



## Igreja e Estado no período pombalino\*

EVERGTON SALES SOUZA

Departamento de História da Universidade Federal da Bahia  
Bolsista de produtividade do CNPq  
evergton@pq.cnpq.br

**Resumo:** O presente artigo procura explorar o universo complexo das relações entre Igreja e Estado no mundo português de Antigo Regime, em particular no período pombalino. Busca-se observar a trajetória de idéias teológicas e eclesiológicas – notadamente aquelas associadas ao regalismo e ao episcopalismo – que foram ganhando terreno em Portugal e no seu Império para, em seguida, analisar algumas de suas conseqüências para o estabelecimento de um novo padrão na relação entre Igreja e Estado.

**Palavras-chave:** Ecclesiologia, Regalismo galicano, Jansenismo, reformas políticas.

**Abstract:** This article seeks to explore the complex universe of relationships between the Catholic Church and the Portuguese State in the *Ancien Régime*, particularly during the Pombaline period. It examines the trajectory of certain theological and ecclesiological ideas that were increasingly embraced in Portugal and its empire, with special focus on those associated to regalism and episcopalism, and then attempts to analyse some of their implications as regards the establishment of a new pattern of interaction between the Church and the state.

**Keywords:** Ecclesiology, Gallicanism, Jansenism, Political reforms.

---

\* Agradeço ao CNPq e à FAPESB pelo financiamento de projetos que me permitiram realizar pesquisas documentais e bibliográficas importantes para a redação deste texto.

Será difícil pensar a relação entre a Igreja e o Estado no período pombalino caso não tenhamos de partida uma idéia clara a respeito de como deve ser entendida cada uma das partes. É preciso lembrar que nenhuma das duas instituições constitui um conjunto homogêneo, formado por homens que compartilham necessariamente dos mesmos princípios e objetivos. São, antes, instituições formadas por indivíduos e diversos grupos que nem sempre estão em perfeita sintonia entre si.

Ao analisar algumas características da Igreja lusitana na época moderna, torna-se patente que os conflitos internos são recorrentes. José Pedro Paiva estabelece uma breve tipologia, não exaustiva, dessas altercações<sup>1</sup>. Conflitos opondo setores do clero regular a setores do clero secular; divergências entre prelados e a Santa Sé ou alguns de seus máximos representantes; contendas entre bispos; desentendimentos entre bispos e respectivos cabidos diocesanos; confrontos no interior dos cabidos; disputas entre cabidos de dioceses diferentes; dissensões opondo prelados diocesanos a ordens religiosas ou militares; controvérsias entre bispos e a Inquisição. Tamanho universo de conflitos é suficiente para desfazer qualquer pretensão de dotar a Igreja de uma consciência de corpo tão perfeita que a permita agir sempre em bloco na defesa de alguma posição em relação ao Estado. Ao mesmo tempo, torna mais compreensível a freqüente divisão que se observa nas hostes eclesiásticas em conjunturas mais complicadas. Retenhamos aqui o exemplo dos anos de 1580 e de 1640, que marcam, respectivamente, a instauração da União Ibérica e a Restauração da independência do reino de Portugal. Encontraremos, nesses dois momentos cruciais, homens de Igreja tomando partidos diferentes, obedecendo a lógicas que, no mais das vezes, tinham muito pouco a ver com a instituição eclesiástica. Nas duas ocasiões, projetos individuais ou coletivos de poder e redes de solidariedade pesaram na tomada de partido.

Partindo desta compreensão, é possível constatar como certas interpretações acerca do período pombalino, que acusam o governo de ter agido contra a Igreja, são errôneas ou marcadas por parcialidades. Primeiro, porque a ação pombalina não foi dirigida contra a Igreja, mas buscou, numa lógica moderna de Estado, limitar seus poderes, agindo particularmente contra alguns grupos específicos que ameaçavam o desenvolvimento do seu projeto político. Segundo, porque, no universo fragmentado da Igreja, amplos setores abraçaram as políticas reformadoras propostas pelo governo e não poucos eclesiásticos participaram efetivamente da construção dessas políticas e de um novo modelo de Igreja que foi tomando corpo durante o reinado de D. José.

---

1 Cf. José Pedro Paiva, "A Igreja e o poder", in Carlos Moreira Azevedo (dir.), *História religiosa de Portugal*, Lisboa, Círculo de Leitores, 2000, p. 135-136. Ver também José Pedro Paiva, "El Estado en la Iglesia y la Iglesia en el Estado. Contaminaciones, dependencias y disidencia entre la monarquía y la Iglesia del reino de Portugal (1495-1640)", *Manuscrits: revista d'història moderna*, N. 25 (2007) p. 45-57.

De maneira geral, há interpenetração entre Igreja e Estado<sup>2</sup>. Isto não significa dizer que haja coesão entre as duas instituições. A relação se caracteriza, sobretudo, pela busca constante, de ambos os lados, de expansão ou manutenção do poder. Isto terminava por gerar um equilíbrio precário entre as partes, ou para ser mais preciso, entre setores delas. As relações entre o Estado e as ordens religiosas, por exemplo, são bastante diferentes daquelas estabelecidas com o episcopado. Neste último grupo havia uma presença mais efetiva do poder monárquico, na medida em que cabia ao rei a nomeação ou apresentação do bispo para ser consagrado pelo papa. Os bispos eram, portanto, feitorias do monarca e sentiam-se obrigados em relação a ele. Os monarcas, por sua vez, viam-nos como seus agentes políticos e não deixavam de usar seus serviços em diversas áreas. No reino foram muitos os preladados que tomaram assento no Conselho de Estado. Já no caso do ultramar, com alguma frequência, bispos ocuparam provisoriamente o governo civil em caso de morte ou ausência do governador ou vice-rei<sup>3</sup>. Religiosos, seculares e regulares, também figuraram entre os homens do mais estrito círculo do poder em diferentes épocas. No reinado de D. João IV, o padre Antônio Vieira foi um importante conselheiro. Sob D. João V é marcante a influência de homens de Igreja como o cardeal e inquisidor geral D. Nuno da Cunha, o cardeal Pedro da Mota e Silva, o jesuíta italiano Carbone e o varatojano Fr. Gaspar da Encarnação. No reinado de D. José figuras como o padre Antonio Pereira de Figueiredo e D. Frei Manuel do Cenáculo têm um papel destacado na formulação e fundamentação das políticas reformadoras tocadas por Pombal, em particular no que diz respeito à Igreja.

Interpenetração não equivale a ausência de conflitos entre as partes. Desentendimentos entre a coroa lusitana e a cúria romana não foram raros. Na difícil conjuntura da Restauração, por exemplo, diferentes monarcas da nova dinastia portuguesa penaram para que Roma reconhecesse sua legitimidade e voltasse a estabelecer relações diplomáticas com Portugal. No reinado de D. João V, desinteligências entre as duas cortes chegaram a provocar a ruptura de relações diplomáticas. No interior das fronteiras do império, sobretudo em conjunturas políticas mais delicadas, membros do episcopado entraram em conflito com a coroa – caso emblemático, nesse sentido, foi o do arcebispo de Braga que se envolveu na conjura de 1641 contra D. João IV<sup>4</sup>. As relações do Estado com o clero regular também não deixaram de apresentar situações conflituosas que exigiram longas negociações, mas que, por vezes, desembocaram em ações mais enérgicas por

2 Sigo de perto as análises avançadas por José Pedro Paiva, “A Igreja e o poder”, in Carlos M. Azevedo (dir.), *História religiosa de Portugal*, Lisboa, Círculo de Leitores, 2000, vol. 2, p. 135-146.

3 Para uma abordagem mais aprofundada acerca da relação entre os bispos e a monarquia portuguesa ver o estudo fundamental de José Pedro Paiva, *Os bispos de Portugal e do Império (1495-1777)...*, Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, 2006, p. 171-288.

4 Sobre a conjura de 1641 e o envolvimento de D. Sebastião de Matos e Noronha ver Leonor Freire Costa e Mafalda Soares da Cunha, *D. João IV*, Lisboa, Temas e debates, 2008, p. 128-156.

parte dos agentes do Estado. Foram particularmente freqüentes os conflitos relacionados à ação missionária de diferentes ordens religiosas na América portuguesa. Dissensos opondo a ação dos religiosos aos interesses da sociedade local – em certas regiões e épocas, ávida por mão-de-obra indígena – não raro envolviam a participação de agentes do Estado.

A relação entre Igreja e Estado em Portugal aparenta-se muito ao que ocorre noutros reinos europeus. Refletindo sobre o problema em escala européia, Jean-Philippe Genet afirma que, para além do conflito, há colaboração e mesmo imbricação entre Igreja e Estado na época moderna. Assinala, por exemplo, que é comum encontrar homens de Igreja à frente de governos. A separação entre agentes da Igreja e agentes do Estado demoraria bastante a tornar-se efetiva<sup>5</sup>. Se fizermos uso de conceitos como *confessionalização* e *disciplinamento social* teremos reforçada a impressão de que o vínculo entre as duas instituições é um movimento que se apresenta efetivamente em escala européia<sup>6</sup>. Nesse caso, porém, esta ligação constituiria um elemento fundamental para a própria formação do Estado moderno, na medida em que ela teria permitido e/ou facilitado o incremento de uma política de *confessionalização* propiciadora de vantagens significativas para o desenvolvimento desse mesmo Estado. Wolfgang Reinhard identifica três principais vantagens: reforço da identidade nacional ou territorial; controle sobre uma instituição rival importante como a Igreja; disciplinamento e homogeneização dos súditos. Esse último elemento é particularmente importante, pois para Reinhard “*uno stato che voglia imporre il proprio potere politico non può fare a meno di realizzare una politica di confessionalizzazione!*”<sup>7</sup>. Em seus estudos sobre Portugal na época moderna, Federico Palomo faz largo uso desses conceitos e procura demonstrar que o reforço dos elementos de homogeneidade confessional foi essencial para “garantir a ordem política e a fidelidade à autoridade régia, favorecendo, em última instância, o robustecimento do próprio poder do monarca”<sup>8</sup>. Evidentemente, esses conceitos formulados pela historiografia alemã, ao longo das últimas três ou quatro décadas, não encontram recepção unânime entre os historiadores. A historiografia portuguesa, como bem nota

5 Jean-Philippe Genet (Ed.), *État et Eglise dans la genèse de l'Etat moderne: actes du colloque organisé par le Centre national de la recherche scientifique et la Casa de Velázquez, Madrid, 30 novembre et 1er décembre 1984*, Madrid, Casa de Velázquez, 1986, p. 6.

6 Sobre os conceitos de confessionalização e disciplinamento social ver, entre outros, Wolfgang Reinhard, “Disciplinamento sociale, confessionalizzazione, modernizzazione. Un discorso storiografico”, in Paolo Prodi, *Disciplina dell'anima, disciplina Del corpo e disciplina della società tra medioevo ed età moderna*, Bolonha, Il Mulino, 1994, pp. 101-123.

7 Wolfgang Reinhard, “Disciplinamento sociale, confessionalizzazione, modernizzazione. Un discorso storiografico”, in Paolo Prodi, *Disciplina dell'anima, disciplina Del corpo e disciplina della società tra medioevo ed età moderna*, Bolonha, Il Mulino, 1994, p. 112. Ronnie Po-Chia Hsia defende um ponto de vista diferente, no qual os termos são invertidos, propondo, ao menos em relação aos países católicos, que a disciplina social antecede a confessionalização. Com efeito, ele afirma que “sin disciplina social, no hay confesionalización católica”. Cf. Ronnie Po-Chia Hsia, “Disciplina social y catolicismo en la Europa de los siglos XVI y XVII”, *Manuscripts: revista d'història moderna*, n. 25 (2007), p. 36 e ss.

8 Federico Palomo, *A Contra-Reforma em Portugal, 1540-1700*, Lisboa, Livros Horizonte, 2006, p. 127. O mesmo autor faz uso destes conceitos em *Fazer dos campos escolas excelentes. Os jesuítas de Évora e as missões do interior em Portugal (1551-1630)*, Lisboa, FCG, 2003.

Palomo, tem demonstrado certa “impermeabilidade” ao uso de tais conceitos<sup>9</sup>. Nem por isso historiadores de diferentes escolas historiográficas deixam de reconhecer os fortes vínculos entre o político e o religioso. No caso específico do mundo português é possível verificar um relativo consenso entre os historiadores no reconhecimento da intervenção estatal na Igreja. Para alguns, dentre os quais modestamente me incluo, é preciso perceber também a existência de um movimento em sentido contrário, isto é, o de uma Igreja que intervém/age dentro do Estado<sup>10</sup>. Todavia, nosso objetivo aqui não é o de expor exaustivamente os diferentes modos de compreender a relação Estado e Igreja na historiografia contemporânea. Na realidade, ao enunciar algumas das tendências gerais do debate pretendemos basicamente chamar a atenção para o fato de que as políticas intervencionistas do Estado português no que concerne a Igreja, em linhas gerais, constituem práticas relativamente comuns no universo europeu. Não menos importante é notar que, de um modo ou de outro, elas se fazem presentes desde pelo menos os inícios da época moderna.

Nesse sentido, é necessário, desde já, assinalar que pensar o período pombalino como sendo marcado por uma novidade absoluta no que diz respeito às relações entre Igreja e Estado é um equívoco. Isso não equivale a negar a importância do estudo das inflexões que esta conjuntura política e religiosa específica produziu nesta relação. Trata-se, antes, de procurar com a devida atenção os elementos conjunturais que efetivamente sinalizam na direção de uma transformação estrutural dessa relação. Para tanto, propõe-se uma análise centrada em dois eixos. O primeiro, mais teórico, consistirá na análise de dois textos que servem como guias para uma análise das mudanças que se foram impondo no campo das idéias teológicas e eclesiológicas no mundo português. O segundo busca explicar algumas das conseqüências práticas dessas mudanças, tentando perceber nas ações governamentais, bem como nas atitudes de grupos e indivíduos leigos ou eclesiásticos, o itinerário do projeto de construção de um novo modelo de Igreja no qual se explicitava o estabelecimento de outro padrão da relação Igreja e Estado.

## As relações entre Igreja e Estado: princípios teológicos e eclesiológicos

Idéias regalistas e episcopalistas não esperaram o reinado de D. José para fazer sua aparição no mundo português. Já no século XVII é possível encontrar vários

9 Federico Palomo, *A Contra-Reforma...*, p. 13. A mesma impermeabilidade verifica-se na historiografia espanhola. Na historiografia francesa o conceito de confessionalização parece encontrar resistências ainda maiores, como mostra Alain Tallon, “Iglesia galicana, monarquía francesa y confesionalización: un balance historiográfico”, *Manuscrits: revista d’història moderna*, n. 25 (2007), p. 59-74.

10 É notadamente o ponto de vista sustentado por José Pedro Paiva, “El Estado en la Iglesia y la Iglesia en el Estado. Contaminaciones, dependencias y disidencia entre la monarquía y la Iglesia del reino de Portugal (1495-1640)”, *Manuscrits: revista d’història moderna*, N. 25 (2007) p. 45-57.

exemplos da penetração e difusão dessas idéias. O *Tractatus de manu regia*, de Gabriel Pereira de Castro, é um deles<sup>11</sup>. Esta obra se tornaria referência importante e duradoura no que diz respeito à fundamentação do poder real, inclusive em sua relação com os homens de Igreja. É preciso também ressaltar que o período da Restauração foi fértil na difusão de princípios regalistas e episcopalistas em Portugal. Aqui, entretanto, deve-se atentar para uma novidade: princípios regalistas de inspiração francesa (galicana), começam a ser, timidamente, avançados por alguns homens de Estado e eclesiásticos lusitanos. Também da França vem a inspiração para a defesa de certos pressupostos episcopalistas. Durante as quase três décadas em que a corte portuguesa lutou para ser reconhecida pela corte romana, nenhum novo bispo foi consagrado em todo o Império português. Não foram raros os homens de Estado que defenderam a sagração dos bispos nomeados pelo monarca português por outro bispo. A diplomacia lusitana chegou mesmo a encaminhar uma consulta à Sorbonne sobre o que deveria fazer o reino de Portugal caso o pontífice romano não quisesse prover suas dioceses de bispos. Os doutores da Sorbonne não hesitaram em indicar o caminho: se o papa continuasse a protelar a investidura canônica dos bispos nomeados por D. João IV, e se a situação se tornasse perigosa para a Igreja, o soberano podia e mesmo devia eleger os bispos, segundo o modo antigo, dando ordem aos Metropolitans e ao colégio episcopal de seu reino para que os confirmassem<sup>12</sup>. Esta solução, como se sabe, não foi adotada, mas o que interessa é mostrar que desde o século XVII idéias regalistas/galicanas e episcopalistas são conhecidas no mundo português. Porém, é bom lembrar que conhecer não significa aderir. A preponderância das idéias ultramontanas parece ter conseguido evitar que correntes episcopalistas se desenvolvessem em Portugal e mesmo o regalismo ali difundido continuou sendo, até meados do século XVIII, muito influenciado pelo modelo espanhol. Isto é, um regalismo que, no mais das vezes, como bem assinalou Luis Reis Torgal, além de não entrar em confronto direto com os princípios ultramontanos, estabeleceu com estes uma relação de complementariedade<sup>13</sup>.

É preciso, então, reconhecer a diferença entre aquelas idéias e as que serão moeda corrente no período pombalino, em particular após a ruptura de relações diplomáticas com a cúria romana (1760). Há um caráter verdadeiramente inovador – para o mundo lusitano, ao menos – nos princípios eclesiológicos defendidos por alguns teólogos e juristas da segunda metade do século XVIII. Trataremos aqui com mais detalhe de dois autores, a saber, Antonio Pereira de Figueiredo e João Baptista

11 Gabriel Pereira de Castro, *De manu regia tractatus: prima [-secunda] pars: in quo, omnium legum regiarum (quibus Regi Portugalliae invictissimo in causis ecclesiasticis cognitio permissa est) ex jure, privilegio, consuetudine, seu concordia, sensus, & vera decidendi ratio aperitur...*, Lisboa, apud Petrum Craesbeeck, 2 vol., 1622-1625.

12 Cf. *Responsum Præciporum Doctorum / PARISIENSIS / Academiae Sorbonicae / Potentissimo Portugalliae Regno, Olyssiponæ, superiorum permissu*. Apud Laurentium de Anueres 1649.

13 Cf. Luis Reis Torgal, *Ideologia política e teoria do Estado na Restauração*, Biblioteca Geral da Universidade de Coimbra, Coimbra, 2 vols., 1981/1982, vol. II, p. 77-84 e *passim*.

de São Caetano, que, escrevendo em meados da década de 1760, contribuíram para a formulação do novo modelo de relações entre Igreja e Estado que deveria prevalecer no mundo português. Nos textos desses autores, saltam aos olhos do historiador das idéias religiosas a ruptura com as concepções ultramontanas e a enorme influência exercida por princípios, teólogos e canonistas galicanos e jansenistas.

A calorosa acolhida da tese de Pereira de Figueiredo pelos redatores das *Nouvelles ecclésiastiques*, periódico jansenista francês, indicava que transformações importantes estavam ocorrendo em Portugal. Na visão dos jansenistas franceses, ao longo dos anos 1760, Portugal havia passado da categoria de reino do obscurantismo àquela de reino onde as luzes faziam notável progresso<sup>14</sup>. A tese *Doctrinam veteris ecclesiae de suprema regum etiam in clericos potestate*, defendida em 15 de novembro de 1765, na Casa de Nossa Senhora das Necessidades, da Congregação do Oratório de Lisboa, surgia para esses jansenistas como uma confirmação das tendências regalistas e antiultramontanas que pareciam dominar o cenário lusitano pós-expulsão dos jesuítas<sup>15</sup>. Não era uma percepção errada. Ora, numa conjuntura marcada pela ruptura das relações diplomáticas entre Portugal e Roma, a publicação da tese de Pereira de Figueiredo, dedicada a D. José, revelava-se como uma espécie de ato oficial, um manifesto por meio do qual o governo justificava, do ponto de vista teórico-histórico, sua prática e suas tomadas de posição regalistas.

Os redatores das *Nouvelles ecclésiastiques* chegaram, inclusive, a assinalar que a “tese de Lisboa” em alguns pontos era mais exata do que as Atas da última Assembléia do Clero Galicano. Enquanto, por exemplo, a dita Assembléia apresenta a doutrina da independência absoluta dos reis como “o ensinamento particular do Clero de França”, a tese portuguesa “anuncia esta importante verdade como a doutrina da Igreja primitiva e dos Santos Padres”. Nota-se a diferença, dizia o redator do periódico, “um ultramontano ficará bem menos chocado de se encontrar em contradição com o Clero de França, que não é uma regra infalível, do que com a Igreja primitiva: pois o que esta creu e ensinou é certamente verdade”<sup>16</sup>. A opinião dos jansenistas franceses permite inferir

14 Eis aqui dois exemplos desta visão. O primeiro é retirado de uma notícia sobre a publicação do Catecismo de Montpellier em Portugal: “*Nous apprenons que M. l'Archevêque de Brague a aussi adopté le Catéchisme de Montpellier, & qu'il y a beaucoup d'apparence que cet Ouvrage va devenir le Catéchisme de tout le Portugal. On ne peut s'empêcher d'admirer la Divine Providence & la protection de Dieu sur son Eglise, en voyant le gout des bonnes études pénétrer ainsi & s'accréditer dans des pays où elles étoient fort négligées, pour ne pas dire contrariées; tandis que la lumière de la Vérité s'obscurcit & paroît s'éteindre parmi nous*”. O segundo é um trecho de uma resenha do *Appendix* da “Tentativa Theologica” de Antonio Pereira de Figueiredo: “*Le P. Pereira s'y est appliqué à développer [sic] les principes de son Essai, à les fortifier par des preuves & des autorités nouvelles, & à profiter du progrès que la lumière avoit fait depuis 1766 dans sa Nation*”. Cf., respectivamente, *Nouvelles ecclésiastiques pour servir à la mémoire de la Constitution Unigenitus* doravante NN. EE., de 22 de julho de 1767, pp. 117-119 e NN. EE. de 11 de janeiro de 1770, pp. 5-8.

15 Vários autores já escreveram sobre a tese de Pereira de Figueiredo. Cumpre destacar os trabalhos de J. S. da Silva Dias, “Pombalismo e teoria política”, *Cultura, História e Filosofia*, 1, 1982, p. 45-114 e de Zília Osório de Castro, “O regalismo em Portugal: António Pereira de Figueiredo”, *Cultura. História e Filosofia*, 6, 1987, p. 357-411.

16 Cf. *Nouvelles Ecclésiastiques* de 23 de janeiro de 1766, pp. 17-20.

que a tese de Pereira de Figueiredo era mais regalista do que as posições assumidas pelo clero francês de meados do século XVIII. Mas é preciso ir além desta constatação para melhor situar e compreender a difusão e o desenvolvimento das idéias regalistas e episcopalistas no Portugal pombalino.

O comentário do redator das *Nouvelles Ecclésiastiques* oferece uma pista que merece ser investigada: a exagerada importância dada ao que “creu e ensinou” a Igreja primitiva e os Santos Padres. Não será o caso de discutir aqui de modo aprofundado o problema do valor atribuído à antiguidade e ao retorno às fontes puras do cristianismo por teólogos galicanos dos séculos XVI e XVII<sup>17</sup>. Note-se, entretanto, que a Igreja antiga e a Patrística ocupam um lugar central na teologia galicana e jansenista. Em nossa opinião, o compartilhamento desse gosto pela antiguidade, dessa *Antiquitas redux*, foi uma característica marcante em textos de autores portugueses das décadas de 1760 e 1770, quando foi construído um novo modelo de Igreja no mundo lusitano. Na referida tese de Pereira de Figueiredo isto está muito claro e figura no próprio título: *Antiga doutrina da Igreja sobre o Poder supremo dos reis sobre todos os seus súditos, mesmo entre os clérigos, fundada nos Santos Padres e nos monumentos sagrados da Tradição dos primeiros séculos, e apoiada tanto pelos testemunhos dos teólogos modernos quanto pelos exemplos dos Príncipes cristãos*. Não será demais lembrar aqui que o reitor do colégio de Chorão, em Goa, o oratoriano Nicolao Francisco, em carta enviada a Pereira de Figueiredo, chamava de “Sistema Veteris Ecclesiae” aquele que havia sido proposto em obras como a tese *De suprema regum*, a *Tentativa Theologica* e em outras escritas por autores como Bossuet, Thomassino e Febrônio<sup>18</sup>.

A tese é formada por um conjunto de 16 proposições que podem ser articuladas em quatro grupos, excetuando-se a décima-primeira que afirma tratar-se de sacrilégio todo ato empreendido contra o príncipe e não ser jamais justificável o tiranicídio. As quatro primeiras proposições se agrupam em torno da questão da natureza do poder real e da extensão desse poder.

1. Deus é o autor e instituidor do poder real.
2. O objeto deste poder é tudo o que constitui a Sociedade Civil como Civil, e tudo aquilo de que depende a felicidade e a tranqüilidade temporal dos homens.
3. Os eclesiásticos não estão menos sujeitos que os laicos às Leis que mantêm a Sociedade.

17 Para uma discussão extremamente instigante e muito bem fundamentada ver os eruditos trabalhos de Bruno Neveu, *Érudition et religion aux XVIIe et XVIIIe siècles*, Paris: Albin Michel, 1994 e *L'erreur et son juge. Remarques sur les censures doctrinales à l'époque moderne*. Napoli: Bibliopolis, 1993. Ver também Jean-Louis Quantin, *Le catholicisme classique et les pères de l'Église. Un retour aux sources (1669-1713)*, Paris: Institut d'Études Augustiniennes, 1999.

18 Cf. ANTT/Ministério do Reino, maço 288.

4. Na administração das coisas civis e temporais os Reis não tem outro Superior além de Deus.

Um segundo grupo, formado pelas proposições 5 a 7, vincula-se à comparação e explicação das relações entre o poder real e o poder pontifical.

5. Os dois poderes, o dos Reis e o dos Pontífices, tem cada um suas funções e seus deveres próprios; e Deus os distinguiu de tal modo, que cada um em seu gênero é supremo e independente do outro.
6. O Pontífice romano não pode, *nem diretamente nem indiretamente*, privar os Reis do direito, do império, da posse e da administração das coisas temporais.
7. Assim como pertence somente aos Pontífices o uso do poder espiritual, que consiste nas censuras eclesiásticas; somente os Príncipes têm o direito de exercer o poder material, pelo qual infligem as penas corporais.

Num terceiro conjunto podemos reunir as proposições 8 a 10, relacionadas ao direito do poder real de proteger a Igreja e à submissão do clero ao poder real no temporal.

8. Os Reis podem e devem usar do gládio material, isto é, da autoridade e da severidade de suas Leis, não somente para a manutenção da República, mas também para a defesa da Igreja: e neste direito está necessariamente contida a proteção e execução dos Sagrados Cânones, e a extirpação e punição dos abusos, mesmo entre eclesiásticos.
9. Quando os juízes da Igreja abusam de sua autoridade, seja contra a equidade natural, seja contra os Sagrados Cânones, aqueles sobre os quais recai a violência e injustiça, podem implorar o socorro do Poder real: este uso praticado na Igreja desde os primeiros séculos, é o que se chama em Espanha de Recurso ao Príncipe e, em França, *Appel comme d'abus*.
10. Os clérigos como os laicos, os bispos como os menores clérigos estão igualmente sujeitos ao Poder Real nas coisas temporais.

Enfim, um quarto conjunto de proposições (12 a 16) refere-se ao poder real sobre os bens do clero e o direito do príncipe de impor tributos às pessoas eclesiásticas, partindo do princípio da submissão do clero ao poder real.

12. Os Reis têm poder para impor tributos tanto sobre os bens dos padres quanto sobre os dos laicos, a menos que os Príncipes tenham acordado algum privilégio neste sentido.

13. Nas grandes calamidades e necessidades públicas, quando os bens dos laicos não são suficientes para o socorro, o Rei pode, sem pedir a permissão do Papa, exigir do Clero subsídios ou contribuições convenientes.
14. Tudo o que o Clero possui de bens temporais, está sob a autoridade do Rei
15. A isenção atribuída aos clérigos no Direito Canônico, seja em relação aos seus bens, seja em relação aos crimes civis, não é tanto do Pontífice romano que advém, mas da graça e do privilégio dos Príncipes Seculares; e os clérigos não deixam de ser por esta isenção súditos destes Príncipes.
16. A isenção dos clérigos nas causas temporais não é de Direito Divino.

É interessante notar que os princípios sobre a origem divina do poder real, o caráter absoluto da obediência devida ao príncipe e a condenação do tiranicídio, não diferem daqueles defendidos por Jean Gerson (+ 1429), chanceler da Universidade de Paris, autor muito apreciado por Pereira de Figueiredo que, quatro anos após a publicação da referida tese, escreveu duas obras sobre sua vida e obra<sup>19</sup>. Porém, era sobretudo no universo de idéias de inspiração regalista e galicana, do qual Gerson tinha se tornado uma espécie de precursor por causa, notadamente, de sua opinião a respeito da superioridade do concílio em relação ao papa, que Pereira de Figueiredo fundava sua tese.

Atente-se, por exemplo, que as proposições 1, 4 e 6 estão em estrita conformidade com o primeiro artigo da célebre declaração do clero galicano de 19 de março de 1682. A primeira proposição está evidentemente baseada sobre a passagem da epístola de São Paulo aos Romanos (13, 1): “Todo homem esteja sujeito às Potestades superiores. Porque não há Potestade, que não venha de Deus”; passagem citada no primeiro artigo da Declaração do clero galicano de 1682. A quarta proposição guarda muita semelhança com esta outra passagem: “Os reis e soberanos não estão submetidos a nenhum poder eclesiástico por ordem de Deus nas coisas temporais”. Quanto à sexta proposição, vejamos o que diz o mesmo artigo da Declaração do clero galicano: “eles [os reis] não podem ser depositos diretamente ou indiretamente pela autoridade das chaves da Igreja”<sup>20</sup>.

Se, por um lado, no que toca a origem divina do poder real, a tese de Pereira de Figueiredo sustenta os mesmos princípios que se acham na Declaração galicana dos Quatro Artigos, por outro lado, é necessário constatar que ela, por sua riqueza de detalhes a respeito do poder do príncipe, manifesta uma tendência ainda mais regalista

19 Sobre o assunto ver José Adriano de F. Carvalho, “Dos significados da divulgação de J. Gerson como *profeta* do Portugal pombalino pelo P. António Pereira de Figueiredo”, *Revista da Universidade de Coimbra*, vol. 31, 1984, p. 337-372.

20 Eis as duas últimas passagens no original: “Nous déclarons en conséquence, que les Rois et les Souverains ne sont soumis à aucune puissance ecclésiastique par l’ordre de Dieu, dans les choses temporelles; qu’ils ne peuvent être déposés directement ni indirectement, par l’autorité des clés de l’Église...”. Cf. *Déclaration du clergé de France faite dans l’Assemblée de 1682 sur les libertés de l’Église Gallicane et l’autorité ecclésiastique*, Paris, Chez Pillot, 1811, p. 3.

do que a Declaração. O caráter profundamente regalista do *De suprema regum* não deixa de ter semelhanças com o regalismo galicano do padre jansenista Pasquier Quesnel, que lembrava não ser somente por meio de uma submissão exterior e política que os cristãos, segundo São Paulo, deveriam honrar os reis; era preciso “uma obediência e submissão verdadeira, interior e religiosa, como fazendo parte da piedade cristã”<sup>21</sup>.

O cotejo da tese portuguesa com outro escrito proveniente do campo jansenista, as *Atas e decretos do II Concílio provincial de Utreque*, publicadas em 1764, revela mais similitudes entre esses discursos regalistas. Com efeito, nada menos do que 7 proposições da tese de Pereira de Figueiredo estão em perfeita consonância com o décimo-primeiro decreto do concílio provincial de Utreque, que trata das relações entre a Igreja e o Estado<sup>22</sup>. A semelhança entre os princípios defendidos nos dois textos mostra bem o porquê dos redatores das *Nouvelles ecclésiastiques* terem saudado com tanto entusiasmo a publicação de uma tal tese em Portugal.

Todavia, a convergência entre esses discursos não significa que o autor português teria baseado sua tese nos textos de Quesnel ou nas *Atas e decretos do concílio provincial de Utreque*. Temos boas razões para duvidar que Pereira de Figueiredo pudesse ter usado tais escritos naquele momento<sup>23</sup>. Além disso, o discurso regalista nunca foi um monopólio dos jansenistas; ele pode ser facilmente encontrado entre teólogos e canonistas franceses dos séculos XVII e XVIII – Louis-Ellies Du Pin é um bom exemplo disso. No momento em que Pereira de Figueiredo escrevia, esses princípios difundiam-se cada vez mais por toda a Europa. Note-se, por exemplo, que em 1763 era publicada a célebre obra de Justinus Febronius (pseudônimo de Johannes Nikolaus von Hontheim), *De statu praesenti Ecclesiae et legitima potestate Romani Pontificis*, colocada no Index romano em 1764 devido aos princípios regalistas e episcopalistas que defendia. Quando inserida no contexto europeu, a tese de Pereira de Figueiredo não apresenta verdadeira originalidade. Não faltam obras, do seu século e do anterior, nas quais é possível encontrar a defesa dos mesmos princípios que sustentava em sua tese. Ele mesmo não escondia sua afinidade com autores famosos por defenderem as liberdades da Igreja Galicana. Ao colocar sua tese sob a autoridade da antiguidade, da Igreja primitiva – lembremos do título *Doctrinam veteris ecclesiae* –, Pereira de Figueiredo procurava seguir a mesma linha de autores galicanos modernos. É próprio da teologia positiva galicana, à qual ele se apegava, operar o retorno às fontes, isto é, a observação da prática da Igreja primitiva para provar o mal ou o bem fundado de uma opinião teológica.

21 Cf. Pasquier Quesnel, *La discipline de l’Eglise tirée du Nouveau Testament*, t. I, pp. 486-498, apud René Taveneaux, *Jansénisme et politique*, op. cit., p. 132.

22 Cf. *Actes et Décrets du II. Concile provincial d’Utrecht, tenu le 13 septembre M.DCC.LXIII. dans la Chapelle de l’Eglise Paroissiale de Sainte Gertrude, à Utrecht*, Utrecht, aux dépens de la Compagnie, 1764, pp. 390-392.

23 Ver Evergton Sales Souza, *Jansénisme et réforme de l’Eglise dans l’Empire portugais. 1640 à 1790*, Paris, Fundação Calouste Gulbenkian, 2004, pp. 400-414.

Entretanto, a falta de originalidade da tese não diminui em nada o impacto e a importância dessa obra para o universo católico lusitano e mesmo ibero-americano. Na realidade, na paisagem teológica e canônica portuguesa, ela constituía uma enorme novidade: era a primeira vez que se publicava, em Portugal, uma tese defendendo de modo tão explícito tais princípios.

Em 1766, Pereira de Figueiredo voltaria à carga. Desta vez com uma obra que objetivava provar que, em tempo de ruptura com a cúria romana, os bispos tinham o direito e mesmo o dever de conceder dispensas matrimoniais. A *Tentativa Theologica* foi um livro que causou grande impacto em Portugal e alcançou sucesso até mesmo fora das fronteiras lusitanas, haja vista que foi traduzida em latim, francês, italiano e inglês. Embora pudéssemos perfeitamente tratar da *Tentativa Theologica*, porquanto seja obra de natureza episcopalista e regalista, nosso propósito é analisar alguns aspectos da censura do Desembargo do Paço, escrita pelo beneditino João Baptista de São Caetano e publicada ao final do livro. Esta escolha foi motivada, em primeiro lugar, pelo forte tom anticurialista e episcopalista das 29 páginas que compõem a censura de Fr. João Baptista de São Caetano; em segundo lugar, porque seu texto reforça a ideia da existência de um grupo de homens de Igreja e de Estado que comungava de certos princípios regalistas e episcopalistas.

É importante lembrar que a discussão sobre as dispensas matrimoniais estava ligada a uma questão de ordem prática e que colocava sérios problemas para o Estado português. Era grande a frequência de uniões endogâmicas na nobreza portuguesa, deixando entrever a importância das dispensas matrimônias. Impedidos de pedir dispensa à cúria romana, devido à ruptura das relações de Portugal com Roma, os nobres ficavam numa situação delicada, obrigados a protelar seus casamentos quando o bispo da diocese não tomava para si a responsabilidade de dispensá-los dos impedimentos dirimentes do matrimônio. Quando a *Tentativa Theologica* foi dada ao público, a ruptura diplomática entre Portugal e Roma já durava mais de cinco anos. Publicada com todo o apoio do governo lusitano, a obra visava propagar e difundir a prática das dispensas matrimoniais entre os bispos portugueses. Entretanto, nesta discussão “menor” e de ordem prática havia lugar para a defesa de princípios que realçavam a natureza do poder episcopal e, ao mesmo tempo, relativizavam o poder do papa.

Não fomos os primeiros a perceber a importância da censura do Fr. João Baptista de São Caetano. Os redatores das *Nouvelles Ecclésiastiques*, por exemplo, não hesitaram em publicar alguns pequenos extratos do que consideravam um texto notável (remarquable)<sup>24</sup>. Também por conta desta censura, o historiador espanhol Marcelino Menendez Pelayo, escrevendo praticamente um século após a publicação da *Tentativa Theologica*, chama o beneditino de “*jansenista hasta los huesos, aun mucho más que Pereira*,”

---

24 Cf. *Nouvelles Ecclésiastiques*, de 11 de janeiro de 1770.

*pues si éste restringe la facultad de las dispensas al tiempo de ruptura con Roma, el otro se inclina a admitir-la aun al tiempo de libertad de recurso, y a los Prelados que no quieren arrojarse a tales temeridades, llama imágenes pintadas, entendimientos tiranizados por los libros de los jesuítas*<sup>25</sup>. Contribuía, sem dúvida, para esse ponto de vista do ultramontano Pelayo o fato de Fr. João Baptista de S. Caetano usar de forte tom anticurialista em sua censura. A passagem abaixo é bastante ilustrativa a esse respeito.

“O poder da Cúria, ou o gênio daquela cidade, que só ela quis governar o Mundo, quando gentia, e fazer dos Reis de toda a terra uns seus delegados; pretendeu quando Cristã ter um arbítrio absoluto, e a que nada resistisse, em toda a Igreja; não duvidando dizer pela boca das suas criaturas, pelas penas dos seus escritores, que a Igreja era uma serva nata do seu Pontífice: que este tinha superioridade não só, como lhe confessam todos, a cada um dos bispos em particular; mas também a todos juntos, e congregados no Espírito Santo na ocasião dos Concílios Gerais; e que as decisões destes nada valiam, a nada obrigavam sem a aprovação e confirmação dele”<sup>26</sup>.

Para além do anticurialismo, esse extrato sugere, ainda que em sua forma negativa, alguns traços do episcopalismo / conciliarismo do beneditino português, como deixa ver sua crítica ferina aos teólogos ultramontanos, defensores da superioridade do papa em relação ao concílio.

Para Fr. João Baptista de São Caetano, a necessidade de buscar dispensas matrimoniais fora do reino “à custa de dispendiosas jornadas, e de negociações prolongadas, e cavilosas” quando devia ser “sem custo, e sem enfado” só se impôs devido à passividade dos predecessores do monarca reinante, que abriram mão de algumas de suas regalias. Seja por não terem conseguido prever as conseqüências dos seus atos, seja por terem sido enganados pela falsa piedade daqueles que defendiam o acúmulo de poderes pela cúria romana, o fato é que os anteriores monarcas portugueses contribuíram para que os bispos fossem reduzidos à condição em que se encontravam. Não sem dissabor, constatava o beneditino que “ficou a nossa Igreja em lugar de Bispos, que fossem Sucessores dos Apóstolos, com uns Ministros delegados, ou oficiais da Cúria romana, que hoje só lhe permite uma tênue porção do seu antigo e sólido ministério”<sup>27</sup>.

Mas o autor da censura não vê os monarcas enquanto únicos responsáveis pela perda de poder dos bispos. Se é verdade que eles, enquanto protetores da Igreja, deveriam ter defendido os direitos dos prelados do reino, os bispos, eles mesmos,

25 Cf. Marcelino Menéndez Pelayo, *Historia de los heterodoxos españoles*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1992, [ed. facsimil. 1.ª ed., 3 vol., 1880-1882], vol. II, p. 416.

26 Cf. J. B. de S. Caetano, “Censura do Reverendissimo Padre Mestre Fr. Joaõ Baptista de S. Caetano, Procurador Geral da Sagrada Ordem de S. Bento, e Doutor em Theologia pela Universidade de Coimbra”, in: Antonio Pereira de Figueiredo, *Tentativa Theologica...*, p. 6.

27 *Ibid.*, p. 2.

pecaram ao abrir mão, por razões as mais diversas, de várias das suas prerrogativas, deixando seu rebanho desamparado. A ignorância dos séculos passados é apontada como causa dessa situação que fez com que se atribuísse a um só todo o poder:

“Um que tinha a Primazia, e que devia dirigir, sustentar e confirmar os outros, por interesses dos seus Ministros, por conveniências da sua Corte, e na escuridão das trevas de alguns séculos, parece que consentiu, que esses Ministros chamassem a ele, e a sua Cúria, quanto no cristianismo havia de grande, de interessante, e de util. Teve homens, teve Autores, que escrevessem, ou que inundassem a Igreja com livros, nos quais ao mesmo tempo, que se dava ao primeiro dos Bispos, ao Primaz da Cristandade um poder que ele não tinha, nem devia ter [...] se negava aos Bispos serem Juizes dessa mesma Fé, e outras iguais qualidades com o que os despojavam de tudo o que Jesus Cristo lhes dera”<sup>28</sup>.

Entretanto, a culpa dos bispos é atenuada pelo autor devido ao fato de, na mesma época, a cúria ter atentado até mesmo contra as monarquias, na medida em que alguns autores curialistas pretenderam usurpar os cetros e alienar seus vassalos. Segundo o beneditino, buscaram despojar os Príncipes de grande parte das regalias que Deus lhes havia concedido para proteção dos vassalos, bem como do poder da espada, que o mesmo Deus lhes havia entregado, para castigar os díscolos, perturbadores e maus<sup>29</sup>.

O que pensar do discurso episcopalista e regalista de João Baptista de São Caetano? Sem dúvida o beneditino estava completamente alinhado com a política reformadora pombalina. Mas isto significaria que seu discurso episcopalista estaria inteiramente instrumentalizado pelo projeto político de submissão da Igreja ao Estado? Talvez, pelo seu explícito anticlericalismo, o religioso comungasse da idéia de que era melhor ter a Igreja lusitana sob controle do monarca do que serva da cúria romana. Mas quem poderá subestimar a existência de uma residual esperança de maior autonomia para a Igreja? Nesse caso, suas palavras de clara tendência episcopalista revelariam um pouco do seu sonho de uma Igreja disposta a lutar pelas liberdades que perdeu, diria ele, durante os séculos de trevas e ignorância.

Ainda que houvesse espaço para esse tipo de esperança entre homens de igreja, haveria realmente alguma possibilidade de um projeto tocado sob a égide governamental desembocar num maior espaço de autonomia para o episcopado nacional?

## A relação Igreja e Estado no período pombalino: a prática

A partir da segunda metade da década de 1750, quando Sebastião José de Carvalho e Melo vê reforçada sua condição de ministro mais importante do governo e homem da máxima confiança do rei, vão se tornando claras algumas tendências a

28 Ibid., pp. 5-6.

29 Ibid. p. 8.

respeito da nova política do governo em relação à Igreja<sup>30</sup>. A campanha movida contra a Companhia de Jesus, iniciada em meados da década, chega a seu clímax dramático em 1759, com a expulsão da ordem do Império português. Em sua cruzada antijesuítica, que se prolongaria para além da expulsão da ordem, o governo vislumbrava atingir vários objetivos diferentes. Existiam interesses materiais<sup>31</sup>. A ordem era muito rica e com sua expulsão o Estado se apropriaria de boa parte dos seus bens. Do ponto de vista político, os jesuítas constituíam um forte obstáculo a um projeto político regalista que pretendia submeter a Igreja ao Estado e diminuir, cada vez mais, o peso do clero regular na sociedade portuguesa. A própria estrutura da Companhia de Jesus contribuía para alimentar desconfianças quanto à fidelidade dos seus membros a determinadas políticas da coroa. Nalguns casos, como nas missões do Paraguai e no Estado do Grão-Pará, os jesuítas foram acusados pela formação de uma espécie de Estado dentro do Estado, e por terem afrontado a autoridade da coroa. Além disso, os jesuítas detinham o controle majoritário do ensino primário e secundário em terras portuguesas, exercendo, portanto, grande influência sobre a formação dos vassallos portugueses. Não foi por acaso que o rei publicou, em junho de 1759, uma nova legislação sobre a educação, renovando os métodos e procurando banir toda reminiscência da preponderância jesuítica. Na área educacional, o Estado procurou exercer o controle sobre a formação dos indivíduos, não deixando mais ao encargo da Igreja através de alguma de suas ordens religiosas.

Em junho de 1760, tem lugar outro fato importante para a compreensão da evolução das relações entre Igreja e Estado em Portugal: a expulsão do núncio apostólico de Lisboa e a conseqüente ruptura de relações diplomáticas com a cúria romana. De certo modo, a ruptura que durou até 1770 criou situações que estimularam a adoção de posições políticas e eclesiológicas pouco comuns, até então, no mundo lusitano. Mais adiante trataremos de algumas situações em que a ruptura diplomática cumpriu o papel de acelerar as políticas reformadoras.

O Santo Ofício foi outra instituição devidamente enquadrada pelo governo. Em 1760, a dissensão entre Pombal e o Inquisidor Geral, D. José de Bragança, um dos meninos da Palhavã, terminou com a prisão do inquisidor e de seu irmão, D. Antônio,

30 A condição de ministro favorito do rei já era notada desde o início da década de 1750 pelo *chargé d'affaires* da embaixada francesa em Lisboa. Em sua correspondência de 9 de novembro de 1751, Duvernay escrevendo sobre as negociações entre as cortes de Lisboa e Madri acerca da Colônia do Sacramento, dizia: "C'est le système de Mr. de Carvalho qui est sans concurrent en pleine possession de la confiance du Roy son maître". Archives des Affaires Étrangères, Correspondance politique, Portugal, liv. 84, fls. 370 vº e 371. Numa outra correspondência, datada de 30 de novembro de 1751, Duvernay traçava o seguinte perfil do ministro de D. José: "M. de Carvalho secrétaire d'État des affaires étrangères et de la Guerre, qui n'a pas encore 50 ans peut être regardé comme le Ministre Principal, infatigable dans le travail, actif et expeditif, il est parvenu au supreme degré de la confiance du Roy son maître, et pour les affaires du Gouvernement politique, personne ne la partage". Idem, fl. 376 vº.

31 Estes interesses materiais apontados aqui não se restringem aos bens da Companhia de Jesus. Durante o reinado de D. José há toda uma legislação que visa reduzir o peso econômico da Igreja na sociedade portuguesa. Ver a este respeito Laurinda Abreu, "Las relaciones entre el Estado y la Iglesia, en Portugal, en la segunda mitad del siglo XVIII: el impacto de la legislación pombalina sobre las estructuras eclesiásticas", in Antonio L. C. Peña, José Luis Betrán e Eliseo S. Martín (eds.), *Religión y poder en la Edad Moderna*, Granada, Editorial Universidad de Granada, 2005, p. 329-352.

no convento do Buçaco<sup>32</sup>. Ainda que a inteira submissão do tribunal ao Estado só tenha ocorrido em 1774, após a aprovação do seu novo regimento, o fato é que depois da prisão do inquisidor o Santo Ofício não mais fugiu ao controle do governo – tanto mais que Pombal conseguiu colocar seu irmão Paulo de Carvalho Mendonça à frente do Conselho Geral do Santo Ofício. A partir de 1768, com a criação da Real Mesa Censória, o tribunal perderia também uma importante função: a de órgão censor dos livros a serem publicados em terras portuguesas<sup>33</sup>. Na prática, do ponto de vista da circulação dos livros, o Santo Ofício deixou de ser a instância suprema que julgava o que era ortodoxo ou não em matéria religiosa. Foi a Real Mesa Censória que assumiu exclusivamente esta função, contribuindo para promover uma mudança efetiva nas tendências teológicas e eclesiológicas observadas em Portugal até o fim do reinado de D. João V.

Em linhas gerais, a coroa manteve inalterada a concepção de que os bispos eram ao mesmo tempo agentes religiosos e políticos. Criaturas do rei, os bispos eram nomeados segundo critérios políticos bastante precisos. Chama a atenção, no período pombalino, a preocupação em nomear indivíduos bem preparados para o exercício do múnus episcopal e em idade madura – a média de idade dos prelados providos nas dioceses de Portugal e de seu Império era de 52 anos<sup>34</sup>. Numa época de muitas reformas, o cuidado com a nomeação de pessoas inteiramente afinadas com o rei e sua política reformadora era ainda maior. Seria muito difícil para a coroa tocar um projeto reformador sem o apoio do episcopado ou da maior parte dele. Vale lembrar que no momento da ruptura de relações com Roma, em 1760, a maioria das dioceses do reino e do ultramar já estava provida com bispos nomeados por D. José. Isto seguramente facilitou a implementação das reformas e evitou maiores resistências. Com efeito, dentre os prelados nomeados por D. José, apenas o bispo do Maranhão, D. Antônio de São José, mostrou-se avesso à política pombalina, o que lhe valeu, em 1767, a ordem de regresso à corte e sua posterior reclusão ao convento dos eremitas de Santo Agostinho de Leiria. A maior resistência partiu de prelados nomeados no reinado de D. João V. Ainda assim, excetuado o famoso caso do bispo de Coimbra, D. Miguel da Anunciação, que foi condenado e preso em 1768, após a publicação de uma pastoral em que censurava livros cujas doutrinas regalistas eram aprovadas e difundidas pelo governo<sup>35</sup>, a reação foi bastante moderada. Bom exemplo disso

---

32 Ver sobre o assunto João Lúcio de Azevedo, *O marquês de Pombal e a sua época*, São Paulo, Alameda, 2004 (1ª ed. 1909), p. 235-236.

33 Até 1768 a censura dos livros em Portugal era exercida de modo tripartite pelo Santo Ofício, pela autoridade episcopal e pelo Desembargo do Paço.

34 Cf. José Pedro Paiva, "Os novos prelados diocesanos nomeados no consulado pombalino", *Penélope*, n. 25, 2001, p. 45.

35 A publicação da pastoral foi o ponto culminante de um histórico de conflitos entre o bispo e o governo que se arrastava há tempos. Um primeiro sinal destas dissensões aparece na correspondência do chargé d'affaires da embaixada francesa em Lisboa, Saint-Julien, datada de 4 de novembro de 1760: "Il court le bruit que l'Évêque de Coimbra a eu ordre de rester jusqu'à nouvel

é a atuação do arcebispo da Bahia, D. José Botelho de Mattos à época da expulsão dos jesuítas. Não obstante sua tentativa de negociar uma solução menos radical para os jesuítas na Bahia, o certo é que jamais se dispôs a afrontar a coroa. A tentativa de transformá-lo em paladino do antipombalismo é fato bem posterior ao século XVIII, como procuramos demonstrar alhures<sup>36</sup>.

No geral o episcopado cumpriu um papel muito importante na aplicação das políticas reformadoras. Na América Portuguesa, após a expulsão dos jesuítas, coube aos bispos a tarefa de dotar antigos aldeamentos missionários transformados em paróquias de vigários diocesanos. Para além destas questões mais pontuais, o compromisso dos bispos com o projeto pombalino se revelará, antes do mais, por meio do seu empenho na difusão dos novos pressupostos eclesiológicos regalistas/galicanos. Mas a convergência dos prelados com o projeto reformador também pode ser verificada noutras atitudes, a exemplo da busca de uma melhor formação do clero, do combate às práticas supersticiosas e da adoção de uma teologia moral que procurava marcar sua diferença em relação ao laxismo probabilista associado aos proscritos jesuítas. Durante muito tempo, historiadores demasiado preocupados com a demonização de Pombal e de suas políticas em relação à Igreja não se permitiram analisar a reforma pombalina da Igreja por um viés que não fosse o da condenação ao dirigismo do ministro de D. José. Desse modo, ficou num segundo plano, no mais das vezes bastante obscurecido, toda a ação episcopal caracterizada por opções claramente associadas às linhas gerais de um catolicismo esclarecido.

Do ponto de vista da ação episcopal, D. Thomas da Encarnação, arcebispo de Pernambuco (1774-1784), pode ser evocado como exemplo do perfil de prelado da época pombalina<sup>37</sup>. Nascido em 1723, na Bahia, de boa família – os Costa e Lima –, foi ordenado em 1739 pelo então arcebispo D. José Fialho. Em seguida partiu para Portugal onde realizaria, a partir de 1743, seus estudos de Leis e Cânones na Universidade de Coimbra<sup>38</sup>. Em 1748 foi ordenado pelo bispo de Coimbra, D. Miguel da Anunciação,

---

ordre à Arganil, comté qui est annexé à cet évêché, et l'on dit que c'est parce que en visitant son Diocèse il a été voir les deux frères naturels de Sa Majesté Très Fidèle à Bussaco où ces Princes sont exilés". Cf. *Archives des Affaires Étrangères, Correspondance politique*, Portugal, liv. 92, fl. 278 v.

36 Ver Evergton Sales Souza, "D. José Botelho de Mattos, arcebispo da Bahia, e a expulsão dos jesuítas (1758-1760)", *Vária história*, v. 24, p. 729-746, 2008.

37 José Pedro Paiva, "Os novos prelados diocesanos nomeados no consulado pombalino", *Penélope*, n. 25, 2001, mostrou com muita propriedade que há notável diferença entre os bispos nomeados nos primeiros anos do reinado de D. José e aqueles nomeados no momento em que o ministro se torna incontestavelmente o chefe de governo do monarca.

38 Arlindo Rubert *A Igreja no Brasil. Expansão territorial e absolutismo estatal (1700-1822)*, Santa Maria, Pallotti, 1988, p. 67, e José Pedro Paiva, *Os bispos de Portugal...*, p. 556, informam – provavelmente com base em fontes do Arquivo consistorial romano – que ele estudou Teologia. Na Universidade de Coimbra há registros de sua inscrição no curso de Leis e Cânones. Ver *Brasília. Revista da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, Instituto de Estudos Brasileiros*, suplemento ao volume IV, Coimbra, 1949, p. 176.

cônego regente de Santo Agostinho. Destacou-se intelectualmente por seus estudos de História eclesiástica, tendo sido membro da Real Academia Pontifícia<sup>39</sup>.

Em sua primeira carta pastoral, de 13 de setembro de 1774, o bispo demonstra sua fidelidade ao monarca e seu apego aos ideais reformadores abraçados pela coroa. Lembra aos súditos o dever de obediência e, mais do que isso, as graças que todos deviam dar a Deus por terem por soberano “um monarca pio e fidelíssimo à Igreja”. Seu apoio incondicional à coroa não espanta e também não pode ser encarado como uma posição específica dos bispos do período pombalino. O mesmo, contudo, não pode ser dito sobre a maneira como defende a extensão do poder régio, em particular no que diz respeito à Igreja dos domínios de ultramar. De fato, a posição defendida a esse respeito chega a parecer exarcebada, ao afirmar que em função dos direitos de Padroado concedidos pelas bulas de Eugênio IV, Nicolau V, Calixto III e outros pontífices, o soberano, enquanto Grão-Mestre da Ordem de Cristo, tinha também o poder espiritual. Por esta razão, lembrava que os bispos destes domínios eram “vigários e coadjutores [do monarca] chamados para cultivar esta vinha, que foi entregue e dada ao seu grande Magistério”<sup>40</sup>. Assim, D. Tomás da Encarnação mesclava aos pressupostos galicanos a especificidade ibérica do padroado, fazendo repousar em seu soberano os gládios temporal e espiritual.

Em sua instrução pastoral o bispo deixava claro seu alinhamento ao antijesuítismo, elogiando D. José e Clemente XIV por terem feito “desaparecer da face da terra os maiores inimigos do cetro e da tiara, da justiça e da verdade, aqueles autores de opiniões falsas, tirânicas, homicidas escandalosas e ofensivas aos pios ouvintes, solenemente proscritas e condenadas pela Santa Sede Apostólica”. Recomendava seus diocesanos a buscarem “pasto saudável” e “moral certa” na leitura de obras que haviam sido publicadas pelo governo ou com sua devida aquiescência, como a *Origem infecta da Moral Jesuítica*, a *Dedução chronologica e analítica*, o *Compêndio histórico do scisma do sigillismo*, o *Catecismo de Montpellier* e o *Pároco instruído*<sup>41</sup>.

A pastoral não se reduz à manifestação de seu incondicional apoio à coroa. Ela também denota as principais preocupações do novo bispo na administração diocesana. Assim, lembra ao clero a importância dos estudos para poder instruir os fiéis nos verdadeiros princípios da religião. Intervém igualmente em problemas ligados ao cotidiano de sua diocese, a exemplo das querelas entre sacerdotes e da aplicação das constituições diocesanas. Quanto a esta última D. Tomás da Encarnação impõe

39 Ver Arlindo Rubert, *A Igreja no Brasil. Expansão territorial e absolutismo estatal (1700-1822)*, Santa Maria, Pallotti, 1988, p. 67-70.

40 Cf. D. Tomás da Encarnação, *Carta pastoral de 13 de setembro de 1774*, p. 3. O tom algo exacerbado da defesa do padroado régio deram lugar a uma explicação em nota inclusa na pastoral pelos censores da RMC. Sobre o assunto ver Evergton Sales Souza, “Jansénisme et réforme de l’Église dans l’Amérique portugaise”, *Revue de l’Histoire des Religions*, 226, 2/2009, p. 213-219.

41 Cf. D. Tomás da Encarnação, *Carta pastoral de 13 de setembro de 1774*, p. 4.

limites mais estreitos ao uso de excomuniões ali estabelecidas<sup>42</sup>. Proíbe também que sejam realizados casamentos, novenas e outros cultos após as Ave Marias, com vistas a evitar os abusos causados pela frequência de pessoas de ambos os sexos nesses atos. Todas estas determinações mostram como o bispo estava vinculado às tendências católico-ilustradas predominantes entre os homens de Igreja que se identificaram às reformas eclesásticas implementadas no período pombalino<sup>43</sup>.

Não é difícil perceber que, do ponto de vista do Estado, o projeto reformador foi em boa medida vitorioso. A expulsão dos jesuítas contribuiu para desterrar as idéias ultramontanas, facilitando o trabalho de difusão das teorias regalistas e a aceitação, sem maior contestação, das novas leis promulgadas – compreendidas aí aquelas que diziam respeito ao patrimônio eclesástico<sup>44</sup>. O outrora poderosíssimo Tribunal do Santo Ofício foi devidamente controlado pelo Estado, que o enfraqueceu ao adotar medidas como o fim da distinção entre cristãos-velhos e cristãos-novos e dos autos-de-fé públicos. O novo sistema regalista adotado também insistia sobre a submissão que a Igreja lusitana deveria ter em relação ao poder da coroa. Talvez, este conjunto de elementos pudesse ser levantado para questionar os motivos que levaram homens de Igreja a aderir a tal projeto, afinal, à primeira vista, tudo parece contrariar os interesses da instituição. Cabe lembrar, entretanto, que esta instituição nunca foi homogênea e no seu seio as disputas se faziam sentir de modo bastante intenso antes que a reforma pombalina tivesse início. Ao governo competia apenas conquistar o apoio dos insatisfeitos e que já manifestavam de algum modo seu desejo por reformas. Também não é de admirar que muitos eclesiásticos preferissem manifestar maior submissão ao seu soberano do que a Roma. Isto poderia ser visto, por alguns, como uma forma de ter maiores garantias contra ingerências e abusos da cúria romana, o que possibilitaria uma maior independência da Igreja lusitana em relação a Roma. Entretanto, ao abraçar o projeto regalista governamental esses homens de Igreja não estavam, por outro lado, tornando a instituição demasiado dependente da coroa? Noutras palavras, não estavam aceitando demasiado passivamente a instrumentalização da Igreja pela coroa? É preciso, pois, indagar quais as conseqüências práticas desta adesão de numerosos homens de Igreja, dentre os quais figurava a maior parte do episcopado português, às concepções regalistas/galicanas.

42 As Constituições do arcebispado da Bahia foram adotadas na diocese de Pernambuco no bispado de D. José Fialho (1725-1738) – ver Bruno Feitler e Evergton Sales Souza (ed.), *Constituições primeiras do arcebispado da Bahia*, “Estudo introdutório”, São Paulo, Edusp, 2010. Deve-se, entretanto, lembrar que as constituições não eram necessariamente adotadas em sua integralidade. Todos os bispos tinham o direito de acrescentar ou excluir a observância de determinadas disposições em suas dioceses. Pelo texto da pastoral não é possível saber se o excesso de excomuniões referido por D. Tomás da Encarnação tem origem nas constituições baianas ou nos adendos feitos pelos seus antecessores pernambucanos.

43 Sobre o assunto ver o incontornável estudo de Samuel J. Miller, *Portugal and Rome c. 1748-1830. An aspect of the catholic enlightenment*, Roma, Università Gregoriana, 1978. Veja-se também Evergton Sales Souza, “The catholic enlightenment in Portugal”, in Ulrich Lhener e Michael Printy(Eds.), *A Companion to the Catholic European Enlightenment*, Leiden, Brill, 2010, p. 359-402.

44 Sobre esta legislação e sua aplicação ver Laurinda Abreu, *art. cit.*, especialmente, p. 141 e ss.

Para Alain Tallon a resistência às pressões absolutistas de Roma e da monarquia francesa constituía parte importante da ideologia galicana<sup>45</sup>. Isto explicaria as oscilações dos galicanos que deveriam estar sempre atentos para tomar o partido que mais conviesse aos seus objetivos de preservação de uma relativa autonomia institucional. No caso português, o regalismo de tipo galicano só pode tornar-se dominante no período pombalino graças à própria ação governamental. Isto significa que o galicanismo que se desenvolveu no seio da Igreja do mundo português apresentou menor resistência ao absolutismo monárquico<sup>46</sup>. Embora seja perceptível, sobretudo após o reinado de D. José, a tentativa de alguns eclesiásticos resistirem à ingerência do poder real sobre a Igreja<sup>47</sup>, não há dúvidas que prevaleceram por muito tempo as posições do galicanismo real.

O fragmento de um memorial escrito em São Paulo, na segunda metade da década de 1780, e conservado nos Arquivos Nacionais da Torre do Tombo é extremamente interessante para uma análise acerca das dificuldades que o novo modelo eclesiológico construído na época pombalina pode ter provocado para a administração diocesana. Trata-se de um memorial redigido, provavelmente por um magistrado de São Paulo, com o objetivo de denunciar os avanços sobre a jurisdição real praticados pelos bispos e seus ministros<sup>48</sup>. Infelizmente, falta no documento a parte do memorial que deveria tratar dos excessos coevos, cometidos no bispado de D. Fr. Manuel da Ressurreição. Mas esta ausência não inviabiliza a análise que faremos aqui, pois o mais importante

45 Cf. Alain Tallon, *Qu'est-ce que le gallicanisme?* Comunicação apresentada no colóquio organizado pela Académie des Sciences morales et politiques, para comemorar o centenário da lei de 1905 de separação entre as Igrejas e o Estado. A comunicação pode ser ouvida em <http://www.canalacademie.com/Le-Gallicanisme.html>. Tallon apresenta esta idéia de maneira mais aprofundada em seu excelente *Conscience nationale et sentiment religieux en France au XVIIe siècle*, Paris, PUF, 2002.

46 Talvez seja o caso de indagarmos se as tendências mais centralizadoras da coroa portuguesa no que concerne à Igreja não contribuíram para tanto. Reportamo-nos aqui, sobretudo, à maneira como a coroa administrou o padroado régio. Note-se, por exemplo, que há diferença em relação às formas predominantes na América espanhola, onde as rendas da diocese – incluídas aí as provenientes da arrecadação do dízimo – eram administradas pelo prelado diocesano. Como sabemos, os bispos do padroado português recebiam porções côngruas pagas pela fazenda real. Cabendo a arrecadação e administração dos dízimos à coroa.

47 Não me refiro às reações ultramontanas, mas à reação dentro do próprio campo “galicano”. Bom exemplo disso é a postura de D. Caetano Brandão, bispo do Pará (1783-1790) e depois arcebispo de Braga (1790-1805). O ilustrado arcebispo sempre demonstrou desconfiança a respeito da cúria romana, mas não deixou de reagir frente a atos da coroa que considerou abusivos, procurando defender, por este meio, a jurisdição episcopal e a autonomia da própria Igreja. Ver Evergton Sales Souza, *Jansénisme et réforme de l'Église dans l'Amérique portugaise...*, p. 219-222.

48 Os primeiros parágrafos da “Advertência”, que figura no início do Memorial, denotam ser o autor um agente da coroa. Tendo em vista sua declarada obrigação de defender a jurisdição real em função do seu ofício e, ao mesmo tempo, o receio demonstrado pelo fato de “contender com partes poderosas”, pode-se supor que se trata de um ouvidor ou outro agente intermédio da justiça real. Eis o texto: “É inquestionavelmente uma das obrigações do lugar que ocupo obstar ao continuo ataque que fazem na América à Jurisdição Real os Prelados e seus ministros. Diferentes ordens de Sua Majestade assim o recomendam, e não menos que se atenda a que pelos mesmos se não faça violências aos povos, ou seja querendo exercitar sobre eles maior jurisdição do que devem, ou extorquindo-lhes individualmente os seus bens. A prevaricação nesta parte tem chegado a excesso tal que o Ministro régio que quisesse cumprir a este respeito com o seu dever sacrificar-se-ia a uma guerra contínua, e a ser-lhe necessário diariamente dar conta a S. Majestade destes excessos, e ainda assim não remediaria a desordem, antes, tendo de contender com partes poderosas, poria em risco o seu crédito e a sua reputação, e se ficasse unicamente com a nota de ser de espírito inquieto poderia dar-se por satisfeito”. Cf. ANTT, Documentos do Brasil, n. 15, fl. 2 rº.

não é a denúncia relativa a fatos ocorridos no período josefino e mariano, mas a lógica intrínseca à defesa da jurisdição da coroa contra o que o autor considera abusos do poder eclesiástico. As 58 folhas do memorial constituem farto material para analisar a forma como um agente do Estado pensava a relação Estado/Igreja no âmbito da América portuguesa, onde vigorava o regime do padroado régio.

O memorial começa, aliás, por uma contundente reafirmação do direito de Padroado régio sobre todos os benefícios eclesiásticos da América portuguesa. E já no capítulo I, ao tratar do reconhecimento dos bispos à jurisdição do monarca lusitano sobre a Igreja na América, cita em seu apoio, não por acaso, a carta pastoral de D. Tomás da Encarnação, de 13 de setembro de 1774, numa passagem em que afirma ser o rei, como Grão-Mestre da Ordem de Cristo, “nosso Pastor e Prelado”<sup>49</sup>. Ora, o que o autor do memorial pretende mostrar é justamente que as autoridades eclesiásticas não se atêm como deveriam à observância das leis de um príncipe que um prelado da mesma Igreja confessara ser cabeça temporal e espiritual, e do qual os bispos ultramarinos seriam vigários e coadjutores. Vê-se, portanto, que as palavras do bispo de Pernambuco em defesa do padroado reforçaram a perspectiva daqueles que pretendiam submeter mais e mais o poder eclesiástico ao poder régio. De um ponto de vista mais prático, o regalismo pombalino e o apoio dado por bispos e outros homens de Igreja aos seus pressupostos terminou por acarretar, como fica patente no próprio memorial, um maior questionamento a respeito dos limites da jurisdição eclesiástica. Nele, a história das relações entre jurisdição real e jurisdição eclesiástica na América portuguesa passa a ser apresentada como uma sucessão de abusos e tentativas de usurpação da jurisdição real pelas autoridades eclesiásticas. Segundo o memorial, desgostos com o governador geral e disputas sobre jurisdição fizeram o primeiro bispo do Brasil, D. Pedro Fernandes Sardinha, embarcar para Portugal. Da ação do segundo bispo do Brasil, D. Pedro Leitão, o autor assinala o conhecimento de duas provisões em favor de Brás Cubas. Em uma delas, referente à compra de um jazigo perpétuo para si e seus herdeiros na capela-mor da Igreja da Misericórdia de Santos, concedia ao suplicante o direito adquirido pela compra realizada, porém advertia ao provedor e irmãos da Misericórdia “que se abstivessem de fazer semelhantes vendas por serem em prejuízo da chancelaria eclesiástica”<sup>50</sup>. Para o autor do Memorial, sendo a Misericórdia da vila de Santos de imediata proteção real, o bispo não tinha jurisdição alguma sobre ela, não lhe competindo a doação, disposição ou confirmação de venda das sepulturas da referida Igreja. Assim, considera a provisão de D. Pedro Leitão “um golpe que se pretendeu dar na jurisdição real, e ela mesma nos ensina que as ambiciosas vistas que se lançavam sobre os direitos da chancelaria eram as que

49 Idem, fl. 4 rº. A citação está em conformidade com D. Tomás da Encarnação, *Carta pastoral de 13 de setembro de 1774*, p. 3.

50 Idem, fl. 5 rº.

obrigavam a dar este indevido passo, gravando-se ao mesmo tempo os vassallos com a indevida despesa de chancelaria e escrivão”<sup>51</sup>. Vê-se, então, que o autor do memorial estabelece uma associação entre o problema da usurpação de jurisdição real e o das taxas cobradas nos tribunais eclesiásticos por conta da emissão de provisões e outros serviços.<sup>52</sup> É, com efeito, uma constante no texto a referência a cobranças extorsivas e/ou indevidas. O autor passa em revista toda a história da capitania, desde a época em que estava submetida à diocese da Bahia, passando pelos tempos da prelazia e depois bispado do Rio de Janeiro e chegando até a ereção do bispado de São Paulo, sem deixar de apontar em todos esses momentos a existência desses abusos. Refere, por exemplo, que durante o bispado de D. Fr. Antonio de Guadalupe (1725-1740), foram passadas várias provisões de confirmação de vigários colados e encomendados. Afirma que o prelado passou a conceder provisões de vigários encomendados por dois anos e não mais por um único ano como fazia seu antecessor, o que ele, autor do memorial, considerava uma extorsão. Também nota que o bispo reduziu os direitos de chancelaria das provisões de confirmação dos vigários colados. Isto não é, contudo, suficiente para que ele deixe de demonstrar certo desprezo em relação ao mencionado prelado, afirmando que em “outras disposições que encontro feitas por ele ou pelos seus visitantes, e as providências que no seu tempo se deram, ou pelo Rey ou pelos seus Ministros para se coibirem várias extorsões que, no seu tempo, se pretenderam ou introduzir ou inovar o mostram pouco escrupuloso”<sup>53</sup>. Dentre os exemplos citados, apresenta um a respeito da proibição estabelecida pelo prelado, em instrução pastoral de 16 de setembro de 1728, de haver exposição do Santíssimo Sacramento sem sua licença. Baseando-se no *Jus ecclesiasticum universum* do canonista flamengo Van Espen, o autor do memorial reconhece no bispo a jurisdição para estabelecer tal proibição e afirma que “a exposição do Santíssimo Sacramento se deve fazer raras vezes e por causa pública e grave, para que a demasiada freqüência não diminua a reverência e veneração que se deve ter a tão santo e respeitável sacramento”<sup>54</sup>. Entretanto, acusa o bispo de ter lançado tal proibição por razões menos nobres, pois tratar-se-ia apenas de mais um meio de extorquir dinheiro. Assim, embora vigore a referida proibição, o bispo encontra-se sempre disposto a conceder a licença “a todos quantos lha pedirem, sem

---

51 Idem, fl. 5 rº.

52 Trata-se de problema bastante antigo na América Portuguesa. Não foram poucas as vezes que vassallos de diferentes partes da América portuguesa recorreram à coroa contra o que consideravam cobranças extorsivas por parte dos agentes da justiça eclesiástica. Bom exemplo disto encontra-se nas *Queixas do povo da Bahia representado por Antônio da Silva Pinto, contra as opressões e mau procedimento do arcebispo e mais clero*, AHU, Luisa da Fonseca, cx. 32, doc. 4131. Sobre o assunto ver Bruno Feitler e Evergton Sales, “Estudo introdutório”, in *Constituições primeiras do arcebispado da Bahia*, São Paulo, Edusp, 2010. Ver também Cândido da Costa e Silva, “A celebração do sínodo arquiocesano de 1707”, in Bruno Feitler e Evergton Sales Souza, *A Igreja no Brasil. Normas e práticas durante a vigência das “Constituições primeiras do arcebispado da Bahia”*. São Paulo, Unifesp, 2011, p. 137-146.

53 Cf. ANTT, Documentos do Brasil, n. 15, fl. 33 vº.

54 Idem, fl. 35 rº.

se embaraçar nem com a freqüência da exposição, nem se a causa porque se pretende fazer é pública e grave, nem a este respeito tirar informação alguma, com tanto que para o dito fim se tire uma provisão sua pela qual se lhe dá dinheiro”<sup>55</sup>.

Em resumo, o episcopado nesta América portuguesa, a crer no autor do Memorial, não passava de um bando de simoníacos. Ora, esse discurso fortemente marcado por uma postura anticlerical não era predominante nas esferas mais altas do governo. Mas, é bom lembrar que muitos escritos da época pombalina criticaram duramente a cúria romana por suas tentativas – muitas vezes bem sucedida – de usurpação da jurisdição episcopal e real, bem como pelo caráter simoníaco de algumas de suas cobranças<sup>56</sup>. Teria este anticlericalismo circunscrito à cúria romana contaminado a visão de alguns magistrados intermediários, que perceberam nele uma brecha para fazer a transposição das mesmas acusações ao episcopado lusitano, em particular, no presente caso, ao da América lusitana? Embora em várias passagens do memorial faça referência à sua piedade cristã, o autor segue tendências da ilustração – e aqui não nos reportamos às tendências católico-ilustradas – marcadas pelo distanciamento da Igreja e por grande desconfiança em relação à instituição eclesiástica<sup>57</sup>. O reformismo ilustrado da época pombalina e a circulação das idéias iluministas na Europa e no Novo Mundo levaram a que muitos indivíduos, vários dentre eles agentes da administração e da justiça, sustentassem posições que revelavam um desejo de secularização cada vez maior. Mas tanto no reinado de D. José quanto no de Dona Maria, a coroa sempre procurou agir com muita moderação, a fim de evitar posições mais radicais que lhe pudesse trazer maiores complicações. A ação da Real Mesa Censória, principalmente no que diz respeito à censura dos livros, demonstra exatamente esta preocupação. Apesar de tudo isto, a política de redução do número de eclesiásticos, sobretudo de religiosos regulares, vinculada à idéia de uma submissão maior do clero à coroa, reduzia, inevitavelmente, o poder da Igreja. Ao mesmo tempo, muitos agentes intermediários da coroa, a exemplo do autor do memorial, empolgados com os novos paradigmas das luzes, adotaram uma postura bem menos moderada em relação à Igreja e livraram-se, no mais das vezes, a um verdadeiro combate contra o seu poder. O modelo regalista/galicano que foi construído no período pombalino permitiu que esses oficiais da coroa

55 Idem.

56 Excelente exemplo desta posição pode ser encontrado na obra de Antonio Pereira de Figueiredo, *Demonstração Theologica, canônica e histórica do direito dos metropolitanos de Portugal para confirmarem e mandarem sagrar os bispos suffraganeos nomeados por Sua Magestade, e do Direito dos bispos de cada província para confirmarem e sagrarem os seus respectivos metropolitanos, também nomeados por Sua Magestade, ainda fora do caso de rotura com a Corte de Roma*, Lisboa, Na Régia Officina Typografica, 1769.

57 Note-se, aliás, a este respeito que o autor chega a citar Montesquieu em seu arrazoado. A passagem transcrita do *De l'esprit des lois*, liv. 28, cap. 41, é a seguinte: “Tout homme qui mourait sans donner une partie de ses biens à l'église, ce qui s'appelait mourir *déconfés*, était privé de la communion et de la sépulture. Si l'on mourait sans faire de testament, il fallait que les parents obtinssent de l'évêque qu'il nommât, concurremment avec eux, des arbitres, pour fixer ce que le défunt aurait dû donner en cas qu'il eût fait un testament”. Cf. ANTT, Documentos do Brasil, n. 15, fl. 34 rº.

mesclassem às teorias regalistas um substrato anticlerical bem ao gosto do pensamento iluminista de matriz francesa. O *Memorial sobre a jurisdição dos eclesiásticos na América* é um típico exemplo disto.

A nova relação Estado e Igreja construída no período pombalino constitui, em certa medida, o ponto de chegada de um longo processo de dependência, contaminações e dissidências entre estas duas instituições. Mas ela é também um ponto de partida. Pela primeira vez, no mundo português, um projeto político governamental, claramente definido, buscou submeter a Igreja ao controle estatal. Mais do que isso: o projeto foi bem sucedido. A instituição eclesiástica continuou a ter um lugar importante no edifício sócio-político, mas, de uma vez por todas, tornou-se patente sua subordinação ao Estado. Sob esse aspecto, o projeto pombalino não sofreu qualquer revés com a chamada “viradeira”. No Brasil, o modelo eclesiológico construído no reinado de D. José perdurou ainda mais tempo do que em Portugal. Com efeito, será preciso esperar a “Crise religiosa”, ocorrida no último terço do século XIX, para ver o fim de sua predominância na Igreja brasileira<sup>58</sup>.

---

58 Não se trata de afirmar que o modelo tenha chegado até a segunda metade do século XIX sem sofrer modificações. Nem tampouco de negar a resistência que vai ganhando força no interior da Igreja a partir, notadamente, da década de 1840. Pretende-se apenas assinalar que o modelo eclesiológico que justificava a própria relação entre Igreja e Estado manteve-se assentado sobre os alicerces erigidos no período pombalino.