monarca temporal passou a deter um poder tão divino como o do Romano Pontífice, pois a transmissão da plenitude do poder é feita diretamente ao rei, dispensando qualquer tipo de mediação. Com base neste pressuposto, nenhuma limitação é imposta à sua ação e decisão, nem mesmo limites éticos⁸².

Esta filosofia política divinizava o poder real e o seu exercício político, tornava também as suas decisões dogmáticas e inapeláveis, portanto inquestionáveis, sendo todas as suas medidas e leis classificadas como «sapiantíssimas e sagradas», pois o rei procederia de ciência certa e transcendente. A cabeça do poder absoluto, que é o rei, e que encerra representativamente o próprio Estado é, ao mesmo tempo, legislador, juiz e executor supremo, só responsável perante Deus. Assim sendo, qualquer oposição às suas ordens ou atos contra elas são considerados crimes de lesa-majestade, e consequentemente puníveis até à pena de morte. O mesmo que se diz das ordens do rei se aplica às dos seus ministros, tribunais ou organismos régios que se supunha agirem com a autoridade do monarca de quem eram meros executores. Portanto, o não acatamento ou resistência às suas decisões era também considerado crime de lesa-majestade, suscetível da aplicação da mesma pena máxima⁸³.

⁸¹ Cf. *Ibidem*, p. 32.

⁸² Cf. P., CALAFATE, “Filosofia Política”, in P. CALAFATE (org.), *História do Pensamento Filosófico Português*, Vol. IV, Editorial Caminho, Lisboa, 2002, pp. 45-62.

⁸³ Cf. A., LEITE, “A Ideologia Pombalina: Despotismo Esclarecido e Regalismo”, in M., ANTUNES (org.), *Como Interpretar Pombal? No Bicentenário da sua Morte*, Edições Brotéria, Lisboa, 1983, p. 31.

Os jesuítas formaram uma forte resistência a esta ideologia e esse foi um dos motivos que levou à sua perseguição, porque, uma vez derrubados, seria mais fácil implantar este programa político em Portugal e na Europa católica. No quadro de uma conceção política, em que todas as forças e poderes da sociedade deveriam prescindir da sua autonomia e obediência a um poder estranho ou estrangeiro ao do monarca, em favor do chamado Estado-nação, os jesuítas, enquanto resistentes ao absolutismo radical, tornaram-se um alvo a abater. A Companhia de Jesus, enquanto polo de poder, era incómoda, e considerada como constituindo uma espécie alternativa, no fundo, um «estado dentro do Estado». Para a mentalidade do despotismo esclarecido esta situação era intolerável porque completamente contrária ao ideário que pretendia concentrar todo o poder na figura do rei. «Tudo o que constituísse uma ameaça, uma concorrência, uma crítica, uma oposição a este poder que queria total era encarado como algo erróneo e nefasto, pois a felicidade do povo e o progresso da nação estariam apenas nesta mágica concentração sacralizada do poder do Estado»⁸⁴.

4.4.2. Regalismo

O regalismo corresponde à supervisão tutelar da Igreja pela autoridade política em geral, monarcas ou Estados, constituindo a afirmação do poder civil sobre o poder eclesiástico:

«O regalismo traz, portanto, consigo o alargamento do campo de jurisdição do Estado a expensas da Igreja. Traduz-se em práticas políticas diferenciadas, cuja origem pode estar em concessão amistosa [direito de padroado], em usurpação [recurso à coroa] ou em reivindicação [beneplácito régio], e que são defendidas com dois tipos de argumentação: justificativa ou fundamentadora. A argumentação é justificativa quando invoca razões acidentais [históricas] e é

⁸⁴ J., FRANCO, *O Mito dos Jesuítas em Portugal, no Brasil e no Oriente (Séculos XVI a XX): Das Origens ao Marquês de Pombal*, Vol. I, Gradiva, Lisboa, 2006, pp. 332-334.

fundamentadora quando apresenta razões essenciais [teóricas]. A primeira caracteriza o regalismo empírico ou pragmático; a segunda é própria do regalismo doutrinal.»⁸⁵

O regalismo como sistema jurídico-religioso que preconizava a intervenção excessiva dos reis ou do Estado na vida da Igreja, fundava-se no dever que os monarcas tinham de procurar o bem, inclusive espiritual, dos súbditos. Consequentemente intervinham tanto na vida civil como na eclesial e, ainda, julgavam ser seu dever defender e proteger a Igreja, colocando-a desta forma sob a sua dependência, que podia ir até à sua tutela. Vários reis e príncipes protestantes levaram o regalismo ao extremo ao ponto de se declararem também chefes das respectivas igrejas nacionais, negando, portanto, o poder do Papa e separando-as de Roma. Nos países católicos os adeptos do regalismo não chegaram a este último ponto, mas, ao menos na prática, pretendiam que a Igreja nos seus países ficasse, a nível administrativo, praticamente independente do Papa. Às decisões pontifícias eram negadas o beneplácito régio quando desagradavam aos monarcas, passando assim a ser consideradas nulas e sem efeito mesmo a nível eclesiásticos. Toda a vida administrativa da Igreja ficava assim na dependência da monarquia⁸⁶.

A mentalidade política e a visão reequacionadora do poder do Estado nas suas relações com os outros polos de poder, mormente com a Igreja, que com o pombalismo se exprime e consolida de forma exorbitante, é o ponto de chegada de um longo caminho que se vinha fazendo desde os alvares da modernidade. Foi um caminho de afirmação do poder real e por inerência do poder do Estado que ele representa e encarna, o qual lograva obter uma legitimidade reforçada⁸⁷. Esta tendência regalista que se vinha acentuando deste o período da Restauração foi levada ao extremo no reinado josefino.

⁸⁵ Z., OSÓRIO DE CASTRO, “O Regalismo em Portugal da Restauração ao Vintismo”, *Boletim da Associação dos Professores de História* 12-15 (1990-1993), pp. 139-140.

⁸⁶ Cf. A., LEITE, “A Ideologia Pombalina: Despotismo Esclarecido e Regalismo”, in M., ANTUNES (org.), *Como Interpretar Pombal? No Bicentenário da sua Morte*, Edições Brotéria, Lisboa, 1983, p. 37.

⁸⁷ Cf. J., FRANCO, *O Mito dos Jesuítas em Portugal, no Brasil e no Oriente (Séculos XVI a XX): Das Origens ao Marquês de Pombal*, Vol. I, Gradiva, Lisboa, 2006, p. 326.

De facto, o período áureo e de perduráveis consequências no controlo pela Coroa da Igreja portuguesa ocorre no período pombalino: afirma-se então o primado do Monarca sobre todos os súbditos e legisla-se ou manobra-se para colocar a Igreja na sua órbita ou sob a sua dependência. Ressurge o beneplácito régio, que se estende às pastorais dos bispos e a outros textos episcopais, compele-se os prelados a seguir os ditames governamentais. Daqui seguem-se várias medidas que vão ser tomadas no reinado josefino. São exemplos a reforma da Inquisição e a criação da Real Mesa Censória. Ao cortar as relações diplomáticas com Roma foi possível alargar-se a jurisdição régia sobre a Igreja, como adiante veremos⁸⁸. Cândido dos Santos defende que a política do Ministro de D. José I era «subordinar a Igreja ao poder do Estado» e propenderia para «admitir com simpatia uma Igreja nacional» no quadro de um catolicismo iluminado⁸⁹. Na versão do seu principal teórico, Padre António Pereira de Figueiredo, em cuja obra é notória a influência de Justino Febrônio «a secularização do poder político», articulada com «a descentralização do governo da Igreja», testemunham a perspetiva regalista do Marquês. Zília Osório de Castro refere que isto se repercute «na legitimação das Igrejas nacionais como parte integrante do Estado», vê-se na «inserção política das hierarquias eclesiásticas», naturalmente submetidas ao mando do soberano, em matérias e atribuições que eram especificamente suas⁹⁰. Aliás, se a *Tentativa Teológica* [1766], de Pereira de Figueiredo, exprime o regalismo doutrinário em si mesmo, ele extravasa dos *Estatutos* da Universidade de Coimbra de 1772 em pontos de magistério nas faculdades e em propostas de investigação que melhor deviam alicerçar tal doutrina⁹¹. Com efeito, nem o Estado nem a Igreja Católica concebiam uma unidade que não fosse confessional, ainda muito distante da separação e da liberdade religiosa que despontará nos séculos seguintes.

⁸⁸ Cf. L., RAMOS “Regalismo”, in C., MOREIRA DE AZEVEDO (org.), *Dicionário de História Religiosa de Portugal*, Círculo de Leitores, Mem Martins, 2001, pp. 96-99.

⁸⁹ Cf. C., SANTOS, “António Pereira de Figueiredo, Pombal e a Aufklärung”, *Revista de História das Ideias* 4 (1982-1983), p. 202.

⁹⁰ Cf. Z., OSÓRIO DE CASTRO, “O Regalismo em Portugal da Restauração ao Vintismo”, *Boletim da Associação dos Professores de História* 12-15 (1990-1993), p. 150.

⁹¹ Cf. L., RAMOS “Regalismo”, in C., MOREIRA DE AZEVEDO (org.), *Dicionário de História Religiosa de Portugal*, Círculo de Leitores, Mem Martins, 2001, pp. 96-99.

4.4.3. A influência do Jansenismo

No início do século XVIII teve um grande impacto na Europa católica o chamado jansenismo. Esta corrente foi sobretudo teológica, mas posteriormente adquiriu outras vertentes, nomeadamente moral, canónica e política. O nome deste movimento advém do nome do Bispo de Ypres, Cornélio Jansénio, que na sua obra póstuma, *Augustinus*, defendia doutrinas sobre a graça que foram condenadas, especialmente na bula *Unigenitus* de Clemente XI, que todos os bispos e professores de teologia deveriam aceitar. Houve alguns, porém, que se recusaram, especialmente na Holanda, dando origem à Igreja de Utreque.

Alguns só relutantemente aceitaram a bula *Unigenitus*, permanecendo assim na comunhão eclesial, no entanto conservaram-se fiéis a um certo rigorismo moral, estes foram também designados de jansenistas. Tiveram por principais adversários, sobretudo em França, os jesuítas, a quem eles acusavam de laxistas no campo moral. Muitos destes jansenistas, secundados pelos «parlamentos» ou tribunais franceses, eram também partidários das doutrinas galicanas ou regalistas e bastante hostis ao Papa, dando origem ao jansenismo político. Daí que igualmente fossem combatidos pelos jesuítas, aos quais se mostraram sempre fortemente hostis.

Sebastião José, que já teria levado de Portugal ideias regalistas, então em voga, deve ter-se confirmado nelas durante a sua missão na Inglaterra. Ali pôde observar uma Igreja separada de Roma e totalmente submetida à Coroa. Ainda que não quisesse separar de Roma a Igreja portuguesa, é natural que a pretendesse sujeitar ao poder real em matéria sobretudo administrativa e disciplinar, como sucedia na Igreja de Inglaterra⁹².

Também parece consensual que o futuro Marquês de Pombal no período que esteve em Inglaterra, se relacionou com jansenistas holandeses tendo, inclusive, visitado os Países Baixos. É provável que as teorias morais e sobretudo antipapais destes jansenistas também fossem pelo

⁹² Cf. A., LEITE, “A Ideologia Pombalina: Despotismo Esclarecido e Regalismo”, in M., ANTUNES (org.), *Como Interpretar Pombal? No Bicentenário da sua Morte*, Edições Brotéria, Lisboa, 1983, p. 38.

menos conhecidas de Sebastião José. Possivelmente aí também terá começado a germinar a antipatia em relação aos jesuítas, de quem os jansenistas eram inimigos confessos, parece certo que durante a sua estadia em Londres, Carvalho e Melo terá lido algumas obras de autores galicanos, muito aparentados com os jansenistas e fortemente antipapais, e cujos autores eram igualmente adversos aos jesuítas que defendiam a autoridade pontifícia.

De Londres, Sebastião José foi enviado a Viena de Áustria onde reinava a Imperatriz Maria Teresa, cujos ministros Kaunitz, Hienke e Cobenzel, imbuídos das ideias do despotismo esclarecido e do regalismo extremo, já tinham começado a pôr em prática o sistema político-religioso que ficou conhecido como o nome de josefismo⁹³. Pretendia-se constituir uma Igreja nacional, teoricamente unida a Roma, mas, na prática, totalmente sujeita ao poder civil, ao qual pertencia regular toda a vida administrativa eclesiástica. É possível que Carvalho e Melo tenha sido influenciado por estas ideias que tentaria, mais tarde, aplicar em Portugal⁹⁴.

Torna-se necessário, assim, averiguar a importância do jansenismo na formulação do regalismo pombalino. Este movimento não se apresentava de maneira unívoca, mas expressava-se de forma multifacetada e pluridimensionada. No plano da elaboração teológico-doutrinal da problematização das relações entre liberdade humana e graça divina, o jansenismo não teve nem penetração significativa nem expressão em Portugal devido à atuação repressora da Inquisição e à eficácia dos teólogos jesuítas, mormente sob a inspiração de Molina, que atuaram contra o jansenismo⁹⁵.

⁹³ Esta designação deriva do nome do imperador José II da Áustria [1765-1790], a qual serviu para exprimir a especificidade da sua política de pendor regalista. Este imperador continuou e consolidou de forma mais radical uma prática de tutela do Estado em relação à Igreja iniciada já sob o governo de sua mãe, a imperatriz Maria Teresa [1740-1780], em cuja corte o futuro Marquês de Pombal esteve acreditado como Embaixador da corte portuguesa. Maria Teresa de Áustria na sua política de interferência nos assuntos eclesiásticos desenvolveu uma relação de tutela do Estado em relação à Igreja, tentando por essa via criar uma Igreja autónoma de Roma. Apesar de não ter pretendido cortar totalmente as relações com a Santa Sé, quis colocar a Igreja sob a autoridade suprema do Estado do qual a imperatriz era a cabeça.

⁹⁴ Cf. A., LEITE, “A Ideologia Pombalina: Despotismo Esclarecido e Regalismo”, in M., ANTUNES (org.), *Como Interpretar Pombal? No Bicentenário da sua Morte*, Edições Brotéria, Lisboa, 1983, pp. 38-39.

⁹⁵ J., FRANCO, *O Mito dos Jesuítas em Portugal, no Brasil e no Oriente (Séculos XVI a XX): Das Origens ao Marquês de Pombal*, Vol. I, Gradiva, Lisboa, 2006, p. 350.

Como pondera Cândido dos Santos, «se adotarmos a divisão entre jansenismo teológico e jansenismo canónico-jurisdicional, e se as características deste último forem a reação antijesuítica, a reação antiescolástica e anticúria romana, não se pode duvidar de que esse tipo de Jansenismo vigorou entre nós»⁹⁶.

No plano ideológico-político, o pombalismo denotou simpatia pelo movimento jansenista e ligações de cumplicidade aos seus organismos de difusão internacional, assim como se pode encontrar patenteada alguma influência dos filósofos afetos ao jansenismo e sua doutrina regalista, tanto mais que esta simpatia decorre, desde logo, do facto de os jansenistas se terem afirmado como acérrimos oponentes dos jesuítas, e da sua teologia e serem um dos movimentos que melhor simboliza a luta contra a Cúria Romana dentro da própria Igreja, tendo, nesta linha, contribuído para enformar as doutrinas e reivindicações do galicismo francês. Foi um dos órgãos do jansenismo as *Nouvelles Ecclésiastiques* que acolheram de forma efusiva a produção doutrinal feita pelos teólogos regalistas portugueses. O jansenismo também marcou presença nas obras elaboradas para instaurar a imagem oficial dos jesuítas, após a sua expulsão de Portugal pelo governo josefino. Ele manifesta a sua influência quer através da referenciação dos seus autores clássicos e, entre estes, dos mentores da louvada tradição polémica antijesuítica, quer através do acolhimento e tradução de textos para aparelhar a propaganda contra a Companhia de Jesus. O exemplo jansenista de combate aos jesuítas e as controvérsias protagonizadas por eles neste campo são um dos aspetos mais salientes da presença deste movimento no quadro do pombalismo⁹⁷.

A análise das principais linhas de pensamento e de propostas reformistas dos ideólogos do regalismo português que mais influenciaram o Marquês de Pombal dá-nos não só o ambiente e o contexto de transformação da cultura do poder, mas também as coordenadas ideológicas de ação política em que se inscreve a política antijesuítica pombalina, e que constitui esteio para

⁹⁶ C., SANTOS, “António Pereira de Figueiredo, Pombal e a Aufklärung”, *Revista de História das Ideias* 4 (1982-1983), p. 187.

⁹⁷ J., FRANCO, *O Mito dos Jesuítas em Portugal, no Brasil e no Oriente (Séculos XVI a XX): Das Origens ao Marquês de Pombal*, Vol. I, Gradiva, Lisboa, 2006, p. 351.

se compreender as campanhas de produção de uma imagem oficial da Companhia de Jesus e o mito gerado nesse quadro. Segundo José Eduardo Franco, o mito é indissociável do discurso iluminista do século XVIII, um discurso dramatizante e criador de um clima dramático. Este discurso desenvolve o tema da decadência, em que os jesuítas figuram como uma espécie de anti-heróis, de maquinadores do obscurantismo, trabalhando cripticamente para sufocar as energias do progresso dos Estados⁹⁸.

O pombalismo partilhou, pelo menos, com os jansenistas a mesma hostilidade e desconfiança em relação aos jesuítas. Na propaganda dos primeiros a Companhia de Jesus era encarada como uma ameaça que tudo pretendia corromper e derrubar: a doutrina, a moral, a autoridade legítima, a paz e o sossego público dos Estados. Toda a história passada e presente, real e imaginária, da ação da Companhia de Jesus passou a ser lida e julgada à luz do modelo de Estado absolutista e da sua conceção de autoridade: o regime político como monarquia pura e a sua autoridade como sagrada e incontestável. Neste quadro, é erguido o mito do Estado todo-poderoso que estendia a sua mão protetora e vigilante a toda a sociedade e se colocava acima dela. O mito positivo do Estado protetor, de quem só dependeria o progresso e a felicidade da nação, é fabricado e afirmado em paralelo e em função da criação do seu negativo que é o mito jesuíta, o reverso de tudo aquilo que o Estado quer simbolizar de bom para os seus membros. A propaganda dramatizante pretende demonstrar a preocupação íntima de erradicar uma instituição concorrente, e de livrar-se do capital crítico que ela representava, assim como do seu considerável poder, que estava assente em relações de obediência em certa medida semelhantes às propugnadas pelo Estado absoluto⁹⁹, e também, por significar um corpo influente no contexto de um Estado que se pretendia secularizar e investir em novas elites [lideranças].

⁹⁸ *Ibidem*, p. 352.

⁹⁹ *Ibidem*, p. 352.

4.4.4. Episcopalismo

Para compreender a política eclesiástica levada a cabo no consulado pombalino torna-se também importante conhecer outra corrente intraeclesial que comumente se designa por episcopalismo. Esta é uma corrente eclesiológica que concorre com a doutrina de supremacia do Bispo de Roma sobre os outros bispos depositários do poder apostólico, advogando a paridade das faculdades jurisdicionais entre os membros do episcopado católico e, nesta linha, defende a tese conciliarista de que o concílio é superior ao Papa.

O episcopalismo foi fundamentado teologicamente por Zeger Bernard Van Espen, grande conhecedor da antiguidade cristã e pai de um certo jansenismo jurídico, na sua obra *Jus ecclesiasticum antiquae et primitivae Ecclesiae*. Aluno e discípulo deste último foi Nicolaus von Hontheim que, sob o pseudónimo de Justinus Febronius, publicou a obra *De statu Ecclesiae et legitima potestate Romani Pontificis liber singularis*, consignando assim a doutrina eclesiológica que ficou conhecida por febronianismo. Este autor criticou o «sistema monárquico do governo da Igreja e, numa arrojada perspetiva democrática, devolve esse poder à comunidade dos fiéis, embora reconheça que o seu poder pertença representativa e delegadamente ao Papa, o qual deve, contudo, subordinar-se à comunidade eclesial»¹⁰⁰. O poder do Bispo de Roma era atribuído por uma espécie de contrato social da comunidade católica que, por sua vez, detinha a faculdade de entregar o poder ao Papa e aos bispos, e também de retirá-lo e dá-lo a outrem. Percebemos assim que este autor não reconhecia a superioridade do Papa em relação aos bispos, defendia sim o princípio da colegialidade no exercício do poder na Igreja porque os bispos não eram vigários do Papa, mas sim sucessores dos Apóstolos¹⁰¹.

A doutrina deste autor, apesar de a sua obra ter sido colocada no *Index* em 1746, conheceu grande difusão. Em Portugal, Carvalho e Melo, atento à importância desta doutrina

¹⁰⁰ *Ibidem*, p. 330.

¹⁰¹ Cf. H., JEDIN (org.), *Manual de Historia de la Iglesia*, Vol. VI, Editorial Herder, Barcelona, 1978, p. 643.

para fundamentar a sua política eclesiológica de pendor episcopalista, ordenou a publicação de um resumo em língua portuguesa da obra de Febrônio no ano de 1770 para assim melhor fundamentar a sua política regalista¹⁰².

O episcopalismo «servia» o poder político, contribuindo para os objetivos temporais que lhe eram próprios. Além disso, porque implicava a descentralização do poder da Igreja, enfraquecia o poder papal e reforçava indiretamente o poder real. A tensão entre os dois poderes passou a tender então a favor da soberania régia¹⁰³.

Na opinião de Silva Dias o episcopalismo situava-se fora das nossas tradições político-religiosas, por isso, no Portugal josefino, esta corrente não foi verdadeiramente tomada a sério, foi antes um instrumento ou uma moeda de troca nas negociações com a Santa Sé durante a rutura das relações diplomáticas entre as duas cortes. O episcopalismo, nesta perspetiva, foi um meio de pressão sobre Roma, para forçar a Cúria a ceder no principal, isto é, nos princípios do regalismo e a sua aplicação à questão dos jesuítas¹⁰⁴.

¹⁰² Cf. J., FRANCO, *O Mito dos Jesuítas em Portugal, no Brasil e no Oriente (Séculos XVI a XX): Das Origens ao Marquês de Pombal*, Vol. I, Gradiva, Lisboa, 2006, p. 330.

¹⁰³ Cf. Z., OSÓRIO DE CASTRO, “Os Caminhos da Secularização Política – O Regalismo Pombalino”, *Eborensia* 35 (2005), pp. 41-42.

¹⁰⁴ Cf. J., SILVA DIAS, “Pombalismo e Teoria Política”, separata da revista *Cultura - História e Filosofia* 1 (1982), p. 61.

Terceiro capítulo

5. Ideólogos e colaboradores

Além das doutrinas dos teóricos europeus que circulavam um pouco por todo o velho continente, Pombal dispôs de uma verdadeira equipa de teólogos/ideólogos que o coadjuvavam.

Muitos destes homens foram eclesiásticos e intelectuais relevantes no seu tempo e sobretudo colaboradores fiéis de Pombal nalgumas reformas levadas a cabo no reinado josefino e na fundamentação teórica do pombalismo. Nas sínteses que iremos apresentar sobre cada uma das referidas personalidades utilizaremos obras de referência sobre cada uma delas e, dentro do possível, textos dos próprios que reflitam a sua sensibilidade político-religiosa.

5.1. D. Luís da Cunha

D. Luís da Cunha nasceu em 1662 na cidade de Lisboa. Antes de Carvalho e Melo ascender ao poder ele foi um dos que fez ouvir a sua voz, apelando para a necessidade de reformas políticas em Portugal. Foi um dos mais célebres e brilhantes diplomatas portugueses ao serviço de D. João V. Exerceu funções de representação na corte francesa e foi muito ouvido pelos políticos do seu tempo.

Carvalho e Melo, enquanto jovem diplomata em Londres e em Viena, apreciava e acolhia, com postura confessada de discípulo, os conselhos de D. Luís. Neste Embaixador podemos ver as ideias do iluminismo político europeu que tão bem conhecia, como um dos

ideólogos do pombalismo. Algumas das suas propostas programáticas postas por escrito nos anos trinta do século XVIII vieram a ser aplicadas por Pombal trinta anos depois¹⁰⁵.

A comparação de Portugal com o que se passava nos outros países prósperos da Europa era uma constante. Defendia o acolhimento de judeus no nosso território para incremento do comércio. Para isso seria necessário enfrentar o controlo social levado a cabo pela Inquisição e restringi-lo. Nesta linha, defendia o cerceamento do poder da Igreja portuguesa em favor do reforço do poder do Estado sobre todos os sectores e instituições do Reino¹⁰⁶.

D. Luís da Cunha pensava que a vantagem da nação residia em possuir uma população numerosa visto que «os muitos homens são as verdadeiras minas de um Estado». É nesta perspetiva que faz uma crítica mordaz ao excesso de conventos espalhados pelo Reino, os quais, na sua perspetiva, eram responsáveis por um sangria populacional no país que precisava dessa mão de obra para progredir¹⁰⁷.

O excesso de casas religiosas começava a ser visto como meio predador das forças vitais do Reino, devendo-se tal mal à «natural preguiça dos Portugueses, que a título de vocação procuram ter no cesto o pão, sem procurarem nem servirem os ofícios de seu país»¹⁰⁸.

Digna de nota e muito interessante é a perspetiva que D. Luís da Cunha tem acerca dos jesuítas. O diplomata iluminista refere-se positivamente ao trabalho da Companhia de Jesus no Reino e nas suas missões. Neste sentido contrasta com a visão que se tornou dominante entre sectores da cultura iluminista portuguesa. Acerca dos jesuítas afirma D. Luís da Cunha:

«Outra ordem ou sociedade se introduziu em Portugal e subsiste nas mais partes do mundo católico romano, que é a dos Jesuítas, anfíbios da religião, porque não são como os frades nem o deixam de ser. Esta pois furtou mais a bênção de se saber enriquecer; mas estes bons padres não estão pelo menos ociosos como os mais, de que tenho falado; antes os seus Institutos os

¹⁰⁵ Cf. J., FRANCO, *O Mito dos Jesuítas em Portugal, no Brasil e no Oriente (Séculos XVI a XX): Das Origens ao Marquês de Pombal*, Vol. I, Gradiva, Lisboa, 2006, p. 346.

¹⁰⁶ Cf. *Ibidem*, p. 347.

¹⁰⁷ D. L. DA, CUNHA, *Instruções Inéditas de D. Luís da Cunha a Marco António de Azevedo Coutinho*, prefaciado por A., BAIÃO, Imprensa da Universidade, Coimbra, 1929, p. 44.

¹⁰⁸ D. L. DA, CUNHA, *Instruções Inéditas de D. Luís da Cunha a Marco António de Azevedo Coutinho*, prefaciado por A., BAIÃO, Imprensa da Universidade, Coimbra, 1929, p. 45.

obrigam a frequentar os púlpitos e assistir nos confessionários, a doutrinar os povos, a ensinar as artes e a sacrificar as vidas pela propagação da Fé, de sorte que a favor de tanta utilidade temporal e espiritual se pode sofrer a sua ambição, a que todavia se lhes deve prescrever algum limite, como a todas as ordens, a quem chamei herdades ou que herdaram, porque sendo inalienáveis os bens que nelas entram ou por necessidade dos que lhes vendem ou pela mal entendida devoção que eles inspiram a quem lhos deixa, não têm os vassallos de el-rei em que empreguem os cabedais que ajuntam para sustentar as suas casas.»¹⁰⁹

Embora não deixe de colocar em evidência alguns traços já tradicionais associados à imagem antijesuítica da Companhia de Jesus, como o da sua grande ambição, o da sua arte em enriquecer e da concorrência que fazia às outras ordens, considera isso relativizável e tolerável em função do seu bom desempenho ao serviço da Igreja e do Estado como pastores, educadores e missionários¹¹⁰.

5.2. Cardeal João Cosme da Cunha

João Cosme da Cunha nasceu no ano 1715, filho dos Condes de S. Vicente. Foi cónego Regrante da Santa Cruz em Coimbra, em 1746 torna-se Bispo de Leiria e mais tarde, em 1760 é elevado a Arcebispo de Évora. Apesar de ser parente dos Távora, caídos em desgraça no ano 1758, conseguiu fugir ao destino que tiveram a maior parte dos seus familiares. Além dos alegados regicidas, executados em 1759, muitos fidalgos ligados à casa de Távora foram encarcerados durante vários anos. Por convicção ou por medo de que viesse a ter o mesmo destino D. João da Cunha mandou que se exibissem sinais de contentamento na sua diocese pela execução dos regicidas. Isso terá chamado a atenção de Carvalho e Melo que a partir dessa

¹⁰⁹ D. L. DA, CUNHA, *Instruções Inéditas de D. Luís da Cunha a Marco António de Azevedo Coutinho*, prefaciado por A., BAIÃO, Imprensa da Universidade, Coimbra, 1929, p. 49.

¹¹⁰ J., FRANCO, *O Mito dos Jesuítas em Portugal, no Brasil e no Oriente (Séculos XVI a XX): Das Origens ao Marquês de Pombal*, Vol. I, Gradiva, Lisboa, 2006, p. 347.

altura não deixou de o favorecer de modo que este prelado foi chamado a estar próximo do centro da decisão política. Teve um papel relevante nas reformas da Universidade de Coimbra e da Inquisição, sendo debaixo do seu nome que foi publicado o regimento pombalino da Inquisição. Aquando do restabelecimento das relações diplomáticas com a Santa Sé, o Papa concedeu ao irmão do Marquês de Pombal, Paulo de Carvalho, a dignidade cardinalícia, mas morrendo este antes de a receber, essa dignidade foi dada a D. João Cosme da Cunha. A sua faceta intriguista e oportunista costuma ser relevada principalmente no que diz respeito à queda de José Seabra da Silva, alegadamente por causa das suas intrigas. Por fim, quando morreu D. José, este prelado terá tratado com arrogância o Marquês de Pombal que tanto o protegera, certamente convicto de que o seu poder tinha terminado juntamente com a vida do Monarca.

Como já referimos, foi o Cardeal da Cunha que mandou traduzir o jansenista *Catecismo de Montpellier* considerando-o «o melhor Livro que saiu à luz pública até ao nosso tempo». Afirmou Cândido dos Santos que o Cardeal da Cunha era jacobeu e defensor de uma moral rigorista, atribuía a anterior condenação deste *Catecismo* às maquinações dos jesuítas como «émulos implacáveis de todo o livro bom». Estes últimos, segundo o Cardeal da Cunha, teriam feito uma lista dos livros jansenistas e suspeitos de jansenismo. Para ele, o *Catecismo de Montpellier* não escapou a esta catalogação porque na sua primeira parte recomendava a fidelidade dos vassallos aos soberanos; na segunda onde se tratavam dos pecados, das virtudes e dos Mandamentos de Deus e da Igreja segundo as regras da moral pura, não havia lugar para o probabilismo jesuítico; na terceira, um dos pontos tratados era o da graça de Jesus Cristo segundo a doutrina de Santo Agostinho¹¹¹.

Os jacobeus não eram regalistas, mas dada a situação delicada do Cardeal da Cunha, como familiar dos Távora, não é de estranhar a sua atitude servil em relação a Pombal especialmente no combate aos jesuítas e na defesa da fidelidade ao soberano.

¹¹¹ C., SANTOS, *Jansenismo em Portugal*, Faculdade de Letras da Universidade do Porto, Porto, 2007, p. 37.

A afirmação do poder real era um objetivo do pombalismo mais do que do jansenismo. Este último no *Catecismo de Montpellier* aparece de uma forma mitigada. Não parece que o Cardeal da Cunha tivesse enveredado pelo jansenismo teológico, mas era decididamente regalista, conciliarista, anticúria romana e antijesuíta, resumindo, enquadrava-se na senda do despotismo iluminado católico¹¹².

5.3. D. Frei Manuel do Cenáculo

Nascido no ano de 1724 em Lisboa, Frei Manuel do Cenáculo¹¹³, franciscano e figura central do iluminismo português, foi um dos colaboradores do Marquês de Pombal. Estudou na Congregação do Oratório mas aos quinze anos tomou o hábito franciscano na Ordem Terceira Regular de S. Francisco¹¹⁴. A sua formação deve muito a estas duas congregações. Quanto ao seu endereço iluminista, «ele está bem patente na sua obra vasta, de índole diversa e que permite considera-lo um humanista»¹¹⁵.

Teve um papel importante na governação pombalina e, depois deste, principalmente pelos cargos que desempenhou e pelos serviços prestados. Foi Presidente da então recém-criada Real Mesa Censória, Capelão-Mor, confessor do Príncipe da Beira, foi também Superior provincial da Ordem Terceira de São Francisco, finalmente, Bispo de Beja e Arcebispo de Évora.

Em Coimbra frequentou o curso completo do Colégio Franciscano e a Faculdade de Teologia da Universidade onde rapidamente se tornou notado. Iniciou, em 1749, o curso

¹¹² Cf. *Ibidem*, p. 38.

¹¹³ Sobre Frei Manuel do Cenáculo relevamos o seguinte estudo: J., MARCADÉ, *Frei Manuel do Cenáculo Vilas Boas Évêque de Beja, Archevêque D'Evora (1770-1814)*, Centro Cultural Português Fundação Calouste Gulbenkian, Paris, 1978.

¹¹⁴ Cf. R., CORDEIRO RAMOS, *Dom Frei Manuel do Cenáculo Villas Bôas*, Livraria Tavares Martins, Porto, 1936, p. 10.

¹¹⁵ M., SIRGADO GANHO, “Cenáculo (Vilas-Boas), Frei Manuel do (n. Lisboa, 1724 – m. Évora, 1814)”, *Itinerarium* 211 (janeiro-abril 2015), p. 7.

filosófico na mesma cidade, mas teve de o interromper em 1750, para realizar uma viagem a Roma por ocasião do Capítulo Geral da Ordem Franciscana. Nesta viagem toma contacto com os grandes monumentos da cultura – Bibliotecas, Museus, Universidades – convive com os portadores da nova cultura filosófica. O espírito recetivo de Cenáculo atualizou-se com as perspetivas rasgadas da mentalidade europeia dos meados de Setecentos¹¹⁶.

Roma era em meados do século XVIII um centro ativo de nova cultura, de intensa atividade intelectual e representava uma das mais acabadas expressões do iluminismo católico. É a partir desta altura que, segundo Gama Caeiro, a presença do iluminismo se começa a verificar no pensamento de Frei Manuel do Cenáculo. Era um iluminismo de tipo católico italiano. Luís Cabral de Moncada enumera alguns dos traços desta sensibilidade, principalmente os que caracterizam melhor o caso português: «a ampla penetração da Filosofia e dos conhecimentos científicos, mais ou menos, em todas as camadas da sociedade, determinando com a propagação das “luzes” a fusão do movimento filosófico e científico com o literário, político e pedagógico»¹¹⁷. Cenáculo procurou realizar este tipo de iluminismo, que era «essencialmente Reformismo e Pedagogismo», «cristão e católico», «inspirando-se na cultura humanista do Renascimento [...] para conseguir impor uma nova conceção do homem, da sociedade, bem como do Estado e da Igreja nas suas mútuas relações, e ainda nas relações entre Fé e Razão»¹¹⁸. A «*ilustração* trouxe a Cenáculo claras vantagens, que o seu espírito estava aberto a aproveitar: rigor no estudo, designadamente o da Bíblia, no recurso às fontes, na luta contra as credices, numa palavra, a nova mentalidade que se ia disseminando na Europa»¹¹⁹ representou um apoio consistente nos seus serviços à Coroa e à Igreja.

Nas juntas em que se reunia com o Marquês de Pombal e os demais encarregados da reforma da Universidade de Coimbra, Frei Manuel do Cenáculo, no seu *Diário*, mostrou-se

¹¹⁶ F., GAMA CAEIRO, *Frei Manuel do Cenáculo: Aspectos da sua Actualização Filosófica*, Lisboa, 1959, p. 35.

¹¹⁷ L., CABRAL DE MONCADA, *Estudos de História do Direito*, Vol. III, Coimbra, 1950, p. 4.

¹¹⁸ *Ibidem*, p. 8.

¹¹⁹ J., CERQUEIRA GONÇALVES, “Frei Manuel do Cenáculo – Um Franciscano Iluminista?”, *Itinerarium* 211 (janeiro-abril 2015), p. 138.

contra a adoção do manual de Gerbert na Teologia afirmando que «Gerbert é bom para saber os factos; mas de teologia dogmática, nada»¹²⁰. Na verdade, Cenáculo preferia Justino Febrônio, conhecido pelas posições regalistas. Os manuais de Gerbert acabaram por ser adotados em muitos dos cursos porque o Marquês de Pombal o considerava um bom teólogo. A preferência que Cenáculo revela de modo tão explícito por Febrônio só nos podem levar a pensar que comungasse do mesmo regalismo e antiultramontanismo.

Segundo José Eduardo Franco, Cenáculo foi um dos co-autores de algumas obras pombalinas mais emblemáticas do regalismo e do antijesuítismo do seu tempo, além de ter sido um dos arquitetos das medidas reformistas expressas legislativamente e que então entraram em vigor¹²¹.

Frei Manuel do Cenáculo «foi um homem de cultura e à cultura dedicado, quer no seio da sua Ordem, quer na sua missão pastoral, enquanto Bispo de Beja e Arcebispo de Évora»¹²². Para ele a cultura era sinónimo de felicidade humana. A sua matriz humanista revela-se na recomendação da leitura de autores clássicos e profanos e dos Padres da Igreja. Há neste homem uma conceção de ser humano sob um ponto de vista integral; o seu humanismo insere-se, como já afirmámos, no quadro do iluminismo católico, em que sem obliterar a mensagem cristã havia abertura a uma renovação das Luzes. No humanismo e iluminismo católico português do século XVIII, Cenáculo foi uma figura cimeira¹²³.

Frei Manuel do Cenáculo, sendo colaborador de Carvalho e Melo dificilmente seria simpatizante da Companhia de Jesus e das ideias ultramontanas. No entanto, na sua correspondência não transparece antijesuítismo. A objetividade com que fala do assunto

¹²⁰ M., CENÁCULO VILAS-BOAS, *Diário*, in F., VAZ (org.), *D. Manuel do Cenáculo: Instruções Pastorais, Projectos de Bibliotecas e Diário*, Porto Editora, Porto, 2009, p. 129.

¹²¹ J., FRANCO, *O Mito dos Jesuítas em Portugal, no Brasil e no Oriente (Séculos XVI a XX): Das Origens ao Marquês de Pombal*, Vol. I, Gradiva, Lisboa, 2006, p. 345.

¹²² J., CERQUEIRA GONÇALVES, “Frei Manuel do Cenáculo – Um Franciscano Iluminista?”, *Itenerarium* 211 (janeiro-abril 2015), p. 137.

¹²³ Cf., M., CÂNDIDO PIMENTEL, “Frei Manuel do Cenáculo Humanista e Reformador”, *Itenerarium* 211 (janeiro-abril 2015), pp. 31-34.

distancia-se da falta dela recorrente nos textos pombalinos onde a Companhia de Jesus é acusada de todos os malefícios¹²⁴.

No contexto da polémica jansenista e com a circulação de várias obras a favor e contra as teses destes, não podemos ignorar a ação de Frei Manuel do Cenáculo como deputado e depois presidente da Real Mesa Censória. Em 1769 foi ele chamado a dar o seu parecer sobre obras enviadas pela Igreja de Utreque ao Arcebispo de Évora, entre as quais se encontravam as *Actas* do segundo sínodo de Utreque. O relatório de Cenáculo revelava a sua simpatia e admiração pelo Bispo da Igreja de Utreque assim como defendia a pureza de doutrina dos clérigos dessa Igreja, por se basearem nas fontes verdadeiras da revelação: os santos cânones, a Sagrada Escritura. Deste modo apoiou a liberdade de circulação das obras desta Igreja cismática em Portugal¹²⁵.

Sabemos que Cenáculo era um bibliófilo que procurou reunir milhares de exemplares que lhe chegavam de várias partes da Europa. Quanto às leituras podemos afirmar que o seu regalismo não o levou a ser um jansenista. Os seus livros e leituras documentam uma atitude de grande racionalidade, ou seja, interessa-se pelas obras jansenistas, tal como se interessa por outras obras. Estamos diante de um homem que encara o conhecimento e a ciência como um meio para chegar ao Criador e que sabe que a ordem natural se rege por leis precisas¹²⁶.

Na sua ação pastoral, a preferência que Cenáculo demonstrava *pelo Catecismo de Montpellier*, tido como jansenizante, não faz dele um adepto das ideias de Jansénio, uma vez que as suas cartas pastorais estão isentas de qualquer erro ou heresia em matéria de fé. Aliás, a sua devoção mariana e a defesa da Imaculada Conceição parecem afastá-lo do campo do jansenismo teológico. Pensamos que o motivo desta preferência seja o facto deste catecismo ser considerado melhor e mais atualizado para combater a superstição, o desleixo e incúria religiosa. Aliás, Cenáculo demonstrou, enquanto bispo, preocupação de combater a superstição

¹²⁴ Cf. F., VAZ, “Jansenismo e Regalismo no pensamento de D. Frei Manuel do Cenáculo”, *Eborensia* 35 (2005), p. 66.

¹²⁵ *Ibidem*, p. 71-72.

¹²⁶ Cf. *Ibidem*, p. 78.

e de formar melhor o seu clero na Física para que pudessem distinguir entre o milagre e o efeito natural e assim combater a superstição popular e a magia¹²⁷.

5.4. António Pereira de Figueiredo

António Pereira de Figueiredo nasceu no ano de 1725 em Mação. Foi um padre oratoriano até abandonar a congregação por ordem de Carvalho e Melo. Este padre, teólogo, canonista, historiador, linguista, músico, deputado da Real Mesa Censória, sócio fundador da Academia das Ciências e servidor infatigável do Marquês de Pombal foi o principal arquiteto do estabelecimento das bases teóricas da política religiosa pombalina, procurando combater as tendências da reforma tridentina que tinha reforçado a concentração de poderes no Romano Pontífice que causava situações de tensão e conflito com os emergentes Estados-nação.

Ainda antes de entrar ao serviço do poder político, é conhecida a sua admiração pelo historiador e erudito italiano Luigi Muratori. Este último era também especialista na antiguidade clássica e na exegese bíblica, defensor das prerrogativas dos soberanos em controvérsias com a Santa Sé e de um estilo neoclássico despojado em matérias de literatura, sendo tido como um dos fundadores do iluminismo político italiano¹²⁸.

O regalismo, que se manifesta na obra deste oratoriano, mais não é do que o fruto da sua formação jansenista. O regalismo é neste caso consequência eclesiológica do jansenismo. A Congregação do Oratório, em virtude da antipatia e da concorrência que mantinha em relação à Companhia de Jesus, aprofundou a orientação jansenista, aliás, uma das figuras mais proeminentes do jansenismo do século XVIII, Pascásio Quesnel, era um oratoriano francês. Podemos conhecer a orientação de uma determinada instituição pela composição da sua

¹²⁷ Cf. *Ibidem*, p. 77.

¹²⁸ Cf. R., TAVARES, *O Censor Iluminado – Ensaio sobre o Pombalismo e a Revolução Cultural do Século XVIII*, Tinta da China, Lisboa, 2018, p. 220.

biblioteca. A Biblioteca da Casa das Necessidades tinha uma constituição claramente jansenista, não será descabido afirmar que a Biblioteca da Casa do Espírito Santo, onde estudou Pereira de Figueiredo nos primeiros anos, tivesse a mesma orientação¹²⁹.

Além destas referências temos ainda a produção teológica deste oratoriano nos primeiros anos de docência na Casa das Necessidades onde suporta a insuficiência da atrição no sacramento da penitência. Dito de outro modo: basta o medo das penas do Inferno [atrição] para o perdão dos pecados e para receber a graça? Assim não entendia o Padre Figueiredo, para ele era necessário algum amor de Deus, ainda que só inicial, para receber o perdão dos pecados¹³⁰.

Ao serviço do Marquês de Pombal, Pereira de Figueiredo, usou uma argumentação teológica na redação de alguns tratados que secundaram a consolidação do absolutismo esclarecido em Portugal. O tratado sobre a *Doctrina veteris Ecclesiae de suprema regum*, publicado em 1765, surge numa altura de rutura entre Portugal e a Santa Sé. Nesta obra, Figueiredo estabelece o princípio do direito divino dos reis e da sacralidade do seu poder, conferida diretamente por Deus aos soberanos temporais. Define os fins do exercício desse poder que, em última análise, tem por objeto o bem e melhoramento da sociedade humana e a felicidade de todos os vassallos. Mas para que a eficácia da ação do Monarca seja efetiva é necessário que a Igreja seja submetida às leis dos monarcas temporais, os quais são a autoridade suprema nos seus domínios no que diz respeito ao temporal. Para Pereira de Figueiredo, o poder temporal e o poder pontifício são ambos supremos nas suas esferas de influência respectivas. No plano temporal entra a proteção que os reis devem oferecer à Igreja, como também se englobam as questões temporais da Igreja, pelo que os bispos e o clero em geral se devem submeter ao arbítrio e às leis do Estado para dirimir essas questões. Assim, por exemplo, o poder real arrogava-se o direito de impor tributação às instituições eclesiásticas presentes no seu Estado,

¹²⁹ Cf. C., SANTOS, *Padre António Pereira de Figueiredo: Erudição e Polémica na 2ª Metade do Século XVIII*, Roma Editora, Lisboa, 2005, p. 80.

¹³⁰ Cf. J., SEABRA, “Jansenismo e regalismo na obra de António Pereira de Figueiredo”, *Eborensia* 35 (2005), pp. 100-101.

dispensando qualquer autorização de Roma para o efeito. Os bens materiais da Igreja também passariam a entrar na alçada da legislação real, assim como a jurisdição eclesiástica sobre o temporal, as isenções e as imunidades do clero deixam de se integrar no direito divino, portanto a busca do disciplinamento do todo social.

No plano da articulação do poder da Igreja e do Estado, e da análise das suas naturezas e competências, Pereira de Figueiredo tenta autonomizar o Estado da Igreja e demonstrar a competência do Monarca para interferir nas questões temporais do universo religioso, mas tira competência ao Papa para intervir para além da esfera espiritual fora dos Estados Pontifícios. Assim se lançaram as bases para uma Igreja nacional à maneira das pretensões do galicismo francês.

A rutura com a Santa Sé fez com que ao longo da década de sessenta do século XVIII se avolumasse o problema das dispensas matrimoniais que estavam reservadas ao Papa, principalmente aquelas mais procuradas que eram as dispensas de impedimentos causados por graus de parentesco próximo, para viabilizar os casamentos de consanguinidade entre as famílias nobres. O governo pombalino quis outorgar aos bispos portugueses a competência para conceder as referidas dispensas, mas estes hesitaram em apropriar-se dessa prerrogativa. O Marquês de Pombal encomendou então ao Padre António Pereira de Figueiredo uma segunda obra que desse provas convincentes ao episcopado nacional da legitimidade de exercer essa prerrogativa, particularmente em tempo de incomunicação com a Santa Sé.

Surge então a *Tentativa Teológica*, publicado em 1766. Esta obra perfilha uma argumentação essencialmente eclesiológica, na esteira doutrinária estabelecida por Febrônio, oferecendo assim à Igreja portuguesa aquilo que José Eduardo Franco designa de «manual do episcopalismo nacional»¹³¹.

¹³¹ Cf. J., FRANCO, *O Mito dos Jesuítas em Portugal, no Brasil e no Oriente (Séculos XVI a XX): Das Origens ao Marquês de Pombal*, Vol. I, Gradiva, Lisboa, 2006, p. 338.

Numa perspetiva de teorização teológico-canónica, defende a paridade de poderes e prerrogativas dos bispos da Igreja Católica Romana com o Bispo de Roma, enquanto sucessores do Colégio Apostólico. Apontou o modelo da Igreja cristã primitiva e retirou vários argumentos de *auctoritas* antigos, particularmente Padres e Doutores da Igreja, ao mesmo tempo que convoca autoridades mais recentes, particularmente de Febrônio. Tudo é orientado no sentido de atestar a sua tese episcopalista adaptada à realidade portuguesa da sua época¹³².

A afirmação principal consiste em demonstrar que cada bispo recebeu no momento da sacração episcopal a plenitude do poder apostólico e, como herdeiros do poder pastoral dos Apóstolos, cada prelado é um papa na sua diocese, de que é bem expressiva esta passagem que consagra a sua doutrina do episcopalismo:

«Em virtude desta missão que aos apóstolos fez Cristo, ficaram eles constituídos ministros do Novo Testamento [...], isto é, pastores da Igreja e administradores e dispenseiros de todos os sacramentos, que o senhor instituía [...]. Nesta administração dos sacramentos se encerra não só o poder da ordem, mas também o da jurisdição, isto é, não só o poder de consagrar o corpo de Cristo e absolver os pecados, mas também o exercício destes e dos mais sacramentos, a eleição e missão dos novos ministros seus, o poder de estabelecer novas leis concernentes a esta administração dos sacramentos, e, por isso, o poder de dispensar neles todas as vezes que assim o pedisse a utilidade e necessidade dos fiéis [...]. Este poder dado por Cristo aos apóstolos para governarem as dioceses que a cada um coube por sorte, ou que cada um por divina inspiração escolhia, era um poder absoluto e ilimitado que se estendia a todo o género de casos.»¹³³

Nesta obra o primado petrino é relativizado. Pereira de Figueiredo reconhece o princípio do primado do sucessor de S. Pedro para o fim estrito da salvaguarda da unidade da Igreja e para evitar desvios cismáticos ou heréticos. O primado petrino é visto na perspetiva da unidade espiritual, institucional e doutrinal da Igreja Católica.

¹³² Cf. J., SEABRA, “A teologia ao serviço da política de Pombal: episcopalismo e concepção do primado romano na ‘Tentativa Teológica’ do Padre António Pereira de Figueiredo”, *Lusitania Sacra* 7 (1995), pp. 359-402.

¹³³ A., PEREIRA DE FIGUEIREDO, *Tentativa teológica em que se pretende demonstrar, que impedido o Recurso à Sé Apostólica se devolve aos senhores bispos a faculdade de dispensar nos impedimentos públicos de matrimónio, e de prover espiritualmente em todos os mais casos Reservados ao Papa, todas as vezes que assim o pedir a publica e urgente necessidade dos súbditos*, Lisboa, 1766, pp. 2-4.

«Deste fim do primado se reconhece claramente a sua essência. Porque se Cristo Senhor Nosso instituiu esse chefe ou cabeça visível, a fim de se evitar no corpo místico da Igreja e de se conservar a união de todos os membros, claro está que o ofício deste chefe ou dessa cabeça não é o apropriar a si as operações dos demais membros, mas sim instruir neles de modo que cada um se contenha no seu lugar e cada um exercite as funções do seu ofício, servindo a todos de primeiro móvel o direito divino e os cânones.»¹³⁴

É visível como este autor se situa na linha do episcopalismo de Febrônio, em voga na segunda metade do século XVIII. Esta obra foi um contributo muito importante para fundamentar teológica e canonicamente a política regalista que queria desligar, o mais possível, o Estado e todas as instituições religiosas portuguesas do vínculo ao poder papal.

É importante referir que esta obra, traduzida em vários idiomas, foi conhecida nos meios jansenistas europeus e por eles enaltecida, teve uma grande circulação.

O regalismo que Carvalho e Melo aplicou, associou-se e procurou legitimar-se pelo episcopalismo, a fim de lutar contra uma frente comum, o curialismo romano. Esta luta de carácter político-ecclesial é suportada por uma nova eclesiologia, ou seja, uma nova forma de conceber a Igreja, compartimentada nos seus poderes, descentralizada nas suas prerrogativas e, sobretudo, mais facilmente instrumentalizável para o serviço dos interesses absolutistas de afirmação dos Estados nacionais. O regalismo é inseparável da secularização do Estado que se intenta à sombra da razão. O que importava, pensavam os iluministas católicos, era definir esferas próprias de poder¹³⁵.

No período de rutura entre Portugal e a Santa Sé houve ainda um problema grave queurgia ser resolvido: o preenchimento das sedes vacantes dos bispos em consequência da morte dos seus titulares, que como estava preceituado canonicamente, só podiam ser confirmados pelo Papa, depois de apresentados pelo rei. Pombal incumbiu então o Padre Pereira de Figueiredo de fundamentar a possibilidade de se proceder à sagração dos novos bispos sem a aprovação

¹³⁴ *Ibidem*, p. 32 da dedicatória.

¹³⁵ A., HESPANHA, “A Igreja”, in J., MATTOSO (org.), *História de Portugal*, Vol. IV, Editorial Estampa LDA, Lisboa, 1992, p. 298.

oficial de Roma. Este teólogo teoriza na *Demonstração Teológica* a plausibilidade dos bispos metropolitanos deterem a faculdade de nomear e ordenar bispos indicados pela coroa¹³⁶.

Abria-se então caminho para a edificação de uma Igreja nacional de que Pombal tinha como modelo o caso inglês que conhecia bem, mas que, em virtude do desanuviamento das relações entre Portugal e a Santa Sé verificado no final da década de sessenta, nunca chegou a concretizar-se.

António Pereira de Figueiredo escreveu ainda um conjunto de obras, menos volumosas, em que perpassa o mesmo objetivo de legitimação de um regalismo português. Enquanto teólogo, estabeleceu, teoricamente, ao longo da sua obra intelectual, o fim da conceção sacral da sociedade, típica do modelo de cristandade, e estatuiu os princípios da sua secularização¹³⁷ enquanto base de um Estado que, mesmo confessional, se entendia como expressão de reformismo social.

Referimos ainda que enquanto deputado ordinário da Real Mesa Censória existe uma referência interessante a Quesnel a propósito da censura de um livro do oratoriano francês Manduit [*Analyse du Saint Évangile*]:

«Quanto me diz respeito já declarei várias vezes suficientes quanto prezaria se todo este Reino se persuadisse do valor e da unção que se manifesta nas Reflexões de Quesnel e se os olhos de todos estivessem abertos para que a constituição Unigenitus, que eu detesto e desacredito, foi uma manobra pela qual os Jesuítas tentaram, e em parte conseguiram, estabelecer nestes reinos os novos princípios de Molina e relaxação dos seus casuístas em lugar da antiga e sã doutrina de Santo Agostinho.»¹³⁸

¹³⁶ Cf. A., PEREIRA DE FIGUEIREDO, *Demonstração teológica, canonica e historica do direito dos Metropolitanos de Portugal para confirmar, e mandarem sagrar Bispos sufragâneos nomeados por Sua Majestade e do direito dos Bispos de cada Provincia para confirmarem, e sagrarem os seus metropolitanos também nomeados por sua majestade, ainda fora o caso de rotura com a corte de Roma*, Lisboa, 1769.

¹³⁷ Cf. J., FRANCO, *O Mito dos Jesuítas em Portugal, no Brasil e no Oriente (Séculos XVI a XX): Das Origens ao Marquês de Pombal*, Vol. I, Gradiva, Lisboa, 2006, p. 341.

¹³⁸ Citado em S., MILLER, *Portugal and Rome c. 1740-1830: An aspect of the catholic Enlightenment*, Università Gregoriana Editrice, Roma, 1978, p. 208.

Estamos, portanto, diante não só de questões ideológicas, mas de percepções sobre a moralização da sociedade e da fundamentação desta.

Realçamos ainda a sua tradução da Bíblia que representou um dos grandes sucessos do iluminismo católico português e talvez um outro ponto programático de tendência jansenista, uma vez que estes últimos favoreceram as traduções católicas da Sagrada Escritura.

Por fim, em relação à reforma da Universidade de Coimbra, sublinhamos apenas que Pereira de Figueiredo não fazia parte da Junta da Providência Literária, mas pela sua correspondência com Frei Manuel do Cenáculo sabemos que contribuiu diretamente para este programa de reforma¹³⁹.

5.5. José de Seabra da Silva

Filho do desembargador Lucas Seabra da Silva, este último caído em desgraça por ter revelado a Carvalho e Melo uma conspiração que pretendia afastá-lo do governo, mas sobre a qual deveria ter guardado segredo¹⁴⁰, José de Seabra da Silva nasceu no ano 1732 em S. Martinho da Torre de Vilela no termo de Coimbra. Na Universidade dessa cidade notabilizou-se. Morreu em Lisboa «com todos os sacramentos», o Marquês de Resende no elogio fúnebre realçou que «a sua bela alma dera tantas mostras da sua piedade esclarecida». Também requereu carta de Familiar do Santo Ofício em 1752. Ocupou funções distintas no governo. Foi sob o seu nome que se publicou a *Dedução Chronologica e Analytica* ainda que, segundo o testemunho do Marquês de Resende não houvesse nesta obra «uma única palavra sua». A carreira política deste jurista atingiu o cume com a ligação ao governo do Marquês de Pombal, supostamente

¹³⁹ Cf. J., SEABRA, “Jansenismo e regalismo na obra de António Pereira de Figueiredo”, *Eborensia* 35 (2005), p. 113.

¹⁴⁰ Cf. M., GORJÃO-HENRIQUES, “José de Seabra da Silva e a sua Família: Iconografia e Mobilidade Social no Antigo Regime”, *Direito e Justiça* (2013), Vol. II, pp. 82-89.

com remorsos pelo que sucedeu com o seu pai. Pombal protegeu-o e fez com que fosse nomeado Ministro e Secretário de Estado Adjunto dele mesmo. Foi uma figura chave na reforma da Universidade de Coimbra, tomando parte na redação do *Compêndio Histórico* onde se acusavam os jesuítas de todos os males naquela instituição.

Em 1774, alegadamente por causa de intrigas suscitadas pelo Cardeal da Cunha, foi José Seabra da Silva demitido dos seus cargos, preso e desterrado. O motivo terá sido a sua inconfidência junto da Rainha relativa à intenção de Pombal e do Rei de afastar a Princesa D. Maria da sucessão no Trono passando para o primogénito desta, o Príncipe D. José [de quem era perceptor Frei Manuel do Cenáculo]. Depois da morte de D. José foi reabilitado e regressou a Portugal onde voltou a ocupar cargos de relevo mas voltou novamente a ser exilado devido à oposição que mostrou por causa do Príncipe D. João ter assumido a regência sem a convocação de cortes¹⁴¹.

Tradicionalmente o nome de José Seabra da Silva está associado à publicação da *Dedução Chronologica e Analytica*. Se assim for, podemos dizer que o pensamento exposto nessa vasta obra é o mesmo de Seabra da Silva. Mas mesmo que a obra seja da autoria principal do Marquês de Pombal, como parece unânime, com a colaboração de outros intervenientes, é crível que José Seabra tivesse tido um papel importante nesta publicação, e deste modo acreditamos que aderisse ao conteúdo da mesma.

José Eduardo Franco apresenta esta obra como «a Bíblia do antijesuítismo pombalino e português». No seu estudo, de que nos servimos, diz-nos que a primeira parte é dedicada a história da política portuguesa, desde a implantação da Companhia de Jesus no Reino, até à sua expulsão do mesmo, pretendendo-se aí demonstrar que a decadência das instituições políticas do Reino se deveu à influência corrosiva dos jesuítas. A segunda parte da obra é dedicada a relevar a ação nefasta dos jesuítas nas esferas das instituições eclesiásticas e por esse motivo também a Igreja se encontrava num estado de declínio. Os jesuítas teriam deturpado a própria

¹⁴¹ Cf. *Ibidem*, pp. 82-120.

onticidade do Cristianismo e pervertido as instituições eclesiásticas, pondo em causa a própria Igreja como instituição. Geraram conflitos entre o temporal e o espiritual, perturbando assim a paz. A esta perturbação dá-se uma extensão universal que tem como objetivo servir o vetor ideológico regalista no sentido de retirar à Igreja prerrogativas, que supostamente pertenceriam originariamente ao Estado. Por fim foi ainda publicado um terceiro tomo de alegadas «provas» respeitantes às duas partes anteriores¹⁴².

Refletem-se nos dois primeiros volumes a fundamentação e prática do absolutismo e regalismo, na linha do discurso teológico desenvolvido nas obras de Pereira de Figueiredo. Esta obra é rica em termos doutrinários, entrelaça o discurso de fundamentação juscanónica com a argumentação de tipo histórico-jurídico. Mas acima de tudo é uma obra polémica de base ideológico-política, como bem classifica Silva Dias, que tem como fim subliminar afirmar o poder supremo do rei sobre todos os poderes [não só da Igreja, mas também o da nobreza de tradição medieval] e fundamentar a tese absolutista da monarquia pura, como garante único de restauração da antiga dignidade do Reino e da realização da utopia da idade das Luzes em Portugal¹⁴³.

5.6. D. Francisco de Lemos

Francisco de Lemos de Faria Pereira Coutinho nasceu no Rio de Janeiro no ano 1735. Este prelado exerceu funções significativas durante a governação de Pombal, referimos desde já que participou ativamente na reforma da Universidade de Coimbra [onde veio a ser Reitor por duas vezes], foi censor régio na recém-criada Real Mesa Censória e, por fim, exerceu o ministério episcopal como Bispo-Conde de Coimbra.

¹⁴² Cf. J., FRANCO, *O Mito dos Jesuítas em Portugal, no Brasil e no Oriente (Séculos XVI a XX): Das Origens ao Marquês de Pombal*, Vol. I, Gradiva, Lisboa, 2006, pp. 484-485.

¹⁴³ Cf. *Ibidem*, pp. 487-488.

Enquanto foi Reitor da Universidade de Coimbra as teses de teor regalista e jansenista difundiram-se livremente. D. Francisco foi fiel a Pombal, mesmo quando este foi desterrado. Podemos inseri-lo no catolicismo das Luzes, ainda que não possamos dizer que tivesse uma formação ou mesmo inclinação para o jansenismo teológico. Era sim um regalista. Na *Relação Geral do Estado da Universidade de Coimbra* [1777], que D. Francisco enviou a D. Maria I, fez o elogio da reforma levada a cabo em 1772. Defende que os novos métodos e doutrinas, que vieram substituir o ensino escolástico, tinham desagradado a alguns sectores que, então, os atacavam por serem considerados perigosos. Mas, no olhar de D. Francisco de Lemos, o que aparentemente era considerado novidade resultava apenas do estudo da história e disciplina da Igreja, assim como do conhecimento de abusos que era necessário corrigir. E esses conhecimentos eram indispensáveis porque «fazem sair os espíritos das trevas para a luz»¹⁴⁴. Esses conhecimentos versavam também sobre a relação entre o poder temporal e espiritual. Segundo Francisco de Lemos, os opositores da reforma não querem que a Igreja se encerre nos limites que lhe prescreveu o seu Divino Legislador; querem que estes se estendam sobre o temporal das monarquias; querem que os Bispos e os Príncipes sejam delegados dos Papas; querem que a cabeça visível dela seja também a fonte visível de todo o poder que dela dimanar tudo quanto há de jurisdição e autoridade no mundo. Querem que os Papas sejam superiores aos concílios gerais; que sejam infalíveis; que sejam senhores de todos os benefícios; que possam dispor a seu arbítrio e sem serem ligados aos cânones das coisas da Igreja em geral; e que exercitem nela uma monarquia absoluta, não havendo quem possa perguntar-lhe *cur ita facis*, e tendo o seu *Fiat* a mesma força do *Fiat* de Deus¹⁴⁵.

Como conclui Cândido dos Santos, o ensino ministrado na Universidade de Coimbra passou a ser inspirado pelo jansenismo regalista. Abandonaram-se os métodos da escolástica, afirmou-se o poder dos reis e dos bispos [regalismo e episcopalismo], negou-se a jurisdição

¹⁴⁴ F., LEMOS, *Relação Geral do Estado da Universidade (1777)*, Coimbra, 1980, p. 217.

¹⁴⁵ Cf. *Ibidem*, pp. 217-218.

papal sobre a Igreja universal; defendeu-se o conciliarismo e repudiaram-se as pretensões ultramontanas; negou-se a infalibilidade¹⁴⁶.

Revela-se ainda a vertente iluminista do reitor quando afirma:

«Não é para sentir que estivesse a Filosofia fazendo revoluções nos países setentrionais; que caminhasse rapidamente para a sua perfeição; que se fizessem descobrimentos admiráveis desde a terra até Saturno; que estudassem os limites dos nossos conhecimentos em todas as matérias e nós [porque não há remédio senão confessar a verdade] estivéssemos todos alheios de tudo como se vivêssemos no século décimo quinto? E donde nasceu este atrasamento tão extraordinário se não de se suprimir a luz, que nos podia alumiar; e se reputar por Herege, suspeito na Fé todo aquele que procura indagar a verdade em cada uma das Ciências, a que se applicava. Podem-se reputar por prejudiciais, e suspeitos de heresia, e de erros os esforços que se fazem por se apartar das Ciências tudo o que se introduziu nelas de pernicioso, e de vão; e por se subir aos primeiros Princípios a receber ideias as mais justas e acomodadas às regras da Religião, e da Moral Cristã? Não se está vendo já, que tantas declarações vagas de Heresia, e de Erro são palavras vazias formadas no seio das trevas; e tendentes a sufocar a luz; que vai alumiano a Nação, e difundindo-se por todas as partes da Monarquia?»¹⁴⁷

A partir deste tipo de argumentos percebe-se que D. Francisco de Lemos enquadra-se no iluminismo católico e não no iluminismo das luzes e filósofos franceses. Para ele a faculdade de pensar é livre, mas essa liberdade tem dois limites: a razão e a religião, não a religião racional dos deístas, mas a sobrenatural e revelada.

5.7. António Ribeiro dos Santos

Este jurista, historiador e poeta, nascido no ano 1745, concluiu em 1770 a sua obra *De Sacerdotio et Imperio*, destinada a constituir a sua dissertação de doutoramento em cânones,

¹⁴⁶ Cf. C., SANTOS, *Jansenismo em Portugal*, Faculdade de Letras da Universidade do Porto, Porto, 2007, p. 39.

¹⁴⁷ F., LEMOS, *Relação Geral do Estado da Universidade (1777)*, Coimbra, 1980, pp. 212-213.

que seria apresentada na Universidade de Coimbra. Esta obra inseriu-se no campo da ação pombalina e constituiu um instrumento imediato de clarificação pedagógica que deveria imprimir-se às Faculdades de Cânones e de Teologia¹⁴⁸.

Esta obra não é uma simples exposição jurisprudencial onde se delimitam os poderes temporal e eclesiástico, as seis dissertações que a compõem mostram uma exigência de fundamentação teológica e filosófica, com incidências epistemológicas. Discorre sobre a religião natural e revelada, sendo que, em relação a esta última procura estabelecer o sentido dogmático da religião cristã, única e verdadeira, ao contrário das religiões pagãs. Expõe também os critérios metodológicos que complementam a tradição e os fundamentos dogmáticos, criticando a metodologia escolástica. Ribeiro dos Santos manifesta também algumas reservas perante a demasiada abertura ao racionalismo das Luzes, como se colige das prevenções antideístas e do uso cauteloso da razão na dissertação *De Deo*¹⁴⁹. Posto isto, denota-se neste autor a emergência de uma sensibilidade distinta do meio cultural da sua época.

Ribeiro dos Santos apresenta a Igreja como a «Congregatio hominum a Deo per Evangelicam Doctrinam convocatorum, veram fidem Christianam sub legitimorum Pastorum regimine profitentium»¹⁵⁰. A Igreja tem por cabeça Jesus Cristo e goza dos atributos da inerrabilidade e da eternidade. As suas notas específicas são a unidade, a santidade, a universalidade e a antiguidade. Mas a definição essencial da Igreja prende-se com as matérias atinentes à «potestate clavium» e ao seu poder indeclinável de doutrinar autenticamente¹⁵¹.

Ribeiro dos Santos seguia a linha teórica dos episcopalistas como Pereira de Figueiredo. Ribeiro dos Santos faz uma crítica sistemática ao papismo e às pretensões expressas pelos seus teóricos defendendo uma doutrina episcopalista e conciliarista que respeitasse e favorecesse o

¹⁴⁸ J., ESTEVES PEREIRA, *O Pensamento Político em Portugal no Século XVIII: António Ribeiro dos Santos*, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, Lisboa, 2005, p. 88.

¹⁴⁹ *Ibidem*, p. 118.

¹⁵⁰ A., RIBEIRO DOS SANTOS, *De Sacerdotio et Imperio selectae dissertationes quae praemittuntur dissertationi de Deo, de Religione natural ac revelata, tanquam earum basis, et fundamentum, pro supremo júris canonici gradu obtinendo*, Academia Coninbricensi propugnandae, Lisboa, 1770, p. 37.

¹⁵¹ Cf. J., ESTEVES PEREIRA, *O Pensamento Político em Portugal no Século XVIII: António Ribeiro dos Santos*, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, Lisboa, 2005, p. 118.

reforço do poder do Estado. O Papa não devia ser o Senhor dos bispos mas o primeiro entre os irmãos bispos¹⁵² e a Igreja devia ser mãe e não senhora. Contestou assim a competência do poder espiritual de interferir nas áreas de ação do poder temporal, defendeu a sujeição da Igreja ao Estado no plano político-temporal, dando ao rei prerrogativas de intervenção no domínio da Igreja, na sua dimensão temporal:

«O sacerdócio [...] submete-se ao regime de império, não na ordem moral, mas na ordem política [...]. Naquelas coisas que não são essências, um pode submeter-se ao outro [...]. Para que se circunscreva em limites corretos toda esta subordinação, deve notar-se [...] que a Igreja é, simultaneamente, corpo místico e corpo político, místico ou sacro, em virtude da religião que professa e dos filhos de Deus, de que é esposa; político e civil, em virtude do estado imperial em que pública e livremente ingressou e do qual, sem dúvida, se fez membro.»¹⁵³

A doutrina deste autor estabelece as bases teórica da laicização do Estado e da sociedade portuguesa que o compõe e remete a ação da Igreja, principalmente para domínio estritamente religioso, questão sempre difícil de delimitar, que lhe é essencial, apelando para a sua maior espiritualização, embora não deixe de dar fundamento teórico à possibilidade desta ser um *instrumentum regni*¹⁵⁴.

Ribeiro dos Santos teoriza a concentração do exercício absoluto de todos os poderes legislativo, executivo e judicial nas mãos do monarca. Ao rei os súbditos devem obediência absoluta e este está acima das leis civis e do direito consuetudinário que não o obrigam, nem mesmo no plano da consciência. O rei não tem qualquer superior na terra, hierarquicamente situa-se logo a seguir a Deus, sendo Deus o único a quem deve prestar contas. A sociedade civil, querida por Deus, é a estrutura em que os homens vivem, em regime político e com vista à tranquilidade e felicidade regrada. Assim como para a coesão da sociedade eclesiástica se

¹⁵² A., RIBEIRO DOS SANTOS, *De Sacerdotio et Imperio selectae dissertationes queis praemintitur dissertatio de Deo, de Religione natural ac revelata, tanquam earum basis, et fundamentum, pro supremo júris canonici gradu obtinendo*, Academia Coninbricensi propugnandae, Lisboa, 1770, p. 60.

¹⁵³ *Ibidem*, pp. 94-95.

¹⁵⁴ Cf. J., FRANCO, *O Mito dos Jesuítas em Portugal, no Brasil e no Oriente (Séculos XVI a XX): Das Origens ao Marquês de Pombal*, Vol. I, Gradiva, Lisboa, 2006, p. 343.

exige a religião e a harmonia do género humano. Também a constância desta harmonia se exige, institucionalmente, para o domínio civil. O imperante tem de seu ofício a promoção da paz e da utilidade comum dos súbditos. O seu poder tem a origem em Deus e o seu exercício não tem qualquer tipo de limitação excluída a divina¹⁵⁵. Tudo isto só é compatível com uma sociedade que se autocompreende como confessional.

Ribeiro dos Santos afirmou as vantagens do apoio mútuo do trono e do altar, apontando, dentro de um contexto regalista, para a cooperação entre o espiritual e o temporal, sendo que o primeiro escudava e ambientava ideologicamente o segundo e este criava condições favoráveis ao desempenho do primeiro¹⁵⁶.

¹⁵⁵ Cf. J., ESTEVES PEREIRA, *O Pensamento Político em Portugal no Século XVIII: António Ribeiro dos Santos*, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, Lisboa, 2005, pp. 132-137.

¹⁵⁶ Cf. *Ibidem*, p. 157.

Quarto capítulo

6. O reinado Josefino: a queda dos jesuítas e as reformas pombalinas

Como refere António Leite, existe, e é comum ouvir-se a opinião, um pouco simplista, e que data já do reinado de D. José, que atribui ao Ministro Carvalho e Melo tudo o que se fez de importante em Portugal naquela época, sobretudo após o terramoto de 1755 e o atentado contra o Rei em 1758. De acordo com esta opinião, o Monarca seria uma nulidade, alheado dos assuntos do Estado e levando uma vida entregue aos prazeres, aprovando e dando cobertura à atuação do seu Ministro. Por outro lado, os escritos laudatórios e as dedicatórias, muito comuns na época, não se dirigem, em geral, ao Monarca, como era usual, mas ao seu Ministro. Do mesmo modo, as críticas, por vezes violentas, apesar de clandestinas, vão praticamente todas endereçadas ao Ministro e quase nunca atingem o Rei. Vemos assim como já na época em causa, tudo o que se fazia na esfera governativa era atribuído ao Marquês de Pombal e não ao Monarca¹⁵⁷.

Talvez, em parte, este modo de ajuizar se deva ao respeito e veneração que, apesar de tudo, se tinha pelos reis, e de que ao menos ao princípio do seu reinado também desfrutava D. José; ao povo custava-lhe admitir que se lhe pudessem assacar as responsabilidades das violências, despotismos, arbitrariedades e injustiças que aconteceram no seu reinado.

A opinião diametralmente oposta foi a que o próprio Marquês sempre apresentou, quer em vida do Rei, quer sobretudo durante os processos que lhe foram movidos depois da morte do Monarca. O Marquês sempre se apresentou como simples executor das ordens, das orientações e da vontade do soberano, cabendo, portanto, a este a responsabilidade e a glória

¹⁵⁷ Cf. A., LEITE, “A Ideologia Pombalina: Despotismo Esclarecido e Regalismo”, in M., ANTUNES (org.), *Como Interpretar Pombal? No Bicentenário da sua Morte*, Edições Brotéria, Lisboa, 1983, p. 27.

dos atos governativos mais importantes, designadamente os mais contestados e comumente atribuídos ao Ministro.

Talvez a verdade se encontre entre estes dois extremos, ainda que mais próxima da primeira interpretação. Do que se conhece do carácter de D. José, não parece que o Monarca fosse uma total nulidade, aliás, sabe-se que em alguns pontos o Rei impôs a sua vontade e não aprovou algumas pretensões do Ministro. Certo é que D. José foi influenciado e conivente com o Marquês de Pombal, mas também foi instigador em determinadas situações. Pelo menos na prática podemos identificar a atuação do Rei com a do seu Ministro, tal era a influência que este exercia, sem que nos seja possível destringir se o Monarca de facto pensava de forma diferente de Pombal. A D. José devem-se também atribuir a responsabilidade dos atos praticados, ainda que muitos tivessem sido da exclusiva iniciativa e autoria do Ministro¹⁵⁸.

Segundo Joaquim Veríssimo Serrão, D. José manteve em relação aos seus ministros a distância que a hierarquia impunha e nunca terá permitido que os Secretários de Estado entrassem na sua intimidade ou tentassem formas de valimento que iam contra o «decoro» da autoridade régia. Foi assim que o Monarca procedeu com Carvalho e Melo pelo menos no início do seu reinado. Sebastião José recebeu ordens do Rei por intermédio do Secretário de Estado do Reino e até ao ano de 1766 mantiveram-se estas «ordens de serviço», o que permite levantar o problema da exata dimensão do poder que a história pombalina deposita nas mãos do Marquês de Pombal¹⁵⁹.

Parece que Pombal não ultrapassou os limites do poder que lhe foi concedido, mas é visível, com o passar do tempo e principalmente com a sua ascensão à Secretaria de Estado do Reino, que ele se tornou o Ministro principal e homem da confiança do Monarca. Aliás, guiado pelo espírito do despotismo esclarecido, D. José revestiu de dignidade a missão dos seus ministros que deviam receber o testemunho da consideração prestada ao rei. A coincidência da

¹⁵⁸ Cf. *Ibidem*, pp. 28-30.

¹⁵⁹ Cf. J., VERÍSSIMO SERRÃO, “Marquês de Pombal: o homem e o estadista” in J., MEDINA (org.), *História de Portugal dos Tempos Pré-Históricos aos Nossos Dias*, Vol. IX, Ediclube, Amadora, 1993, pp. 183-186.

vontade do Monarca com o ideário de Carvalho e Melo foi que tornou possível todas as reformas levadas a cabo neste reinado.

Qual foi, então, o objetivo do Marquês de Pombal? Tal como já dissemos e tanto quanto é possível detetá-lo pode dizer-se que esse objetivo foi «europeizar» Portugal. Isso é o que transparece do discurso que são as *Observações Secretíssimas*, entregues ao rei D. José por ocasião da inauguração da estátua equestre do Monarca no Terreiro do Paço em 1775.

Para Sebastião José de Carvalho e Melo, europeizar significava modernizar as artes e as indústrias, desenvolver e monopolizar o comércio pela criação de grandes companhias, á imagem e semelhança da grande Companhia inglesa das Índias Orientais, e por fim, mas não menos importante, subordinar a Igreja ao Estado, entretanto poderosamente reforçado, autonomizando-a o mais possível de Roma e fazendo-a reger-se pelas próprias estruturas nacionais¹⁶⁰.

Na realização desses objetivos, Sebastião José encontrou dificuldades principalmente no que respeita ao último. A consciência católico-romana do país, a «devoção» da nobreza e do próprio rei D. José ao Papa, e a preponderância no continente, nas ilhas, e nas províncias ultramarinas de África, da Ásia e, sobretudo, da América, de uma ordem religiosa fortemente organizada a nível internacional e especialmente dedicada ao Romano Pontífice por um quarto voto de obediência no concernente a missões e enviaturas, ou seja, a Companhia de Jesus¹⁶¹.

O nivelamento por meio da prostração dos poderes existentes na sociedade portuguesa no reinado josefino tivera como objetivo o reforço do Estado para assim abrir caminho a uma reforma mais ampla, nomeadamente no campo cultural¹⁶².

¹⁶⁰ Cf. M., ANTUNES, “O Marquês de Pombal e os Jesuítas”, in M., ANTUNES (org.), *Como Interpretar Pombal? No Bicentenário da sua Morte*, Edições Brotéria, Lisboa, 1983, pp. 126-127.

¹⁶¹ Cf. *Ibidem*, p. 127.

¹⁶² Sobre o reinado de D. José relevamos a seguinte obra: N., MONTEIRO, *D. José: Na Sombra de Pombal*, Círculo de Leitores, Mem Martins, 2006.

6.1. A questão dos jesuítas

Na abordagem deste assunto deparámo-nos com algumas dificuldades, mormente a polarização da bibliografia relativa a este tema. Na maior parte dos casos os campos extremaram-se, caindo-se com facilidade na simplificação interpretativa. Por um lado, os simpatizantes do antijesuítismo que valorizam Pombal e recriminam os jesuítas. Do outro lado temos os filojesuítas que vitimizam a Companhia de Jesus e fazem de Pombal o seu acérrimo e impio perseguidor. Seguramente, como afirma José Eduardo Franco, a análise desta temática deve procurar «distanciar-se destas análises simplificadoras de modo a tentar erguer um horizonte de compreensão complexizante»¹⁶³.

Como afirmou Manuel Antunes:

«É função do historiador não irar-se nem compadecer-se, mas apenas entender, procurar entender, os “comos” e os “porquês” dos factos que narra e/ou analisa. Sobretudo quando esses factos concernem a temas altamente controversos ou profundamente mergulhados em sombras que a luz do dia ainda não logrou desfazer por completo».

Em relação à temática que iremos abordar afirma, ainda, o autor supracitado:

«Importa, por isso, abordá-lo *sine ira et studio*, como recomendava o velho Tácito. O que não quer dizer com neutralidade. Esta não é sinónimo de objetividade. Tentemos, portanto, proceder acompanhados desta última, em matéria que, ao longo de mais de dois séculos, tem sido pábulo de controvérsias, de mentiras, de calúnias, de simples preconceitos, de apologias pró ou contra o Marquês, pró e contra os jesuítas»

¹⁶³ J., FRANCO, *O Mito dos Jesuítas em Portugal, no Brasil e no Oriente (Séculos XVI a XX): Das Origens ao Marquês de Pombal*, Vol. I, Gradiva, Lisboa, 2006, p. 323.

A Companhia de Jesus foi um dos maiores obstáculos que o Marquês de Pombal teve de derrubar durante o exercício das suas funções governativas. Caindo esta, o caminho ficava aberto para as reformas que julgava serem fundamentais para a consolidação do Estado moderno.

6.1.1. Primeira fase da ação contra a Companhia de Jesus e o corte de relações com Roma

A relação de Carvalho e Melo com a Companhia de Jesus começou por ser amistosa e isso é testemunhado pela abundante e cordial correspondência¹⁶⁴ entre Pombal e alguns jesuítas, nomeadamente o padre João Baptista Corbone, «a eminência parda do Magnânimo»¹⁶⁵, que apesar de não ter nenhum cargo de relevo no plano estritamente político-administrativo era uma presença influente como conselheiro na corte¹⁶⁶, e os padres José Moreira e José Ritter. Terá sido também graças à influência destes jesuítas que Sebastião José foi nomeado Secretário de Estado no reinado de D. José¹⁶⁷.

A primeira manifestação em contrário desta aparente amizade veio do Brasil. Carvalho e Melo foi seguindo, com grande atenção, as peripécias relativas à aplicação do tratado de limites entre Portugal e Espanha, na América do Sul, conhecido por Tratado de Madrid¹⁶⁸.

Os jesuítas, conhecedores *in loco* das dificuldades da sua implementação, não obedeceram com aquela diligência e totalidade que as duas cortes desejavam e que desejava também, desde Roma, o seu Superior Geral. Estava em causa a liberdade real dos índios e a sua

¹⁶⁴ Alguma desta correspondência está transcrita e publicada na seguinte obra: A., LOPES, *O Marquês de Pombal e a Companhia de Jesus: Correspondência inédita ao longo de 115 Cartas (de 1743 a 1751)*, Principia, Cascais, 1999.

¹⁶⁵ E., BRAZÃO, “Pombal e os Jesuítas”, *Revista de História das Ideias* 4 (1982), p. 345.

¹⁶⁶ J., FRANCO, *O Mito dos Jesuítas em Portugal, no Brasil e no Oriente (Séculos XVI a XX): Das Origens ao Marquês de Pombal*, Vol. I, Gradiva, Lisboa, 2006, p. 384.

¹⁶⁷ Cf. M., ANTUNES, “O Marquês de Pombal e os Jesuítas”, in M., ANTUNES (org.), *Como Interpretar Pombal? No Bicenténario da sua Morte*, Edições Brotéria, Lisboa, 1983, p. 127.

¹⁶⁸ Cf. *Ibidem*, p. 127.

obra civilizacional de mais de um século. Obedeceram contudo, mau grado a oposição dos indígenas¹⁶⁹.

Quando Carvalho e Melo subiu ao poder, os jesuítas da Assistência de Portugal eram muito numerosos¹⁷⁰ e encontravam-se espalhados pelos quatro continentes – Europa, Ásia, África e América – embora nem todos fossem de origem portuguesa. No Ultramar eram bastante mais numerosos e estavam consagrados principalmente à missão. Esse labor atraía a Portugal muitos jesuítas de outros países europeus que, regra geral, após uma estadia em Portugal, mais ou menos longa, embarcavam para os territórios ultramarinos, quer fossem do domínio português, quer pertencessem simplesmente ao Padroado de Portugal.

Em 1751 Sebastião José enviou o seu irmão, Francisco Xavier Furtado de Mendonça, ao Pará-Maranhão, com a finalidade primacial de aplicar, no norte do Brasil, as cláusulas do Tratado de Madrid, relativos a questões de fronteiras e ainda negociado no tempo de D. João V¹⁷¹.

Furtado de Mendonça recebeu, para esta missão, cartas assinadas pelo Secretário de Estado do Ultramar, Diogo de Mendonça Corte-Real, com as devidas instruções, umas públicas, outras secretas. Entre estas últimas, destacam-se duas, a treze e a catorze, que eram de facto importantes e que constituíam seguramente o cerne da missão oficial. Quanto à primeira, dá-se como suposta a posse de bens que, na sua maior parte, estão «contra a forma da disposição da lei do Reino e poderei dispor das mesmas terras em execução da dita lei», tendo o governador poderes para as visitar, por si ou por outrem «sem embargo de qualquer *Privilégio, Ordem* ou *Resolução* em contrário, que todas hei por derogadas, como se fizesse expressa menção de qualquer delas». Quanto à segunda, sabendo «o excessivo poder que têm nesse Estado os Eclesiásticos principalmente no domínio temporal das Aldeias», ordena-se ao governador que

¹⁶⁹ Cf. *Ibidem*, p. 127.

¹⁷⁰ A província portuguesa contava, em 1750, com 861 membros que trabalhavam em 20 colégios, 1 universidade [a de Évora], 2 noviciados, 4 seminários, 2 casas professoras, 18 residências e 1 missão estável [a de Mazagão].

¹⁷¹ Cf. L., ATHAIDE E AZEVEDO, *A Administração do Marquês de Pombal*, Typographia Lusitana, Lisboa, 1841, p. 49.

se informe e trate com o Bispo se não «será mais conveniente ficarem os Eclesiásticos somente com o domínio espiritual, dando-se-lhe uma cômgrua por meio da minha real fazenda»¹⁷².

As cláusulas aparentam sensatez, mas a sua aplicação desencadeou vários conflitos entre o governador e os jesuítas, que desembocou no primeiro ato de força do Ministro Carvalho e Melo contra os religiosos da Companhia de Jesus, expulsando, do Pará-Maranhão, quatro dos seus membros.

Subtilmente, Pombal, abria logo em 1751, uma guerra contra os seus antigos protetores. Manuel Antunes descreve essa «guerra» do seguinte modo:

«Teve essa guerra fases mais ou menos agudas, modos mais ou menos violentos, inúmeros episódios mais ou menos trágicos – ou mesmo tragicômicos – várias frentes de combate nos quatro continentes – Europa, Ásia, África e América – mas, em boa verdade, sempre em guerra. Estavam, face a face, duas conceções do mundo e da vida, duas ideologias concernentes à origem do poder e seu exercício, dois modos de ser e de estar no mundo. Além dos respetivos interesses.»¹⁷³

A luta de Pombal contra os jesuítas conheceu duas fases principais: a primeira abrange os anos de 1751 a 1760. É o período entre as primeiras instruções dadas a Francisco Mendonça Furtado e a execução do decreto de expulsão dos jesuítas datado de 3 de setembro de 1759. A segunda fase decorre entre os anos 1760 e 1773, é todo o tempo em que o Marquês reúne esforços que levam à extinção completa da Companhia de Jesus.

Que motivos levaram Sebastião José a dedicar-se a este objetivo durante mais de vinte anos? Segundo Manuel Antunes esta não é uma questão de resposta simples. Existiam motivos de ordem temperamental, de ordem económica e de ordem político-ideológica.

¹⁷² Cf. M., ANTUNES, “O Marquês de Pombal e os Jesuítas”, in M., ANTUNES (org.), *Como Interpretar Pombal? No Bicenténario da sua Morte*, Edições Brotéria, Lisboa, 1983, p. 131.

¹⁷³ *Ibidem*, pp. 131-132.

Quanto aos de ordem temperamental optamos por não fazer uma psicologia do Ministro de D. José, mesmo que alguns autores já o tenham tentado fazer, chegando todavia a conclusões diferentes, conforme a sua sensibilidade¹⁷⁴.

As motivações económicas são mais claras. A Companhia de Jesus possuía em Portugal e seus domínios numerosos bens. Por outro lado, o erário régio encontrava-se carente, por vezes mesmo exausto, e era necessário preenchê-lo. Os bens dos jesuítas eram apetecíveis, era portanto uma questão de os confiscar para preencherem o vácuo do tesouro régio¹⁷⁵.

Por fim, havia um sistema político-ideológico a substituir por outro, mais moderno, reforçador do papel do Estado, mais fácil de manejar, mais disponível ao arbítrio do soberano. Era o sistema absolutista e despotista, iluminado e esclarecido. Era um sistema que lhe teriam ensinado os seus amigos jansenistas da Holanda e de Viena de Áustria, particularmente o médico Van Swieten¹⁷⁶ de quem era íntimo.

O sistema político preconizado pelos jesuítas era diferente. Todo o poder vem de Deus, mas vem aos reis através do povo. Estes dois sistemas eram, na teoria e na prática inconciliáveis e a cadeia quebrou pelo elo que na altura estava mais enfraquecido.

O poder, a riqueza e a atitude crítica que a Companhia de Jesus foi assumindo em relação ao reforço considerado excessivo do poder do Estado, levou a que o regime despótico vigente rapidamente passasse a ver nela um incómodo intolerável, uma verdadeira força de bloqueio que queria impedir a prossecução do seu ideário político. Tal poder adversário foi de tal modo encarecido que passou a ser considerado «um estado dentro do Estado», força concorrente ao supremo poder da monarquia pura que era preciso remover¹⁷⁷.

¹⁷⁴ Por exemplo: A., LOPES, *O Enigma de Pombal: Nova Documentação, Tentativa de Interpretação*, Roma Editora, Lisboa, 2002.

¹⁷⁵ Cf. M., ANTUNES, “O Marquês de Pombal e os Jesuítas”, in M., ANTUNES (org.), *Como Interpretar Pombal? No Bicentenário da sua Morte*, Edições Brotéria, Lisboa, 1983, p. 132.

¹⁷⁶ Gerard Van Swieten nasceu em Leiden no ano 1700 e pertencia à minoria católica holandesa. Foi médico pessoal da Imperatriz Maria Teresa e na década de 1740 foi médico de Carvalho e Melo. Teve um papel relevante na luta contra a superstição e na reforma do ensino no Império austríaco. Foi com ele que se fundou na Áustria a instituição que tratava da censura livresca, passando então a literatura antijesuítica e jansenista a circular com mais facilidade nos domínios da Casa de Habsburgo.

¹⁷⁷ Cf. A., OLIVEIRA MARQUES, *História de Portugal*, Vol. I, Edições Ágora, Lisboa, 1973, pp. 542-543.

Entre 1751 e 1760, Carvalho e Melo consegue dismantelar por completo a florescente Assistência jesuítica de Portugal. Em passos sucessivos, o Secretário de Estado fora-os denunciando à opinião pública, nacional e estrangeira, como corruptos e corruptores, como comerciantes cobiçosos, como desleais ao Rei e mesmo regicidas, sediciosos e amotinadores, como defensores de doutrinas perversas e como causadores, em bloco, ao longo de dois séculos, da decadência geral do Reino, como fomentadores de guerras e como déspotas absolutos, como usurpadores de privilégios na África, América e na Ásia portuguesas e como maquinadores das mais caluniosas e detestáveis sugestões, intrigas contra a reputação do Rei e contra o sossego público do Reino para alienarem dele tanto nacionais como estrangeiros¹⁷⁸.

Além das suspeitas que pesavam sobre os jesuítas no Brasil, juntava-se a hostilidade que no ambiente romano se gerava contra os filhos de Loiola. Neste período, em Portugal, recaem ainda sobre a Companhia de Jesus as acusações de, em 1757, terem incitado o povo que no Porto se tinha amotinado contra a Companhia Geral da Agricultura das Vinhas do Alto Douro, criada por alvará do ano anterior. No mesmo ano foram os jesuítas expulsos do Paço não escapando sequer o confessor do Monarca, o Padre José Moreira¹⁷⁹.

No dia 1 de abril de 1758 chega a Lisboa o breve do velho Bento XIV, tido como simpatizante da Companhia de Jesus, no qual se nomeava o Cardeal Saldanha como Visitador dos jesuítas portugueses. Bento XIV morre pouco tempo depois e a 6 de julho de 1758 é eleito Clemente XIII, também ele afeto aos inacianos, de tal modo que de Portugal não houve nenhuma manifestação oficial de contentamento por parte do Monarca.¹⁸⁰

A 3 de setembro de 1758 dá-se o atentado contra a vida de D. José. Os jesuítas, confessores de grande parte da nobreza portuguesa, foram acusados de cumplicidade. Esta foi a chance, que não foi desperdiçada, de esmagar uma parte da antiga nobreza do Reino e de fazer

¹⁷⁸ Cf. M., ANTUNES, “O Marquês de Pombal e os Jesuítas”, in M., ANTUNES (org.), *Como Interpretar Pombal? No Bicentenário da sua Morte*, Edições Brotéria, Lisboa, 1983, p. 134.

¹⁷⁹ Cf. J., VERISSÍMO SERRÃO, *O Marquês de Pombal: O Homem, o Diplomata e o Estadista*, Heska Portuguesa, Amadora, 1987, p. 100.

¹⁸⁰ Cf. E., BRAZÃO, “Pombal e os Jesuítas”, *Revista de História das Ideias* 4 (1982), pp. 348-349.

os preparativos finais para a expulsão da Companhia de Jesus de Portugal. De um só golpe se derrubaram os inimigos do Ministro que a partir daí teve o espaço de manobra que lhe faltava para levar a cabo todas as reformas que achou necessárias.

O ano de 1759 foi decisivo para o golpe final que havia de ser desferido na Companhia de Jesus em Portugal. Os supostos autores do atentado contra o Rei foram executados no dia 13 de janeiro desse ano. Eram quase todos fidalgos nascidos nas antigas, prestigiadas e poderosas casas de Aveiro e de Távora.

Nenhum dos padres da Companhia foi individualmente abrangido pelas sentenças do dia 12 de janeiro, embora fossem abundantemente referidos na descrição da chefia na conspiração e alguns fossem expressamente mencionados, como o Padre Malagrida, mas a partir daí a atenção concentra-se nos jesuítas e no dia 3 de abril de 1759, o Núncio Acciaiuoli é informado por D. Luís da Cunha Manuel, Secretário de Estado dos Negócios Estrangeiros e da Guerra, que a Companhia de Jesus seria expulsa do Reino, o que veio a ser decretado no dia 3 de setembro desse ano.

Cumprido este objetivo, o agora Conde de Oeiras, título criado por D. José a 15 de julho de 1759, pode conceber planos ainda mais ambiciosos em relação aos filhos de Loiola.

As reações à expulsão foram variadas. No Reino esperou-se que a generalidade do episcopado apoiasse a iniciativa, o que se verificou, com diversos graus de empenho. Na Europa, em geral, a iniciativa foi aclamada nos círculos contrários aos jesuítas e que estes gostavam de designar genericamente de jansenistas, os quais também existiam, naturalmente, em Roma. Na Santa Sé, onde Francisco de Almada e Mendonça prosseguia os seus esforços para provar a culpabilidade geral da Companhia no atentado, o Papa e o seu Secretário de Estado não tinham grandes dúvidas que a situação se arrastava para a quebra de relações com a corte portuguesa. Acresce que a situação do Núncio Acciaiuoli, entretanto feito Cardeal, era cada vez mais complicada, sendo objeto de recorrentes afrontas¹⁸¹.

¹⁸¹ Cf. N., MONTEIRO, *D. José: Na Sombra de Pombal*, Círculo de Leitores, Mem Martins, 2006, p.138.

O pretexto para a rutura foi o casamento do Infante D. Pedro, irmão de D. José, com a Princesa da Beira, D. Maria. O Governo português teve a precaução de não avisar o Núncio. Deste facto se justificaria mais tarde alegando que informara conjuntamente todo o corpo diplomático. Na sequência do evento festivo, que parecia abrir caminho para se solucionar finalmente o arrastado problema da sucessão na Coroa portuguesa, se esperou que todas as casas de representação em Lisboa ostentassem as luminárias da praxe, próprias de similares ocasiões. O Núncio, porém, entendeu não o dever fazer, para assim expressar o seu desagrado pela omissão verificada. O Governo português alegou que a reiterada recusa, em três dias sucessivos, do representante da Santa Sé em manifestar o seu júbilo pelo evento constituía um deliberado ato hostil contra a Coroa portuguesa. Após uma reunião do Conselho de Estado, ordenou-se a expulsão do Núncio. A 15 de junho a nunciatura foi cercada e participaram-se ao Cardeal Acciaiuoli as ordens régias para se retirar do Reino o mais breve possível. O representante português em Roma, Francisco Almada e Mendonça, também abandonara esta cidade e as relações entre Roma e Lisboa permaneceram cortadas por mais de nove anos¹⁸².

Deste modo, o Monarca mostrou que nos seus domínios o Estado estava acima de qualquer autoridade, e que repudiaria todo aquele que se tornasse antipático ou discordante da política desse mesmo Estado¹⁸³.

Parece seguro, pelo que se conhece do pensamento e das leituras de Carvalho antes de ascender ao Governo, que nem a supressão da Companhia de Jesus nem a rutura com Roma faziam parte dos seus projetos. Era certamente, na sequência de uma longa tradição portuguesa, um regalista, defensor da supremacia do rei sobre a Igreja portuguesa e, com toda a probabilidade, um crítico do excessivo número de religiosos existentes em Portugal, mas de modo algum se demarcava da religião estabelecida, ou se podia reputar como alguém influenciado, nesse particular, pela ilustração francesa ou, sequer, com particular habilitação

¹⁸² Cf. *Ibidem*, pp. 138-139.

¹⁸³ Cf. J., PAIVA, “Igreja e o Poder”, in C., MOREIRA DE AZEVEDO (org.), *História Religiosa de Portugal*, Vol. II, Círculo de Leitores, Mem Martins, 2002, pp. 172-173.

para questões teológicas. A rutura com a Santa Sé tendia, assim, mais a ser vista como um conflito entre o Estado português e a Cúria Romana do que como uma separação entre o Papa e os portugueses. De resto, foi com aparente sinceridade que, muitos anos passados, se defendeu da «calúnia de irreligião», como falaremos mais adiante, invocando ter cumprido sempre todos os preceitos de bom católico¹⁸⁴.

Esta situação, no imediato, nada modificava de substantivo na vida do Reino, na qual a Igreja era peça integrante e fundamental. Em geral, por temor ou outros motivos, a generalidade do clero e da população não sentiu de forma notória as alterações verificadas e acatou-as sem resistência. No entanto, a médio prazo, o corte com a Santa Sé suscitava novos problemas, como o provimento dos bispos cujas dioceses vagassem por morte do anterior titular, pois, devendo os novos candidatos ser apresentados pela Coroa, careciam de aprovação papal para serem investidos na sua diocese. Outra questão que se colocou foi a das dispensas matrimoniais, designadamente por consanguinidade, um fenómeno excecionalmente frequente na sociedade portuguesa e para cuja resolução era, até então, necessária uma dispensa papal. Ou, ainda, a homologação das decisões pontifícias, desde há muito carente da confirmação régia, mas que agora ficava fora do horizonte. A todos estes problemas juntavam-se aqueles que decorriam da expulsão dos jesuítas, mormente ao nível do ensino¹⁸⁵.

Para responder às referidas situações, o Conde de Oeiras recorreu a um grupo de personalidades que já mencionámos, entre as quais se realçam o António Pereira de Figueiredo, Manuel do Cenáculo e Francisco Lemos.

Houve um grande esforço no sentido de teorizar em termos jurídicos e teológicos as orientações do governo português. Nele participaram juristas, como João Pereira Ramos, que em 1766 difundiu o seu *Tratado sobre o poder dos Bispos*, ou António Ribeiro Santos, autor em 1770 da obra *De sacerdotio et imperio*, ou eclesiásticos como o já referido padre oratoriano,

¹⁸⁴ Cf. N., MONTEIRO, *D. José: Na Sombra de Pombal*, Círculo de Leitores, Mem Martins, 2006, p. 201.

¹⁸⁵ Cf. *Ibidem*, p. 202.

António Pereira de Figueiredo, autor de numerosas obras teológicas que foram acompanhando as vicissitudes da nova situação. Globalmente, toda esta produção tende a acentuar os princípios regalistas e antiultramontanos que então inspiravam o poder e as respostas que iam fornecendo aos problemas concretos com os quais tinham de se confrontar. No entanto, o escrito mais emblemático deste período foi, sem dúvida, a *Dedução Chronologica e Analytica*, publicado em dois volumes, com um terceiro de «Provas», em nome do desembargador José Seabra da Silva, mais tarde Ministro adjunto do Marquês de Pombal, que certamente participou na sua redação. Nesta obra, que se procurou divulgar bastante, estabelecia-se os fundamentos do poder dos reis, que lhes vinha diretamente de Deus, mas sobretudo, fornecia-se uma leitura política detalhada dos últimos duzentos anos da história portuguesa, associando os jesuítas a todos os maus momentos e episódios vividos pela monarquia portuguesa¹⁸⁶.

Seabra e Silva confessou mais tarde não ter sido ele o autor da *Dedução Chronologica e Analytica*. Este teria sido um mero colaborador e instrumento de Carvalho e Melo para que a obra saísse sem revelar o seu verdadeiro autor. Pereira de Figueiredo e Frei Manuel do Cenáculo também atestam a autoria pombalina. Por fim, o manuscrito original, organizado em três volumes, patente na Biblioteca Nacional de Lisboa, que contém correções e acrescentos em muitas folhas anexadas, escritos com a própria grafia de Sebastião José¹⁸⁷. Naturalmente pode ter contado com alguns colaboradores, porque naquela fase da sua vida dificilmente teria conseguido, sozinho, reunir o material imenso de factos, citações e juízos que constituem o fundo da obra¹⁸⁸.

Ao longo da década de sessenta do século XVIII os oratorianos tentaram apropriar-se do papel dos jesuítas na sociedade portuguesa, mas tal projeto esbarrou com a vontade férrea de Pombal. Em 1768 Carvalho e Melo reprime duramente esta congregação proibindo muita da

¹⁸⁶ Cf. *Ibidem*, pp. 202-203.

¹⁸⁷ J., FRANCO, *O Mito dos Jesuítas em Portugal, no Brasil e no Oriente (Séculos XVI a XX): Das Origens ao Marquês de Pombal*, Vol. I, Gradiva, Lisboa, 2006, p. 486.

¹⁸⁸ Cf. M., ANTUNES, “O Marquês de Pombal e os Jesuítas”, in M., ANTUNES (org.), *Como Interpretar Pombal? No Bicentário da sua Morte*, Edições Brotéria, Lisboa, 1983, p. 140.

sua atividade em Portugal. O poder político deixava então claro que a extinta Companhia de Jesus não era para ser substituída por ninguém, pelo contrário, a sua memória devia ser apagada. Nenhuma outra instituição devia ter a pretensão de tomar o seu lugar sob pena de incorrer em destino semelhante. O regalismo pombalino quis valorizar o clero secular em detrimento do clero regular e foi nesse sentido que se cerceou muita da atividade deste último¹⁸⁹, o que apontava para um certo modo de entendimento sobre o clero tridentino.

6.1.2. Segunda fase da ação contra a Companhia de Jesus: o restabelecimento das relações diplomáticas com Roma e a extinção universal da Companhia de Jesus

A ofensiva contra os filhos de Loiola teve continuidade mesmo depois da sua expulsão de Portugal. A segunda fase desta investida decorreu entre os anos 1760 e 1773 e teve como objetivo a extinção universal da Companhia de Jesus, o que tinha implicações e interesses para além dos territórios europeus.

A situação internacional tinha evoluído num sentido claramente favorável às pretensões do Governo português em relação aos jesuítas. O que sucedeu em França foi decisivo desse ponto de vista. O principal Ministro ao tempo de Luís XV, o Duque de Choiseul, era hostil à Companhia, tal como o eram grande parte dos magistrados do Parlamento de Paris, influenciados pelo jansenismo e defensores da tese que os inicianos tinham participado no atentado contra a vida de Sua Majestade Cristianíssima em 1757. A hostilidade em relação à Companhia foi crescendo até que esta foi suprimida do Reino de França em novembro de 1764.

¹⁸⁹ Cf. J., FRANCO, *O Mito dos Jesuítas em Portugal, no Brasil e no Oriente (Séculos XVI a XX): Das Origens ao Marquês de Pombal*, Vol. I, Gradiva, Lisboa, 2006, pp. 363-365.

Em Espanha os jesuítas também foram acusados de conspirar contra o monarca, além disso a sua posição já estava enfraquecida devido à sua resistência na América do Sul no sentido de aplicar o Tratado de Madrid. Em abril de 1767, Carlos III assina a ordem de expulsão dos inicianos

Carvalho e Melo contava então com o apoio das cortes burbónicas de França, Espanha, Nápoles e Parma, mas não com o do Papa Clemente XIII que se mostrou um defensor dos jesuítas. Havia então que esperar pelo desaparecimento deste último o que veio a acontecer em 1769. O Conclave¹⁹⁰ reuniu-se a 19 de maio daquele ano e foi eleito o franciscano conventual Ganganelli, que tomou o nome de Clemente XIV.

A corte portuguesa e as cortes burbónicas ficaram satisfeitas com esta eleição por acharem que tinha sido eleito um Pontífice que finalmente satisfaria os seus intentos, mas Clemente XIV, enquanto lhe foi possível, tergiversou as pretensões destas cortes. O Papa foi apacando Carvalho e Melo com promessas e dádivas por considera-lo o postulador antijesuíta mais impaciente e ameaçador¹⁹¹.

Antes de tudo era necessário restabelecer as relações diplomáticas¹⁹² entre Roma e Lisboa. Francisco Almada e Mendonça, que tinha sido o Ministro a representar Portugal junto da Santa Sé, até ao corte de relações diplomáticas entre as duas cortes, regressou a Roma [13 de agosto de 1769] e o Monsenhor Inocêncio Conti, Arcebispo de Tiro, foi enviado, como Núncio de Sua Santidade para Lisboa.

Entretanto tinha a Espanha tomado o comando das operações. O seu novo Embaixador em Roma, Moñino, homem duro, forte e tenaz, não deu tréguas enquanto não alcançou de

¹⁹⁰ Para perceber a intensa atividade político-eclesiástica e diplomática de que esteve rodeada este Conclave Cf. E., BRAZÃO, “Pombal e os Jesuítas”, *Revista de História das Ideias* 4 (1982), pp. 359-362.

¹⁹¹ Cf. M., ANTUNES, “O Marquês de Pombal e os Jesuítas”, in M., ANTUNES (org.), *Como Interpretar Pombal? No Bicenténario da sua Morte*, Edições Brotéria, Lisboa, 1983, p. 141.

¹⁹² Alguns dos pormenores do restabelecimento de relações diplomáticas entre Portugal e a Santa Sé em 1769 encontram-se em E., BRAZÃO, “Pombal e os Jesuítas”, *Revista de História das Ideias* 4 (1982), pp. 359-362.

Clemente XIV o breve *Dominus ac Redemptor* que suprimiu a Companhia de Jesus [21 de julho de 1773].¹⁹³

A notícia da supressão da Companhia foi publicada em Lisboa no dia 9 de setembro de 1773. Houve manifestações de contentamento «no paço, nas ruas e nos templos». Por ordem do Governo, na cidade de Lisboa, mandaram acender-se luminárias. D. José escreveu ao Papa exprimindo o seu reconhecimento e em todo o Reino este acontecimento foi celebrado com regozijo¹⁹⁴.

É crível que o Marquês de Pombal estivesse plenamente convicto da culpabilidade dos jesuítas. Para ele a Companhia de Jesus orquestrava um plano para derrubar os Estados e a própria Igreja. O grau de empenho que colocou em destruir este inimigo, mesmo depois da sua expulsão de Portugal deixam poucas dúvidas para pensarmos de outro modo. Os jesuítas representavam outro modelo de Igreja e de sociedade, havia um desajuste entre as ideias que defendiam e as novas ideologias que vigoravam nos Estados europeus. O desfecho dificilmente poderia ser outro, mais tarde ou mais cedo a cisão iria ser total, o Marquês de Pombal mais não fez do que precipitar a queda de uma instituição, que não obstante toda a obra meritória desempenhada, se tinha tornado concorrente e resistente ao poder absoluto, sendo que nesta perspectiva se considerou por essas elites de poder que já não acompanhava o rumo tomado pelos reinos em que tinha florescido.

¹⁹³ Cf. M., ANTUNES, “O Marquês de Pombal e os Jesuítas”, in M., ANTUNES (org.), *Como Interpretar Pombal? No Bicentenário da sua Morte*, Edições Brotéria, Lisboa, 1983, p. 141.

¹⁹⁴ Cf. J., LÚCIO DE AZEVEDO, *O Marquês de Pombal e a sua Época*, Clássica Editora, Porto, 1990, p. 249.

6.2. As Reformas Pombalinas

6.2.1. Real Mesa Censória

A Real Mesa Censória foi criada por alvará de 5 de abril de 1768, no sentido de transferir para a influência direta do Estado a censura dos livros e publicações que se projetassem publicar ou divulgar em Portugal. Até essa altura, essa função estava reservada à Inquisição e, portanto, dependente da autoridade eclesiástica. As publicações deveriam ainda receber posteriormente a aprovação do Desembargo do Paço e do Ordinário. Este processo era geralmente moroso, desencontrado e por vezes até de responsabilização ambígua. Além disso mostrava uma dependência do Estado para com a Igreja e a Inquisição¹⁹⁵.

Negou-se o beneplácito régio aos *Índices* romanos dos livros proibidos, em que se incluíam as obras condenadas pela Santa Sé. Considerando-se sem efeito, em Portugal tais condenações, pois só eram admitidas as pronunciadas pela Mesa Censória. Foi assim que numerosas obras de autores jansenistas e regalistas, condenadas por Roma se difundiram em Portugal, enquanto obras que defendiam a jurisdição e infalibilidade papal foram condenadas¹⁹⁶.

A transferência da responsabilidade da censura literária da Inquisição para a Mesa Censória era mais uma das manifestações da secularização em curso. Não se pretendia de modo nenhum fazer cessar a censura, mas o Estado passava a chamar a si essa prerrogativa. É essa a orientação expressa na criação da Real Mesa Censória. O Estado assumia a função definitiva sobre a verdade e, deste modo, encarregou-se um reduzido corpo de censores contratados e pagos pelo erário régio. O objetivo era averiguar se os textos que vinham à Mesa Censória eram

¹⁹⁵ Cf. M., SALVADOR MARQUES, “Pombalismo e Cultura Média: Meios para um Diagnóstico através da Real Mesa Censória”, in M., ANTUNES (org.), *Como Interpretar Pombal? No Bicentenário da sua Morte*, Edições Brotéria, Lisboa, 1983, p. 186.

¹⁹⁶ A., LEITE, “A Ideologia Pombalina: Despotismo Esclarecido e Regalismo”, in M., ANTUNES (org.), *Como Interpretar Pombal? No Bicentenário da sua Morte*, Edições Brotéria, Lisboa, 1983, pp. 39-40.

ou não «dignos da luz pública» ou indignos da mesma luz. Ao poder político cabia desenhar o espaço do espaço público que começava então a aparecer. Como nos diz Rui Tavares, na sua obra sobre esta instituição, a luz inclui a noção de público, mas também a luz intelectual. Os censores reivindicavam essa luz¹⁹⁷.

Em Viena, Carvalho e Melo conheceu uma instituição semelhante a esta porque a Imperatriz Maria Teresa, a partir de 1740, começou a reforma da censura austríaca criando a *Censura Librorum Aulica Viennensis*. Na criação desta instituição em Portugal são apontados também motivos políticos, nomeadamente, «os estragos da fama da Nação Portuguesa, as severas críticas, que as Nações mais polidas, e cultas da Europa, tem feito aos tribunais da Inquisição destes Reinos com a causa dos erros, e injustiças, dos Censores externos». É também de destacar que no texto da Lei e do Regimento da Real Mesa Censória, se nota que a legislação pombalina maneja o conceito iluminista de «obscurantismo» para explicar o esmagamento de todas as forças que tentassem criar situações antigovernamentais, fossem quais fossem as suas raízes ideológicas. Dentro da sua doutrina, a única autoridade passava a ser a do rei que cria, interpreta e revoga a Lei. Os organismos do Estado existiam para execução e vigilância dessa conceção de poder¹⁹⁸.

Aproveitando a polémica antijesuítica, a governação pombalina reivindicou para o Estado o direito de lhe ser entregue a fiscalização das obras laicas ou religiosas que pusessem em perigo o «notório, inauferível e inabdicável direito de soberania temporal», sendo-lhe inerente a «proibição de papéis e livros perniciosos e de estabelecer penas pecuniárias e corporais contra os transgressores» mesmo «em matérias pertencentes à religião e à doutrina que são do foro da Igreja para os censurar, quando os julgar dignos desta justa correção». Considera ainda como obrigação estadual que a Real Mesa Censória se encarregue da reforma

¹⁹⁷ R., TAVARES, *O Censor Iluminado – Ensaio sobre o Pombalismo e a Revolução Cultural do Século XVIII*, Tinta da China, Lisboa, 2018, pp. 21-22.

¹⁹⁸ Cf. M., SALVADOR MARQUES, “Pombalismo e Cultura Média: Meios para um Diagnóstico através da Real Mesa Censória”, in M., ANTUNES (org.), *Como Interpretar Pombal? No Bicentenário da sua Morte*, Edições Brotéria, Lisboa, 1983, pp. 186-187.

do *Índice Expurgatório dos Livros*, tanto mais que as anteriores listas padeciam de graves defeitos. Criava-se assim um serviço que centralizava toda a função de censura em «uma só junta privativa e composta de censores régios». Não obstante, considerar-se indispensável a presença de elementos com votos religiosos, mas estes exerciam a sua função dentro de uma instituição estadual. Entre os primeiros escolhidos para deputados ordinários encontravam-se Frei Manuel do Cenáculo e António Pereira de Figueiredo. O primeiro presidente foi o Cardeal da Cunha.

Para subsidiar as despesas desta instituição foram escolhidos de entre os bens confiscados, os pertencentes à Companhia de Jesus. A Real Mesa Censória ficava com jurisdição privativa, exclusiva em tudo o que pertencesse ao «exame e reprovação de livros e papéis que já se achem introduzidos nestes reinos e seus domínios [...]». As obras entregues ao secretário pelos interessados eram depois distribuídas aos deputados para censura. Na fiscalização e na elaboração do novo *Índice* foram proibidos os livros ateus, protestantes, «os que negam obediência ao Santo Padre», que ensinassem feitiçaria, astrologia, estimulassem a superstição, os livros obscenos, as sátiras infamatórias e os que visavam perturbar o estado político e civil; os que deturpassem as Sagradas Escrituras e os que confundissem abusivamente os dogmas com matéria de disciplina eclesiástica, porquanto esta última era alterável, ao contrário do que sucedia com os primeiros. Eram igualmente proibidos os escritos que interferissem com os fundamentos da *Dedução Chronologica e Analytica* e os escritos dos «perversos filósofos destes últimos tempos»¹⁹⁹.

Os censores deviam ser escolhidos entre os mais eruditos do Reino, estes eram chamados a exercer a sua razão em nome do rei, como instrumento para fazer lei. O censor concebe-se como autoridade simultaneamente intelectual e política²⁰⁰.

¹⁹⁹ Cf. J., BORGES DE MACEDO “Real Mesa Censória”, in J., SERRÃO (org.), *Dicionário de História de Portugal*, Vol. III, Iniciativas Editoriais, Lisboa, 1968, p. 41.

²⁰⁰ Cf. R., TAVARES, *O Censor Iluminado – Ensaio sobre o Pombalismo e a Revolução Cultural do Século XVIII*, Tinta da China, Lisboa, 2018, pp. 154-155.

Para o exercício da sua função fiscalizadora, a Real Mesa Censória ordenou a remessa das listas das bibliotecas particulares, no sentido de averiguar a natureza dos livros em circulação. É provável que os livros que trouxessem aos seus detentores algum tipo de incomodo fossem omitidos. Nesse aspeto, os meios de ação deste organismo eram realmente exíguos²⁰¹. Por outro lado, condenar livros é apontá-los à «curiosidade ardente dos espíritos» que por causa do risco e da proibição, mais apetecíveis se tornavam a alguns leitores²⁰².

Além destas atribuições, a Real Mesa Censória recebeu o encargo de «toda a administração e direção dos estudos das escolas menores destes Reinos e seus domínios, incluindo nesta administração a direção, não só do Real Colégio dos Nobres, mas todos e quaisquer colégios e magistérios que houvessem de ser erigidos para os estudos das primeiras idades»²⁰³.

A criação da Real Mesa Censória inseriu-se numa política cultural que ia ao encontro da orientação geral do governo, a saber, a substituição dos antigos organismos, relativamente independentes do Estado, por outro que lhe estivessem subordinados. A Mesa Censória foi assim mais um desses instrumentos para que se pudesse cumprir os desígnios do despotismo iluminado, tanto pela censura prévia como pela fiscalização de obra detidas por particulares. Se a censura inquisitorial tinha como função a defesa da religião, a censura da Real Mesa Censória teve como objetivo, acima de tudo, a defesa política contra as ideologias adversas ao regalismo, ao Estado e aos seus interesses²⁰⁴.

Num período em que era aceso o antagonismo cultural entre o Estado e os jesuítas, defensores das ideias ultramontanas e dotados de muita influência, é natural que esta tensão se manifestasse também nas instituições nacionais, como se veio a passar na Real Mesa Censória.

²⁰¹ Cf. J., BORGES DE MACEDO “Real Mesa Censória”, in J., SERRÃO (org.), *Dicionário de História de Portugal*, Vol. III, Iniciativas Editoriais, Lisboa, 1968, p. 41.

²⁰² Cf. J., LÚCIO DE AZEVEDO, *O Marquês de Pombal e a sua Época*, Clássica Editora, Porto, 1990, p. 276.

²⁰³ Cf. J., BORGES DE MACEDO “Real Mesa Censória”, in J., SERRÃO (org.), *Dicionário de História de Portugal*, Vol. III, Iniciativas Editoriais, Lisboa, 1968, p. 41.

²⁰⁴ Cf. A., FERRÃO, *A Censura Literária durante o Governo Pombalino*, Imprensa da Universidade, Coimbra, 1926, p. 27.

A sua fundação foi afinal aproveitada para fazer resultar, das acusações à Companhia de Jesus, o aumento da extensão da tutela do Estado²⁰⁵.

É comum pensar-se que retirar a prerrogativa da censura à Inquisição e aos Bispos seja uma medida anticlerical, confrontamo-nos, no entanto, com a recorrente nomeação de religiosos para o cargo de censores, sem contar que o primeiro presidente da Mesa foi o Cardeal da Cunha e posteriormente Frei Manuel do Cenáculo. O combate da Real Mesa Censória foi um combate cultural. Os inimigos eram a superstição, a credice, mas também os filósofos libertinos e ateus. O programa era trazer as luzes ao Reino de Portugal e criar um Estado forte e centralizado, e ainda confessionalmente unificado.

6.2.2. Inquisição Pombalina

Nos anos iniciais do reinado de D. José nada de especialmente diferente parece exprimir-se nas diretrizes da Coroa em relação ao Santo Ofício e no próprio funcionamento deste Tribunal. A realeza tendia a vangloriar-se de defender este Tribunal. Após o falecimento do Inquisidor Geral, D. Nuno da Cunha e Ataíde, em 1750, o lugar permaneceu vago até à nomeação de D. José de Bragança em 1758. Porém, o seu governo será efémero e cessa em 1760. Depois tudo se fará para colocar no seu lugar alguém mais conforme às orientações do Governo. É o caso do irmão de Pombal, Paulo de Carvalho e mais tarde, em 1770 o Cardeal João Cosme da Cunha. Os sinais desta tendência transformadora têm o seu culminar com a promulgação, em 1774, do novo *Regimento do Santo Ofício*²⁰⁶.

²⁰⁵ Cf. M., SALVADOR MARQUES, “Pombalismo e Cultura Média: Meios para um Diagnóstico através da Real Mesa Censória”, in M., ANTUNES (org.), *Como Interpretar Pombal? No Bicentenário da sua Morte*, Edições Brotéria, Lisboa, 1983, p. 185.

²⁰⁶ Cf. L., RAMOS, “A Inquisição Pombalina”, in M., ANTUNES (org.), *Como Interpretar Pombal? No Bicentenário da sua Morte*, Edições Brotéria, Lisboa, 1983, pp. 111-112.

Em 1768 já tinha sido retirada à Inquisição uma prerrogativa importante, a censura dos livros, que ficou doravante confiada à Real Mesa Censória. Em 1769 a Inquisição é, por assim dizer, declarada um Tribunal régio atribuindo-se-lhe o título de majestade próprio dos Conselhos do Rei, o que corresponde aos princípios do despotismo esclarecido. Em 1770, aquando da nomeação do novo Inquisidor-Geral, Pombal entendia que essa posição era de nomeação e Padroado régios, ao Papa caberia apenas expedir a bula de confirmação. Aliás, o Inquisidor, Cardeal da Cunha, começou a exercer a função por delegação do Monarca e não por jurisdição própria do Papa, conforme a ordem de Pombal²⁰⁷.

Posteriormente, outras determinações importantes vieram a lume, funcionando no sentido restritivo atrás nomeado. Vedaram-se oficialmente a celebração em público de autos-de-fé e a impressão das ultrajantes listas de penitenciados, proibiu-se também a aplicação da pena capital sem a prévia autorização do Monarca. Na década de setenta Carvalho e Melo vai ainda inscrever na legislação o princípio de que à diferença entre cristãos-novos e cristãos-velhos nada corresponde. Tal alvará declara os cristãos-novos habilitados para toda a espécie de lugares e prerrogativas dos demais súbditos²⁰⁸. O fim da distinção entre cristãos-novos e cristãos-velhos contribuiu para pacificar o tecido social português, cindido por lutas seculares entre aqueles dois grandes segmentos sociais²⁰⁹ e alargar o apoio social do regime.

Finalmente, por meio de um alvará régio de setembro de 1774, promulgou-se o novo *Regimento do Santo Ofício*. Este *Regimento* estrutura organicamente a Inquisição como Tribunal secularizado, dependente da Coroa. Neste alvará os jesuítas são visados como os culpados de tudo o que de malicioso aconteceu na Inquisição²¹⁰.

É conveniente atender à formulação que se emprega nesta lei:

²⁰⁷ Cf. F., ALMEIDA, *História da Igreja em Portugal*, Vol. III, Companhia Editora do Minho, Barcelos, 1770, pp. 340-341.

²⁰⁸ Cf. J., LÚCIO DE AZEVEDO, *História dos Cristãos-Novos Portugueses*, Clássica Editora, Lisboa, 1989, p. 351.

²⁰⁹ J., FRANCO, *O Mito dos Jesuítas em Portugal, no Brasil e no Oriente (Séculos XVI a XX): Das Origens ao Marquês de Pombal*, Vol. I, Gradiva, Lisboa, 2006, p. 377.

²¹⁰ Cf. L., RAMOS, "A Inquisição Pombalina", in M., ANTUNES (org.), *Como Interpretar Pombal? No Bicentenário da sua Morte*, Edições Brotéria, Lisboa, 1983, p. 114.

«[...] Como Rei e Senhor Soberano que na temporalidade não reconhece na terra superior: como protetor da Igreja e dos Cânones Sagrados nos meus reinos e domínios, para os fazer conservar na sua pureza: como outrossim protetor da reputação e honra de todos os meus fiéis vassallos de qualquer estado e condição que sejam para remover deles tudo o que lhes é injurioso: É como supremo magistrado para manter a tranquilidade pública da mesma Igreja e dos mesmos Reino e Domínios e a conservação dos mesmos vassallos em paz e em sossego; removendo dela e deles tudo o que é opressão e violência; e tudo o que os pode dividir e perturbar neles a uniformidade de sentimentos que constituem a união cristã e a sociedade civil que, à sombra do trono devem gozar de uma inteira e perpétua segurança [...]»²¹¹

Cunhado tanto pelo despotismo, como pelo regalismo, o Santo Ofício passou a funcionar como instrumento do poder real, por especial delegação deste no concernente às regras processuais e à aplicação de castigos. À Igreja fica apenas a declaração das infrações doutrinárias em matéria de delitos espirituais ou eclesiásticos. A Inquisição é utilizada para a promoção de novos grupos sociais²¹² e deixa de ser, como no passado, um Tribunal conhecido pelo seu apego à perseguição dos cristãos-novos para passar a atuar contra os heterodoxos, contra os heréticos de filosofia, cujos pecados de opinião queriam minar os alicerces do regime absoluto²¹³.

Então o Santo Ofício configurou-se então como um Tribunal do Estado, especializado na defesa da religião católica, os solenes autos de fé públicos são eliminados, os bens sequestrados aos réus, que constituíam o principal rendimento da Inquisição, passam a pertencer ao tesouro público, só com o beneplácito régio podem ser aplicadas as penas capitais, as normas do processo inquisitorial são substituídas pelas do processo ordinário, alarga-se o mecanismo defensorio dos acusados. Estes passam a conhecer o nome dos acusantes, em casos excepcionais,

²¹¹ Citado em R., RÊGO, “O Marquês de Pombal, os Cristãos-Novos e a Inquisição”, in M., CARVALHO DOS SANTOS (org.), *Pombal Revisitado: Comunicações ao Colóquio Internacional organizado pela Comissão das Comemorações do 2º Centenário da Morte do Marquês de Pombal*, Vol. I, Editorial Estampa, Lisboa, 1984, p. 316.

²¹² Cf. F., BETHENCOURT “Inquisição”, in C., MOREIRA DE AZEVEDO (org.), *Dicionário de História Religiosa de Portugal*, Círculo de Leitores, Lisboa, 2001, pp. 447-453.

²¹³ Cf. L., RAMOS, “A Inquisição Pombalina”, in M., ANTUNES (org.), *Como Interpretar Pombal? No Bicentenário da sua Morte*, Edições Brotéria, Lisboa, 1983, p. 114.

expressamente referidos, é permitida a aplicação de tormentos, a infâmia deixa de recair sobre os detidos e acusados no seu juízo e sobre os descendentes dos penitenciados, admite-se o recurso a advogados, testemunhas com as quais os réus podem contactar²¹⁴.

Os crimes de feitiçaria, sortilégio, adivinhação e outros deste tipo são encarados como os grandes representantes do anti-iluminismo e por esse motivo são tratados com severidade²¹⁵.

Podemos então tirar algumas conclusões: numa primeira fase do governo pombalino, a Inquisição é um Tribunal que funcionou de acordo com os padrões próximos do reinado anterior. A Coroa defende-o contra os variados ataques, os autos de fé sucedem-se envolvendo culposos do tipo habitual. Numa segunda fase, de acordo com o modelo de ação despótica, Pombal procura colocar o Santo Ofício sob a égide de pessoas da sua total confiança. O novo *Regimento* propõe alterações significativas em nome do desejo de humanizar e iluminar este Tribunal, mas a intenção principal é subjugar esta instituição em relação ao Estado²¹⁶. A Inquisição é utilizada para perseguir inimigos e conecções alheias às do poder vigente. O jesuíta Padre Gabriel Malagrida, o protestante Cavaleiro Oliveira e os sigilistas caem sob a sua alçada; o impacto público e a real capacidade persecutória deste órgão são atenuados pela não execução de relaxados ao braço secular de 1761 em diante, pelo desaparecimento de autos de fé públicos deste 1765. Perde acuidade a questão judaica ao ser eliminada a distinção entre cristãos-novos e cristãos-velhos e desde que se tornaram hábeis para o exercício de cargos públicos os filhos e netos de condenados pela Inquisição e estes mesmos. Entretanto já o Ministro lhe subtraíra a censura literária, quando a diz um Tribunal com título de majestade, tal como os outros conselhos da Coroa²¹⁷.

Assim se criou o ambiente para reformar e reorientar este Tribunal. Numa sociedade marcada pela atenção aos problemas económicos, a que se perde a crescente importância do

²¹⁴ Cf. *Ibidem*, p. 115.

²¹⁵ J., FRANCO – P., ASSUNÇÃO, *As Metamorfozes de um Polvo: Religião e Política nos Regimentos da Inquisição Portuguesa (Séc. XVI-XIX)*, Prefácio, Lisboa, 2004, p. 87.

²¹⁶ Cf. *Ibidem*, pp. 81-86.

²¹⁷ Cf. L., RAMOS, “A Inquisição Pombalina”, in M., ANTUNES (org.), *Como Interpretar Pombal? No Bicentenário da sua Morte*, Edições Brotéria, Lisboa, 1983, p. 120.

funcionalismo e de toda a burguesia endinheirada e empreendedora urge apadrinhar e melhor preparar para as tarefas de fomento, inclusive, graças à melhoria das estruturas de educação e formação. O *Regimento* de 1640 estava completamente desajustado à ideologia vigente, uma vez que a Inquisição exercia uma jurisdição à qual nem o Estado, na pessoa do Rei, estava imune²¹⁸. Ora, na mentalidade do despotismo esclarecido isto era inadmissível. A elaboração do novo *Regimento* serve a Pombal para reforçar na mente do Rei e das altas esferas as posições regalistas que perfilha. O Ministro visa todos os adversários do despotismo. Em termos institucionais, a sua mente racional, prática e determinada, consegue desmontar, secularizar, subordinar o Santo Ofício, uma instituição ligada a Roma pela raiz, importante pelo medo que gerava e pelo papel que desempenhava, deixando-a disponível para, no futuro, perseguir, em nome da ortodoxia do Estado quem lhe aprouver. Pombal não extinguiu a Inquisição talvez por lhe reconhecer utilidade em termos de segurança para o Trono e o Altar²¹⁹.

Pombal, como católico praticante, não era contra a Inquisição, mas contra o seu poder paralelo que podia competir com o do Estado, como já sucedera anteriormente²²⁰.

No Estado, a religião é integrada como coluna basilar desse poder, enquanto sua legitimadora, mas sem deixar de lhe estar subalternizada em termos da sua organização hierárquica, pois esse mesmo poder, por ela legitimado, arroga-se o direito de a proteger e instrumentalizar em função da aplicação da sua ideologia política. Na lógica do despotismo esclarecido, como já dissemos, não importava tanto a humanização deste Tribunal, mas acima de tudo deslocar e instrumentalizar o seu arsenal e os seus meios de repressão para o serviço da ideologia política de afirmação do Estado absolutista e centralista²²¹.

²¹⁸ Cf. J., FRANCO – P., ASSUNÇÃO, *As Metamorfoses de um Polvo: Religião e Política nos Regimentos da Inquisição Portuguesa (Séc. XVI-XIX)*, Prefácio, Lisboa, 2004, p. 86.

²¹⁹ Cf. L., RAMOS, “A Inquisição Pombalina”, in M., ANTUNES (org.), *Como Interpretar Pombal? No Bicentário da sua Morte*, Edições Brotéria, Lisboa, 1983, pp. 120-121.

²²⁰ Cf. R., RÊGO, “O Marquês de Pombal, os Cristãos-Novos e a Inquisição”, in M., CARVALHO DOS SANTOS (org.), *Pombal Revisitado: Comunicações ao Colóquio Internacional organizado pela Comissão das Comemorações do 2º Centenário da Morte do Marquês de Pombal*, Vol. I, Editorial Estampa, Lisboa, 1984, p. 311.

²²¹ J., FRANCO, *O Mito dos Jesuítas em Portugal, no Brasil e no Oriente (Séculos XVI a XX): Das Origens ao Marquês de Pombal*, Vol. I, Gradiva, Lisboa, 2006, pp. 383-584.

As quatro grandes alterações foram a supressão do segredo que protegia os denunciante; a proibição de condenação à pena de morte pelo testemunho de um só denunciante; a abolição da tortura; e a proibição da inabilitação dos condenados e dos seus descendentes²²².

6.2.3. Reforma da Universidade de Coimbra

O ensino foi uma das áreas que requereu especial cuidado na ação reformadora do Marquês de Pombal. As opiniões sobre a eficácia de tal reforma dividem-se ao ponto de alguns a considerarem o foco de onde irradiaram todas as outras reformas²²³. Mas certo é que se estabeleceram as traves mestras daquilo que viria a constituir os três graus do sistema de ensino: primários, secundário e superior, produzindo-se a respetiva legislação para cada um deles.

Qualquer instituição, para sobreviver e para cumprir a missão para a qual foi criada, tem de evoluir e de se adaptar ao tempo e à sociedade que mudam. Este postulado serve para qualquer instituição, mas aplica-se particularmente às instituições de ensino que não devem ser apenas o espelho e o reflexo de uma sociedade, mas também e sobretudo o projeto e o motor da sociedade que há-de vir. As instituições tendem a imobilizar-se por isso é que geralmente as reformas quase sempre têm de vir de fora. Isto foi o que aconteceu com a Universidade de Coimbra que, na sua história, as grandes reformas de que foi objeto, foram impostas pelo poder régio²²⁴.

²²² *Ibidem*, p. 585.

²²³ M., MOTTA VEIGA, *Esboço Historico-Litterario da Faculdade de Theologia da Universidade de Coimbra em Comemoração do Centenário da Reforma da mesma Universidade Effeituada pelos Sabios Estatutos de 1772*, Imprensa da Universidade, Coimbra, 1872, p. 167.

²²⁴ Cf. J., FERREIRA GOMES, *Dez Estudos Pedagógicos*, Livraria Almedina, Coimbra, 1977, p. 215.

A reforma da Universidade era vista como uma «necessidade imperiosa»²²⁵. Transferida definitivamente para Coimbra por D. João III em 1537, a Universidade beneficiara então de uma ampla reforma a que presidiram as duas grandes linhas de força do universo cultural de então: o Humanismo e a Reforma Católica.

Os dez anos que Sebastião José passou em Londres e em Viena tê-lo-ão sensibilizado para escutar os apelos à reforma de intelectuais como Luís António Vernei²²⁶, Jacob de Castro Sarmiento e António Ribeiro Sanches.

O projeto de reforma da Universidade amadureceu no espírito do Ministro de D. José durante cerca de uma década. Disto é testemunha uma carta de 12 de março de 1761, dirigida a Jacopo Ficiolati, professor da Universidade de Pádua, na qual já o então Conde de Oeiras projetava reformar a Universidade de Coimbra²²⁷. Por sua vez, Frei Manuel do Cenáculo, no seu *Diário*, referindo-se a uma reunião havida no dia 19 de junho de 1771, informa-nos que João Pereira Ramos estava encarregado desde «há seis ou sete anos» de ir «ajudando e compondo o que fosse preciso para a reforma da Universidade».

Por carta régia de 23 de dezembro de 1770, D. José cria a Junta de Providência Literária, a cujos membros mandava «que conferindo sobre as referidas decadência e ruína [da Universidade], examinando com toda a exatidão as causas delas, ponderando os remédios que considerarem mais próprios para elas cessarem, e apontando os Cursos científicos e os métodos que devo estabelecer para a fundação dos bons e depurados estudos das Artes e Ciências que, depois de mais de um século, se acham infelizmente destruídas, me consultem o que lhes parecer a respeito de tudo o sobredito». Os membros da Junta, que, segundo a referida carta régia, deveriam trabalhar sob a inspeção do Cardeal da Cunha e do Marquês de Pombal, eram os seguintes: Frei Manuel do Cenáculo, José Ricale Pereira da Castro, José Seabra da Silva,

²²⁵ IDEM, “A reforma pombalina da Universidade”, separata da *Revista Portuguesa de Pedagogia* 6 (1972), pp. 25-63.

²²⁶ Sobre Luís António Vernei consultar A., BANHA DE ANDRADE, *Vernei e a Cultura do seu Tempo*, Coimbra, 1996. *Vernei e a projecção da sua obra*, Lisboa, 1980.

²²⁷ Cf. J., FERREIRA GOMES, *Dez Estudos Pedagógicos*, Livraria Almedina, Coimbra, 1977, p. 217.

Francisco António Maques Giraldes, Francisco de Lemos de Faria, Manuel Pereira da Silva e João Pereira Ramos de Azeredo.

Ao fim de alguns meses de trabalho, a Junta apresentou a D. José a 28 de agosto de 1771, o seu *Parecer* sobre o estado das Artes e das Ciências no país, submetendo à apreciação régia o *Compêndio Histórico do Estado da Universidade de Coimbra* que pretendia apresentar «uma clara e específica ideia dos estragos que os mesmos denominados jesuítas fizeram, primeiro na Universidade e, conseqüentemente, nas aulas de todos estes reinos». A Companhia de Jesus foi, então, apresentada como o grande «obstáculo epistemológico» ao progresso e à iluminação do Reino²²⁸. O paradigma educativo que a reforma pombalina quis substituir é identificado no *Compêndio* com o jesuitismo pedagógico e este com a escolástica que teria feito mergulhar as letras e as ciências em Portugal numa escuridão que urgia iluminar através de um processo reformista radical e depuratório das causas desta decadência²²⁹.

Sobre este *Parecer*, exarou D. José em 2 de setembro do mesmo ano a seguinte resolução: «Como parece. Subam as minutas dos Estatutos e Cursos Científicos, para sobre eles determinar o que entender que é mais conveniente ao serviço de Deus e meu e ao bem comum dos meus vassallos. E louvo muito à Junta o grande e frutuoso desvelo com que se tem aplicado a este importante negócio, o qual confio que seja por ela prosseguido com o mesmo exemplar zelo e completo acerto»²³⁰.

Algumas semanas depois, a 25 de setembro, Sebastião José comunica à Universidade que o Rei decidira que, no ano letivo seguinte, os estudos fossem regulados por novos *Estatutos* e cursos científicos, suspendendo os antigos, bem como a abertura das aulas, os juramentos e as matrículas, que se faziam em outubro.

²²⁸ J., FRANCO, *O Mito dos Jesuítas em Portugal, no Brasil e no Oriente (Séculos XVI a XX): Das Origens ao Marquês de Pombal*, Vol. I, Gradiva, Lisboa, 2006, p. 562.

²²⁹ IDEM, “A reforma antijesuítica da Universidade Portuguesa pelo Marquês de Pombal” *Itinerarium* 181-183 (janeiro-dezembro 2005), p. 411.

²³⁰ Cf. J., FERREIRA GOMES, “Pombal e a Reforma da Universidade”, in M., ANTUNES (org.), *Como Interpretar Pombal? No Bicenário da sua Morte*, Edições Brotéria, Lisboa, 1983, pp. 237-238.

O Reitor da Universidade, Francisco de Lemos, anunciou em 19 de setembro de 1772 a visita de Pombal à instituição, visita essa que tinha sido ordenada pelo Rei a 28 de agosto desse ano como seu «Lugar-Tenente, com jurisdição privativa, exclusiva e ilimitada», e nela fizesse publicar os novos *Estatutos*. Nessa mesma data assinou D. José a «Carta de Roboração» dos novos *Estatutos* e criou a Junta de Administração e Arrecadação que deveria substituir a Mesa da Junta da Fazenda da Universidade, então extinta.

A 11 de setembro, o Monarca nomeou Francisco de Lemos «Reformador da Universidade, para servir com o de Reitor por tempo de três anos», cargo em que Pombal o viria a empossar no penúltimo dia da sua estadia em Coimbra.

O Marquês de Pombal tinha consciência de que não era possível fundar uma Universidade «nova» com os «velhos» professores da «velha» Universidade. Deste modo, por vários despachos publicados ao longo do mês de setembro de 1772, jubilou quatro lentes de Teologia, sete de Cânones, três de Leis e treze de Medicina. Para substituir os lentes jubilados foram nomeados novos lentes e novos substitutos²³¹.

A fim de proceder à «nova fundação» da Universidade, o Marquês de Pombal saiu de Lisboa em 15 de setembro, chegando a Coimbra no dia 22 onde permaneceu até dia 24 de outubro, hospedado no Paço Episcopal da mesma cidade.

No dia 26 dirigiu-se à Sala dos Capelos e na sua presença foi lida, pelo Secretário da Universidade, a carta régia de 28 de agosto. A seguir, o Reitor recitou uma oração em que, em nome da Universidade, agradecia ao Rei os benefícios que, pela mão do Marquês, lhe havia concedido. Da Sala dos Capelos dirigiram-se para a Capela da Universidade, à porta da qual o Lugar-Tenente do Rei «foi recebido debaixo de pátio», cantando-se, em ação de graças, o *Laudate Dominum* e o *Te Deum*²³².

²³¹ Cf. *Ibidem*, p. 242.

²³² A., VASCONCELOS, *Diário do que se passou em a cidade de Coimbra, desde o dia 22 de Setembro de 1772, em que o Ilustrissimo e Excelentissimo Senhor Marquês de Pombal entrou, até o dia 24 d'Outubro, em que partiu da dita cidade*, Imprensa da Universidade, Coimbra.

Na sua versão impressa, os *Estatutos* constam de três volumes. O primeiro volume ocupa-se da Faculdade de Teologia; o segundo da Faculdade de Cânones e da Faculdade de Leis; o terceiro dos «Cursos das Ciências Naturais ou Filosóficas», ou seja, a Faculdade de Medicina, a Faculdade de Matemática e a Faculdade de Filosofia.

No que concerne a cada uma das seis faculdades, os *Estatutos* contêm disposições de natureza meramente administrativa como por exemplo a idade dos estudantes para se poderem matricular, tempo letivo, tempo feriado e outros assuntos, existem também disposições de natureza metodológica que apontam geralmente para uma nova conceção de ciência. É neste segundo aspeto que reside o que de verdadeiramente novo e até audacioso trouxe a reforma pombalina²³³.

No título dos *Estatutos*, lê-se que foram compilados «pela Junta de Providência Literária». É muito provável que todos os membros da Junta tenham dado o seu contributo. Também parece estar fora de dúvida o enorme interesse com que Pombal acompanhou os trabalhos da Junta e a elaboração dos *Estatutos*²³⁴.

No dia 1 de outubro, de manhã, foi celebrada Missa do Espírito Santo, na Capela da Universidade, a que assistiu o Marquês, na presença do qual deram o seu juramento costumado os novos lentes. À tarde, também na presença de Pombal, proferiu a Oração de *Sapientia*, «na abertura da nova Universidade», o lente de Teologia Bernardo António Carneiro²³⁵.

Por Carta²³⁶ de 11 de outubro, dirigida ao Marquês, o Rei ordena-lhe que se aplique o edifício do Colégio que fora dos jesuítas e do terreno do castelo em benefício da Universidade. Dando cumprimento às ordens régias, o Marquês Visitador, por Provisão de 14 de outubro, cedeu a igreja do Colégio dos jesuítas para nela se estabelecer a Catedral. Por provisão de dia

²³³ Cf. J., FERREIRA GOMES, “Pombal e a Reforma da Universidade”, in M., ANTUNES (org.), *Como Interpretar Pombal? No Bicentenário da sua Morte*, Edições Brotéria, Lisboa, 1983, p. 240.

²³⁴ Cf. *Ibidem*, p. 240.

²³⁵ Cf. IDEM, *Dez Estudos Pedagógicos*, Livraria Almedina, Coimbra, 1977, p. 227.

²³⁶ Esta carta está publicada na *Relação Geral do estado da Universidade de Coimbra [1777]* dirigida por Francisco de Lemos à Rainha D. Maria I na obra F., LEMOS, *Relação Geral do Estado da Universidade (1777)*, Coimbra, 1980, p. 255.

15, aplicou o claustro da Sé Velha para a Imprensa da Universidade. Por Provisão de dia 16, aplicou o Colégio dos Jesuítas para o Hospital Anatómico, o Dispensatório Farmacêutico, o Gabinete de Física Experimental, o Museu da História Natural e o Laboratório Químico; o terreno do castelo, para o Observatório Astronómico. Por Provisão de dia 17, mandou reedificar a Real Capela e a Livraria da Universidade²³⁷.

No dia 23 de outubro, Francisco de Lemos, na qualidade de Reitor da Universidade de Coimbra, faz o seu juramento de Reformador, na capela do Paço, diante do Marquês que, por fim, no dia 24, parte de Coimbra em direção a Lisboa²³⁸.

A Universidade de Coimbra dispunha então de novos *Estatutos* e novos professores. O Marquês regressou à corte depois de ter lançado os fundamentos da «nova fundação» da Universidade. Uma carta régia de 6 de novembro de 1772 prorroga os plenos poderes do Marquês para edificar a obra da qual tinham sido lançados os alicerces.

As atenções de Pombal e de Francisco de Lemos vão incidir, de modo muito especial, na construção e apetrechamento dos estabelecimentos científicos previstos nos *Estatutos*, sem esquecer outros problemas como a nomeação de docentes e auxiliares²³⁹.

A partir de 2 de novembro estabelece uma assídua troca de correspondência com o Reitor, manifestando o interesse de ambos neste empreendimento que a ambos pertencia.

Bem reveladora da importância e do orgulho que significava a reforma da Universidade de Coimbra é a carta do Marquês do dia 7 de novembro:

«Os Estatutos da nossa Universidade fazem um tão grande objeto de expectação das nações estrangeiras, e hão-de fazer outro tão grande pungente estímulo de raiva jesuítica, que, por um e outro princípio, os livreiros do Norte se hão-de dar todo o movimento em os fazer traduzir para ganhar dinheiro; e os que eles apeiam dos seus cavalos de batalha para ver se podem estropear e difamar a mesma Legislação, introduzindo dela maliciosos erros e dissonantes imposturas. Por

²³⁷ Cf. J., FERREIRA GOMES, *Dez Estudos Pedagógicos*, Livraria Almedina, Coimbra, 1977, pp. 227-228.

²³⁸ Cf. *Ibidem*, p. 228.

²³⁹ Cf. IDEM, “Pombal e a Reforma da Universidade”, in M., ANTUNES (org.), *Como Interpretar Pombal? No Bicentenário da sua Morte*, Edições Brotéria, Lisboa, 1983, p. 245.

ambos os referidos motivos, se faz indispensável que a nossa tradução seja a primeira que veja a luz do mundo[...]»²⁴⁰

Desta correspondência destaca-se ainda o desejo que Marquês de Pombal tinha de que a Universidade de Coimbra viesse a ser invejada por todas as outras universidades da Europa revelando o complexo psicológico que era o sentimento de inferioridade do país em relação à Europa evoluída, que Sebastião José queria reparar e superar a todo o custo²⁴¹.

Tudo parecia encaminhar-se para a normal execução dos *Estatutos*, quando a reação antipombalina, na sequência da morte de D. José, ocorrida em 23 de fevereiro de 1777, fez nascer sérias dúvidas quanto ao prosseguimento da obra inaugurada havia pouco mais de quatro anos.

A reforma pombalina do ensino, em geral, e da Universidade, em particular, teve um propósito extremamente utilitário: «criar um corpo de funcionários educados segundo as ideias iluministas, dispostos a reformar a burocracia do Estado e a hierarquia da Igreja»²⁴².

6.2.4. Reforma da Faculdade de Teologia da Universidade de Coimbra

Segundo os *Estatutos* de 1653, confirmados por D. João IV, as cadeiras do curso de Teologia na Universidade de Coimbra eram sete, divididas em duas classes: quatro cadeiras [grandes] e três catedrilhas. As cadeiras grandes eram a Prima, Véspera, Terça e Noa. Nessas sete cadeiras, excetuando duas, a de Terça e a segunda catedrilha, eram lidos autores

²⁴⁰ Citado em IDEM, *Dez Estudos Pedagógicos*, Livraria Almedina, Coimbra, 1977, pp. 229-230.

²⁴¹ J., FRANCO, *O Mito dos Jesuítas em Portugal, no Brasil e no Oriente (Séculos XVI a XX): Das Origens ao Marquês de Pombal*, Vol. I, Gradiva, Lisboa, 2006, p. 567.

²⁴² K., MAXWELL, *O Marquês de Pombal*, Editorial Presença, Lisboa, 2001, p. 128.

escolásticos. Na de Prima lia-se Pedro Lombardo; na de Véspera S. Tomás; na de Noa Duns Escoto; na primeira catedrilha Durando; e na terceira S. Tomás ou Gabriel Biel²⁴³.

Os séculos XVII e XVIII, até à reforma pombalina, foram um período de grande decadência da vida universitária. No que à Teologia diz respeito, constatava-se o desaparecimento da criatividade que a caracterizava no século XVI, em que o ensino escriturístico, a aplicação do método histórico-filológico e o interesse por S. Tomás constituíam componentes fundamentais²⁴⁴.

O já referido *Compêndio Histórico da Universidade de Coimbra* retratava em que situação se encontrava esta instituição. Como não podia deixar de ser, o *Compêndio* apresenta um violento ataque à Companhia de Jesus. Esta visão tendenciosa atribui toda a decadência no campo do ensino aos jesuítas. A segunda parte do *Compêndio Histórico* é dedicada ao estudo de cada Faculdade. Relativamente à Faculdade de Teologia, o primeiro estrago foi a inclusão da Teologia Escolástica-Peripatética nas Escolas de Coimbra. A Escolástica seria a origem da decadência dos estudos teológicos porque bania a Sagrada Escritura, a Tradição, os Concílios, os Santos Padres e a História Eclesiástica. O segundo estrago e impedimento veio da subalternização dada à Sagrada Escritura. Esta, como fundamento da verdadeira religião e a principal regra da fé e dos costumes, devia ser um dos principais objetos do estudo de teólogos e fiéis. A Teologia é a ciência das Escrituras, por conseguinte, os ministros da Igreja não poderiam ensinar se não tivessem uma sólida formação bíblica. O terceiro estrago ou impedimento reporta-se ao desprezo da Tradição que teria sido banida pelos jesuítas do ensino universitário.

Seguem-se outros estragos e impedimentos causados pelos jesuítas: o silêncio guardado quanto ao estudo dos Concílios, dos Padres da Igreja e da História, especialmente da Sagrada

²⁴³ M., MOTTA VEIGA, *Esboço Historico-Litterario da Faculdade de Theologia da Universidade de Coimbra em Comemoração do Centenário da Reforma da mesma Universidade Effeituada pelos Sabios Estatutos de 1772*, Imprensa da Universidade, Coimbra, 1872, p. 148.

²⁴⁴ Cf. M., RODRIGUES, “A Faculdade de Teologia da Universidade de Coimbra e a Reforma Pombalina”, in M., ANTUNES (org.), *Como Interpretar Pombal? No Bicentenário da sua Morte*, Edições Brotéria, Lisboa, 1983, p. 256.

Escritura. A argumentação processa-se sempre da mesma forma. Insiste-se no valor e importância que tem o conhecimento das referidas fontes para o estudo da Teologia e dirigem críticas muito duras aos jesuítas, porque, em vez de recomendarem tais obras, encaminharam os estudiosos para os autores escolásticos, como Pedro Lombardo, S. Tomás de Aquino, Duns Escoto e Durando, cujas obras são analisadas e criticadas, à exceção das de Pedro Lombardo e S. Tomás.

Os autores do *Compêndio* denunciam, portanto, o desprezo dado ao uso da crítica e da razão, ficando a dominar apenas a autoridade dos mestres «como se fosse infalível». O que está em causa é uma questão de hermenêutica, ou seja, de saber quem tem poder de interpretar os textos sagrados. A excessiva preocupação de fazer valer opiniões particulares em vez de atender aos próprios textos bíblicos contribuía para uma enorme confusão que se ia gerando nos espíritos.

Este capítulo dedicado à Teologia termina como uma citação da Encíclica de Clemente XIV que lembrava serem a Escritura e a Tradição as duas fontes da Sabedoria Divina, das quais se devem extrair as regras da fé e dos costumes²⁴⁵.

Uma leitura sumária do *Compêndio Histórico*, sugere semelhanças com a obra de Luís António Vernei, *O Verdadeiro Método de Estudar* [1746]. O espírito de reforma dos estudos em Portugal era uma realidade e sentia-se a urgência de o fazer avançar. Desejavam-se novos métodos, livros recentes e atualizados imbuídos de uma mentalidade renovadora. Na parte reservada ao plano dos estudos modernos de Teologia o autor fala da importância da crítica, da História, das Línguas Orientais e da Geografia, apontando obras de interesse para o seu estudo. Da Sagrada Escritura, da Tradição e da Razão, nascem outros lugares teológicos, dos quais se tiram argumentos para provar as verdades e os ensinamentos da Igreja²⁴⁶.

²⁴⁵ Cf. *Ibidem*, p. 261.

²⁴⁶ Cf. *Ibidem*, p. 262.

Nos *Estatutos* de 1772 a parte relativa à Teologia abrange seis títulos, dedicados à preparação para o curso teológico, ao tempo do curso e disciplinas que nele se devem ensinar, à ordem e distribuição das cadeiras ao longo dos anos e método das lições e, finalmente, aos exercícios particulares nas aulas e mais atos e exames públicos, aos lentes substitutos, distribuição das cadeiras e substituições das mesmas pelo clero secular e regular e ao provimento dos doutores teólogos nas becas teológicas dos três colégios de S. Pedro, S. Paulo e Ordens Militares, e às congregações da Faculdade²⁴⁷.

Utilizando uma metodologia rigorosa, ordenando tudo de uma forma admirável, os *Estatutos* começam por fornecer os elementos indispensáveis relativos à admissão no curso teológico. A educação, a vida e os costumes do candidato à discência das ciências sagradas merecem logo à partida uma atenção particular, bem como a idade da matrícula que não pode ser inferior a dezoito anos. Os futuros teólogos deviam ter uma preparação especial com uma boa instrução em Latim, Retórica, Filosofia e, principalmente, na Lógica, na qual entram a Crítica e a Hermenêutica. A Metafísica, a Teodiceia, a Ética são também referidas como pressuposto da entrada no curso teológico. Ou seja, devem fazer o curso de Filosofia. A formação cristã, a história da religião e o bom conhecimento das línguas grega e hebraica são igualmente condições basilares para poderem ingressar na Faculdade de Teologia²⁴⁸.

O curso teológico durava cinco anos e abrangia as seguintes matérias: História Eclesiástica, Teologia Dogmático-Polémica [dividida em três], Teologia Moral, Teologia Litúrgica, Sagrada Escritura e Teologia Canónica, lecionada na Faculdade de Cânones. Sobre cada uma destas matérias são tecidas algumas considerações às quais se seguiam uma crítica ao modo como eram anteriormente lecionadas.

Os autores dos *Estatutos* apresentavam depois de algumas notas sobre o método e a ordem que os professores devem seguir na leção das matérias a dar. Chamam método

²⁴⁷ Cf. *Ibidem*, p. 263.

²⁴⁸ Cf. *Ibidem*, p. 263.

demonstrativo, natural ou científico ao que preconizam para o ensino da Teologia: ou seja, primeiro os mestres devem fornecer a ciência relativa às disciplinas que preparam para as outras e só depois é que entrarão propriamente na docência das últimas. A História Eclesiástica, por exemplo, era dada no primeiro ano. Acerca dela os *Estatutos* tecem algumas considerações que mostram bem a importância que lhe é dada. Pela primeira vez na história da Universidade se estabelecia no plano de estudos teológicos esta cadeira, o que é bastante significativo.

A segunda disciplina do primeiro ano de Teologia tinha o nome de Teologia Dogmático-Polémica e nela se tratava dos lugares teológicos, essencialmente, pois começava-se pela história literária, passava-se à disciplina do método para então se chegar aos lugares teológicos. Na primeira dava-se uma panorâmica do ensino da teologia ao longo dos tempos; na segunda inculcavam-se os métodos que o estudante devia seguir; por fim entrava-se nos lugares teológicos, ou seja, nas fontes da Revelação que são a Sagrada Escritura e a Tradição. É dado grande relevo aos Concílios e aos Decretos da Santa Sé, dos Sumos Pontífices e dos Bispos, à autoridade dos teólogos, dos canonistas, da razão natural, dos filósofos, dos juristas e da História.

Como compêndios para as duas cadeiras do primeiro ano vieram a ser seguidos o de Berti²⁴⁹, *Historia Ecclesiastica*, e o de Gerbert²⁵⁰, *De locis theologicis*. E foram seus primeiros professores o Dr. António da Anunciação [cónego Regrante da Santa Cruz] e o Dr. Bernardo António Carneiro [clérigo secular, cónego da diocese da Guarda].

No segundo ano era lecionada a matéria de Teologia Dogmático-Polémica, na qual se ensinavam os princípios da doutrina da fé pela ordem do Símbolo Apostólico; o compêndio adotado foi o de Gerbert, *Principia Theologiae Symbolicae*. Os *Estatutos* estabelecem normas

²⁴⁹ Giovanni Lorenzo Berti, O.E.S.A., foi prefeito da Biblioteca Angelica, assistente geral da sua Ordem e ensinou Teologia em Siena, Pádua e Roma, e História da Igreja em Pisa. A sua obra principal intitula-se *De theologicis disciplinis* e refletia a tendência jansenista marcante, segundo alguns, mas uma comissão criada por Bento XIV ilibou-o de tal acusação.

²⁵⁰ Martin Gerbert, O.S.B., desenvolveu várias atividades científicas tendentes a renovar os estudos teológicos, nomeadamente no domínio da História e da Liturgia. Interveio na questão do josefismo e episcopalismo. Este é o autor que mais vezes vai ser escolhido por ser uma preferência pessoal de Carvalho e Melo, mesmo quando os outros membros da Junta da Providência Literária não parecem inclinados para ele.

precisas acerca desta disciplina e do modo como deve ser ensinada. Como se lê a certa altura, há uma associação entre a Teologia Dogmática e a Teologia Polémica. As lições tinham o nome de «simbólicas», por se fazerem pela ordem do Símbolo; «dogmáticas», porque tinham como objeto a explicação do dogma católico; «positivas», porque se fundamentavam em argumentos positivos tirados da Bíblia, da Tradição, dos Concílios e dos Padres; e «polémicas» porque deviam ser indicados os erros contrários à fé e ser defendida a verdade da Igreja. Um ponto que é focado reporta-se à aplicação da vida cristã e ainda um outro à disposição moral que o estudante deverá criar para colher melhor os frutos do seu trabalho intelectual²⁵¹.

No terceiro ano eram lecionadas as cadeiras de Teologia Dogmático-Polémica e de Moral. Serviram de compêndios os livros de Gerbert, *Principia Theologiae Mysticae* e *Principia Theologiae Moralis* e foram seus professores o Dr. Jaime António de Magalhães [cónego de Faro] e o Dr. José Trindade Grilo. A teologia ascética e mística, as matérias da graça, do livre arbítrio e da predestinação deviam ser objeto especial das referidas disciplinas, recomendando-se aos mestres que usassem de toda a cautela na explicação das mesmas. Quanto à Teologia Moral é de salientar o método proposto: partindo da moral evangélica, o lente indicaria quais as suas fontes [a Sagrada Escritura e a Tradição], reservando à Razão um papel secundário, dado o perigo que existe de se cair na casuística. Classificando os preceitos em «naturais», «divinos» e «eclesiásticos», acentua que só à luz dos primeiros se consegue alcançar uma explicação cabal para os mandamentos. O método seguido pelos moralistas modernos merece aos autores dos *Estatutos* uma crítica severa porque se baseavam na filosofia escolástica e na casuística. O professor deve, sim, fazer incidir a sua docência na Ética geral e cristã, pela explicação do que é a lei natural e pela finalidade de toda a moral que é a prática da virtude²⁵².

²⁵¹ Cf. M., RODRIGUES, “A Faculdade de Teologia da Universidade de Coimbra e a Reforma Pombalina”, in M., ANTUNES (org.), *Como Interpretar Pombal? No Bicentenário da sua Morte*, Edições Brotéria, Lisboa, 1983, p. 266.

²⁵² Cf. *Ibidem*, pp. 266-267.

No quarto ano eram lecionadas as cadeiras de Liturgia e Instituições Canônicas, segundo os compêndios de Gerbert, *Principia Theologiae Lyturgicae et Sacramentalis*, e de Fleury²⁵³, *Institutiones Ecclesiasticae*. Em relação à Liturgia são tecidas algumas considerações interessantes. Dá-se relevo à sua história, a formação das coleções de livros litúrgicos, o aparecimento das várias liturgias, os ritos, cerimônias, a teologia sacramental, o culto das imagens religiosas – tudo isto devia ser tratado na leção desta cadeira que pela primeira vez figurou em *Estatutos de uma Universidade*²⁵⁴.

No quinto ano ensinava-se Exegese Bíblica em duas disciplinas, uma para o Antigo Testamento e outra para o Novo.

A Sagrada Escritura, considerada a ciência sagrada por antonomásia, é o grau máximo a que pode chegar o teólogo. Por isso, embora ela penetre todas as outras disciplinas, convinha reservar-lhe um lugar especial no quadro dos estudos teológicos²⁵⁵.

Sem dúvida, a Sagrada Escritura foi a disciplina à qual foi dado maior relevo pelos autores dos *Estatutos*.

Na escolha de manuais para as matérias da Faculdade de Teologia houve a preocupação da parte dos reformadores de não adotarem autores considerados polémicos, já na Faculdade de Cânones o regalismo e o jansenismo vai ser patente pela lista de autores escolhidos²⁵⁶.

A Universidade, depois desta reforma regalista, prestava-se a imprimir orientações ideológicas de regime, nomeadamente nos domínios da Teologia e do Direito. Tudo foi disposto a sustentar o regalismo e a ideia do regime de monarquia pura. O Padre Pereira de Figueiredo, numa carta a um confrade, no decurso da reforma, fez um elogio à obra de Pombal, especialmente à renovação do estudo da Teologia:

²⁵³ Claude Fleury, O.F.M. notabilizou-se como historiador da Igreja. Desempenhou cargos importantes e defendeu Bossuet e Fénelon.

²⁵⁴ Cf. M., RODRIGUES, “A Faculdade de Teologia da Universidade de Coimbra e a Reforma Pombalina”, in M., ANTUNES (org.), *Como Interpretar Pombal? No Bicentenário da sua Morte*, Edições Brotéria, Lisboa, 1983, pp. 267-268.

²⁵⁵ Cf. *Ibidem*, p. 268.

²⁵⁶ Cf. J., SEABRA, “Jansenismo e regalismo na obra de António Pereira de Figueiredo”, *Eborensia* 35 (2005), p. 113.

«Todo o mundo está hoje muito iluminado: a Teologia conseguiu nestes tempos a liberdade que lhe tinha tirado os Jesuítas; não se crê na Bula da Ceia, nem no despotismo da Cúria Romana. Já não se faz caso dos Soares nem dos Belarminos. Só reina e só se atende à antiguidade, aos Padres, aos concílios, à Tradição dos primeiros séculos. Este é o plano de Estudos que Sua Majestade agora publica para a reforma deles na Universidade de Coimbra e no reino todo»²⁵⁷.

José Eduardo Franco afirma que são anacrónicas e impróprias as críticas feitas às reformas pombalinas que as caracterizam como anticlericais, anticongregacionistas ou mesmo antirreligiosas²⁵⁸. Foram, sim, estruturalmente antijesuíticas e anticurialistas, portanto contra o poder sediado na Santa Sé, que interferia, concorria e escapava ao poder do Estado e por isso foi combatido tão energicamente e isso podemos verificar especialmente nas reformas da Faculdade de Cânones onde as doutrinas episcopalistas são mais que manifestas.

²⁵⁷ J., FRANCO, *O Mito dos Jesuítas em Portugal, no Brasil e no Oriente (Séculos XVI a XX): Das Origens ao Marquês de Pombal*, Vol. I, Gradiva, Lisboa, 2006, p. 568.

²⁵⁸ *Ibidem*, pp. 570-571.

Quinto capítulo

7. Vivência católica de Sebastião José de Carvalho e Melo

Como considerar em todo este percurso e agir a dimensão crente de Sebastião José de Carvalho e Melo? Na literatura que se foi produzindo sobre o primeiro Marquês de Pombal não é raro encontrar autores que o classificam de irreligioso e maçã. Sabido é que foi batizado a 6 de junho na freguesia de Nossa Senhora das Mercês sendo apadrinhado pelo seu avô paterno de quem herdara o nome. Mas será que seria genuinamente crente? Podemos atrever-nos a tecer considerações acerca da vida espiritual deste homem? É certo que ele próprio escreveu pelo menos sobre a sua prática exterior enumerando os «atos positivos» dessa prática católica nas suas *Apologias*.

Portanto, Carvalho e Melo considerava-se um católico e não descobria na sua conduta algo que indicasse outra coisa. Mas que podemos dizer mais acerca da sua sensibilidade e da sua vivência da fé cristã? E se o seu catolicismo era tão evidente porque é que em alguns meios isso suscitou dúvidas tais que tornou necessário redigir uma apologia especificamente dedicada à «calúnia de irreligião»?

Levantamos aqui várias questões e talvez não tenhamos respostas para todas. Podemos, no entanto, tentar fazer uma aproximação à religiosidade do Marquês de Pombal a partir de alguns dados conhecidos e também da política que seguiu e dos colaboradores com que se rodeou.

7.1. Os retiros na residência das Gaivotas da Congregação da Missão

Uma das primeiras notícias que temos da prática religiosa de Sebastião José é o seu contacto com a Congregação da Missão²⁵⁹. Este instituto, de origem francesa, fundado por Vicente de Paulo, chegou a Portugal na primeira metade do século XVIII. A sua missão passava essencialmente por ajudar os eclesiásticos seculares a adquirir virtudes e ciências e evangelizar os pobres, sobretudo rurais²⁶⁰.

A preocupação com a formação do clero faz eco do Concílio de Trento: reformar a Igreja toda, cabeça e corpo, hierarquia e fiéis leigos. Os vicentinos também se dedicaram à pregação de exercícios espirituais. É neste âmbito que surge a ligação de Sebastião José de Carvalho e Melo a esta congregação, uma vez que frequentou os exercícios de retiro com os padres da Missão na sua primeira residência das Gaivotas onde se estabeleceram entre 1717 e 1720 [quando passaram para a casa de Rilhafoles]. Residindo nas proximidades, na Rua Formosa, era-lhe fácil deslocar-se todos os dias de sua casa a esta residência para realizar os exercícios. Portanto, o jovem Sebastião José, no período entre os seus dezasseis e dezanove anos, frequentou esta casa²⁶¹.

Não sabemos que ligações terão permanecido entre o futuro Marquês de Pombal e os vicentinos nem os frutos que surtiram dos exercícios espirituais com eles praticados. Foi certamente um primeiro contacto com uma congregação de fundação recente, imbuída pelo repto do Concílio de Trento que convidava a uma reforma da Igreja na hierarquia e, através dela, a todos os fiéis. Este repto era também seguido na valorização do clero secular,

²⁵⁹ Os Padres da Congregação da Missão são também chamados vicentinos ou lazaristas.

²⁶⁰ Cf. E., SANTOS, “A Igreja em Portugal sob a monarquia absoluta”, in J., MEDINA (org.), *História de Portugal dos Tempos Pré-Históricos aos Nossos Dias*, Vol. IX, Ediclube, Amadora, 1993, pp. 54-55.

²⁶¹ B., GUIMARÃES, *Apontamentos para a História da Província Portuguesa da Congregação da Missão*, Vol. I, Esfera do Caos, Lisboa, 2017, p. 115.

nomeadamente através da sua formação. Carvalho e Melo, depois da expulsão dos jesuítas também investiu na formação do clero secular.

Apesar da origem francesa dos vicentinos, sabe-se que Vicente de Paulo foi um grande opositor do jansenismo, esforçando-se para que a sua condenação pontifícia fosse acatada por todos os seus aderentes.

7.2. Familiar do Santo Ofício

Como já referimos, Sebastião José de Carvalho e Melo solicitou o estatuto de Familiar do Santo Ofício antes de partir para a sua missão diplomática em Londres. Mas o que significava ao certo, na sociedade portuguesa setecentista e oitocentista pertencer ao Santo Ofício como Familiar? Porque é que as pessoas requeriam esta habilitação?

Maria Tereza Sena responde que nesta atitude pesavam várias questões, a saber: a questão religiosa traduzida na defesa da fé, no peso da religião na sociedade civil, na crença e na tradição; a questão social principalmente a facilidade de promoção social, a reverência social e a exigência de atestado de limpeza de sangue; a questão política refere-se sobretudo à influência deste Tribunal ao nível da decisão política e a interação entre a Igreja e o Estado; e por fim a questão económica visto que se tratava de um cargo que compreendia privilégios e isenções²⁶².

Enquanto nas regiões da Espanha e Itália os Familiares da Inquisição provinham sempre de grandes famílias aristocráticas, em Portugal a situação era diferente. Inicialmente [entre 1570-1670] era dominante o segmento dos agricultores [36% do total, onde talvez se incluíssem

²⁶² Cf. M., SENA, “A Família do Marquês de Pombal e o Santo Ofício: Amostragem da importância do cargo de Familiar na sociedade portuguesa setecentista e oitocentista”, in M., CARVALHO DOS SANTOS (org.), *Pombal Revisitado: Comunicações ao Colóquio Internacional organizado pela Comissão das Comemorações do 2º Centenário da Morte do Marquês de Pombal*, Vol. I, Editorial Estampa, Lisboa, 1984, p. 340.

membros da pequena nobreza rural]. Só nos anos de 1721-1770 é que os artesãos irão ultrapassar os agricultores, sobretudo no período pombalino, em que também a alta nobreza solicitará com mais frequência este estatuto²⁶³.

Para se ser Familiar do Santo Ofício era necessário «ser pessoa de bom procedimento, costumes, de confiança e capacidade»²⁶⁴. Esta era uma exigência extensiva a todos os oficiais e colaboradores do Santo Ofício, razão pela qual se efetuavam os autos de verificação de limpeza de sangue a fim de saber se aquele que desejava ser habilitado tinha ascendentes de sangue judeu ou mouro.

Para obter este estatuto era também necessário «ter meios de sustento próprio que lhe permitisse viver abastada e decentemente»²⁶⁵, isto para evitar que aqueles que de algum modo estavam ligados à Inquisição pudessem ser subornados.

No respeitante ao comportamento pedia-se aos Familiares que guardassem segredo total, que dessem exemplo de bons costumes, modéstia e decência no vestir. Que não utilizassem a sua situação privilegiada para prejudicar ninguém. Não deveriam contactar com judeus nem negociar ou ter comunicação particular com pessoas suspeitas ou suscetíveis de o serem. Por fim, os Familiares deviam pedir autorização para contrair matrimónio, sendo que o não cumprimento desta disposição levaria à suspensão do cargo.

Os Familiares tinham atribuições bastante variadas, desde visitar as naus estrangeiras que chegassem a Lisboa, a defesa da fé [através da denúncia] e até mesmo efetuar prisões com mandato dos inquisidores. Recebiam quinhentos réis diários nas diligências que se lhes ordenassem. Gozavam também variados privilégios, sendo que a maior parte deles estavam relacionados com isenções fiscais²⁶⁶.

²⁶³ Cf. F., BETHENCOURT, *História das Inquisições: Portugal, Espanha e Itália*, Círculo de Leitores, 1994, p. 124.

²⁶⁴ M., SENA, “A Família do Marquês de Pombal e o Santo Ofício: Amostragem da importância do cargo de Familiar na sociedade portuguesa setecentista e oitocentista”, in M., CARVALHO DOS SANTOS (org.), *Pombal Revisitado: Comunicações ao Colóquio Internacional organizado pela Comissão das Comemorações do 2º Centenário da Morte do Marquês de Pombal*, Vol. I, Editorial Estampa, Lisboa, 1984, p. 342.

²⁶⁵ *Ibidem*, p. 344.

²⁶⁶ Cf. *Ibidem*, pp. 346-347.

A família do Marquês de Pombal, quer ascendentes quer a maior parte dos descendentes imediatos, esteve ligada ao Santo Ofício. Não podemos excluir o peso do fator religioso da estrutura mental do homem do século XVIII e, portanto, de Sebastião José de Carvalho e Melo. Ele lidou com a Inquisição antes e sobretudo depois de chegar ao poder, tendo, como já referimos estatizado este Tribunal.

Refletindo sobre a religião natural e a religião revelada, Pombal refere o papel da Inquisição nestes termos:

«Não bastando a Religião Natural para completa satisfação desta importantíssima dívida, depois que Deus Todo Poderoso, [...] se dignou pela sua Infinita Bondade revelar-nos verdades e mistérios superiores à curta esfera da simples luz da Razão Natural, sendo absoluta e indispensavelmente necessária a religião revelada para podermos pensar e sentir dignamente Deus [...]. Não podendo a observância da religião revelada ser agradável aos olhos de Deus, nem servir-nos de meio para a feliz consecução do alto e santíssimo fim da Revelação, sem que creiamos pura e firmemente todos os mistérios revelados [...]. E não havendo entre os estabelecimentos humanos estabelecimento algum que tanto possa contribuir, e tenha efetivamente contribuído para defender e conservar ilibado, em toda a sua pureza, o sagrado depósito da Fé e da Moral que Cristo nosso redentor confiou à nossa Igreja, como tem sido e é o Santo Ofício da Inquisição [...]».²⁶⁷

Em relação à questão social, entendemos que ser-se Familiar do Santo Ofício corresponderia a possuir um «atestado de bom comportamento», o qual facilitaria a entrada na vida da corte ou a atribuição de cargos públicos. Portanto, ser Familiar conferia prestígio social. A nível económico, este estatuto poderia ser um investimento social, não tanto pelos honorários, mas principalmente pelas isenções, e um abrir de portas, como já afirmámos.

A questão política é também importante num Estado cuja legitimidade lhe emanava do poder divino por isso a defesa da religião era fator de estabilidade e segurança. A propósito disto afirmou Pombal:

²⁶⁷ Edital de 12 de dezembro de 1769 inutilizando todos os livros contrários ao Santo Ofício citado em *Ibidem*, pp. 349-350.

«[...] sendo a Religião o objeto mais importante do Género Humano, constituindo a obrigação principal, e a mais nobre dos ofícios do homem, pendendo inteiramente dela a Bem-aventurança Temporal e Eterna, a prosperidade da Igreja, e segurança do Império, e geralmente todo o bem da união, e sociedade Cristã e Civil, de que ela é o apoio mais firme, e o vínculo mais apertado e indissolúvel [...]»²⁶⁸.

Nesta perspetiva fica bem patente o papel acordado à religião, uma atitude de defesa, mais ou menos explícita da ordem estabelecida, e do princípio geral da moralização social.

7.3. Irmão Terceiro Franciscano

O século XVIII foi um período de grande florescimento da Ordem Terceira de S. Francisco em Lisboa. Tradicionalmente muitos monarcas, bispos e nobres prestavam a S. Francisco a sua homenagem e na morte foram amortalhados com o hábito da Ordem.

À seriedade da profissão, na também designada Ordem da Penitência, tomada como programa de santidade e renúncia, deu lugar a uma devoção mais exterior que entusiasmava as classes superiores. A aristocracia eclesiástica e civil orgulhava-se então de pertencer à Ordem Terceira.

Fazer parte da Ordem Terceira de S. Francisco comportava algum prestígio e, por assim dizer, alguma exterioridade, mas isso não significa que a sua espiritualidade não influísse na vida profunda dos crentes. Houve, neste período, um forte incremento da assistência social principalmente através dos hospitais²⁶⁹. O século XVIII foi um período de intensa vida espiritual, litúrgica e cristã para os terceiros franciscanos portugueses. Era grande a frequência

²⁶⁸ Edital de 12 de dezembro de 1769 inutilizando todos os livros contrários ao Santo Ofício citado em *Ibidem*, p. 351.

²⁶⁹ Cf. L., IRIARTE, *Historia Franciscana*, Editorial Asis, Valencia, 1979, pp. 527-529.

com que terceiros eram convidados a participar nos exercícios espirituais, concorrendo isto para o seu processo de conversão pessoal e, num âmbito mais vasto, para o disciplinamento da sociedade.

Como nos faz saber Joaquim Veríssimo Serrão, Carvalho e Melo mantinha uma ligação à família franciscana nomeadamente assistindo, sempre que possível, aos atos de culto na Ordem Terceira de Nossa Senhora de Jesus, da qual foi ministro. Além disso, em 1763 mandou que se celebrassem missas de sufrágio em S. Pedro de Alcântara por intenção dos religiosos de Santa Maria da Arrábida. Sebastião José aparece mencionado no rol como «nosso Irmão de Confraternidade», o mesmo sucedendo com a Condessa de Daun, sua esposa, e Paulo de Carvalho, seu irmão²⁷⁰.

A Ordem Terceira de S. Francisco divide-se em fraternidades sendo que o Marquês de Pombal pertencia, como já afirmámos, à Fraternidade de Nossa Senhora de Jesus na cidade de Lisboa. Esta Fraternidade estava sedeadada no convento de Nossa Senhora de Jesus, depois chamada Igreja das Mercês da qual Sebastião José era padroeiro e paroquiano. Era também Juiz Perpétuo da Irmandade do Santíssimo Sacramento nela existente e, depois do terramoto de 1755, Carvalho e Melo mostrou-se diligente em restaurar o culto divino naquela igreja.

O futuro primeiro Marquês de Pombal foi eleito ministro desta Fraternidade em maio de 1756, ou seja, no ano que se seguiu ao terramoto. Foi reeleito sucessivamente até 1777 mas ao que parece a sua interferência nos negócios da Ordem foi mais intensa nos primeiros três anos, ou seja, enquanto duraram as obras de reconstrução da capela e anexos na sequência da catástrofe que se tinha abatido sobre a capital²⁷¹.

Os membros da Ordem Terceira franciscana eram convidados a participar em exercícios espirituais: Na primeira metade do século XVIII, na Fraternidade de São Francisco da Cidade estes exercícios compreendiam a oração diária, mental e vocal, exposição do Santíssimo

²⁷⁰ Cf. J., VERISSÍMO SERRÃO, *O Marquês de Pombal: O Homem, o Diplomata e o Estadista*, Heska Portuguesa, Amadora, 1987, p. 99.

²⁷¹ Cf. H., REMA, *A Fraternidade da Venerável Ordem Terceira de São Francisco Ordem Franciscana Secular de Nossa Senhora de Jesus*, By The Book, Lisboa, 2015, pp. 19-20.

Sacramento e comunhão geral na capela-mor nos segundos domingos de cada mês, e o mesmo sucedia nas Quarenta Horas e na Quarta-Feira de Cinzas e muitos outros exercícios²⁷². É crível que o Marquês de Pombal tenha tomado parte em alguns destes exercícios na Fraternidade de Nossa Senhora de Jesus, muito próxima geograficamente daquela cujas práticas expusemos. A procissão da Penitência, ou das Cinzas, era também característica e distintiva da Ordem Terceira da Penitência e todas as fraternidades a organizavam na Quaresma²⁷³.

7.4. *As Apologias*

Depois da morte de D. José, a posição do Marquês de Pombal na corte tornou-se precária. Aqueles que antes o temiam puderam então manifestar abertamente a sua desafeição. Começaram então a surgir contra Carvalho e Melo várias acusações sendo que uma delas foi a de irreligião. Para por cobro aos boatos que rapidamente se disseminavam e dos quais os filhos o mantinham informado redigiu as chamadas *Apologias* para se defender das referidas inculpações²⁷⁴.

Pombal, não foi o primeiro homem de relevo a ser acusado de irreligião, sobre D. Luís da Cunha tinham pesado as mesmas suspeitas. À época esta era uma acusação bastante infamante principalmente porque Portugal era ainda dos países onde o catolicismo sempre se mantivera firmemente enraizado. Esta acusação é muitas vezes formulada tendo como base a expulsão dos jesuítas vista como um ataque à Igreja Católica enquanto tal. Na verdade, como já pudemos constatar, não seria este o caso porque não era a Igreja e muito menos o catolicismo que se pretendia por em causa, mas sim o papel considerado nocivo da Companhia de Jesus na

²⁷² Cf. H., REMA, *A Fraternidade da Ordem Terceira de São Francisco da Cidade de Lisboa e Suas Obras Sociais: 400 Anos da Sua Fundação e História*, Lucerna, Cascais, 2016, p. 35-37.

²⁷³ Cf. B., RIBEIRO, *Os Terceiros Franciscanos Portugueses: Sete Séculos de História*, Tipografia Missões Franciscanas, Braga, 1952, p. 149.

²⁷⁴ Cf. J., MONTALVÃO MACHADO, *Quem Livrou Pombal da Pena de Morte*, Academia Portuguesa de História, Lisboa, 1979, pp. 277-281.

sociedade portuguesa partilhado por muitos outros setores católicos. Ainda assim, esta foi uma suspeita que ao longo do tempo foi pairando sobre Carvalho e Melo. Esta acusação não era de pouca importância na altura em que D. Maria I subiu ao trono, principalmente tendo em conta que foi uma rainha muito piedosa e pouco afeta a Sebastião José.

Na *Terceira Apologia* o Marquês de Pombal defendeu-se da acusação de ser um homem irreligioso considerando ser esta a mais afrontosa calúnia que contra ele se levantou. Neste sentido remeteu para os vários «atos positivos» da sua prática cristã que iremos transcrever na íntegra:

«A maior afronta, que se pode fazer a um homem cristão e honrado, é a de o infamarem de irreligioso. Por isso os meus gratuitos e já perdoados inimigos, procurando ferir-se no mais íntimo do coração, trataram de penetrá-lo com o mortal golpe desta mal inventada calúnia, sem terem refletido, em que de nenhuma sorte a poderiam fazer aplicável aos meus procedimentos.

Não pertencendo aos homens, nem ainda à mesma Igreja, perscrutar os segredos do coração humano, porque são imediata e privativamente reservados a Deus, é necessário que reduzam os seus juízos e a suas decisões ao que lhes pode constar pelos factos externos.

Daqui vem que, para julgar a religião de qualquer reino, e da fé também dos habitantes dele, não há outra regra que não seja observar o culto geral, que nele se dá ao Supremo Senhor do Céu e da Terra; porque o mesmo culto se deve crer, que é o particular de todos e cada um dos indivíduos que a habitam.

Sendo pois Portugal o país da Europa, onde a religião se conservou sempre mais pura e ilibada; sendo por isso o país, onde mais tem resplandecido a religião e o culto divino; sendo eu nele nascido e criado por pais e avós muito religiosos, não há razão alguma para se presumir contra mim, e se imputar, que me desnaturalizei da minha própria pátria, e da educação e costumes que recebi e herdei dos meus progenitores para me precipitar no absurdo de ser irreligioso.

Muito menos ainda quando se prova por uma longa série de atos positivos, pelos quais se conclui, que sempre cuidei de imitar os meus ascendentes [quanto em mim esteve] no zelo e observância do culto divino e da religião, atos entre os quais [constrangido pela necessidade da natural defesa] não posso deixar de fazer memória dos seguintes:»

Nesta introdução Carvalho e Melo destaca que a acusação de ser irreligioso é tão afrontosa não só porque tal juízo não pertencer aos homens, mas também porque na sua mentalidade, marcada pela confessionalidade, ser português é ser católico, portanto, ele não

poderia deixar de professar a mesma fé que os seus pais e o seu príncipe. O Marquês prossegue a sua defesa do seguinte modo:

«Primeiro. Achar-se-á no *Livro das Providencias sobre o terramoto do anno 1755*, que eu [com preferência a todas as grandes urgências daquela calamidade] trabalhei infatigavelmente para restabelecer os ofícios divinos na Santa Igreja Patriarcal, vencendo para isso muitas dificuldades, que o mesmo livro faz ver em muita parte.

Segundo. Achar-se-á quanto forcejei com as outras infatigáveis diligências, que fiz, para as Religiosas dedicadas a Deus, e abandonadas pelos seus respectivos Prelados, que se achavam expostas nas praças e nas ruas, fossem recolhidas em decentes clausuras, como efetivamente o foram com os grandes subsídios de dinheiro, e com muitas providentes ordens, que no registo da Secretaria de Estado dos Negócios do Reino se acham manifestas.

Terceiro. Achar-se-á, que a primeira paróquia de Lisboa, em que se renovaram os ofícios divinos, foi a de Nossa Senhora das Mercês, de que sou Padroeiro, e perpétuo Juiz da Irmandade do Santíssimo Sacramento.»

Nestes três primeiros argumentos refere-se à diligência com que se empenhou em que o culto divino fosse rapidamente reestabelecido depois do terramoto de 1755, nomeadamente no que diz respeito à Patriarcal e à sua paróquia, da qual se orgulhava ser a primeira a regressar à normalidade no que se refere ao culto. Menciona ainda a cuidado tido com as religiosas desalojadas por causa dos efeitos do cataclismo provendo ao seu recolhimento em lugares adequados.

«Quarto. Achar-se-á que, havendo desde antigos tempos nas casas, que possuo, místicas ou contiguas à mesma Freguesia, uma porta para ela aberta, e tendo-se-me repetidas vezes ponderado, que isto era uma grande regalia, de que não gozava outra alguma casa da Corte, mandei fechar com pedra e cal a dita porta, respondendo às instâncias contrárias, que nem eu mesmo devia conservar uma regalia, que dava lugar a parecer o Santíssimo Sacramento domiciliário da minha pobre casa, e que fazia ver um certo modo de conveniência e familiaridade indecorosa, entre o Supremo Senhor do Céu e da Terra e o Seu humilíssimo servo.

Quinto. Achar-se-á que, no oratório da minha residência, se tratou sempre o culto divino com o maior decoro e asseio; se disseram em todas as manhãs muita missas, não só para as pessoas da família, mas também para as da vizinhança; e se frequentaram muito atos de devoção, e os sacramentos da Confissão e da Eucaristia.

Sexto. Achar-se-á, que na quinta de Oeiras principiaram as obras pela edificação e ornato da decente e devota capela, que ali se acha pública. Que nela se dizem missas a horas diferentes, para se aproveitarem não só as pessoas da família, mas as da vila de ocupações diversas. Que na mesma

capela se fazem decorosamente as funções ou festas da Igreja. E que nela se entoou sempre em todos os sábados a ladainha de Nossa Senhora com canto e órgão.

Sétimo. Achar-se-á, que na outra quinta da Granja também se principiaram as obras da reedificação das casas pela decente ermida, que nela existe, decorosamente ornada e provida de todas as alfaias concernentes ao culto divino, e com missa e capelão pago à minha própria custa em benefício daquelas vizinhanças.

Oitavo. Achar-se-á, que a outra reedificação das pequenas casas do Algueirão ou das Mercês também principiou pela da ermida, até a pôr na decência e asseio, em que hoje se acham.

Nono. Achar-se-á, que fiz sempre viver toda a minha família, na parte principal devotamente, e na outra parte tão regulada, que nem ainda os criados de pé davam a pessoa algum motivo de queixar-se, e que se entre eles se achou algum menos morigerado, foi logo despedido.»

Do quarto ao nono argumento Carvalho e Melo faz referência sobretudo às capelas e ermidas existentes nas suas propriedades, geralmente abertas à participação da população vizinha nos atos de culto, menciona também decoro da liturgia aí celebrada e por fim do modo como fazia viver a sua família e os seus criados.

«Décimo. Achar-se-á, que me conservo, há muitos anos, ministro da Ordem Terceira de Nossa Senhora de Jesus, por um notório efeito de devoção, que desde os meus primeiros anos tive à dita ordem, com o fim de contribuir com a minha joia para ajudar os atos de caridade, que nela se exercitam, e a que eu procurei sempre assistir nos que eram de maior consequência, não obstante as minhas nunca interrompidas ocupações do ministério.

Undécimo. Achar-se-á, que o mesmo observei sempre a respeito da outra Irmandade do Santíssimo Sacramento na freguesia de Nossa Senhora das Mercês, fazendo-me juiz perpétuo dela, como acima digo.

Duodécimo. Achar-se-á que, quando o Cardeal Patriarca declarou a proibição de se comerem ovos e lacticínios na quaresma, não obstante dizer-se-me que Sua Eminência não podia fazer a mesma proibição, e não obstante que esta era também a minha tal ou qual opinião, respondendo eu, que muito menos podia pelo meu próprio arbítrio desobedecer em público ao Pastor, de quem era ovelha, passei logo e fiz executar uma apertada ordem, em cuja observância não entrou em minha casa algum daqueles comestíveis proibidos, em quanto o dito Eminentíssimo Prelado não declarou, que eram permitidos.

Décimo terceiro. Achar-se-á, que em toda a Corte nem houve quem me excedesse na reverência, com que em toda a parte tratei o mesmo Eminentíssimo Prelado, nem na exatidão, com que todas as festas do ano fui tomar-lhe a bênção ajoelhado.

Décimo quarto. Achar-se-á, que sempre apareci com filial sujeição diante dos meus párocos, sem nunca deixar de me confessar com eles pela desobrigação da quaresma; posto que em outras ocasiões tivesse diversos confessores.

Finalmente creio, que basta o que tenho aqui lembrado, para persuadir-me a que contra tantos e sucessivos atos positivos, e de notoriedade pública, não poderão ter feito impressão nos juízos prudentes vozes genéricas, vagas e improváveis por sua natureza, em quanto referidas a suposições falsas, para com elas se pretextarem declamações livres e temerárias.»²⁷⁵

Do décimo ao décimo quarto argumento Pombal recorda as suas funções de Ministro da Ordem Terceira de Nossa Senhora de Jesus e Juiz Perpétuos da Irmandade do Santíssimo Sacramento na sua paróquia. Alude também à sua reverência para com as autoridades eclesiásticas quer seja o próprio Cardeal Patriarca quer seja aos seus párocos. Conclui a sua defesa afirmando que diante de todos estes «atos positivos» é improvável a veracidade das acusações que lhe eram feitas.

Na *Quarta Apologia*, relacionada com a precedente, Pombal defende-se da acusação de aversão às ordens religiosas. É provável que, novamente à semelhança de D. Luís da Cunha, Carvalho e Melo criticasse o excessivo número de religiosos nos conventos e mosteiros portugueses. Nesta *Apologia* elogiava os religiosos pela sua utilidade e por serem estes geralmente mais letrados. A escassez de clero secular também fazia do clero regular especialmente imprescindível para as necessidades dos habitantes do Reino. Prescindir das ordens monásticas significava para Pombal «privar de muitos santos a Igreja de Deus; de mestres e diretores os púlpitos e confessionários; de sacramentos muitos vivos; e de assistência para os guiarem no caminho da eternidade muitos moribundos»²⁷⁶. Nesta *Quarta Apologia* Pombal também faz saber que muito frequentemente membros do clero regular se encontravam em sua casa e que com eles se demorava em conversa.

²⁷⁵ S. J. DE, CARVALHO E MELO, *Terceira Apologia*, in Z., BRANDÃO, *O Marquês de Pombal (Documentos Inéditos)*, A Editora, Lisboa, 1905, pp. 43-47.

²⁷⁶ Z., BRANDÃO, *O Marquês de Pombal (Documentos Inéditos)*, A Editora, Lisboa, 1905, pp. 47-48.

Apologista e defensor do Marquês de Pombal, Zeferino Brandão faz-nos saber, mesmo antes de Carvalho e Melo subir ao poder muitos prelados, teólogos e religiosos estavam eivados de doutrinas regalistas e jansenistas²⁷⁷. Não causaria estranheza supor que aqueles que conviviam com Pombal fossem partidários destas ideias e que ele escolhesse para companhia clérigos que comungassem das mesmas perspetivas como por exemplo o Padre Pereira de Figueiredo ou Frei Manuel do Cenáculo.

²⁷⁷ Cf. Z., BRANDÃO, *O Marquês de Pombal (Documentos Inéditos)*, A Editora, Lisboa, 1905, p. 38-39.

Sexto capítulo

8. Dois paradigmas de um catolicismo reformador

A Europa do século XVIII não se reduzia a uma potência, a uma confissão religiosa e muito menos um pensamento filosófico. A Europa deste período era marcada pela diversidade e até por um certo florescimento cultural e religioso. A Igreja Católica impunha-se, então, ainda com grande preponderância nalguns países e o apelo tridentino à sua reforma continuava a ressoar. Pensamos que muito fruto deste apelo foram alguns movimentos que então se destacaram. Iremos agora destacar dois deles: o jansenismo e o iluminismo católico. Foram dois paradigmas e duas formas de olhar para a Igreja que tiveram força suficiente para levar adiante projetos ambiciosos de reforma. Convergem em algumas dimensões e afastam-se noutras tal como pretendemos explicitar.

9. A controvérsia Jansenista

No dia 8 de setembro de 1713 foi publicada em Roma a bula *Unigenitus Dei Filius*, do Papa Clemente XI, que condenava cento e uma proposições das *Reflexions morales* do padre oratoriano Pascásio Quesnel. Esta bula tinha sido solicitada por Luís XIV que esperava com ela ver apaziguadas as discórdias religiosas que lavravam em França e às quais desejava pôr fim seguindo uma política de uniformidade confessional. A forte hostilidade do Monarca aos jansenistas integrou-se num trabalho sistemático de coesão que tendia a absorver as forças da

nação em proveito do edifício da monarquia²⁷⁸. Aconteceu, contudo, que esta constituição levantou vivas polémicas, sobretudo na primeira metade do século XVIII. Partiram em primeiro lugar dos jansenistas, que a consideravam uma manobra dos jesuítas, e, mais do que isso, obra do diabo, isto porque as cento e uma proposições condenadas continham, alegadamente, as verdades fundamentais do cristianismo. A fé, a moral, a disciplina, tudo ali se encerrava subvertido. Apelavam, por isso, para um concílio geral que salvasse a fé, a moral e a disciplina.

A bula chegou a Fontainebleau a 25 de setembro de 1713. Luís XIV estava convencido de que seria facilmente aceite pelos parlamentares. Essa era também a esperança do Pontífice, segundo a carta que enviou ao Núncio, na qual lhe pedia que expusesse a sua Majestade as suas intenções. Pela bula, Clemente XI quisera eliminar o veneno de uma doutrina considerada perversa, tanto mais contagiosa quanto oculta, e esperava que, dali em diante, tudo entrasse no caminho da verdade e da unidade. Para isso contava com o apoio do Rei de França para que os rebeldes fossem reprimidos e a decisão da Santa Sé fosse universalmente aceite.

A realidade, porém, veio mostrar que eram vãs estas esperanças. A bula *Unigenitus* provocou violentas oposições, não só no Parlamento, como entre o clero francês. Trouxe à superfície as teses do galicanismo parlamentar, enquanto as assembleias do clero mostravam vivos os objetivos do galicanismo episcopal.

Depois da morte de Luís XIV, em 1715, continuaram estas polémicas, mais ainda, que o regente, Filipe de Orleães, parecia favorecer os jansenistas²⁷⁹. Entre o episcopado multiplicavam-se as divisões, assim como entre os professores de várias academias. Por seu lado, os parlamentares defenderam, em nome das máximas do Reino e das liberdades da Igreja galicana, o episcopado e as suas faculdades contra as indevidas pretensões romanas²⁸⁰

²⁷⁸ Cf. R., TAVENEAU, *Jansenisme et Politique*, Librairie Armand Colin, Paris, 1965, p. 32.

²⁷⁹ Cf. M., COTTRET, *Jansenisme et Lumières: Pour un autre XVIII siècle*, Editions Albin Michel, Paris, 1998, p. 14.

²⁸⁰ Cf. C., SANTOS, *Padre António Pereira de Figueiredo: Erudição e Polémica na 2ª Metade do Século XVIII*, Roma Editora, Lisboa, 2005, pp. 7-8.

9.1. O Jansenismo Teológico – Canónico – Moral

Mas o que podemos dizer sobre o jansenismo? Achemo-nos diante de uma realidade que é difícil de definir, «os próprios jansenistas não saberiam dizer o que os caracteriza»²⁸¹. Estas palavras, escritas por Michel Dupuy no *Dictionnaire de Spiritualité*, exprimem bem a complexidade de um movimento que, dentro da Igreja, levantou graves discórdias e quase levou ao cisma²⁸².

Já referimos sumariamente alguns traços desta controvérsia, mas agora fá-lo-emos com mais detalhe. A polémica começou com a publicação póstuma da obra *Augustinus* de Jansénio que pretendia ser a reação contra a obra *Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis* na qual Molina minimizava os efeitos do pecado original. É na terceira parte do *Augustinus* que se encontram as ideias referentes à liberdade e à graça. Nela Jansénio confunde liberdade e vontade, o ato voluntário não é distinto da vontade como natureza. Esta vontade é então essencial e domina no coração do homem, realizando-se plenamente no amor. No entanto a vontade está corrompida pelo prazer e pelo desejo. O homem caído só conhece o amor de si e a concupiscência e, portanto, só pode amar o mal. Assim sendo, é à ação da graça que se devem atribuir as boas obras. É renovando o coração do homem que a graça o tornará de novo capaz de procurar voluntariamente o amor de Deus. Novamente esse ato voluntário, tornado possível pela graça, não será efetivo senão a grande custo, por uma renúncia a si próprio para se conformar á vontade de Deus²⁸³.

O jansenismo, seja teológico, canónico ou moral, e a espiritualidade, disciplina e moralidade jansenistas são aspetos parcelares de uma mesma questão de fundo: o mal é uma

²⁸¹ Cf. M., DUPUY “Jansenisme - Doctrine Spirituelle”, in M., VILLER – F., CAVALLERA – J., GUIBERT (org.), *Dictionnaire de Spiritualité Ascétique et Mystique Doctrine et Histoire*, Vol. VIII, Editions Beauchesne, Paris, 1974, p. 128.

²⁸² Cf. Z., OSÓRIO DE CASTRO “Jansenismo”, in C., MOREIRA DE AZEVEDO (org.), *Dicionário de História Religiosa de Portugal*, Círculo de Leitores, Mem Martins, 2001, p. 7.

²⁸³ Cf. J., ARMOGATHE “Jansenisme - Histoire Générale”, in M., VILLER – F., CAVALLERA – J., GUIBERT (org.), *Dictionnaire de Spiritualité Ascétique et Mystique Doctrine et Histoire*, Vol. VIII, Editions Beauchesne, Paris, 1974, p. 118.

fatalidade e o bem é predestinado. Por causa do pecado original o homem nasce culpado e só a graça eficaz torna possível a remissão da culpa. A graça é um dom gratuito de Deus e é dada apenas a quem Ele quer. O homem só alcança o bem mediante a graça divina e Deus só a dá aos eleitos. Sem esta graça não é possível cumprir os mandamentos, negando-se assim a moral natural²⁸⁴. Os critérios desta eleição, porque são incompreensíveis para a inteligência humana, implicam a sujeição a Deus e, ao mesmo tempo, a ignorância de cada um quanto à possibilidade pessoal de alcançar o bem pela remissão da culpa. Se, por um lado, ser eleito depende da vontade de Deus, por outro só é eleito quem tem vontade de o ser. A graça divina e a liberdade humana conjugam-se assim num ato de união ditado, em última análise, pelo amor entre o Criador e a criatura. O bem consiste na união com Deus, que só os eleitos alcançam, porque ela é totalmente obra da graça divina, aceite e expressa pela vontade humana em todos os momentos da vida. Neste sentido, a predestinação não anula a liberdade dos eleitos, embora divida os homens em dois grupos quanto ao seu destino escatológico: os que alcançam o bem, a perfeição, na união com Deus, porque este assim o quer, e os que pela mesma razão ficam de fora. Os jansenistas, ao atribuírem esta distinção aos insondáveis desígnios de Deus assumem a inevitabilidade do mal, limitam a ação redentora de Cristo, que teria morrido apenas pelos eleitos²⁸⁵, e lançam o anátema do pessimismo sobre a natureza humana. Daqui o carácter intrinsecamente mau do mundo, determinante da sua rejeição, o imperativo de uma moral austera e rigorosa como condição essencial à eventual ação da graça, a reforma da Igreja pelo retorno à pureza primitiva e a recusa do formalismo religioso mediante o apelo ao amor de Deus²⁸⁶.

Zília Osório de Castro afirma que a perspectiva espiritualista do mundo e da vida e a vocação escatológica da condição humana, tal como os jansenistas as entendiam, levaram-nos,

²⁸⁴ Cf. M., FALCÃO “Jansenismo”, in *Enciclopédia Católica Popular*, Paulinas, Prior Velho, 2004, p. 259.

²⁸⁵ Cf. K., RAHNER, H., VORGRIMLER “Jansenismo”, in *Diccionario Teológico*, Editorial Herder, Barcelona, 1966, p. 355.

²⁸⁶ Cf. Z., OSÓRIO DE CASTRO “Jansenismo”, in C., MOREIRA DE AZEVEDO (org.), *Dicionário de História Religiosa de Portugal*, Círculo de Leitores, Mem Martins, 2001, pp. 7-8.

pelo menos, a minimizar o valor do temporal. Apesar de tudo, como constituíam um grupo essencialmente empenhado e dinâmico, depois de um primeiro momento de afastamento do mundo, entraram na luta política, aliando-se aos que pretendiam reformas institucionais no Estado e na Igreja. Foi por este motivo que se aliaram aos galicanos e regalistas. Uniam-nos objetivos comuns: a independência das esferas de jurisdição temporal e espiritual, ou seja, do poder dos reis e do poder do Papa; e a descentralização do governo da Igreja, pelo reconhecimento do poder dos bispos nas suas dioceses e do poder do concílio como órgão supremo do governo eclesial. Numa palavra, tanto uns como os outros punham em causa a primazia papal, quer dentro da Igreja, quer dentro dos Estados. Apesar desta consonância, divergiam nas razões legitimadoras da sua ação. Para os jansenistas, adeptos de um movimento essencialmente religioso, reformar a Igreja significava purificá-la. Para os regalistas, empenhados na luta política para o reforço do poder régio, a descentralização da Igreja, baseada no episcopalismo e no conciliarismo, servia os seus desígnios centralizadores. A centralização do Estado seria impossível sem uma Igreja reformada. Enquanto para o jansenismo a reforma da Igreja era expressão da luta contra o mal, para o regalismo e para o galicanismo assumia uma feição política, quer do Estado quer da Igreja. O primeiro situava-a no plano da eternidade, o segundo no âmbito da temporalidade. Isto significa que esta aliança feita pelos jansenistas introduziu uma feição política na luta contra o mal. Sendo assim, o que caracteriza verdadeiramente o jansenismo e identifica os jansenistas é a sua fidelidade à conceção da inevitabilidade da culpa e da possibilidade da graça e, daí, ao entendimento do mundo e da vida decorrente de ambos os aspetos²⁸⁷.

O jansenismo canónico do século XVIII não substituiu o jansenismo moral, e nem um nem o outro renegam o jansenismo teológico do século XVII. O carácter teológico subjaz-lhes como identificador e identificante. Todos se caracterizam e remetem para a problemática da graça que tem as raízes em Santo Agostinho e se expande a partir do *Augustinus* de Jansénio.

²⁸⁷ Cf. *Ibidem*, p. 8.

Este último, condenado em cinco proposições pela bula *Cum occasione* [1653], levantou forte polémica, encerrada com a Paz Clementina [1669]. Reacendida, porém, pouco depois, arrastou a condenação de cento e uma proposições extraídas das *Reflexions morales* de Quesnel, pela bula *Unigenitus Filius Dei* [1713] e, mais tarde, de oitenta e cinco proposições do Sínodo de Pistóia pela bula *Auctorem Fidei* [1794]. Constatamos assim que nem as diversas polémicas nem as sucessivas condenações incidiram sobre uma única questão, embora decorram de uma mesma problemática.

No centro deste confronto esteve a Companhia de Jesus, cujos membros na sua grande maioria dos casos professavam ideias diferentes das dos jansenistas. À graça eficaz opunham a graça suficiente, ao rigorismo moral contrapunham o probabilismo, ou o laxismo, à descentralização da Igreja retorquiavam com a centralização, defendendo o primado do Papa e a sua infalibilidade. Neste confronto os jansenistas encontraram nos oratorianos fortes aliados. Estes últimos concorriam com os jesuítas no campo do ensino e opunham-se também ao aristotelismo. O jansenismo acabou por se infiltrar no Oratório uma vez que o terreno já estava preparado por um anseio geral de uma restauração da austeridade na prática religiosa e no equilíbrio do método especulativo com o positivo no estudo da teologia²⁸⁸.

Jesuítas e jansenistas tornaram-se também os polos centralizadores de duas eclesiologias e de duas correntes doutrinárias sobre a graça e das respetivas implicações no âmbito da moral individual e da disciplina eclesial. O jansenismo como debate teológico alarga-se rapidamente ao campo da moral e espiritualidade, com consequências na vida pastoral, na vida dos fiéis e dos pastores. Do jansenismo o rigorismo moral foi a dimensão que maior aceitação teve por parte dos crentes²⁸⁹.

Conhecida é a disputa entre jansenistas e jesuítas no campo da moral. O jansenismo é conhecido principalmente pela sua moral rigorista que persistiu na vida da Igreja durante um

²⁸⁸ Cf. J., SILVA DIAS, *Portugal e a Cultura Europeia (Séculos XVI a XVIII)*, Campo das Letras Editores, Porto, 2006, pp. 186-187.

²⁸⁹ C., SANTOS, *Jansenismo em Portugal*, Faculdade de Letras da Universidade do Porto, Porto, 2007, p. 9.

longo período. É importante referir que das várias dimensões do jansenismo o rigorismo moral foi aquele que mais persistiu na vida da Igreja com consequências ainda por apurar.

No âmbito da teologia moral casuística tinham surgido nos séculos XVII e XVIII os chamados sistemas morais que propunham soluções para a formação do juízo de consciência, quando não se encontrava uma resposta certa sobre a existência ou não de lei que determine ou não a existência de pecado em determinado comportamento ou sobre a possibilidade de se poder seguir a liberdade em detrimento da lei. As correntes foram essencialmente duas, a saber, o probabilismo e o probabiliorismo²⁹⁰.

O probabilismo [de *probabilis*] dita que a consciência não tem de seguir uma lei, quando autores sérios indicam outras soluções. A perspetiva é a da liberdade. Basta uma opinião provável. O perigo, neste caso, é a procura de índices cada vez mais baixos de probabilidade até se cair no laxismo. Os jesuítas foram aqueles que deram maior visibilidade a esta corrente que rapidamente se propagou²⁹¹.

O probabiliorismo foi a reação ao probabilismo e ao laxismo. Esta perspetiva afirmava que se devia seguir a opinião mais provável [*probabilior*], mesmo se a oposta fosse quase tão provável. A mais provável apresenta índices de verdade manifestamente fortes. Esta é uma moral rigorista. Aqui também existe um perigo, neste caso o do tuciorismo, em que, para não haver o perigo de errar, se deve seguir sempre a opinião mais segura [*tutior*] mesmo se a contrária tiver muitas probabilidades²⁹².

Os jansenistas, a nível moral, pendiam para o probabiliorismo e o tuciorismo. No âmbito da ética teológica, o jansenismo foi uma reação contra a redução aos mínimos da exigência que se verificavam em diferentes formas de probabilismo e, sobretudo, no laxismo. De entre os autores jansenistas destaca-se Blaise Pascal que, nas suas *Lettres provinciales*, ataca vigorosamente os jesuítas, acusados de laxistas e corruptores da moral católica.

²⁹⁰ Cf. J., TRIGO “Moral”, in C., MOREIRA DE AZEVEDO (org.), *Dicionário de História Religiosa de Portugal*, Círculo de Leitores, Mem Martins, 2001, p. 261.

²⁹¹ Cf. *Ibidem*, p. 261.

²⁹² Cf. *Ibidem*, p. 261.

Durante o governo pombalino é notório que a Real Mesa Censória facilitou a propagação de obras de autores jansenistas, alguns condenados pela Santa Sé. Os autores probabilistas eram censurados ou retirados. A própria *Theologia Moralis* de Afonso Maria de Ligório, tido por filojesuíta, foi proibida em 1769 e o resto da sua obra teve a mesma sorte em 1771. Este autor afirma que tal se deveu ao «ódio contra os jesuítas», acusados de «ensinarem doutrinas corrompidas»²⁹³.

Neste período muitos olhavam para a doutrina de Ligório como um probabilismo moderado, modificado apenas na terminologia para não ser confundido com os jesuítas, então perseguidos. Na doutrina do tiranicídio encontramos um recuo estratégico. Se em 1757, na terceira edição da sua *Theologia Moralis*, Afonso Ligório considerava o tiranicídio «doutrina comum e probabilíssima», na quarta edição eliminou essa passagem. Foi uma medida de prudência que tem como pano de fundo os atentados contra Luís XV de França em 1757 e contra D. José em 1758, nos quais os jesuítas foram acusados de terem sido os autores morais²⁹⁴.

Devemos ter em conta que o jansenismo nasceu numa sociedade em evolução, onde o ideal cristão corria o risco de se dissolver na vaga dos costumes fáceis, daí a aceitação do apelo ao regresso à pureza da doutrina e da disciplina da Igreja primitiva²⁹⁵.

9.2. Jansenismo em Portugal

O jansenismo teológico pode assim resumir-se em três princípios: não é possível observar os mandamentos de Deus sem a graça; o homem não pode opor-se à graça, porque esta é irresistível; Cristo não morreu por todos. Mas será que foi esta a dimensão do jansenismo que teve mais impacto em Portugal no século XVIII?

²⁹³ Cf. *Ibidem*, p. 262.

²⁹⁴ Cf. *Ibidem*, p. 262.

²⁹⁵ C., SANTOS, *Jansenismo em Portugal*, Faculdade de Letras da Universidade do Porto, Porto, 2007, p. 9.

Alguns autores defendem que em terras lusitanas não existiu propriamente um jansenismo teológico²⁹⁶, no entanto, não se podem negar nem os reflexos na literatura sagrada ou profana, nem que o filojansenismo foi uma realidade com especial incidência no governo pombalino, quer correspondesse ou não a uma assumida adesão a enunciados teológicos definidores da graça eficaz e das suas incidências no modo de encarar o mundo e viver a vida. Lembremo-nos, em primeiro lugar, como expressão disto, a obra do Padre António Pereira de Figueiredo. Ele foi o mentor da política eclesial pombalina e pôs ao serviço do Ministro de D. José a sua enorme erudição. Acerca dele, Zília Osório de Castro refere que como regalista defendeu a especificidade das esferas de jurisdição papal e régia; como «jansenista» assumiu os princípios básicos do episcopalismo, do conciliarismo e do papado, invocando os ensinamentos de Cristo e dos Padres da Igreja, assim como a prática da Igreja primitiva, e os usos e costumes de Portugal, e denunciando os erros que os haviam obscurecido. O seu discurso «servia» a quem lutava pela reforma da Igreja e a quem ansiava pela afirmação do Estado, isto é, servia a reformistas e a regalistas. Por isso, as suas principais obras neste âmbito, a *Doctrina veteris ecclesiae* [1765], a *Tentativa teológica* [1766], a *Demonstração teológica* [1768] e, por fim, a *Análise da profissão de fé do Santo Padre Pio VI* [1792], publicada já no reinado de D. Maria I, foram aplaudidas nos círculos jansenistas e filojansenistas europeus²⁹⁷.

Importa, também, ter em atenção as estreitas relações entre Pombal e o Cardeal Bottari, chefe dos jansenistas romanos, sedeados no Palácio Corsino e agrupados no Círculo Archetto. Conhecidas pela correspondência enviada por Niccolò Pagliarini ao Cardeal Bottari, dando-lhe conta do que se passava em Portugal, nomeadamente da redação da *Dedução Chronologica e*

²⁹⁶ Cf. Z., OSÓRIO DE CASTRO “Jansenismo”, in C., MOREIRA DE AZEVEDO (org.), *Dicionário de História Religiosa de Portugal*, Círculo de Leitores, Mem Martins, 2001, p. 9. Tudo parece indicar que em Portugal a questão fulcral do Jansenismo nunca foi abordada *ex professo*, o que levou Silva Dias, Jacques Marcadé e Pascoal Knob a negar a existência de Jansenismo teológico em terras portuguesas. Para que isso fosse possível no contexto desta abordagem, ter-se-ia de admitir ser credível a existência de um movimento com o impacto do Jansenismo sem princípios doutrinários identificadores; ou aceitar a sua eventual possibilidade, fazendo assentar a fundamentação do reformismo eclesial e eclesiástico detetado no regalismo e no galicanismo em correntes doutrinárias não identificadas nem unificadas, o que faria pensar ou em distorção ou em inconsequência.

²⁹⁷ Cf. *Ibidem*, p. 9.

Analytica que ele terá acompanhado a par e passo, da simpatia que o Ministro lhe dispensava, e do repúdio comum do domínio dos jesuítas e das doutrinas que divulgavam no âmbito do político, do religioso e do político-religioso. Tornam-se, assim, evidentes os elos de ligação deste último com círculos jansenistas italianos, conferindo ao antijesuítismo pombalino uma tonalidade ideológica bem definida, e tornando-o parte integrante de um confronto sem tréguas²⁹⁸.

Seria difícil admitir que Portugal tivesse passado à margem do jansenismo numa época em que as ideias circulavam com relativa facilidade por toda a Europa. Retomando o pensamento de Cândido dos Santos, «se adotarmos a divisão entre jansenismo teológico e jansenismo canónico-jurisdicional, e se as características deste último forem a reação antijesuítica, a reação antiescolástica e anticúria romana, não se pode duvidar de que esse tipo de jansenismo vigorou entre nós»²⁹⁹. Para este autor só depois da expulsão dos jesuítas é que podemos falar de jansenismo em Portugal. Sem a Companhia de Jesus o papado perdeu em Portugal a barragem que sustinha o caudal de ideias regalistas, episcopalistas e jansenistas. A expulsão do Núncio e o corte de relações com Roma mais não foram que a consumação da expulsão. A partir de 1759 foi possível a entrada no país da literatura jansenista e galicana. Obras de Fleury, Gerbert, Gerson, Quesnel, Bellegarde, Febrónio, Dupin, Van Espen e outros passaram a figurar nas bibliotecas portuguesas.

Foi neste período que o jansenista Gabriel Duparc Bellegarde, de Utreque, se dirigiu aos «Ministros de Sua Majestade», advertindo-os para o cuidado a ter com os professores de Teologia. Não bastava expulsar os jesuítas, era necessário que os novos mestres abandonassem as máximas ultramontanas.

Existe correspondência deste período entre vários jansenistas e portugueses que ocuparam cargos relevantes³⁰⁰.

²⁹⁸ Cf. *Ibidem*, p. 9.

²⁹⁹ C., SANTOS, “António Pereira de Figueiredo, Pombal e a Aufklärung”, *Revista de História das Ideias* 4 (1982-1983), p. 187.

³⁰⁰ C., SANTOS, *Jansenismo em Portugal*, Faculdade de Letras da Universidade do Porto, Porto, 2007, p. 14.

Neste âmbito, em 1763, foi elaborada nos meios jansenistas ligados à Igreja de Utreque, uma «memória» acerca dos estudos eclesiásticos do Reino de Portugal. Trata-se de um manuscrito de vinte e cinco páginas que defende os pontos de vista jansenistas. O autor terá sido Bellegarde. Esta «memória» dirige-se aos Ministros de Sua Majestade Fidelíssima. Os Ministros portugueses em 1763 eram Sebastião José de Carvalho e Melo na Secretaria de Estado do Reino; D. Luís da Cunha Manuel na Secretaria da Guerra e Estrangeiros e Tomé da Costa Corte Real na Secretaria de Estado da Marinha e Ultramar.

Na referida «memória» se comentam e aplaudem as medidas que foram tomadas no âmbito do ensino em Portugal depois da expulsão dos jesuítas. Mas a preocupação demonstrada é pelos estudos teológicos. Algumas teses defendidas no colégio dos oratorianos em Lisboa deixaram alarmados os meios jansenistas. Como nos lugares eminentes não se pode acompanhar tudo o que acontece detalhadamente, esta «memória» pretende que os Ministros portugueses atendam a alguns dos seus anseios.

Surpreende a confiança com que este jansenista se dirige aos Ministros de Portugal, mas o momento era propício. Portugal estava de relações cortadas com Roma. Ademais, era conhecida a estima de Pombal pelas obras da escola de Port-Royal atestada numa carta de Pereira de Figueiredo a Frei Manuel do Cenáculo 14 de fevereiro de 1776: «Eu sei a estimação que o Senhor Marquês e V. Ex.^a fizeram sempre das Obras de toda a Escola de Port-Royal [...]»³⁰¹.

A «estima» aqui aludida deve referir-se sobretudo à teologia política que reprovava a hipótese de contrato social e que afirmava que o poder do príncipe vinha diretamente de Deus, numa segunda fase esta escola defendeu que o príncipe não só deveria proporcionar as vias da salvação, mas também suscitar as condições de felicidade terrena. Por detrás desta valorização das realidades terrestres há também uma teologia da valorização das realidades terrenas³⁰².

³⁰¹ C., SANTOS, “António Pereira de Figueiredo, Pombal e a Aufklärung”, *Revista de História das Ideias* 4 (1982-1983), p. 196.

³⁰² Cf. B., PLONGERON, *Théologie et Politique au Siècle des Lumières (1770-1820)*, Librairie Droz, Genève, 1973, pp. 102-104.

Pensamos que a referida valorização mais não é do que uma manifestação do natural processo de secularização em curso que mencionaremos mais adiante.

É relevante referir que a certa altura as relações de Carvalho e Melo com os oratorianos se deterioraram significativamente, desagradado este pelo parecer negativo de dois dos seus religiosos acerca de uma obra de teor regalista de um desembargador do Paço. O Ministro ficou de tal modo exasperado que a perseguição que moveu à Congregação do Oratório a levou à beira da expulsão³⁰³.

A referida «memória» atacava as doutrinas expressas nas teses do Oratório por serem espelho de ideias jesuíticas. Mais tarde as preocupações de Bellegarde apaziguaram-se porque as obras do oratoriano Pereira de Figueiredo, opositor dos jesuítas, começaram a denotar a nova tendência dos estudos teológicos em Portugal.

Cândido dos Santos considera que «os ventos soprados de Utrecht se tinham feito sentir em Portugal: as ideias jansenistas e regalistas avançaram com a bênção de Pombal e a colaboração prestimosa de Pereira de Figueiredo» e conclui «se Pombal não leu esta “memória”, a doutrina teológica que passou a vigorar identifica-se plenamente com ela»³⁰⁴. Bellegarde tinha, de facto, motivos para se dirigir com confiança aos Ministros de Sua Majestade.

Quanto ao antijesuítismo. É sabido que um dos princípios do despotismo esclarecido era fazer vergar diante do monarca todos os grupos e corpos sociais e por isso não é de estranhar que os jesuítas que detinham em Portugal um poder e influência política, económica e espiritual ímpares, fossem um corpo suspeito para o poder. Os jansenistas olhavam para eles como perigosos perversores da religião cristã, da Igreja e da moral. O único fito dos jesuítas seria derrubar a verdadeira religião e assim, através da manipulação, tomarem para si todo o poder. Foi com este objetivo de tudo perverter que os jesuítas teriam envenenado a Universidade de

³⁰³ Cf. C., SANTOS, *Jansenismo em Portugal*, Faculdade de Letras da Universidade do Porto, Porto, 2007, p. 17.

³⁰⁴ *Ibidem*, pp. 18-21.

Coimbra com a Lógica Peripatética da Ética e Metafísica de Aristóteles. Os *Estatutos* de 1598, por eles fabricados, teriam como fim destruir a moral evangélica, a piedade cristã e os dogmas da Igreja.

A fonte destas atrocidades seria a adoção da Ética de Aristóteles. Essa acusação vem expressa nos *Estatutos* de 1772 apresentando os «Professores Escolásticos e Casuístas modernos» como corruptores. O objetivo da Companhia de Jesus era corromper o universo para assim o dominar. Uma vez que os jesuítas são identificados com a escolástica surgirá também uma reação antiescolástica que vem permeada de jansenismo particularmente na obra de Pereira de Figueiredo³⁰⁵.

Vimos como se desenvolveu a polémica jansenista e como esta estava articulada com máximas regalistas e episcopalistas, principalmente na obra de Pereira de Figueiredo. Agora iremos olhar para a possível relação entre esta polémica e um movimento mais vasto que se insinuou nas instituições e na vida cristã de acordo com os condicionalismos e os temperamentos nacionais, a saber, o catolicismo iluminado³⁰⁶.

10. O Iluminismo Católico

10.1. O Iluminismo

Entre o que designamos iluminismo católico e o jansenismo existem convergências e divergências, mas o jansenismo é antes de mais uma controvérsia teológica, portanto não se pode identificar sem mais no movimento do iluminismo católico que é um movimento mais

³⁰⁵ C., SANTOS, “António Pereira de Figueiredo, Pombal e a Aufklärung”, *Revista de História das Ideias* 4 (1982-1983), p. 193.

³⁰⁶ *Ibidem*, p. 197.

amplo, antes, porém, de fazer essa distinção é importante clarificar o que entendemos por iluminismo.

O iluminismo, tradução portuguesa do alemão *Aufklärung*, foi um movimento que se configurou como um vasto corpo de doutrinas realmente complexo, e por vezes paradoxal, sendo que estas eram tantas e tão diversificadas quantos eram os filósofos e divulgadores a ele ligados. A este movimento está ligado um campo semântico em que frequentemente se apresenta a «ilustração» e as «luzes» em contraposição a «superstição» e «ignorância» ou mesmo «trevas».

Entre as características mais comuns deste movimento ressalta o culto da razão, do espírito crítico, da tolerância, das técnicas e do progresso, a luta contra o formalismo religioso, as credices e as superstições, a confiança na observação, na experiência e na pesquisa científica e seus resultados, mesmo se contrários às opiniões correntes. Em comum, procuram a melhoria de vida dos seres humanos, assente nas virtualidades da instrução prática e da cultura do espírito, capazes de gerar felicidade e progresso. Para o alcançar, interessam-se por reformas de natureza económica e social, sujeitam os Estados, as Igrejas e as ciências a intensa análise nas últimas décadas de Setecentos, no âmbito de um processo de origens tão próximas quanto variadas nas suas formulações³⁰⁷.

No século XVII desenvolveu-se uma tendência cada vez mais acentuada para olhar a metafísica com desdém. Newton e Locke desviaram definitivamente para a lógica e a física, a que depois se agregou a ética natural, o eixo do pensamento filosófico. Erigiram a física como disciplina independente da filosofia e esta em conhecimento independente da teologia. Segundo Silva Dias, o século XVIII completou o processo de secularização do pensamento filosófico e científico iniciado no século XVII³⁰⁸.

³⁰⁷ Cf. L., RAMOS “Iluminismo”, in C., MOREIRA DE AZEVEDO (org.), *Dicionário de História Religiosa de Portugal*, Círculo de Leitores, Mem Martins, 2001, pp. 414-415.

³⁰⁸ Cf. J., SILVA DIAS, *Portugal e a Cultura Europeia (Séculos XVI a XVIII)*, Campo das Letras Editores, Porto, 2006, p. 233

O moderno jusnaturalismo trazia consigo a ideia de progresso, de liberdade e de reforma de costumes, mas a religião, fonte de disciplinamento da sociedade, não foi esquecida, existia, no entanto, o desejo de uma ética racional que não dependesse dela. As normas de conduta não deveriam estar dependentes da existência de Deus, a ética deveria poder sustentar-se a si própria. Não se trata de um ataque à religião nem se pretendia anular os preceitos evangélicos ou a teologia moral, mas denota-se, mais uma vez, a secularização em curso porque o religioso começa a encontrar concorrência noutras dimensões.

10.2. O Iluminismo Católico em Portugal

O iluminismo procurou harmonizar-se com as tradições cristãs quer nos países protestantes quer na Áustria, Espanha e Itália. O iluminismo que chegou a Portugal depende sobretudo do iluminismo italiano. Este distingue-se pela sua fidelidade católica e pelo seu carácter mais histórico. Silva Dias afirma que os preceitos básicos deste iluminismo são a oposição ao poderio eclesiástico, à mentalidade jesuítico-escolástica e à estrutura feudalista-inquisitorial da sociedade e da administração pública³⁰⁹.

O iluminismo tinha começado a penetrar os círculos intelectuais portugueses durante o reinado de D. João V e inundou-os no reinado de D. José. Este movimento, ao chegar a Portugal deparou-se com um catolicismo enraizado que lhe deu um cunho próprio, como já afirmámos, este movimento adotou sempre características diversas conforme o país. Ao catolicismo daqueles que se cruzaram ou inseriram neste movimento chama-se, geralmente, catolicismo iluminado ou reformador. É portanto um movimento de renovação intraeclesial³¹⁰. Bernard Plongeron considera este catolicismo mais prático do que teórico, mais um estado mental ou

³⁰⁹ Cf. *Ibidem*, p. 238.

³¹⁰ Cf. S., MILLER, *Portugal and Rome c. 1740-1830: An aspect of the catholic Enlightenment*, Università Gregoriana Editrice, Roma, 1978, pp. 1-2.

modo de pensar do que um movimento organizado, ou seja, não era um movimento concreto no qual alguém se inseria ou alistava, era antes um modo de estar e de se relacionar com a Igreja, uma mundividência que longe de ser hostil à Igreja, desejava a sua renovação. Esta deveria deixar o esquema piramidal tridentino em direção a uma maior autonomia episcopal que respeitasse as Igrejas particulares em matérias disciplinares e litúrgicas. Esta Igreja deveria estar ao serviço do povo cristão mostrando assim a sua vitalidade à semelhança da Igreja primitiva. Esta Igreja devia esforçar-se por ser inteligível a todos para promover uma cultura popular em favor da massa dos fiéis. Além disso estes católicos desconfiavam da linguagem e experiência mística e miraculista. Defendiam a tolerância em relação às outras confissões cristãs sendo que tal não significava liberdade religiosa³¹¹.

Os católicos do iluminismo convergiam com os filósofos do seu tempo em alguns pontos de vista, mas rejeitavam algumas das suas conclusões racionalistas. Para Plongeron existiam três pontos que estes católicos não abdicavam: a fé no Deus Trinitário, no Deus Incarnado em Jesus Cristo, Autor da Revelação e o dispensador da mensagem evangélica, e finalmente o seu anúncio de uma Igreja hierárquica³¹².

Este catolicismo era uma mistura eclética de regalismo, galicanismo, febronianismo e jansenismo, que ganhava uma forma particular de acordo com o lugar onde se instalava.

Na primeira metade do século XVIII, o iluminismo católico tem raízes no jansenismo tardio e no magistério lockio-newtoniano, bem como na cientificação do saber histórico. A estes ingredientes, juntou-se a influência de Muratori. Nesta altura estava bem aceso o anseio de reformas eclesiais, de formulação de um catolicismo «razoável» e de uma prática «polida» do culto dos santos.

Os intelectuais, que se enquadraram neste movimento, não estavam voltados para discussões teológicas ou metafísicas, mas para a projeção do catolicismo em termos de

³¹¹ Cf. B., PLONGERON, “Recherches sur l’«Aufklärung» catholique en Europe occidentale (1770-1830), *Revue d’histoire moderne et contemporaine* 16 (1969), pp. 592-601.

³¹² Cf. *Ibidem*, pp. 558-559.

racionalidade e de vivencialidade. O seu problema era o da vida civil, quer ao nível do que e como se pensa, quer ao nível do que se pratica. As suas propostas filosóficas ou sociopolíticas eram algo que se traduzia mais em cultura e em estruturas da sociedade do que em religião enquanto tal.

O iluminismo católico tende a contrapor à tradição medieval e moderna a tradição antiga ou patrística. É um movimento reformador que nasceu dentro da Igreja de objetivos generosos, a par de um ou outro excesso condenável³¹³.

José Silva Dias adverte que a expressão «iluminismo católico» talvez não seja exata. Rigorosamente talvez não tenha existido um iluminismo católico, mas antes católicos que se situaram nos parâmetros das Luzes. Por outro lado, o iluminismo católico, ou essa situação de católicos na área das Luzes, visto na sua dinâmica, é inseparável da ideia de reformas no interior da Igreja, assim como na sociedade tal como Trento desejava. Há dimensões ideológicas, sociais e políticas que não se podem separar dele sem o irracionalizar³¹⁴.

Sobre esta possibilidade de se falar de um iluminismo católico também se interroga Cândido dos Santos: «Não haverá apenas um iluminismo, o da conhecida definição de Kant, aquele que proclama a necessidade de o homem deixar a “menoridade” e passar a utilizar o seu próprio entendimento, a sua razão, esse sol radioso que varre as trevas da ignorância e da superstição?»³¹⁵.

Este autor afirma que o iluminismo foi um movimento de emancipação que teve variadas expressões, segundo os diferentes contextos nacionais. Explica ainda como no princípio do século XX, os historiadores Sebastian Merkle e Henrich Schors reabilitaram o josefismo austríaco e a figura do próprio imperador José II, na medida em que integraram sua

³¹³ Cf. C., SANTOS, “Pombal e o Iluminismo”, *Humanística e Teologia* 3 (1982), p. 311.

³¹⁴ J., SILVA DIAS, *Pombalismo e Projecto Político*, Centro de História e Cultura da Universidade Nova de Lisboa, Lisboa, 1984, p. 218.

³¹⁵ C., SANTOS, *Padre António Pereira de Figueiredo: Erudição e Polémica na 2ª Metade do Século XVIII*, Roma Editora, Lisboa, 2005, p. 169.

ação governativa no movimento de reforma da Igreja e da vida religiosa a que chamaram iluminismo católico.

Sebastien Merkle terá sido quem pela primeira vez falou de catolicismo iluminado. Este movimento ter-se-ia caracterizado, nos territórios germânicos do século XVIII, «pela busca em muitos domínios da reforma tridentina [cultura bíblica, preocupação da catequese] e por traços novos resultantes da evolução do século XVII e XVIII: interesse pela liturgia, desprezo pelas formas populares de devoção, sentido histórico, espírito crítico, gosto pela história da Igreja, oposição ao escolasticismo, austeridade moral e recusa do probabilismo; predileção pelas línguas vulgares, crítica do estilo barroco da pregação, atitude compreensiva relativamente aos protestantes»³¹⁶.

Um movimento com características semelhantes a estas também se fez sentir em Portugal no século XVIII e traduziu-se inclusive em movimentos de espiritualidade e de reformas mais ou menos bem sucedidos. Deste modo, não é de impressionar a frequência com que surge nos escritos de religiosos e eclesiásticos os termos «luzes» e «iluminado» contrapostos a «trevas» que eram as trevas da ignorância³¹⁷.

O repto de Trento à reforma da Igreja é ainda bastante sonante neste período, aliás, é o apelo de sempre à conversão dos cristãos. A reforma queria-se primeiramente na cabeça da Igreja, na sua hierarquia, e daí se estenderia a todo o corpo. Muitas das preocupações expressas pelo Concílio de Trento são, como vimos, as mesmas que vão ser expressas pelos católicos do iluminismo. Existe um desejo de regressar às fontes, à prática da Igreja primitiva. E ao fazê-lo constata-se que, em algumas dimensões, a Igreja daquele período se tinha distanciado daquela das origens do cristianismo. Estes cristãos contestaram a eclesiologia vigente, mas para eles não era possível ser cristão sem a Igreja, esta é também a razão que os levava a manter o

³¹⁶ J., SAUGNIEUX, *Le Jansénisme espagnol du XVIII siècle: ses composantes et ses sources*, Universidad de Oviedo, Oviedo, 1975, p. 22.

³¹⁷ Cf. C., SANTOS, “António Pereira de Figueiredo, Pombal e a Aufklärung”, *Revista de História das Ideias* 4 (1982-1983), p. 197.

contacto com os cristãos da Igreja de Utreque, que consideravam injustamente excomungados³¹⁸.

Mas se o catolicismo iluminado adere ao repto tridentino de reforma, as ideias regalistas, aliadas e de algum modo suportadas num certo jansenismo, não vão querer o papado a liderar o processo de renovação da Igreja. Pelo contrário, são os príncipes que deveriam tomar a dianteira e reformar as suas Igrejas nacionais, eles são os instrumentos da reforma, instrumentos escolhidos diretamente por Deus para realizar essa missão. Trento não contava com natural processo de secularização em curso, processo esse que a valorização do clero secular em detrimento do regular, favorecida por este concílio, acabaria por favorecer.

A secularização, na definição de António Matos Ferreira, processa-se na longa passagem da legitimação da confessionalidade sociopolítica para uma sociedade onde a religião se encontra em concorrência com outros princípios e outras fontes de legitimação das práticas individuais e sociais e, por conseguinte, de enquadramento sociocultural. A secularização não significa o fim ou o resíduo da religião, mas contém o debate do lugar e da função da religião na sociedade moderna. Como processo de longa duração, a secularização é também percecionada como deslocação da religião para o terreno privado, secundarizadas as suas respetivas mediações institucionais. A religião não desaparece nem as suas mediações, mas nesse deslocamento ocorre a recomposição da sua função e das suas manifestações³¹⁹.

Marcada por uma bipolaridade em tensão, e concorrencial, entre o espiritual e o temporal, no contexto do cristianismo das sociedades ocidentais, a secularização manifesta-se, numa primeira instância, na lenta e progressiva subalternização do modelo de vida monástica pela valorização do mundo secular; isto é, a passagem de uma sociedade de perfeição exterior ao comum, para valorização do comum como lugar de santificação. Isto ocorre lentamente em

³¹⁸ Cf. B., PLONGERON, “Combats Spirituels et Réponses Pastorales à L’incrédulité” in J., MAYEUR – L., PIETRI – A., VAUCHEZ (org.), *Histoire du Christianisme des Origines à nos Jours*, Vol. X, Desclée, Lonrai, 1997, p. 267.

³¹⁹ Cf. A., MATOS FERREIRA “Secularização”, in C., MOREIRA DE AZEVEDO (org.), *Dicionário de História Religiosa de Portugal*, Círculo de Leitores, Mem Martins, 2001, p. 196.

relação às vivências e práticas religiosas, tanto dos cristãos comuns como do entendimento da função e carácter do clero, que se alteram com a paulatina passagem da ruralidade à implementação e desenvolvimento de espaços urbanos e consequentes alterações das atividades humanas e do tipo de vínculos sociais. Neste percurso, a centralidade ocupada pela Igreja, enquanto instância definidora de inclusão ou exclusão sociais, é questionada pela afirmação de outros e novos protagonismos quer de enquadramento, quer de sentido³²⁰.

Os iluministas católicos portugueses aceitaram a supremacia da Coroa sobre a Igreja, enfatizaram nalguns casos a primazia do concílio sobre o Papa. Colocaram em evidência notícias de autonomias das antigas dioceses portuguesas, atacam os jesuítas, promoveram a teologia positiva, baseada nas fontes da Escritura e da Tradição, em detrimento do aristotelismo, empenharam-se na denúncia do fanatismo religioso e das superstições, dão-se à depuração de falsos milagres e santos inexistentes, inscritos na literatura confessional. Às festividades e à oratória barrocas preferem uma religiosidade austera³²¹.

11. O Marquês de Pombal – um paradigma de iluminismo católico ou de jansenismo?

Não é propriamente difícil encontrar quem pense que Carvalho e Melo era «adverso à Igreja Católica – e à influência do Clero nos negócios públicos»³²². No entanto como já vimos, o catolicismo de Pombal é dificilmente atacável, além disso, não temos dados que suscitem dúvidas contundentes sobre a sinceridade da sua fé. Em última análise, a consciência profunda

³²⁰ *Ibidem*, pp. 197-198.

³²¹ Cf. L., RAMOS “Iluminismo”, in C., MOREIRA DE AZEVEDO (org.), *Dicionário de História Religiosa de Portugal*, Círculo de Leitores, Mem Martins, 2001, pp. 414-418.

³²² J., AMEAL, *História de Portugal – A Monarquia da Tábua Raza*, Livraria Tavares Martins, Porto, 1942, p. 518.

deste estadista não é algo a que tenhamos acesso, por isso faremos uma aproximação à sua religiosidade através dos meios bibliográficos de que dispomos.

Pombal não teria propriamente as preocupações nem aspirações de um intelectual, a sua sensibilidade era primeiramente política. Não vislumbrava o cultural, o económico, o diplomático, o ideológico e o eclesiástico como valores em si mesmos, mas sim enquanto instrumentos de uma política nacional e global, vocacionada para o engrandecimento do País na Europa e para o progresso da sociedade³²³.

Na Áustria de Maria Teresa onde Carvalho e Melo passou uma parte da sua vida era pujante a fermentação ideológica italiana e como «o que um País é, num certo momento, não pode aferir-se unicamente pelo que nele há de oficial³²⁴», temos ao menos de ponderar que aderindo ou não, Pombal cruzou-se com a cultura do iluminismo e com as suas ressonâncias na classe política e nas esferas do Estado.

Van Sweiten, a quem já nos referimos, foi médico e assistente de Sebastião José em Viena, era católico fervoroso e afeto à corrente jansenista. O seu convívio com Carvalho e Melo torna quase certo que este último também conviveu com outros porta-vozes do iluminismo católico que eram íntimos de Van Sweiten.

Não se pode afirmar, porém, que Pombal assimilou todas as vertentes deste iluminismo na Áustria ou mesmo que o tivesse compreendido em todo o seu alcance. O contacto com essa corrente de ideias parece, entretanto, indiciado por uma latência importante da sua linha de homem de governo: a compatibilidade do cristianismo com um iluminismo depurado. O diálogo com o empirismo lóckio-neutonianiano é sugerido, além de outros elementos, pela existência na sua biblioteca do *Essai philosophique concernant l'entendement humain* de Locke.

A permanência em Londres e em Viena facilitaram-lhe o contacto com livros e opiniões a que em Portugal só dificilmente teria acesso. Para dar o exemplo do jusnaturalismo, o catálogo

³²³ Cf. J., SILVA DIAS, *Pombalismo e Projecto Político*, Centro de História e Cultura da Universidade Nova de Lisboa, Lisboa, 1984, p. 213.

³²⁴ *Ibidem*, p. 217.

da sua biblioteca pessoal constituída em Londres revela a existência de títulos de autores como Hugo Grócio, Samuel Pufendorf e Gerard Noodt.

Como afirma Silva Dias, essas obras não foram adquiridas como simples ornamento residencial, Carvalho e Melo utilizou frequentemente o seu magistério citando-as ou alegando-as de maneira direta ou indireta, usando a sua doutrina para reforçar os seus argumentos. Podemos então dizer que, em Londres, Sebastião José assimilou as diretrizes do novo direito natural. Já em Viena, Carvalho continuou a enriquecer a sua biblioteca. A sua informação do domínio da filosofia política era ampla, mas nela predominavam os teóricos do absolutismo esclarecido. Tinha várias obras puramente políticas, político-jurídicas e político-teológicas³²⁵.

Silva Dias refere também que o catolicismo de Pombal era «inatacável pelo lado da fé e do culto». Quer em Londres quer em Viena, essa dimensão «ter-se-ia articulado com as diretrizes do iluminismo católico em matéria de disciplina, de sensibilidade religiosa, de perspetivações políticas e de reflexos culturais»³²⁶.

Consideramos que sendo católico, o Marquês de Pombal se inseriu nos parâmetros do iluminismo baseando-nos em alguns textos que escreveu onde utiliza a linguagem própria desse movimento. Por exemplo, na despedida, depois da «refundação» da Universidade de Coimbra, Pombal tinha consciência que com aquela reforma se «dissiparam as trevas, com que os inimigos da luz tinham insuperavelmente coberto os felizes génios portugueses»³²⁷. Nas *Observações Secretíssimas* entregues a D. José em 1775, por ocasião da inauguração da estátua equestre na Praça do Comércio, Pombal faz o elogio da reforma da Universidade de Coimbra nos seguintes termos:

«É o quinto princípio, o do estado das ciências maiores, e a restauração da universidade de Coimbra, pelo estabelecimento do seu opulento e perdurável património; pelo outro

³²⁵ Cf. *Ibidem*, p. 231.

³²⁶ *Ibidem*, p. 231.

³²⁷ S. J. DE, CARVALHO E MELO, *Falla recitada na sala publica da universidade de Coimbra na sua nova fundação, pelo Marquez de Pombal na ocasião da sua despedida, em o dia 22 de outubro de 1772.*

estabelecimento de tantos e tão magníficos edifícios; pelo outro estabelecimento de tantos e tão eruditos professores de todas as ciências, e dos estímulos para animar os daqueles, cujos estudos são mais árduos e escabrosos; pelo outro estabelecimento das sacrossantas leis, que abolindo os expurgatórios romano-jesuíticos, fecharam aos livros perniciosos as portas que abriram de sã, e útil erudição, e encheram estes reinos de claríssimas luzes em que hoje abundam [...]»³²⁸

Nestes dois excertos é visível a consciência de que está em curso um processo de iluminação contraposto às trevas da ignorância que obscureciam as inteligências do Reino. A reforma da Universidade de Coimbra pretendeu criar em Portugal um foco de onde irradiassem essas luzes. Esta foi efetivamente a obra do pombalismo que sobreviveu depois da queda de Pombal, muito também pelo esforço de D. Francisco de Lemos.

A propósito dos «fanatismos e entusiasmos devotos», que era outro modo de falar de superstição e credices, ou seja, aquilo que se opunha a uma piedade iluminada e esclarecida, escreve Carvalho e Melo ao Arcebispo de Braga, D. Gaspar de Bragança:

«Ultimamente, ainda que não terão escapado à vigilância de v. a. as diligências para se extirparem frades, pais espirituais de beatas, que ajuntam congregações delas debaixo da sua direção, e que em cada uma das ditas congregações estabelecem um seminário de fanatismos e entusiasmos devotos, fomentados pela lição do pernicioso livro de Alonso Rodrigues, das obras de soror Maria de Lantigua, das fábulas espirituais da madre Agreda, e da vida de soror Maria Serio, e outros semelhantes; não posso deixar de fazer memória deles a v. a., quando vejo que os jesuítas armam contra este reino uma guerra de fanáticos, e de gentes ilusas, e alienadas do seu estado natural, por imaginações escandecidas com frequente aplicação a semelhantes obras, que só foram compostas pelos seus autores com depravados fins, para produzirem estes malignos efeitos na igreja de Deus, santa, simples, imaculada, e pela sua mesma natureza e doutrina, incompatível com os artifícios e estratagemas daquelas devotas imposturas.

Também não posso esquecer daqueles clérigos zotes, que, sendo ordinariamente irregulares *ex defectu scientiae*, persuadem ao povo inocente, que têm contudo as letras que lhes bastam, para convencerem e expelirem dos corpos humanos os demónios, levando após de si os outros grandes séquitos de endemoninhadas, que nesta corte e província se extinguíram, sem delas ficar nem uma

³²⁸ IDEM, *Observações Secretíssimas do Marquez de Pombal, Sebastião José de Carvalho e Mello, na ocasião da Inauguração da Estátua Equestre do dia 6 de junho de 1775, e entregues por elle mesmo outo dias depois ao senhor rei D. José I.* in *Cartas e outras Obras Selectas do Marquez de Pombal*, Vol. I, Typographia de Costa Sanches, Lisboa, 1861, pp. 14-15.

semente, depois que s. m. mandou recolher à casa de correção do arsenal real todas quantas mulheres residiam possessoras e energúmenas; de sorte que todos os antecedentes demónios têm fugido para longe do cheiro da estopa da enxarcia velha, que ali se desfia, e do castigo que recebem as que não dão conta das tarefas, que lhes são arbitradas. Palácio da Ajuda, a 13 de dezembro de 1768»³²⁹

Os católicos do iluminismo na sua generalidade concordavam com o *Della regolata divozione de' cristiani* de Luigi Muratori. Este trabalho contém as diretivas da prática católica. A primeira regra do cristão é amar a Deus e tentar agradá-Lo através das boas obras e da obediência aos mandamentos da Lei e às prescrições da Igreja. A fé por si não é suficiente, é necessária a prática, amar Deus e o próximo. Os sacramentos da Penitência e da Eucaristia são considerados os dois grandes tesouros da Igreja, e os meios mais eficazes da graça. A verdadeira devoção aos santos consiste em imitar as suas virtudes e a devoção à Virgem Maria é o exemplo mais sublime da perfeição espiritual. Ao advogar a um cristianismo mais simples daquele que era vivido no seu tempo, Muratori não desafiava a autoridade eclesiástica, também ela desde Trento a tentar concretizar a reforma da Igreja, mostrava apenas, através dos seus estudos históricos aquilo que a Igreja tinha sido³³⁰. Pombal era também conhecedor de alguma antiguidade cristã através da leitura da obra *De antiqua Ecclesiae disciplinae* do jansenizante Élie Dupin que se encontrava na sua biblioteca pessoal.

A espiritualidade do iluminismo católico era marcada pela austeridade, a pobreza material, o rigor ou rigidez doutrinal comparada aos textos bíblicos, patrísticos e conciliares. De inspiração paulina, esta espiritualidade quer estar presente no mundo das Luzes através do seu poder no campo da educação, especialmente em matéria de catequese, permitindo que o rigorismo jansenista fosse mais facilmente assimilado, porque estava impregnada dos autores

³²⁹ IDEM, *Offício para s. a. o senhor D. Gaspar, arcebispo primaz, no qual se lhe faz ver, que a pernicioso leitura de certos livros espirituais, introduzida na cabeça das beatas por alguns frades ignorantes, tem chegado a produzir grande numero de fanáticos de um e outro sexo*, in *Cartas e outras Obras Selectas do Marquez de Pombal*, Vol. II, Typographia de Costa Sanches, Lisboa, 1861, pp. 95-96.

³³⁰ Cf. S., MILLER, *Portugal and Rome c. 1740-1830: An aspect of the catholic Enlightenment*, Università Gregoriana Editrice, Roma, 1978, p. 4.

moralistas e espirituais de Port-Royal, orientando a sua ação para os ambientes cristãos mais diversificados³³¹.

Na já referida *Quarta Apologia*, Pombal fala dos religiosos com quem convivia recordando que alguns dentre eles foram elevados ao episcopado, neste sentido, parece pouco fundamentado afirmar que Pombal fosse um anticongregacionista radical porque, apesar de ter perseguido os jesuítas, favoreceu outras ordens. Isto, não obstante, ter lutado pela reforma e limitação do poder das ordens monásticas em fidelidade à sua política regalista, em particular ter submetido as ordens ao poder do Estado, refreando a sua acumulação de títulos de propriedade e a sua expansão numérica além do que entendia ser a necessidade do país. As medidas que nos podem parecer anticatólicas, para Pombal e os seus ideólogos regalistas eram vistas como uma forma de purificar o catolicismo de perversões que se tinham tornado estruturais, e recoloca-lo no seu lugar próprio, valorizando a sua dimensão espiritualizante em detrimento do seu comprometimento temporal³³².

Nesta intenção reformista podemos vislumbrar, em pleno século XVIII, o repto de Trento que apelava à reforma das ordens religiosas por serem estas que mais próximas se encontravam das populações.

³³¹ Cf. B., PLONGERON, “Combats Spirituels et Réponses Pastorales à L’incrédulité” in J., MAYEUR – L., PIETRI – A., VAUCHEZ (org.), *Histoire du Christianisme des Origines à nos Jours*, Vol. X, Desclée, Lonrai, 1997, p. 267.

³³² J., FRANCO, *O Mito dos Jesuítas em Portugal, no Brasil e no Oriente (Séculos XVI a XX): Das Origens ao Marquês de Pombal*, Vol. I, Gradiva, Lisboa, 2006, p. 349.

Conclusão

A provocação «dizei-nos tão somente quem foi Pombal»³³³ do historiador francês Marc Bloch lançada a pombalistas e antipombalistas continua a ser hoje um vigoroso apelo aos estudos sobre esta personalidade setecentista. Dizer o homem que foi Pombal na sua inteireza certamente não será possível. Não temos acesso a homem algum na sua totalidade, em todas as suas vertentes, em todo o seu ser.

Que diremos então de Pombal, de alguém que nos chega a aparecer como contraditório, tão amado quanto odiado, que nasceu e viveu num tempo de grandes mudanças em Portugal e na Europa?

Como temos referido, não pretendemos ser pombalistas ou antipombalistas, mas desejámos seguir um caminho ainda pouco percorrido nos estudos existentes. Seguimos o caminho da sua religião para poder saber como foi o homem, o estadista e o católico chamado Sebastião José de Carvalho e Melo. Não se trata aqui de desculpar ou ignorar as arbitrariedades e a violência com que o Ministro esmagou aqueles que questionaram a nova preponderância do Estado dentro do Reino, nem quisemos fazer um florilégio das virtudes heroicas do Marquês de Pombal.

Precisamente, uma das dificuldades que fomos encontrando foi a polarização da literatura relacionada com este estadista. Sobre Pombal tanto se afirma que era um agente a mando da maçonaria³³⁴ como pupilo de jesuítas³³⁵. Sobre a sua religiosidade existem as mais abnegadas apologias da sua devota vida cristã³³⁶. Este trabalho, porém, não pretende ser uma apologia, mas sim a aproximação à religiosidade de uma pessoa. Sabemos a dificuldade que

³³³ J., SERRÃO, “Repensar Pombal”, in M., CARVALHO DOS SANTOS (org.), *Pombal Revisitado: Comunicações ao Colóquio Internacional organizado pela Comissão das Comemorações do 2º Centenário da Morte do Marquês de Pombal*, Vol. II, Editorial Estampa, Lisboa, 1984, p. 353.

³³⁴ A., NEVES DA COSTA, *Pombal: Mentira Histórica*, Tipografia Casa dos Rapazes, Viana do Castelo, 1968.

³³⁵ R., MARTINS, *O Marquês de Pombal: Pupilo dos Jesuítas*, Empresa Internacional Editora, Lisboa, 1924.

³³⁶ Z., BRANDÃO, *O Marquês de Pombal (Documentos Inéditos)*, A Editora, Lisboa, 1905; J., OLIVEIRA E SOUSA, *O Marquês de Pombal: sua Vida e Morte Cristãs (Documentos Inéditos)*, Tipografia Inglesa, Lisboa, 1934.

representa tentar perscrutar os sentimentos íntimos de alguém, mas a vasta bibliografia existente sobre Pombal, juntamente com os seus próprios escritos e a legislação do período em que esteve no poder somam um grande volume de obras, de tal modo que certamente não conseguimos abarcar todas elas nesta dissertação, ainda assim daquilo que lemos permitiu que nos aventurássemos neste caminho.

Optámos por começar pela utilização das obras de referência para conhecer o homem, o seu tempo, a sua mundividência, a sua religião, a sua cultura, no fundo, o seu contexto. Essa bibliografia procura, muitas vezes, mostrar a incidência do fator político sobre o religioso, mormente o eclesiástico, mas, nesta dissertação tencionámos mostrar que a sensibilidade religiosa de Pombal foi relevante nas reformas que levou a cabo principalmente no campo das políticas eclesiásticas e culturais, e estas, apesar da sua especificidade acabavam por se alargar ao todo nacional pela natureza confessional da sociedade.

Para chegar ao tema principal, a religiosidade de Carvalho e Melo, tivemos de trilhar um longo caminho literário. Princípios por referir, no primeiro capítulo, a mutação que se verificou na conceção de poder e sociedade naquele período. O século XVIII está muito longe de ser um bloco homogéneo em Portugal e na Europa. As novas ideias, filosofias e correntes de pensamento varriam o velho continente com uma velocidade impressionante. Portugal não ficou de fora. À medievista conceção de sociedade como corpo foi-se impondo, sobretudo no tempo de Pombal, uma conceção mais secularizada. O Concílio de Trento, ao valorizar o clero secular estava simultaneamente a valorizar as realidades temporais. Afinal o aqui e agora também tinha valor, e não só o que haveria de vir, não só as realidades escatológicas que o clero regular já neste mundo pretendiam saborear. O temporal também tinha de ser sacralizado³³⁷. A valorização deste último era fruto da secularização e ao mesmo tempo potenciava-a ainda mais. O indivíduo, racional e livre não se diluía nos grupos sociais e tinha algo a dizer no hoje. Na

³³⁷ Cf. Z., OSÓRIO DE CASTRO, “Os Caminhos da Secularização Política – O Regalismo Pombalino”, *Eborensia* 35 (2005), p. 29.

relação entre o temporal e o espiritual e entre o Estado e a Igreja, como mediação do espiritual, existe «convergência e concorrência»³³⁸ porque passam a estar presentes outros princípios e outras fontes de legitimação das práticas individuais e sociais e, por conseguinte, de enquadramento sociocultural. A secularização não significava o fim ou o resíduo da religião, mas encerrava o debate do lugar e da função da religião na sociedade moderna.

Qual era o papel da religião e da Igreja, enquanto sua mediação, num período em que os reinos provenientes de uma medievalidade persistente caminhavam para se tornarem Estados modernos? Em Portugal, a Igreja levantou dificuldades à centralização do Estado e este, por sua vez, olhava para a Igreja e para a religião, não propriamente como realidades políticas, mas como instrumento de interesse político. A Igreja enquanto instituição milenar adquirira um poder que o processo de secularização cultural trazido pelo racionalismo e pelo iluminismo mostrava não ser adequado à sua vocação essencialmente espiritual. Ou seja, a Igreja de suporte institucional da religião, tornara-se com o tempo e devido a certas circunstâncias numa instituição cujo poder político desafiava o poder régio ao tempo em processo da sua própria identificação como o único que se poderia considerar como tal. Por isso o Estado pombalino, sem colocar em causa a mundividência teológica tradicional, vai desfazer parte dessa dimensão teológica que a corporizava³³⁹.

É conhecida a influência cultural da Companhia de Jesus na sociedade portuguesa desta época e a sua oposição às novas ideias que circulavam pela Europa quanto à origem do poder. Toda a literatura afeta ao despotismo esclarecido, ao regalismo, ao episcopalismo e outras correntes eram por ela olhada com desconfiança e questionamento de recusa. Os jesuítas, enquanto permaneceram em Portugal, foram barragem que conteve todo este caudal de ideias novas.

³³⁸ A., MATOS FERREIRA “Laicidade”, in C., MOREIRA DE AZEVEDO (org.), *Dicionário de História Religiosa de Portugal*, Círculo de Leitores, Mem Martins, 2001, p. 59.

³³⁹ Cf. Z., OSÓRIO DE CASTRO, “Os Caminhos da Secularização Política – O Regalismo Pombalino”, *Eborensia* 35 (2005), p. 33.

Uma vez chegado ao poder, Sebastião José de Carvalho e Melo deparava-se com um país vulnerável. Internamente a nobreza e o clero detinham ainda grande poder, de tal modo que os interesses da Coroa nem sempre prevaleciam sobre os interesses dos grupos sociais privilegiados. Externamente, as potências rivais, nomeadamente a Inglaterra e a França, olhavam com cobiça para o lucro do comércio português e não lhes desagradava o enfraquecimento de Portugal para estenderem o seu domínio às suas enfraquecidas possessões coloniais. Estas vulnerabilidades exigiram firmeza do Monarca e dos seus Ministros, firmeza que chegou a degenerar em violência, arbitrariedade e despotismo. Neste sentido foram tomadas medidas que pretenderam fazer saber a todos os grupos sociais que o poder supremo pertencia à Coroa. O Rei recebia diretamente de Deus o poder e só a Ele deveria prestar contas; quem afrontasse o Monarca ou os seus Ministros incorria em crime de lesa majestade e possivelmente na pena capital. As revoltas populares foram esmagadas, famílias da mais antiga e prestigiada nobreza foram executadas com brutalidade, a Companhia de Jesus, tomada como «vanguarda» da Igreja, foi expulsa de Portugal e o corte de relações entre Lisboa e Roma iria durar quase uma década.

O terreno encontrava-se então aplanado, não só pelo terramoto de 1755 que deixara a capital portuguesa em ruínas, mas o próprio terreno cultural encontrava-se disponível para serem semeadas novas sementes, agora que a «erva daninha» jesuítica tinha sido arrancada. E que sementes foram escolhidas? A nova Lisboa que começava a erguer-se dos escombros, reconstruída segundo o urbanismo das Luzes, já indicava que algo diferente começava a despontar. De facto, lançaram-se os alicerces do despotismo esclarecido, do regalismo e do episcopalismo, ou seja, as ideias que permitiriam consolidar a posição do Estado na sua forma monárquica. Sem a pressão cultural dos jesuítas criou-se a Real Mesa Censória, «nacionalizou-se» a Inquisição e reformou-se a Universidade de Coimbra que passou desde então a ser o motor ideológico do governo pombalino.

Os teólogos, eclesiásticos e juristas que auxiliaram Pombal comungavam das novas ideias do despotismo esclarecido, do regalismo, do episcopalismo e do jansenismo. Todos eles olhavam com desconfiança para a supremacia que o papado reclamava sobre a Igreja universal e para a piedade barroca denunciando o fanatismo religioso e as superstições preferindo uma piedade iluminada e esclarecida. Mostra-se então presente em Portugal um movimento mais abrangente, o do iluminismo católico. Como já referimos, este movimento tem raízes no jansenismo tardio e no magistério lockio-newtoniano, bem como na cientificação do saber histórico e a influência de Muratori. Nesta altura estava bem aceso o anseio de reformas eclesiais, de formulação de um catolicismo «razoável» e de uma prática «polida» do culto dos santos. Os intelectuais, que se enquadraram neste movimento, não estavam voltados para discussões teológicas ou metafísicas, mas para a projeção do catolicismo em termos de racionalidade e de vivencialidade. Novamente se afigura aqui a nova relevância dada ao temporal. Os cristãos até podem não ser deste mundo, mas vivem neste mundo, portanto é necessária uma vivência adequada a cada tempo e a que existia já não satisfazia aqueles católicos que se inseriam nos parâmetros das Luzes.

O Marquês de Pombal terá sido um destes católicos. Descrevemos algumas das suas práticas religiosas como a realização de retiros sob a orientação dos vicentinos, a sua pertença à Ordem Terceira Franciscana, o seu estatuto de Familiar do Santo Ofício e, por fim, a sua própria defesa contra aqueles que o rotulavam de irreligioso. Em relação às três primeiras constatamos a vivência de uma religiosidade que podemos designar de aristocrática, isto porque eram dimensões que mostravam algum cuidado com a religiosidade pessoal, nomeadamente a realização de retiros ou a integração numa ordem terceira, muito viva depois da renovação tridentina, mas também porque estas dimensões comportavam algum estatuto social, mormente ser Familiar do Santo Ofício e Terceiro Franciscano.

A piedade pessoal do Marquês de Pombal não se deveria distanciar muito daquela que era proposta no *Della regolata divozione de' cristiani* de Muratori acima referida. Sabendo,

também, que os entusiasmos devotos e os fanatismos de uma piedade pouco iluminada lhe eram desafetos.

O pombalismo, cuja política se estruturou na base de um regalismo exacerbado, não deve ser visto como uma forma de anticlericalismo à maneira do século XIX. Não se trata nem de uma filosofia nem de uma prática anticlerical no sentido que hoje entendemos, mas mais propriamente anticurial e marcada pelo intento de erodir a antiga hegemonia papal e as instituições emblemáticas e fiéis a essa política, inscrevendo-se aqui uma das razões do seu combate contra os jesuítas³⁴⁰.

Pelo que aqui expusemos, observa-se como é impróprio rotular Pombal de anticatólico e de anticlerical. Tanto mais que a equipa de ideólogos, assessores e homens de confiança que deram suporte à sua política era constituída na sua esmagadora maioria por membros do clero católico. O regalismo pombalino e a sua política reformista tinham na base o pensamento político e religioso do catolicismo iluminista que queria reedificar um Estado e uma Igreja à luz de novos paradigmas³⁴¹.

Ao longo desta dissertação fomos referindo a temática do jansenismo, apesar de no fim não enquadrarmos o Marquês de Pombal entre os que aderiram a esta controvérsia teológica. Ao contrário do que sucede com Pereira de Figueiredo, em relação a Carvalho e Melo não temos dados inquestionáveis que nos permitam afirmar que se alinhasse com o jansenismo teológico. Mas o jansenismo tinha alinhado com o regalismo, o episcopalismo e o conciliarismo. Todos estes movimentos se uniram contra a influência da Cúria Romana nas Igrejas nacionais e ao combaterem juntos acabaram por se contaminar mutuamente. Algumas dimensões do regalismo e do episcopalismo não parece distinguir-se do jansenismo canónico. As fronteiras destas correntes e movimentos nem sempre são claras. As reformas eclesiais e eclesiásticas pelas quais pugnavam os jansenistas não parecem ser diferentes daquelas pelas quais ansiavam os católicos

³⁴⁰ J., FRANCO, *O Mito dos Jesuítas em Portugal, no Brasil e no Oriente (Séculos XVI a XX): Das Origens ao Marquês de Pombal*, Vol. I, Gradiva, Lisboa, 2006, p. 349.

³⁴¹ Cf. *Ibidem*, p. 349.

iluministas. O jansenismo teológico apesar de forte foi vencido e aquela querela sobre a graça e a liberdade acabou por ficar confinada aos manuais de teologia. Por outro lado, o jansenismo canónico e moral sobreviveu e foi-se ocultando e integrando em formas mais ou menos ortodoxas de viver o catolicismo.

Por fim, apesar de ser algo que não tratamos a fundo neste trabalho, referimos a famosa alegação de que Pombal seria mação. Esta suposição comporta algumas dificuldades apesar de ter encontrado alguma aceitação em determinados meios, nomeadamente católicos, por ter o Ministro expulsado de Portugal a Companhia de Jesus. Sobre este assunto seguimos a obra de José Eduardo Franco e Anabela Rita sobre a mitificação de Sebastião José pela maçonaria. Nesta obra afirma-se que não existem dados contundentes que provem a referida filiação. Neste estudo mostra-se que o reverso do mito negro dos jesuítas foi o mito luminoso de Pombal promovido pela propaganda maçónica, laica e anticlerical contra a dita era do obscurantismo. «O Marquês de Pombal foi elevado ao estatuto de herói da modernidade portuguesa e precursor de valores democráticos em função da sua política regalista e antijesuítica e subjugadora da poderosa nobreza tradicional ao poder absoluto do Estado»³⁴².

O grande momento da mitificação de Pombal aconteceu por ocasião das comemorações do primeiro centenário da sua morte em 1882. Deu-se então um processo de projeção anacrónica da figura de Pombal e de ideais e princípios de ação que não eram os dele, mas antes aqueles que eram teorizados, advogados e difundidos pelas lojas maçónicas do século XIX contra o modo pensante e atuante do Antigo Regime³⁴³. O propósito destas comemorações políticas e culturais foi de promover uma espécie de festas rituais de substituição nacionalista e estatal que prestavam um culto de louvor aos seus heróis ou «santos» laicos³⁴⁴. Portanto, seguimos a opinião que a maçonaria, um século depois da morte de Pombal, se apropriou do legado deste estadista, particularmente da expulsão dos jesuítas para promover um conjunto de

³⁴² J., FRANCO – A., RITA, *O Mito do Marquês de Pombal: A Mitificação do Primeiro-Ministro de D. José pela Maçonaria*, Prefácio, Lisboa, 2004, pp. 33-34.

³⁴³ *Ibidem*, pp. 42-43.

³⁴⁴ *Ibidem*, p. 87.

ideais, neste caso anticlericais, que pouco ou nada tinha que ver com o ideário de Pombal. No entanto, alguns meios católicos, feridos pela referida expulsão, acolheram com alguma ingenuidade esta suposição e passaram desde então a olhar para Carvalho e Melo com a desconfiança que permanece até aos nossos dias.

Numa das suas obras sobre Pombal, Kenneth Maxwell considera que este estadista foi, na História de Portugal, um «paradoxo do iluminismo». De facto, este autor vai apontar para o período de autocrítica que se seguiu à demissão de Pombal citando um dos seus antigos colaboradores, António Ribeiro dos Santos, que resumia assim o paradoxo entre o autoritarismo e o iluminismo do Ministro de D. José afirmando que Pombal «quis educar a Nação e ao mesmo tempo escravizá-la. Quis espalhar as luzes do conhecimento filosófico e ao mesmo tempo aumentar o poder despótico da Monarquia»³⁴⁵. O mesmo autor afirma que este paradoxo não foi estranho noutros estados europeus, por isso constatamos a importância de não olhar para o pombalismo como um todo acabado, mas como algo que se foi construindo. O projeto era trazer para Portugal as Luzes que começavam a iluminar a Europa, mas os condicionalismos com que Pombal se deparou, juntamente com o seu ânimo persistente e inflexível fizeram com que ele fizesse sentir a força de um Estado que procurava fazer o seu caminho no sentido de se afirmar interna e externamente como um estado moderno.

Finalmente, sublinhamos alguns limites desta investigação, principalmente no manuseamento da vasta bibliografia disponível deste período e sobre ele. Pensamos que teria sido interessante abordar com mais detalhe a *Dedução Chronologica e Analytica*, obra que parece ser da autoria de Carvalho e Melo e que constitui um dos mais veementes ataques à Companhia de Jesus. Optámos por não o fazer porque esta dissertação, ainda que aborde a questão jesuítica, não se centra nela, não sendo esse o objeto da tese, mas sim a religião no Marquês de Pombal

³⁴⁵ K., MAXWELL, *O Marquês de Pombal*, Editorial Presença, Lisboa, 2001, p. 16.

Dado que, habitualmente, a religião em Carvalho e Melo é vista e reduzida a um instrumento político, julgámos ser legítimo estudar neste trabalho o pombalismo enquanto marcado por uma sensibilidade que se situava nos parâmetros do Iluminismo católico. Assim sendo, desejamos que esta dissertação renove o interesse por esta dimensão pouco conhecida e sobretudo pouco contemplada nos estudos pombalinos.

Bibliografia

1. Fontes

- CENÁCULO VILAS-BOAS, M., *Diário*, in VAZ, F. (org.), *D. Manuel do Cenáculo: Instruções Pastorais, Projectos de Bibliotecas e Diário*, Porto Editora, Porto, 2009.
- CARVALHO E MELO, S. J. DE, *Compendio histórico e analítico. Do juizo que tenho formado das dezassete cartas contheudas na collecção e estampadas no anno proximo passado de 1772 em Londres no idioma Inglez e recebida nesta vila de Pombal nos princípios de Fevereiro deste presente anno de 1778*, in FRANCO, J., *O Mito dos Jesuítas em Portugal, no Brasil e no Oriente (Séculos XVI a XX): Das Origens ao Marquês de Pombal*, Vol. I, Gradiva, Lisboa, 2006, pp. 334-335.
- CARVALHO E MELO, S. J. DE, *Terceira Apologia*, in BRANDÃO, Z., *O Marquês de Pombal (Documentos Inéditos)*, A Editora, Lisboa, 1905, pp. 43-47.
- CARVALHO E MELO, S. J. DE, *Observações Secretíssimas do Marquez de Pombal, Sebastião José de Carvalho e Mello, na ocasião da Inauguração da Estátua Equestre do dia 6 de junho de 1775, e entregues por elle mesmo outo dias depois ao senhor rei D. José I*, in *Cartas e outras Obras Selectas do Marquez de Pombal*, Vol. I, Typographia de Costa Sanches, Lisboa, 1861, pp. 12-24.
- CARVALHO E MELO, S. J. DE, *Officio para s. a. o senhor D. Gaspar, arcebispo primaz, no qual se lhe faz ver, que a perniciosa leitura de certos livros espirituais, introduzida na cabeça das beatas por alguns frades ignorantes, tem chegado a produzir grande numero de fanáticos de um e outro sexo*, in *Cartas e outras Obras Selectas do Marquez de Pombal*, Vol. II, Typographia de Costa Sanches, Lisboa, 1861, pp. 95-96.
- CUNHA, D. L. DA, *Instruções Inéditas de D. Luís da Cunha a Marco António de Azevedo Coutinho*, prefaciado por BAIÃO, A., Imprensa da Universidade, Coimbra, 1929.
- LEMOS, F., *Relação Geral do Estado da Universidade (1777)*, Coimbra, 1980.
- PEREIRA DE FIGUEIREDO, A., *Demonstração teológica, canonica e historica do direito dos Metropolitanos de Portugal para confirmar, e mandarem sagrar Bispos sufragâneos nomeados por Sua Majestade e do direito dos Bispos de cada Provincia para confirmarem, e sagrarem os seus metropolitanos também nomeados por sua majestade, ainda fora o caso de rotura com a corte de Roma*, Lisboa, 1769.

PEREIRA DE FIGUEIREDO, A., *Tentativa teológica em que se pretende demonstrar, que impedido o Recurso à Sé Apostólica se devolve aos senhores bispos a faculdade de dispensar nos impedimentos públicos de matrimónio, e de prover espiritualmente em todos os mais cazos Reservados ao Papa, todas as vezes que assim o pedir a publica e urgente necessidade dos súbditos*, Lisboa, 1766.

PORTUGAL – MANUSCRITO DO SÉCULO XVIII: EDIÇÃO DO CÓDICE 132 DO ARQUIVO DO MOSTEIRO DE SÃO BENTO DA BAHIA.

RIBEIRO DOS SANTOS, A., *De Sacerdotio et Imperio selectae dissertationes quae praemittitur dissertatio de Deo, de Religione natural ac revelata, tanquam earum basis, et fundamentum, pro supremo júris canonici gradu obtinendo*, Academia Coninbricensi propugnandae, Lisboa, 1770.

2. Instrumentos de Trabalho

ALMEIDA, F., *História da Igreja em Portugal*, Companhia Editora do Minho, Barcelos, 1770.

AMEAL, J., *História de Portugal*, Livraria Tavares Martins, Porto, 1942.

BARRETO, A. (org.), *Marquês de Pombal: Catálogo Bibliográfico e Iconográfico*, Biblioteca Nacional, Lisboa, 1982.

CABRAL DE MONCADA, L., *Estudos de História do Direito*, Coimbra, 1950.

CALAFATE, P. (org.), *História do Pensamento Filosófico Português*, Editorial Caminho, Lisboa, 2002.

JEDIN, H. (org.), *Manual de Historia de la Iglesia*, Vol. VI, Editorial Herder, Barcelona, 1978.

MATTOSO, J. (org.), *História de Portugal*, Editorial Estampa LDA, Lisboa, 1992.

MAYEUR, J., – PIETRI, L., – VAUCHEZ, A., (org.), *Histoire du Christianisme des Origines à nos Jours*, Desclée, Lonrai, 1997

MEDINA, J. (org.), *História de Portugal dos Tempos Pré-Históricos aos Nossos Dias*, Ediclube, Amadora, 1993.

MOREIRA DE AZEVEDO, C. (org.), *História Religiosa de Portugal*, Círculo de Leitores, Lisboa, 2002.

MOREIRA DE AZEVEDO, C. (org.), *Dicionário de História Religiosa de Portugal*, Círculo de Leitores, Mem Martins, 2001.

OLIVEIRA MARQUES, A., *História de Portugal*, Edições Ágora, Lisboa, 1973.

- SERRÃO, J. (org.), *Dicionário de História de Portugal*, Iniciativas Editoriais, Lisboa, 1968.
- VASCONCELOS, B., – MONTEIRO, N., – RAMOS, R., (org.), *História de Portugal*, A Esfera dos Livros, Lisboa, 2012.
- VILLER, M., – CAVALLERA, F., – GUIBERT, J., (org.), *Dictionnaire de Spiritualité Ascétique et Mystique Doctrine et Histoire*, Editions Beauchesne, Paris, 1974.

3. Estudos

3.1. Obras coletivas

- ANTUNES, M., “O Marquês de Pombal e os Jesuítas”, in ANTUNES, M. (org.), *Como Interpretar Pombal? No Bicentenário da sua Morte*, Edições Brotéria, Lisboa, 1983, pp. 125-144.
- BARRETO, A., – HESPANHA, A., “Representação da Sociedade e do Poder”, in MATTOSO, J. (org.), *História de Portugal*, IV Vol., Editorial Estampa LDA, Lisboa, 1992, pp. 121-155.
- FERNANDES, M., “Da reforma da Igreja à reforma dos cristãos: reformas, pastoral e espiritualidade”, in MOREIRA DE AZEVEDO, C. (org.), *História Religiosa de Portugal*, Vol. II, Círculo de Leitores, Lisboa, 2002, pp. 15-47.
- FERREIRA GOMES, J., “Pombal e a Reforma da Universidade”, in ANTUNES, M. (org.), *Como Interpretar Pombal? No Bicentenário da sua Morte*, Edições Brotéria, Lisboa, 1983, pp. 235-251.
- HESPANHA, A., “A Igreja”, in MATTOSO, J. (org.), *História de Portugal*, Vol. IV, Editorial Estampa LDA, Lisboa, 1992, pp. 287-301.
- LEITE, A., “A Ideologia Pombalina: Despotismo Esclarecido e Regalismo”, in ANTUNES, M. (org.), *Como Interpretar Pombal? No Bicentenário da sua Morte*, Edições Brotéria, Lisboa, 1983, pp. 27-54.
- SANTOS, Z., “Luzes e Espiritualidades: Itinerários do século XVIII”, in MOREIRA DE AZEVEDO, C. (org.), *História Religiosa de Portugal*, Vol. II, Círculo de Leitores, Lisboa, 2002, pp. 38-44.

- PAIVA, J., “Igreja e o Poder”, in MOREIRA DE AZEVEDO, C. (org.), *História Religiosa de Portugal*, Vol. II, Círculo de Leitores, Lisboa, 2002, pp. 135-185.
- PLONGERON, B., “Combats Spirituels et Réponses Pastorales à L’incrédulité” in MAYEUR, J., – PIETRI, L., – VAUCHEZ, A., (org.), *Histoire du Christianisme des Origines à nos Jours*, Vol. X, Desclée, Lonrai, 1997, pp. 247-291.
- RAMOS, L., “A Inquisição Pombalina”, in ANTUNES, M. (org.), *Como Interpretar Pombal? No Bicentenário da sua Morte*, Edições Brotéria, Lisboa, 1983, pp. 111-121.
- RÊGO, R., “O Marquês de Pombal, os Cristãos-Novos e a Inquisição”, in CARVALHO DOS SANTOS, M. (org.), *Pombal Revisitado: Comunicações ao Colóquio Internacional organizado pela Comissão das Comemorações do 2º Centenário da Morte do Marquês de Pombal*, Vol. I, Editorial Estampa, Lisboa, 1984, pp. 309-336.
- RODRIGUES, M., “A Faculdade de Teologia da Universidade de Coimbra e a Reforma Pombalina”, in ANTUNES, M. (org.), *Como Interpretar Pombal? No Bicentenário da sua Morte*, Edições Brotéria, Lisboa, 1983, pp. 255-273.
- SALVADOR MARQUES, M., “Pombalismo e Cultura Média: Meios para um Diagnóstico através da Real Mesa Censória”, in ANTUNES, M. (org.), *Como Interpretar Pombal? No Bicentenário da sua Morte*, Edições Brotéria, Lisboa, 1983, pp. 185-212.
- SANTOS, E., “A Igreja em Portugal sob a monarquia absoluta”, in MEDINA, J. (org.), *História de Portugal dos Tempos Pré-Históricos aos Nossos Dias*, Vol. IX, Ediclube, Amadora, 1993, pp. 11-72.
- SENA, M., “A Família do Marquês de Pombal e o Santo Ofício: Amostragem da importância do cargo de Familiar na sociedade portuguesa setecentista e oitocentista”, in CARVALHO DOS SANTOS, M. (org.), *Pombal Revisitado: Comunicações ao Colóquio Internacional organizado pela Comissão das Comemorações do 2º Centenário da Morte do Marquês de Pombal*, Vol. I, Editorial Estampa, Lisboa, 1984, pp. 339-385.
- SERRÃO, J., “Repensar Pombal”, in CARVALHO DOS SANTOS, M. (org.), *Pombal Revisitado: Comunicações ao Colóquio Internacional organizado pela Comissão das Comemorações do 2º Centenário da Morte do Marquês de Pombal*, Vol. II, Editorial Estampa, Lisboa, 1984, pp. 353-359.
- VERÍSSIMO SERRÃO, J., “Marquês de Pombal: o homem e o estadista” in MEDINA, J. (org.), *História de Portugal dos Tempos Pré-Históricos aos Nossos Dias*, Vol. IX, Ediclube, Amadora, 1993, pp. 168-276.

3.2. Dicionários

- ARMOGATHE, J. “Jansenisme - Histoire Générale”, in VILLER, M. – CAVALLERA, F. – GUIBERT, J. (org.), *Dictionnaire de Spiritualité Ascétique et Mystique Doctrine et Histoire*, Vol. VIII, Editions Beauchesne, Paris, 1974, pp. 104-128.
- BETHENCOURT, B. “Inquisição”, in MOREIRA DE AZEVEDO, C. (org.), *Dicionário de História Religiosa de Portugal*, Círculo de Leitores, Mem Martins, 2001, pp. 447-453.
- BORGES DE MACEDO, J. “Despotismo Esclarecido”, in SERRÃO, J. (org.), *Dicionário de História de Portugal*, Vol. I, Iniciativas Editoriais, Lisboa, 1968, pp. 804-806.
- BORGES DE MACEDO, J. “Real Mesa Censória”, in SERRÃO, J. (org.), *Dicionário de História de Portugal*, Vol. III, Iniciativas Editoriais, Lisboa, 1968, pp. 40- 42.
- CALAFATE, P. “Filosofia Política”, in CALAFATE, P. (org.), *História do Pensamento Filosófico Português*, Vol. IV, Editorial Caminho, Lisboa, 2002, pp. 45-62.
- DUPUY, M. “Jansenisme - Doctrine Spirituelle”, in VILLER, M., – CAVALLERA, F. – GUIBERT, J., (org.), *Dictionnaire de Spiritualité Ascétique et Mystique Doctrine et Histoire*, Vol. VIII, Editions Beauchesne, Paris, 1974, pp. 128-148.
- FALCÃO, M. “Jansenismo”, in *Enciclopédia Católica Popular*, Paulinas, Prior Velho, 2004, p. 259.
- FALCÃO, M. “Quietismo”, in *Enciclopédia Católica Popular*, Paulinas, Prior Velho, 2004, pp. 420-421.
- FALCÃO, M. “Laxismo”, in *Enciclopédia Católica Popular*, Paulinas, Prior Velho, 2004, p. 275.
- MATOS FERREIRA, A. “Laicidade”, in MOREIRA DE AZEVEDO, C. (org.), *Dicionário de História Religiosa de Portugal*, Círculo de Leitores, Mem Martins, 2001, pp. 58-65.
- MATOS FERREIRA, A. “Secularização”, in MOREIRA DE AZEVEDO, C. (org.), *Dicionário de História Religiosa de Portugal*, Círculo de Leitores, Mem Martins, 2001, pp. 195-202.
- OSÓRIO DE CASTRO, Z. “Jacobeia”, in MOREIRA DE AZEVEDO, C. (org.), *Dicionário de História Religiosa de Portugal*, Círculo de Leitores, Mem Martins, 2001, pp. 5-7.
- OSÓRIO DE CASTRO, Z. “Jansenismo”, in MOREIRA DE AZEVEDO, C. (org.), *Dicionário de História Religiosa de Portugal*, Círculo de Leitores, Mem Martins, 2001, pp. 7-10.
- OSÓRIO DE CASTRO, Z. “Pombalismo”, in MOREIRA DE AZEVEDO, C. (org.), *Dicionário de História Religiosa de Portugal*, Círculo de Leitores, Mem Martins, 2001, pp. 462-464.

- PEREIRA DA SILVA, A. “Sigilismo”, in MOREIRA DE AZEVEDO, C. (org.), *Dicionário de História Religiosa de Portugal*, Círculo de Leitores, Mem Martins, 2001, pp. 233-236.
- RAHNER, K., - VORGRIMLER, H. “Jansenismo”, in *Diccionario Teológico*, Editorial Herder, Barcelona, 1966, p. 355.
- RAMOS, L. “Regalismo”, in MOREIRA DE AZEVEDO, C. (org.), *Dicionário de História Religiosa de Portugal*, Círculo de Leitores, Mem Martins, 2001, pp. 96-99.
- TRIGO, J. “Moral”, in MOREIRA DE AZEVEDO, C. (org.), *Dicionário de História Religiosa de Portugal*, Círculo de Leitores, Mem Martins, 2001, pp. 259-265

3.3. Livros

- ATHAIDE E AZEVEDO, L., *A Administração do Marquês de Pombal*, Typographia Lusitana, Lisboa, 1841.
- BANHA DE ANDRADE, A., *Vernei e a Cultura do seu Tempo*, Coimbra, 1996. *Vernei e a projecção da sua obra*, Lisboa, 1980.
- BETHENCOURT, F., *História das Inquisições: Portugal, Espanha e Itália*, Círculo de Leitores, 1994.
- BORGES DE MACEDO, J., *O Marquês de Pombal 1699-1782*, Enclave de Reabilitação Profissional da Biblioteca Nacional, Lisboa, 1982.
- BRANDÃO, Z., *O Marquês de Pombal (Documentos Inéditos)*, A Editora, Lisboa, 1905.
- CARDIM, P., *Cortes e Cultura Política no Portugal do Antigo Regime*, Edições Cosmos, Lisboa, 1998.
- CONTENTE DOMINGUES, F., *Ilustração e Catolicismo: Teodoro Almeida*, Edições Colibri, Lisboa, 1994.
- CORDEIRO RAMOS, C., *Dom Frei Manuel do Cenáculo Villas Bôas*, Livraria Tavares Martins, Porto, 1936.
- COTTRET, M., *Jansenisme et Lumières: Pour un autre XVIII siècle*, Editions Albin Michel, Paris, 1998.
- ESTEVES PEREIRA, J., *O Pensamento Político em Portugal no Século XVIII: António Ribeiro dos Santos*, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, Lisboa, 2005.
- FERRÃO, A., *A Censura Literária durante o Governo Pombalino*, Imprensa da Universidade, Coimbra, 1926.

- FERREIRA GOMES, J., *Dez Estudos Pedagógicos*, Livraria Almedina, Coimbra, 1977.
- FRANCO, J., – ASSUNÇÃO, P., *As Metamorfoses de um Polvo: Religião e Política nos Regimentos da Inquisição Portuguesa (Séc. XVI-XIX)*, Prefácio, Lisboa, 2004,
- FRANCO, J., – RITA, A., *O Mito do Marquês de Pombal: A Mitificação do Primeiro-Ministro de D. José pela Maçonaria*, Prefácio, Lisboa, 2004.
- FRANCO, J., *O Mito dos Jesuítas em Portugal, no Brasil e no Oriente (Séculos XVI a XX): Das Origens ao Marquês de Pombal*, Vol. I, Gradiva, Lisboa, 2006.
- GAMA CAEIRO, F., *Frei Manuel do Cenáculo: Aspectos da sua Atualização Filosófica*, Lisboa, 1959.
- GUIMARÃES, B., *Apontamentos para a História da Província Portuguesa da Congregação da Missão*, Vol. I, Esfera do Caos, Lisboa, 2017.
- HESPAÑA, A., *O Debate acerca do Estado Moderno*, Faculdade de Direito da Universidade Nova Working Papers, Lisboa, 1999.
- HESPAÑA, A., *Poder e Instituições no Antigo Regime*, Edições Cosmos, Lisboa, 1992.
- IRIARTE, L., *Historia Franciscana*, Editorial Asis, Valencia, 1979.
- LOPES, A., *O Enigma de Pombal: Nova Documentação, Tentativa de Interpretação*, Roma Editora, Lisboa, 2002.
- LOPES, A., *O Marquês de Pombal e a Companhia de Jesus: Correspondência inédita ao longo de 115 Cartas (de 1743 a 1751)*, Principia, Cascais, 1999.
- LÚCIO DE AZEVEDO, J., *História dos Cristãos-Novos Portugueses*, Clássica Editora, Porto, 1989.
- LÚCIO DE AZEVEDO, J., *O Marquês de Pombal e a sua Época*, Clássica Editora, Porto, 1990.
- MARCADÉ, J., *Frei Manuel do Cenáculo Vilas Boas Évêque de Beja, Archevêque D'Evora (1770-1814)*, Centro Cultural Português Fundação Calouste Gulbenkian, Paris, 1978.
- MARTINS, R., *O Marquês de Pombal: Pupilo dos Jesuítas*, Empresa Internacional Editora, Lisboa, 1924.
- MAXWELL, K., *O Marquês de Pombal*, Editorial Presença, Lisboa, 2001.
- MERÊA, P., *Suarez – Grócio – Hobbes*, Coimbra Editora Lda., Coimbra, 1941.
- MILLER, S., *Portugal and Rome c. 1740-1830: An aspect of the catholic Enlightenment*, Università Gregoriana Editrice, Roma, 1978.
- MONTALVÃO MACHADO, J., *Quem Livrou Pombal da Pena de Morte*, Academia Portuguesa de História, Lisboa, 1979.
- MONTEIRO, N., *D. José: Na Sombra de Pombal*, Círculo de Leitores, Mem Martins, 2006.
- MONTEIRO, N., *Elites e Poder entre o Antigo Regime e o Liberalismo*, Imprensa de Ciências Sociais, Lisboa, 2003.

- MOTTA VEIGA, M., *Esboço Historico-Litterario da Faculdade de Theologia da Universidade de Coimbra em Comemoração do Centenário da Reforma da mesma Universidade Effeituada pelos Sabios Estatutos de 1772*, Imprensa da Universidade, Coimbra, 1872.
- NEVES DA COSTA, A., *Pombal: Mentira Histórica*, Tipografia Casa dos Rapazes, Viana do Castelo, 1968.
- OLIVEIRA E SOUSA, J., *O Marquês de Pombal: sua Vida e Morte Cristãs (Documentos Inéditos)*, Tipografia Inglesa, Lisboa, 1934.
- PLONGERON, B., *Théologie et Politique au Siècle des Lumières (1770-1820)*, Librairie Droz, Genève, 1973.
- REMA, H., *A Fraternidade da Ordem Terceira de São Francisco da Cidade de Lisboa e Suas Obras Sociais: 400 Anos da Sua Fundação e História*, Lucerna, Cascais, 2016.
- REMA, H., *A Fraternidade da Venerável Ordem Terceira de São Francisco Ordem Franciscana Secular de Nossa Senhora de Jesus*, By The Book, Lisboa, 2015.
- RIBEIRO, B., *Os Terceiros Franciscanos Portugueses: Sete Séculos de História*, Tipografia Missões Franciscanas, Braga, 1952.
- RICHARDT, A., *Bossuet, Éditions In Fine*, Ozoir-la-Ferrière, 1992.
- SANCHEZ AGESTA, L., *El Pensamiento Politico del Despotismo Ilustrado*, Instituto de Estudios Politicos, Madrid, 1953.
- SANTOS, C., *Jansenismo em Portugal*, Faculdade de Letras da Universidade do Porto, Porto, 2007.
- SANTOS, C., *Padre António Pereira de Figueiredo: Erudição e Polémica na 2ª Metade do Século XVIII*, Roma Editora, Lisboa, 2005.
- SAUGNIEUX, J., *Le Jansénisme espagnol du XVIII siècle: ses composantes et ses sources*, Universidad de Oviedo, Oviedo, 1975.
- SILVA DIAS, J., *Pombalismo e Projecto Político*, Centro de História e Cultura da Universidade Nova de Lisboa, Lisboa, 1984.
- SILVA DIAS, J., *Portugal e a Cultura Europeia (Séculos XVI a XVIII)*, Campo das Letras Editores, Porto, 2006.
- TAVARES, R., *O Censor Iluminado – Ensaio sobre o Pombalismo e a Revolução Cultural do Século XVIII*, Tinta da China, Lisboa, 2018.
- TAVENEAU, R., *Jansenisme et Politique*, Librairie Armand Colin, Paris, 1965.
- VASCONCELOS, A., *Diario do que se passou em a cidade de Coimbra, desde o dia 22 de Setembro de 1772, em que o Ilustrissimo e Excelentissimo Senhor Marquês de Pombal entrou, até o dia 24 d'Outubro, em que partio da dita cidade*, Imprensa da Universidade, Coimbra.

VAZ, F. (org.), *D. Manuel do Cenáculo: Instruções Pastorais, Projectos de Bibliotecas e Diário*, Porto Editora, Porto, 2009.

VERISSÍMO SERRÃO, J., *O Marquês de Pombal: O Homem, o Diplomata e o Estadista*, Heska Portuguesa, Amadora, 1987.

3.4. Artigos de Revistas

BRAZÃO, E., “Pombal e os Jesuítas”, in *Revista de História das Ideias* 4 (1982-1983), pp. 329-365.

CÂNDIDO PIMENTEL, M., “Frei Manuel do Cenáculo Humanista e Reformador”, *Itinerarium* 211 (janeiro-abril 2015), pp. 25-38.

CERQUEIRA GONÇALVES, J., “Frei Manuel do Cenáculo – Um Franciscano Iluminista?”, *Itinerarium* 211 (janeiro-abril 2015), pp. 135-142.

FERREIRA GOMES, J., “A reforma pombalina da Universidade”, separata da *Revista Portuguesa de Pedagogia* 6 (1972), pp. 25-63.

FRANCO, J., “A reforma antijesuítica da Universidade Portuguesa pelo Marquês de Pombal” *Itinerarium* 181-183 (janeiro-dezembro 2005), pp. 411-444.

GORJÃO-HENRIQUES, M., “José de Seabra da Silva e a sua Família: Iconografia e Mobilidade Social no Antigo Regime”, *Direito e Justiça* (2013), Vol. II, pp. 75-155.

OSÓRIO DE CASTRO, Z., “O Regalismo em Portugal da Restauração ao Vintismo”, *Boletim da Associação dos Professores de História* 12-15 (1990-1993), pp. 139-155.

OSÓRIO DE CASTRO, Z., “Os Caminhos da Secularização Política: O Regalismo Pombalino”, *Eborensia* 35 (2005), pp. 29-47.

PLONGERON, B., “Recherches sur l’«Aufklärung» catholique en Europe occidentale (1770-1830)”, *Revue d’histoire moderne et contemporaine* 16 (1969), pp. 555-605.

RODRIGUES, M., “Pombal e D. Miguel da Anunciação, Bispo de Coimbra”, *Revista de História das Ideias* 4 (1982-1983), pp. 207-298.

SANTOS, C., “António Pereira de Figueiredo, Pombal e a Aufklärung”, *Revista de História das Ideias* 4 (1982-1983), pp. 167-203.

SANTOS, C., “Pombal e o Iluminismo”, *Humanística e Teologia* 3 (1982), pp. 299-343.

SEABRA, J., “A teologia ao serviço da política de Pombal: episcopalismo e concepção do primado romano na ‘Tentativa Teológica’ do Padre António Pereira de Figueiredo”, *Lusitania Sacra* 7 (1995), pp. 359-402.

- SEABRA, J., “Jansenismo e regalismo na obra de António Pereira de Figueiredo”, *Eborensia* 35 (2005), pp. 83-114.
- SILVA DIAS, J., “Pombalismo e Teoria Política”, separata da revista *Cultura - História e Filosofia* 1 (1982), pp. 45-114.
- SIRGADO GANHÓ, M., “Cenáculo (Vilas-Boas), Frei Manuel do (n. Lisboa, 1724 – m. Évora, 1814)”, *Itenerarium* 211 (janeiro-abril 2015), pp. 1-7.
- VAZ, F., “Jansenismo e Regalismo no pensamento de D. Frei Manuel do Cenáculo”, *Eborensia* 35 (2005), pp. 61-81.