



**UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA  
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA**

**ELLEN CRISTINA MARQUES LUZ**

***DOM TOMÁS DA ENCARNAÇÃO COSTA E LIMA: PERFIL DE  
UM PRELADO POMBALINO (1723-1774)***

**LINHA DE PESQUISA: CULTURA E SOCIEDADE**

**SALVADOR, 2019**



**UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA  
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA**

ELLEN CRISTINA MARQUES LUZ

***DOM TOMÁS DA ENCARNAÇÃO COSTA E LIMA: PERFIL DE  
UM PRELADO POMBALINO (1723-1774)***

Dissertação apresentada ao programa de pós-graduação em História Social, da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal da Bahia como requisito parcial para a obtenção do grau de mestre em História.

Orientador: George Evergton Sales Souza

Linha de Pesquisa: Cultura e Sociedade

**Salvador, 2019**

*Aos meus pais, Bárbara e Feliciano.*

Ficha catalográfica elaborada pelo Sistema Universitário de Bibliotecas (SIBI/UFBA),  
com os dados fornecidos pelo(a) autor(a).

Marques Luz, Ellen Cristina  
DOM TOMÁS DA ENCARNAÇÃO COSTA E LIMA: PERFIL DE UM  
PRELADO POMBALINO (1723-1774) / Ellen Cristina  
Marques Luz. -- Salvador, 2019.  
206 f.

Orientador: George Evergton Sales Souza.  
Dissertação (Mestrado - HISTÓRIA) -- Universidade  
Federal da Bahia, Faculdade de filosofia e ciências  
humanas - UFBA, 2019.

1. D. Tomás da Encarnação Costa e Lima. 2.  
Pombalismo. 3. Relações Igreja- Estado. 4. Episcopado.  
5. Catolicismo Ilustrado. I. Sales Souza, George  
Evergton. II. Título.

## *Agradecimentos*

Quando puxo o fio do “novelo emaranhado da memória”, vejo pessoas, as mais diversas, sem as quais essa dissertação não poderia existir. É a elas que eu direciono esse sucinto, mas sincero agradecimento.

Agradeço à minha Mãe, Bárbara. Escrevo com M maiúsculo, como não poderia deixar de ser. Mãe incondicionalmente amorosa e professora exigente, me ensinou o amor pelo ofício, a dedicação constante e a alegria proporcionada pelo trabalho bem feito.

Agradeço ao meu Pai, Feliciano. E mais uma vez uso, sem abuso, a letra capital. A sua ternura, honestidade e longos questionamentos marcaram a minha vida e a minha maneira de estar no mundo.

À minha irmã, Débora, com quem pude compartilhar longos momentos de risada, às vezes sem sentido, e que só existiam pela alegria que sentíamos (e sentimos) em estar juntas.

Aqui, do outro lado do mundo, escrevo estes agradecimentos com o coração apertado de saudades. “Mas a saudade entre pessoas felizes é dor moderada”...

Ao João, que atravessando mares já tantas vezes navegados acabou por unir dois mundos outrora tão distintos. Nós vamos nos agradecendo pela vida.

Aos meus tios e tias, particularmente às minhas tias Ednalva, Juracir e Eva e aos meus tios Pitágoras e Walmir que de distintas maneiras e com uma constância invejável apoiaram a minha curta trajetória, mesmo reclamando das minhas inúmeras ausências nas reuniões familiares, que não se devem a essa dissertação, diga-se de passagem, mas ao período, muito remoto, no qual aprendi a dizer não. Aproveito este momento para agradecer também ao meu primo Igor com quem compartilho a formação e o amor pela história.

Para mim, família e amigos estão no mesmo campo. Termino, portanto, essa primeira parte agradecendo a estes últimos. A mulher por trás dessa dissertação “quase não conversa, tem poucos, raros amigos”. Mas sem eles não poderia ser nem metade do que é. Agradeço a Fernanda e a Lucas pela amizade sincera, duradoura, permanente e insubstituível. Agradeço a

Pierre com quem pude compartilhar longas conversas e longas caminhadas por Paris. Obrigada por me fazer conhecer e admirar Aragon e Jourde.

Agradeço ao meu orientador Evergton Sales Souza. Ninguém melhor do que ele para servir como ponte entre estes dois universos, o pessoal e o profissional. Agradeço por todas as observações, por cada um dos comentários, pelo incentivo, pela confiança, e pelo entusiasmo com que acompanhou, um a um, dos passos tímidos que, desde 2012, venho dando nas veredas da História. Tê-lo como orientador é uma sorte, um privilégio, uma alegria. É uma honra poder contar com um mestre para toda a vida.

Aos professores Pierre-Antoine Fabre e Philippe Boutry com quem muito aprendi nos últimos dois anos aqui em França. Agradeço pela gentileza com que me receberam no seio do Césor/EHESS, pelo tempo e atenção que me dedicaram, pela bibliografia enriquecedora que me forneceram, mas principalmente por sempre se mostrarem prontos a tornar mais leve a sempre dura adaptação a terras estrangeiras.

Não poderia deixar de agradecer à professora Fátima Pires, por ser quem é, por pesquisar como pesquisa e por ensinar como ensina; e à professora Lígia Bellini que sempre me apoiou com as suas cartas de recomendação profundamente motivadas e motivadoras. Agradeço ao professor Antônio Luigi Negro. Apesar de ainda não conseguir pô-la em prática (isso talvez seja uma tarefa para vida) penso sempre no que seria, finalmente, a tão famigerada dose de laxismo “são-lazarino” e o quanto ela poderia ter me ajudado nestes atribulados anos de atividades múltiplas.

Agradeço, por fim, aos professores da École Normale Supérieure e da École Nationale des Chartes com quem, desde 2017, tenho aprendido muito sobre a história e o ofício de historiador.

Agradeço ao CNPq pelo financiamento integral deste projeto de pesquisa.

*Numa caleira de pedra um ribeiro corre com o brilho fresco do seu murmúrio, ao longo das traseiras da casa. É agradável ouvi-lo. Lembra um verão muito antigo e as suas tardes, as suas noites. Tento recordá-lo agora e não consigo. Talvez da neve, deste deserto polar. Terei de reinventar tudo? Até a memória? Mas lembro-me de muita coisa, a memória dura ainda. Avulsa, estranha, como súbitas luzes – escreverei para esquecer? Como quem confessa uma culpa? Para lembrar ainda, para ser tudo ainda fora do tempo e da morte? Há-de haver talvez uma razão. Quando era novo, tinha razões quando queria, porque tinha os músculos no seu lugar e estava cheio de conquista. Mas a vida leva-nos tudo, estraga tudo, apodrece-nos o corpo e quanto tínhamos criado nele. Às vezes lembra-me: vou enterrar depois os papéis no quintal. Pode ser ao pé de Águeda. Mas não: seria ridículo. Ridículo para quem? E se eu os guardasse para o meu filho?*

*- Não tens nada para me dar? - perguntará.*

*Tenho de lhe dar tudo.*

*(Vergílio Ferreira, Alegria Breve, 1965)*

LUZ, Ellen Cristina Marques. **DOM TOMÁS DA ENCARNAÇÃO COSTA E LIMA: PERFIL DE UM PRELADO POMBALINO (1723-1784)**. 2019. Dissertação (Mestrado em História) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia.

### *Resumo*

A presente dissertação tem por objetivo o de discutir, através da trajetória e ação episcopal do décimo bispo de Pernambuco, D. Tomás da Encarnação Costa e Lima, o perfil dos prelados diocesanos nomeados durante o período historiograficamente designado como “pombalino”, que coincide com os vinte e sete anos do reinado de D. José I, de 1750 a 1777, e da ação ministerial de Sebastião José de Carvalho e Melo, conde de Oeiras e marquês de Pombal. Os impactos das reformas pombalinas de cunho regalista no seio da Igreja portuguesa foram duradouros. Como o termo regalista deixa entrever, estas reformas pretenderam submeter todo o temporal da Igreja ao domínio do Estado, que se pretendia centralizador, e para isso contou com um grande número de agentes e de mecanismos que garantiram o sucesso do projeto pombalino para a igreja portuguesa. Os bispos, com o seu caráter misto de homens da igreja e de homens do estado, foram contributos essenciais nesse processo, tanto no que tange à defesa teórica do regalismo pombalino, quanto à aplicação prática das suas reformas.

**Palavras-chave:** D. Tomás da Encarnação Costa e Lima; Pombalismo; Relações entre Igreja e Estado.



## *Abstract*

This master's thesis aims to discuss, through the trajectory and episcopal action of the 10<sup>th</sup> bishop of Pernambuco, D. Tomás da Encarnação Costa e Lima, the profile of the appointed diocesan bishops during the period designated by the historians as "pombalino", which coincides with the twenty-seven years of the reign of D. Joseph I, from 1750 to 1777, and the ministerial action of Sebastião José de Carvalho e Melo, count of Oeiras and marquis of Pombal. The impacts of the "pombalinas" reforms, which were of "regalista" nature, within the Church in Portugal were lasting. The term means that the reforms intended to submit all the Church's temporal power to the domain of the State, which was intended to centralization, and this was attended by a large number of agents and mechanisms that ensured the success of the pombaline project. The bishops, with its mixed character of men of the church and men of the state, were an essential contribution in this process, both in terms of the theoretical defense of the "regalismo pombalino", and also regarding the practical execution of the reforms.

**Keywords:** D. Tomás da Encarnação da Costa e Lima; Pombalismo; relations between Church and State.

## ***Résumé***

Ce mémoire de maîtrise a pour but de discuter, à travers la trajectoire et l'action épiscopale du dixième évêque de Pernambouc, D. Tomás da Encarnação Costa e Lima, le profil des prélats diocésain élus pendant la période historiographiquement nommée « période pombaline », qui coïncide avec les vingt-sept ans du règne de D. Joseph I, de 1750 a 1777, et de l'action ministérielle de Sebastião José de Carvalho e Melo, comte de Oeiras et marquis de Pombal. L'impact des réformes pombalines, de caractère régalien, sur l'Église portugaise a duré pendant longtemps. Comme le terme régalien permet d'apercevoir, ces réformes ont voulu soumettre tout le temporel de l'Église au domaine de l'État, qui se voulait centralisé. Pour atteindre cet objectif, elles ont compté sur un grand nombre d'agents et de mécanismes qui ont garanti le succès du projet pombalin. Les évêques, qui sont à la fois hommes d'Église et d'État, ont apporté une contribution essentielle dans ce processus, tant en ce qui concerne la défense théorique du regalisme pombalin comme en ce qui concerne l'application pratique de ces réformes.

**Mots-clés :** D. Tomás da Encarnação Costa e Lima ; Pombalisme ; Relations entre l'Église et l'État.

## *Resumen*

El propósito de esta disertación es discutir, estudiando la trayectoria episcopal y la acción del décimo obispo de Pernambuco, D. Tomás da Encarnação Costa e Lima, el perfil de los prelados diocesanos nombrados durante el período históricamente conocido como "Pombalino", que coincide con los veintisiete años del reinado de D. José I, de 1750 a 1777, y la acción ministerial de Sebastião José de Carvalho e Melo, Conde de Oeiras y Marqués de Pombal. El impacto de las reformas pombalinas, de carácter regalista, dentro de la Iglesia portuguesa fue duradero. Como sugiere el término regalista, estas reformas buscaron someter a todo el temporal de la Iglesia a la dominación del estado, que se pretendía centralizador, y para ello contó con un gran número de agentes y mecanismos que aseguraron el éxito del proyecto Pombalino para la iglesia portuguesa. Los obispos, con su carácter mixto de eclesiásticos y hombres del estado, asumieron contribuciones esenciales en este proceso, tanto en lo que respecta a la defensa teórica del regalismo pombalino como a la aplicación práctica de sus reformas.

**Palabras clave:** D. Tomás da Encarnação Costa e Lima; Pombalismo; Relación entre Iglesia y Estado.

## *Índice*

<b>Apresentação</b> -----	p.1.
<b>Introdução – As várias faces de um bispo: A trajetória de D. Tomás da Encarnação Costa e Lima (1723-1784)</b> -----	p.3.
Sobre o jansenismo-----	p.14.
D.Fr. Tomás da Encarnação, um jansenista?-----	p.19.
<b>Capítulo 1 – As relações entre Igreja e Estado no período pombalino</b> -----	p.35.
O pombalismo e a Igreja -----	p.39.
A consolidação do projeto de submissão da Igreja ao Estado: Agentes e mecanismos -----	p.44.
<b>Capítulo 2 – Os bispos pombalinos</b> -----	p.68.
Os bispos do século XVIII -----	p.71.
A híbrida imagem do bispo setecentista -----	p.71.
Os modos de designação -----	p. 76.
<b>Capítulo 3 – D. Tomás da Encarnação Costa e Lima – Historiador da Igreja</b> -----	p.100.
<b>Capítulo 4 – D. Tomás, Bispo de Pernambuco</b> -----	p.122.
Um bispo ilustrado: mestres para ensinar a mocidade e um novo olhar sobre a superstição -----	p.123.
Os provimentos dos benefícios eclesiásticos na diocese de Pernambuco -----	p.133.
Reformar a ordem e coibir os desvios: A Província de Nossa Senhora do Carmo do Recife -----	p.141.
Conflitos com o clero local: O caso do vigário colado da Igreja de São Pedro Gonçalves da vila do Recife, fr. João da Cunha Menezes -----	p.148.
<b>Conclusão</b> -----	p.156.
<b>Anexos</b> -----	p.158.

**Fontes** -----p.174.

**Bibliografia** -----p.183.

## *Lista de imagens*

Representação dos bispados do Brasil na época da criação de novas dioceses (1745), p. 11.

Representação do bispado de Pernambuco, p. 12.

Representação do Palácio da Soledade, p. 34.

## *Lista de Quadros*

Distribuição do episcopado por tipo de clero – Séculos XVII e XVIII, p. 83.

Os bispos eleitos no período pombalino, p. 97.

A formação e a carreira dos bispos eleitos no período pombalino, p.98.

Duração do episcopado, p. 99.

## *Apresentação<sup>1</sup>*

Em vista d'estes logares fica manifesta a temeridade e audácia, com que D. Thomás foi impor-se aos catholicos de Pernambuco, firmando-se na vontade divina, que nem sciente, nem moralmente conhecia.

(AMADO, José de Souza, 1870, p.268).

Bispo e sábio, Thomaz da Encarnação [...] dedicando-se ao sacerdócio por decidida vocação, desprende-se de todos os laços do mundo, e ao mesmo tempo em que com severos estudos opulentava sua inteligência, dava aos homens o exemplo de virtudes e a lição de austeros costumes. Em Portugal admirou pela sua sabedoria, e grande piedade, e nomeado e sagrado bispo, conservou-se humilde, como fora, e só exigente do cumprimento dos deveres, de que era o primeiro e zeloso respeitador. (MACEDO, Joaquim Manuel de, 1876, p.499).

O relato de José de Souza Amado, tão oposto àquele de Joaquim Manuel de Machado, apesar de terem sido escritos na mesma época, não reflete a postura frequentemente laudatória com a qual D. Tomás da Encarnação, bispo de Pernambuco, era descrito no cenário erudito católico do Portugal setecentista<sup>2</sup>. Sem dúvida, isso nos diz mais sobre uma época e um espaço do que sobre o personagem, centro das nossas atenções nesse trabalho. Intrépido aliado do marquês de Pombal e, portanto, partícipe da sociabilidade intelectual de seus defensores, na segunda metade do século XVIII D. Tomás dificilmente se veria narrado como “ignorante” ou “desvairado”<sup>3</sup> por defender a submissão da igreja e dos povos ao cetro real. Porém o influxo ultramontano, que se tornou dominante na Igreja Católica romana entre a segunda metade do século XIX e início do século XX, viria alterar esta concepção. O processo de romanização que buscou reafirmar a autoridade da Igreja e de seus representantes, principalmente o papa, fez frente ao discurso regalista setecentista e aos seus

---

1 Esta dissertação foi preparada no contexto do projeto PTDC/HAR-HIS/28719/2017, intitulado Religião, administração e justiça eclesiástica no império português (1514-1750) - ReligionAJE, aprovado no âmbito do concurso para financiamento de projetos de investigação científica e desenvolvimento tecnológico em todos os domínios científicos - 2017 (H2020 e FCT). This master's thesis is an output of the project Religion, ecclesiastical administration and justice in the Portuguese Seaborne Empire (1514-1750) - ReligionAJE, PTDC/HAR- HIS/28719/2017, which is sponsored by the Portuguese Foundation for Science And Technology - FCT and H2020.

2 O incontornável trabalho de Bruno Neveu nos permite melhor compreender a erudição católica, ou mais especificamente o desenvolvimento da erudição eclesiástica, no contexto europeu moderno. Cf. NEVEU (Bruno), *Erudition et religion aux XVIIe et XVIII siècles*, Fayard, Paris, 1994.

3 AMADO (José de Souza), *Historia da Egreja Catholica em Portugal, no Brasil e nas possessões portuguezas*, Typographia de G. M. Martins, Lisboa, 1870, t. V, p.273.



defensores<sup>4</sup>, como foi D. Tomás. José de Souza Amado foi um baluarte desta romanização no contexto lusitano. Manuel de Macedo, no entanto, era um liberal. E se o regalismo pombalino defendido por Tomás da Encarnação foi condenado pelos arautos do ultramontanismo oitocentista, galgou, entre os liberais, o estatuto de precursor do liberalismo, através das reformas que, segundo acreditavam, haviam extirpado o obscurantismo jesuítico e patrocinado a derrocada final do absolutismo<sup>5</sup>.

Muito embora tenha assumido a cadeira episcopal nos derradeiros anos do reinado de D. José I (1714-1777) e do ministério de Sebastião José de Carvalho e Melo (1699-1782), no período em que esteve à frente da cadeira de História Eclesiástica da Academia Litúrgica Pontificia, D. Tomás, ainda frade, mostrou, através da sua produção escrita, ombrear-se com o projeto reformador, historiograficamente nomeado como “pombalino”<sup>6</sup> o que fez com que caísse nas graças do marquês e fosse alçado não apenas ao episcopado, como também ao conselho real<sup>7</sup>.

Longe de representar, neste contexto, uma figura de trajetória insólita, D. Tomás da Encarnação, pode ser descrito como o arquétipo perfeito de um bispo pombalino.

---

4 CALDEIRA (Rodrigo Coppe), *O influxo ultramontano no Brasil e o pensamento de Plínio Corrêa de Oliveira*, dissertação de Mestrado em Ciência da Religião, Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2005, p. 48. Para mais informações sobre o processo de romanização oitocentista, consultar: ALBERIGO (Giuseppe), *A Igreja na história*, Paulinas, São Paulo, 1999.

5 FALCON (Francisco José Calazans) “Antigos e novos estudos sobre a época pombalina”, *A “época pombalina” no mundo luso-brasileiro*, (dir.). Francisco José Calazans Falcon e Cláudia Rodrigues, FGV Editora / FAPERJ, Rio de Janeiro, 2015, 9.

6 Para uma problematização do uso historiográfico do termo “pombalismo” ver: Idem, p. 7-25. Como o título permite intuir, este capítulo do livro também oferece uma discussão da bibliografia produzida sobre o período em questão.

7 Arquivo Nacional da Torre do Tombo (ANTT), Registro Geral de Mercês, D. José I, liv. 27, f. 44v. É importante ressaltar que, durante o período pombalino, a presença de eclesiásticos nos organismos ligados ao aparelho estatal foi sobremaneira reduzido. No que diz respeito à presença dos antístites nos gabinetes e conselhos reais, como salientou o historiador José Pedro Paiva, entre 1756 e 1777, apenas 6 dos 36 indivíduos nomeados para assumirem as cadeiras episcopais do reino e do império, foram indicados igualmente como conselheiros do Estado, o que demonstra uma clara mudança em relação aos reinados anteriores nos quais esta função era quase inerente aos titulares das mitras diocesanas. PAIVA (José Pedro), “Os novos prelados diocesanos nomeados no consulado pombalino”, *Penélope: revista de história e de ciências sociais*, n.25, 2001, p. 49.

## *Introdução*

### *As várias faces de um bispo: A trajetória de D. Tomás da Encarnação Costa e Lima (1723-1784)*

Chamado, no século, Antônio da Costa Lima<sup>8</sup>, D. Tomás nasceu em 1723 no seio de uma rica família<sup>9</sup> de negociantes da freguesia de Nossa Senhora da Conceição da Praia, na cidade de São Salvador da Bahia. Seguindo os rastros documentais, seu pai, João da Costa Lima, familiar do Santo Ofício, natural do termo de Ponte de Lima (Arcebispado de Braga) e sua mãe D. Joanna da Fonseca, natural da terra, parecem ter desejado o caminho professo para todos os três filhos, Antônio, Maria e Teresa<sup>10</sup>, ainda que tenham concentrado seus esforços na formação religiosa de seu filho varão.

Para tanto, mandaram-no ao Colégio dos Jesuítas na mesma cidade de Salvador para receber suas primeiras instruções em filosofia<sup>11</sup>. Consta que recebera suas ordens sacras das mãos do Arcebispo da Bahia, D. Frei José Fialho<sup>12</sup>, no ano de 1739<sup>13</sup>, não tardando a partir para o reino no intuito de continuar seus estudos, agora a nível superior, na Universidade de Coimbra. Já em terras lusitanas começou por frequentar as lições de Instituta, concluídas em 1743<sup>14</sup>. Tratava-se de uma formação preparatória para aqueles que pretendiam cursar Leis na

---

8 Archivio Segreto Vaticano (ASV). Archivio Concistoriale (AC). *Processus Concistoriales*, 166, fl.230v.

9 Arquivo Público do Estado da Bahia (APEB). Seção Judiciária. Inventário de João da Costa Lima, livro 104, fl.86. Nele consta, dentre outros, o patrimônio de 400 mil réis que o Senhor João da Costa pretendeu legar aos filhos.

10 Arquivo Histórico Ultramarino (AHU). Administração Central (ACL). Conselho Ultramarino (CU), Documentos avulsos da capitania da Bahia, Cx. 61, D. 5175. Recordamos aqui que, desde alvará expedido por D. João V no ano de 1732, ficou-se proibido o envio de jovens mulheres às casas religiosas do reino sem que se fosse dada uma licença prévia para o mesmo, o que explica este requerimento feito pelo pai de D. Tomás. Cf. RUSSELL-WOOD (Anthony Jhon R.), *Fidalgos e Filantropos: A Santa Casa de Misericórdia da Bahia, 1550-1755*, trad. de Sérgio Duarte, Universidade de Brasília, Brasília, 1981, p.137.

11 PEREIRA DA COSTA (Francisco Augusto), *Anais Pernambucanos: 1740-1794*, Arquivo Público Estadual, Recife, 1954, t. VI, p.333. Para a compreensão do funcionamento dos colégios dos jesuítas aceder à: [https://www.youtube.com/watch?v=9V\\_ug4wR0Rs](https://www.youtube.com/watch?v=9V_ug4wR0Rs).

12 Dom Frei José Fialho foi nomeado bispo de Olinda no ano de 1725. Em 1739 foi elevado ao arcebispado da Bahia e em 1741 transferido para a Diocese da Guarda.

13 ASV\_AC. *Processus Concistoriales*, 166, fl.230v.

14 Como resume Ediana Mendes: “A Universidade de Coimbra tornou-se, portanto, no império lusitano, ambiente privilegiado para a qualificação e formação acadêmica. Igualmente configurou-se, desde ao menos o reinado de D. Sebastião (1568-1578), como espaço para o recrutamento do episcopado, seja na qualidade de lentes, de reitores e, de modo geral, de estudantes egressos. Com a cristalização do critério do mérito intelectual, mesmo aqueles destinados a seguir a carreira eclesiástica, como os filhos secundogênitos da nobreza, não se furtaram em procurar na universidade a formação e os graus necessários para candidatar-se a uma prelatura”. MENDES (Ediana Ferreira), “A formação acadêmica dos prelados da América Portuguesa (séc. XVII e XVIII,

dita universidade, como fizera Antônio da Costa Lima<sup>15</sup>, além de ter-se graduado como bacharel e licenciado em Artes<sup>16</sup> e Cânones<sup>17</sup>.

Em abril de 1748, D. Miguel da Anunciação (1740-1779), então bispo da diocese de Coimbra, conferiu a Antônio da Costa Lima, as ordens de epístola e de evangelho<sup>18</sup>. Como um jovem aspirante à vida pia, Antônio ingressou na ordem dos Cônegos Regrantes de Santo Agostinho do Mosteiro de Santa Cruz de Coimbra, adotando o nome religioso de Tomás da Encarnação. Enquanto estudante, professor e frade, Fr. Tomás foi retratado como um homem assíduo, honesto e laborioso<sup>19</sup>, virtudes retóricas, ainda que factíveis, que não poderiam ser omitidas em um processo de habilitação promovido para verificar as qualidades necessárias de um pastor de almas.

Seus dez anos de magistério no Mosteiro, renderam-lhe a atenção do já citado D. Miguel da Anunciação que o elegeu como professor da cátedra auxiliar de História Eclesiástica e censor nato da Academia Litúrgica Pontifícia<sup>20</sup>. Esta instituição foi fundada através da Bula *Gloria Domini* emitida por Bento XIV (1740-1758) no ano de 1747 e teve por diretor o mesmo D. Miguel, que igualmente elaborou os estatutos regedores das cadeiras de História Eclesiástica e Sagrados Ritos, esta última sob a responsabilidade de D. Bernardo da Anunciação, doutor em Teologia. Cabe lembrar que, apesar de ter sido criada na década de quarenta, a Academia Litúrgica começou a exercer suas funções apenas em 1756, as quais se estenderam até 1767, quando da sua extinção por ordem do marquês de Pombal.

---

Bahia, *Olinda e Rio de Janeiro*”, *Salvador da Bahia: interações entre América e África (séculos XVI-XIX)*, (org.) Giuseppina Raggi, João Figueirôa-Rego, Roberta Stumpf, Salvador, EDUFBA, CHAM, 2017, p. 200.

15 UC\_AUC. *Catálogo Brasília, suplemento ao volume IV*, 1949. 964- Antônio da Costa Lima. Matrículas 1744 – 1745, vol.62. AUC – IV -1ª. D -1-4-15 (Leis),p. 268v.

16 Universidade de Coimbra (UC). Arquivo da Universidade de Coimbra (AUC). *Catálogo Brasília, suplemento ao volume IV*, 1949. 964- Antônio da Costa Lima. Matrículas 1743 – 1744, vol. 61. AUC – IV – 1ª. D – 1-4-14, p. 292.

17 UC\_AUC. *Catálogo Brasília, suplemento ao volume IV*, 1949. 964- Antônio da Costa Lima. Matrículas 1745 – 1746, vol.63. AUC – IV – 1ª.D-1-4-16 (Cânones), p. 46v.

18 ASV\_AC. *Processus Concistoriales*, 166.fl.231. O primeiro passo para o ingresso no clero é a recepção da prima tonsura, pela qual se passa do estado laico ao clerical e através da qual se afirma a disposição do tonsurado para a recepção dos graus de sacramento da ordem. Após a prima tonsura, se recebe, normalmente em uma única cerimônia, os quatro graus (ostiário, leitor, exorcista e acólito) que compõem as chamadas “ordens menores”. Seguem-se à estas as ordens sacras ou maiores, através das quais se habilita o tocar em objetos sagrados e para as quais exigisse o celibato. As ordens maiores são compostas de três graus (epístola, evangelho e missa) que instituíam a condição de subdiácono, diácono, presbítero ou sacerdote e bispo (este último reservado para alguns poucos indivíduos). PAIVA (José Pedro), “Um corpo entre outros corpos sociais: o cero”, *Revista de História das Idéias*, n.33, 2012, p. 168-169.

19 ASV\_AC. *Processus Concistoriales*,166.fl.231-232.

20 “Catálogo dos sócios da Academia Litúrgica Pontifícia”, *Collectio Institutionem Academiae Liturgicae Pontificiae Exhibens Atque Lucubrationes Anni 1758*, Ex Praelo Academiae Pontificiae, Coimbra, 1759, t.I, p. 110.

Este interregno entre a data de sua criação e o começo de seu funcionamento em muito se deveu, segundo o professor Carlos Cabecinhas<sup>21</sup>, à morte, no ano de 1752, de um dos seus maiores promotores, Frei Gaspar da Encarnação<sup>22</sup>, visitador e reformador da Ordem dos Cônegos Regrantes de Santo Agostinho de Santa Cruz de Coimbra e representante do Sumo Pontífice junto à Academia. Deve-se, portanto, a Fr. Gaspar e a D. Miguel a idealização e fomento desta instituição que representou um “esforço sério de contactar com a História da Igreja, à luz da crítica moderna”<sup>23</sup>.

Bem se nota que, em termos de ambiente e círculo de convivência, Fr. Tomás esteve em contato próximo e direto com figuras centrais do movimento de reforma espiritual de cariz rigorista conhecido como Jacobeia, nato no reino entre os finais do século XVII e inícios do XVIII, mais propriamente entre os eremitas calçados de Santo Agostinho do Colégio da Graça de Coimbra. O bispo da diocese coimbrã, D. Miguel, foi considerado a “figura carismática do movimento da jacobeia”<sup>24</sup> e o próprio mosteiro de Santa Cruz tornou-se, desde a primeira metade do século XVIII, um eminente centro jacobeu, muito em virtude da vinda e atividade de seu reformador, Fr. Gaspar da Encarnação, “cabeça da jacobeia em sentido lato”<sup>25</sup>, que vislumbrou para os crúzios o culto da verdadeira obediência, o exercício da oração mental quotidiana, assim como a necessidade de austera aplicação aos estudos, princípios basilares entre os jacobeus, aos quais Tomás da Encarnação esteve inclinado, como se demonstrará mais adiante nessa dissertação.

O período na Academia foi intelectualmente frutífero para Fr. Tomás, visto ter produzido não apenas alguns discursos e censuras que constam nos volumes da *Collectio Institutionem Academiae Liturgicae Pontificiae Exhibens Atques Lucubrationes*<sup>26</sup>, como também as suas duas obras principais, *Historia Ecclesiae Lusitanae Per Singula Saecula ab*

---

21 CABECINHAS (Carlos), “A Ciência Litúrgica como disciplina universitária. Manuel de Azevedo S.J. (1713-1796) e as primeiras cátedras de ciência litúrgica”, *Didaskalia - revista da faculdade de teologia*, n. XL, 2010, p.123.

22 Frei Gaspar da Encarnação nasceu em 1685 e foi Reitor da Universidade de Coimbra entre os anos de 1710 e 1715. A 24 de abril de 1723 foi nomeado, a pedido do rei D. João V, através do breve *Ex Iniuncto Nobis* do papa Inocêncio XIII, como visitador e reformador da congregação dos Cônegos Regrantes de Santo Agostinho do Mosteiro de Santa Cruz de Coimbra.

23 ANDRADE (António Alberto Banha de), *Vernei e a cultura do seu tempo*, Universidade de Coimbra, Coimbra, 1966, p.286.

24 CASTRO, (Zília Osório de), “Jacobéia”, *Dicionário de história religiosa de Portugal*, Carlos Moreira de Azevedo (dir.), Centro de Estudos de História Religiosa da Universidade Católica Portuguesa e Círculo de Leitores, Lisboa, 2001, t. III (JRP), p.6.

25 SILVA (Fr. António Pereira da), *A questão do sigilismo em Portugal no século XVIII. História, religião e política nos reinados de D. João V e D. José I*, Tip. Editorial Franciscana, Braga, 1964, p. 97.

26 *Collectio Institutionem Academiae Liturgicae Pontificiae Exhibens Atque Lucubrationes Anni 1758/ 1761*. Ex Praelo Academiae Pontificiae, Coimbra, 1759 – 1762.

*Evangelio promulgato*<sup>27</sup>, escrita em quatro volumes<sup>28</sup>, o primeiro publicado em 1759, que veio a representar um contributo longamente utilizado pelos historiadores da igreja portuguesa<sup>29</sup> e a *Vetus Canonum Codex Lusitanae Ecclesiae*<sup>30</sup>, em volume único, impressa na tipografia da Academia Litúrgica no ano de 1764. Nestes textos, Fr. Tomás firmou as bases de sua aliança, ao menos em termos teóricos<sup>31</sup>, com o projeto reformador pensado e posto em prática pela coroa portuguesa, principalmente após a elevação de Sebastião José de Carvalho e Melo à pasta dos negócios do reino em 1756. Sílvio Romero, ao analisar a produção de Tomás da Encarnação (não apenas no período da Academia) e ao constatar este forte alinhamento do bispo com a política pombalina considerou-o “mais propriamente publicista e político” do que um historiador<sup>32</sup>. Nós concordamos apenas parcialmente com essa afirmação. D. Tomás foi publicista e político tanto quanto foi um historiador da Igreja, dedicado a “sacudir o pó dos antiquíssimos manuscritos”<sup>33</sup>, aos quais chamava de “monumentos”, e ao estudo exegético das Escrituras e da Tradição, dedicando-se ao seu trabalho como a uma tarefa santificante<sup>34</sup>, e articulando a sua face de homem de Igreja à outra de homem de Estado<sup>35</sup>.

Além da Academia Litúrgica Pontifícia, Fr. Tomás foi convidado a integrar a Academia Brasílica dos Renascidos, inaugurada em 6 de junho de 1759 na cidade de Salvador. Dias antes da inauguração, os membros numerários da Academia reuniram-se na casa de seu promotor e diretor, o conselheiro ultramarino José Mascarenhas Pacheco Pereira

27 COSTA E LIMA (D. Thomas da Encarnação), *Historia Ecclesiae Lusitanae Per Singula Saecula ab Evangelio promulgato*, Ex Praelo Academiae Pontificiae, 4 tomos, Coimbra, 1759 – 1762.

28 Nós só tivemos acesso a três volumes desta História Eclesiástica Lusitana.

29 Do que o padre José de Souza Amado e a sua já citada obra *Historia da Igreja Catholica em Portugal, no Brasil e nas possessões portuguezas* constituem um bom exemplo.

30 COSTA E LIMA (D. Thomas da Encarnação), *Vetus Canonum Codex Lusitanae Ecclesiae*, Ex Typographia Academiae Liturgicae, Coimbra, 1764.

31 Esta afirmação não implica, assim acreditamos, uma interpretação teleológica da vida de Tomás da Encarnação.

32 ROMERO (Sílvio), *História da Literatura Brasileira*, Imago, Rio de Janeiro, 2001, p. 377.

33 COSTA E LIMA (D. Thomas da Encarnação), “Epístola XXXVI. Resposta do lente de história eclesiástica ao Excelentíssimo e Reverendíssimo João Col”, *Collectio Institutionem Academiae Liturgicae Pontificiae Exhibens Atque Lucubrationes Anni 1758*, Ex Praelo Academiae Pontificiae, Coimbra, 1759, t. I, p. 75.

34 NEVEU (Bruno), *Erudition et religion aux XVIIe et XVIIIe siècles*, *op.cit.*, p. 154.

35 Nas palavras de Zulmira Santos: “A progressiva importância de uma ‘República das Letras’, que o século XVIII vai potenciando, irá permitindo a ligação de investigadores através da Europa, presos ao fio da correspondência epistolar e dos jornais bibliográficos. Daí, em pleno século das Luzes, a forte predominância de elementos da Igreja entre a grande quantidade de eruditos que, na República das Letras, se votavam ao estudo da antiguidade clássica e cristã. Obviamente, os textos produzidos refletiam não apenas a pura curiosidade filológica ou arqueológica, mas também o objectivo geral de construir uma obra ‘santificadora’, no sentido da glorificação da sua pátria pela história local ou genealógica, o “elogio” da atividade dos seus predecessores pela história literária, na acepção coeva do termo. O saber erudito encontrava-se ao serviço da instituição religiosa – pelo que nos diz respeito, do pontificado romano, da Igreja nacional, da família monástica ou clerical de que pretendia garantir a legitimidade histórica e jurídica”. SANTOS (Zulmira C.), “A produção historiográfica portuguesa sobre a história religiosa na época moderna: questões e perspectivas”, *Lusitania Sacra*, n. 21, 2009, p. 254.

Coelho de Melo, para deliberarem, entre nomes de pessoas “eruditas e muito noticiosas”, os possíveis integrantes supranumerários que, estando no Brasil ou na Europa, pudessem contribuir para a atividade acadêmica<sup>36</sup>. Fr. Tomás foi, segundo nos conta Pereira da Costa, “uma das primeiras notabilidades consideradas para fazer parte desta notável instituição”, na qualidade de acadêmico supranumerário, “por não residir no lugar de sua sede”<sup>37</sup>. Não encontramos registros de participação ativa de Tomás da Encarnação nos trabalhos da Academia. Porém, entre os acadêmicos não residentes, é importante sublinharmos a participação de Fr. Manuel do Cenáculo, outro “bispo pombalino” (e um dos personagens principais da política cultural deste período) que, convidado a integrar a Academia dos Renascidos, incumbiu-se de redigir as memórias e notícias cronológicas do bispado do Pará<sup>38</sup>. Além de fortemente integrado ao regalismo político, Manuel do Cenáculo foi um “reformador ilustrado”<sup>39</sup> e enquanto censor da Mesa Censória, aprovou a circulação de obras consideradas jansenistas e filo-jansenistas em Portugal, as quais defendeu afirmando se tratarem de trabalhos fundamentados nas bases sólidas do cristianismo e nas verdadeiras fontes da revelação, a saber: os santos cânones e a Sagrada Escritura<sup>40</sup>.

Fr. Tomás da Encarnação e Fr. Manuel do Cenáculo possuíam uma relação muito próxima, diríamos mesmo de amizade pelo tom afetivo que se deixa entrever através dos registros de suas trocas epistolares, em parte conservadas no acervo da Biblioteca Pública de Évora. Fr. Manuel do Cenáculo foi dos primeiros a receber, ainda em setembro de 1774, as impressões do já bispo D. Tomás a respeito do estado de sua diocese, particularmente no que tangia à instrução de clérigos e fiéis<sup>41</sup>. Cenáculo foi igualmente responsável pelo envio de livros ao bispo de Pernambuco, ao que D. Tomás agradeceu admirado pelo fato de “entre tantos trabalhos, e ocupação da corte” ainda encontrar tempo para lembrar-se dele enviando-lhe obras que lhe causaram grande contentamento “tanto pela grandeza, e merecimento do objeto, como pela textura”<sup>42</sup>. Um dos principais fornecedores de livros a Manuel do Cenáculo

---

36 KANTOR (Íris), *Esquecidos e Renascidos: Historiografia acadêmica luso-americana (1724-1759)*, Hucitec/ Centro de Estudos baianos - UFBA, São Paulo - Salvador, 2004, p. 107.

37 PEREIRA DA COSTA (Francisco Augusto), *Anais Pernambucanos*, *op.cit.*, p. 334.

38 KANTOR (Íris), *Esquecidos e Renascidos*, *op.cit.*, p. 179.

39 ARAÚJO (Ana Cristina), “As ciências sagradas na cidadela da razão”, *O Marquês de Pombal e a Universidade*, (coord.) Ana Cristina Araújo, Imprensa da Universidade de Coimbra, Coimbra, 2000, p. 76-80.

40 VAZ (Francisco Lourenço), “Jansenismo e Regalismo no pensamento e na obra de D. Frei Manuel do Cenáculo”, *Eborensia*, n.35, 2005, p. 71.

41 Biblioteca Pública de Évora (BPE), Cartas do Bispo de Pernambuco D. Thomás da Encarnação Costa Lima para D. Frei Manuel do Cenáculo, Cota: CXXXVII / 1-5. Bispo de Pernambuco nº 955 a 959, nº 222.

42 BPE, Cartas do Bispo de Pernambuco D. Thomás da Encarnação Costa Lima para D. Frei Manuel do Cenáculo, Cota: CXXXVII / 1-5. Bispo de Pernambuco nº 955 a 959, nº 223.

foi o seu correspondente em Roma Nicolau Pagliarini, “homem também do círculo do poder pombalino e que veio para Portugal depois das vicissitudes e perseguições a que foi sujeito em Roma, por causa das suas simpatias e convivência com os círculos jansenistas e colaboração com o antijesuitismo de Pombal”<sup>43</sup>. Outro, o padre oratoriano António Pereira de Figueiredo, fundador teórico do regalismo pombalino<sup>44</sup>. É muito importante estarmos atentos à formação e extensão destas redes para melhor compreendermos e examinarmos a trajetória de Tomás da Encarnação.

Voltando à Academia dos Renascidos, esta, para além de exaltar a figura do monarca e o mecenato do marquês de Pombal, possuía um programa nitidamente voltado à atividade historiográfica, notadamente à historiografia da América. Ainda que não tenha sido institucionalizada, devido ao encarceramento de seu diretor, José Mascarenhas, cinco meses após a sua inauguração<sup>45</sup>, a Academia contou com estatuto próprio elaborado em 1759 e parecia apresentar-se como alternativa possível à crise na formação intelectual que a expulsão da Companhia de Jesus, e consequente extinção dos seus seminários, gerou na sociedade colonial. A Academia absorveu assim, em sua maioria, os membros das elites dirigentes e econômicas locais, às quais fr. Tomás pertencia, e de certa maneira serviu, como esclarece Íris Kantor, como um canal de “maior participação das (nas) elites americanas na implementação das reformas políticas em curso”<sup>46</sup>. Havia, portanto, múltiplos interesses que se coadunavam e que ajudam a explicar a presença de Tomás da Encarnação entre os membros desta então distinta Academia e que vão além da notoriedade que o crúzio atingira nos seus estudos.

---

43 VAZ (Francisco Lourenço), “Jansenismo e Regalismo”, op.cit, p. 72. E CASTRO (Zília Osório de), “Jansenismo versus Jesuitismo Niccoló Pagliarini e o projecto político pombalino”, *Revista Portuguesa de Filosofia*, n. 52, 1996, p. 223-232.

44 SANTOS (Cândido), “Matrizes do Iluminismo católico da época pombalina”, *Estudos em homenagem a Luís António de Oliveira Ramos*, (org.) F. Ribeiro da Silva, M. Antonieta Cruz, J. Martins Ribeiro e M. Osswald. Faculdade de Letras da Universidade do Porto, Porto, 2004, t. I, p.954.

45 José Mascarenhas Pacheco Pereira Coelho de Melo fez parte da junta enviada pelo marquês de Pombal ao Estado do Brasil para se ocupar das questões em torno da expulsão dos jesuítas, tais como a inventariação e confisco dos seus bens e rendimentos, o provimento de párocos seculares nas aldeias, a elevação das vilas indígenas, a demarcação das sesmarias etc. Porém, sua relação próxima com o capitão da Armada Real Francesa ancorada no porto da Bahia, o qual convidara a fazer parte da Academia dos Renascidos, foi vista com maus olhos pelo vice-rei D. Marcos Noronha, que denunciou a improbidade desta relação, tendo-se em conta as desinteligências que marcavam as relações entre Portugal e França neste período. Além disso, pairou igualmente sob as costas de Mascarenhas a acusação de tentativa de conciliação com os jesuítas, aumentando a indignação do marquês que o mandou encarcerar, junto à sua criadagem e livraria particular, no presídio da ilha de Santa Catarina (forte de Santa Cruz de Anhatomerim), onde permaneceu pelos quatorze anos seguintes, antes de ser libertado, sob indulto de D. Maria I, após a morte do rei D. José e queda do ministro Carvalho e Melo. KANTOR (Íris), “A Academia Brasílica dos Renascidos e o governo político da América portuguesa (1759): notas sobre as contradições do cosmopolitismo acadêmico luso-americano”, *Revista da História das Ideias*, n. 24, 2003, p. 76 - 78.

46 KANTOR (Íris), *Idem*, p. 54.

O colégio de Humanidades da basílica de Mafra<sup>47</sup> foi o último posto da carreira docente de Fr. Tomás. A relação próxima de Tomás da Encarnação com o marquês de Pombal não torna óbvia, mas ajuda a compreender a sua nomeação e apresentação – para além das “letras, ciências e mais qualidades”<sup>48</sup> - para bispo da recém-vacante diocese de Pernambuco, subassinada, aliás, pelo próprio marquês, no ano de 1773. Nesta altura do reinado josefino, por mais que a nomeação dos bispos estivesse sob a alçada real, a interferência do marquês de Pombal em todo o processo de escolha e nomeação acabava por tornar estes prelados uma criação sua, como se demonstrará no segundo capítulo desta dissertação<sup>49</sup>.

Após aprovação papal, em 1774, D. Tomás achava-se pronto, e máximo<sup>50</sup>, para partir de volta ao ultramar. Após “feliz viagem de 36 dias”<sup>51</sup>, o bispo desembarcou em terras brasílicas, grato à “Providência do Altíssimo”<sup>52</sup> que o fizera antístite daquela diocese e disposto a observar fielmente a vontade de Vossa Majestade, El- rey D. José<sup>53</sup>.

A bem-dizer, quando D. Tomás foi eleito, a diocese de Pernambuco já arrastava uma vacância de três anos desde a morte de D. Fr. Francisco Xavier Aranha, em 1771. Isto se deu pelo fato de o sucessor de Xavier Aranha, D. Fr. Francisco d’Assunção e Brito ter sido elevado à categoria de arcebispo da diocese de Goa<sup>54</sup>, primaz do Oriente, logo após a sua eleição para a mitra pernambucana (1773), nem chegando a sentar-se no sólio episcopal. Não fosse isso e seria D. Francisco o primeiro bispo luso-brasileiro a assumir uma mitra diocesana na América Portuguesa. Quisera o destino, e muito mais o marquês de Pombal, que esta

---

47 Não temos muitas notícias sobre o dito colégio. Segundo Jácome Rattón: “Alguns annos depois da creação do Collegio dos Nobres determinou o Senhor Rei D. Jozé que os Cónegos Regrantes de S. Agostinho, que occupavaõ o convento de S. Vicente de fora, passassem para o Real Convento de Mafra, occupado até entãõ pelos Padres Arrabidos, alli sustentados á custa da Coroa. E como entre os ditos Cónegos Regrantes houvessem homens de muito saber, determinou El Rei que alli se estabelecesse hum Collegio de educação, para as outras classes de Cidadãos; aonde, se bem me lembro, eraõ os alumnos suppridos do necessário, por huma módica pensão annual de 60 mil reis e dalli sahiraõ muito bons estudantes”. RATTON (Jácome), *Recordações sobre ocorrências do seu tempo, a estátua equestre de D. José, e as fábricas de papel, caixas, fiação, chitas, pentes e relógios*, Imprensa da Universidade de Coimbra, Coimbra, 1920, p.162.

48 ASV\_AC. Processus Concistoriales,166, fl.223.

49 Ver a carta de nomeação de D. Tomás da Encarnação na sessão “Anexos” no final desta dissertação.

50 AHU-CU, Pernambuco, Avulsos, Cx.116, D.8898.

51AHU – CU, Pernambuco, Avulsos, Cx.117, D.8940.

52 ANTT. Real Mesa Censória, cx. 395, n.º 6603. COSTA E LIMA (D. Thomas da Encarnação), D. Tomás da Encarnação Costa e Lima, cónego regrante de Santo Agostinho [...] Bispo de Pernambuco reprova a negociação no eclesiástico, dá conta da origem das vigílias e proíbe os festejos e novenas noturnas, 13 de setembro de 1774, p.1.

53 AHU – CU, Pernambuco, Avulsos, Cx.117, D.8940.

54 ASV\_AC. *Processus Concistoriales*,166, fl.223.



primazia coubesse a D. Tomás, que não deixou de fazer deste episódio mais um meio para elogiar a ação renovadora do ministro de D. José<sup>55</sup>.

Na altura da posse de D. Tomás, a 8 de setembro de 1774, o Brasil já havia se tornado a pedra angular do império português<sup>56</sup> e a diocese pernambucana, sufragânea do Arcebispado da Bahia, abrangia desde Itamaracá até Fortaleza no Ceará, além de alongar-se “pela terra adentro”, compreendendo o sertão pernambucano e das capitâneas anexas<sup>57</sup>, tendo Olinda como metrópole e sede da sua Igreja Catedral<sup>58</sup>.

---

55 COSTA E LIMA (D. Thomas da Encarnação), *Oração em Ação de Graças pela Conservação da Vida do Ilustríssimo, e Excelentíssimo Senhor Marques de Pombal*, Régia Oficina Typográfica, Lisboa, 1776, p.14. Como salientou José Pedro Paiva, até o consulado pombalino, nenhum bispo nascido na América portuguesa havia assumido uma mitra diocesana nesta parte do império português. Prática que em tudo destoava daquela seguida pela vizinha coroa espanhola, e que não se restringia aos cargos de chefia religiosa. PAIVA (José Pedro), *Os bispos de Portugal e do Império (1495-1777)*, Imprensa da Universidade de Coimbra, Coimbra, 2006, p.555.

56 COUTO (Jorge), “O Brasil pombalino”, *Camões - Revista de lestras e culturas lusófonas*, n. 15/16, 2003, p. 53.

57 CAVALCANTI (Alessandra Figueiredo), *Aldeamentos e política indigenista no bispado de Pernambuco – séculos XVII e XVIII*, dissertação de mestrado em História, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2009, p. 10.

58 ASV\_AC. *Processus Concistoriales*, 166, fl.228.



Fonte: RUBERT (Arlindo), *A Igreja no Brasil - Expansão Territorial e Absolutismo Estatal (1700-1822)*, Palloti, Santa Maria, 1988, p. 144.



\* O Piauí passou para o bispado do Maranhão no fim dos anos 1720.

Fonte: FEITLER (Bruno), *Nas malhas da consciência: Igreja e Inquisição no Brasil*, Alameda/ Phœbus, São Paulo, 2007, p. 65.

Cioso de seu ministério, cinco dias após a sua posse, D. Tomás redigira a sua primeira carta pastoral. Instrumento normativo, as cartas pastorais geralmente “estipulavam medidas de cariz mais pontual, procurando acudir a aspectos com os quais os prelados se deparavam no exercício de seu múnus”<sup>59</sup>. Não obstante, levando-se em consideração o fato de D. Tomás estar a apenas 15 dias na mitra pernambucana, não tendo ainda estabelecido contato com a dinâmica específica da igreja local, é mais provável que esta instrução pastoral reflita diretrizes gerais previamente pensadas pelo bispo, influenciadas por suas filiações religiosas, políticas e intelectuais, do que um programa estabelecido a partir dos dados da sua experiência episcopal. Ainda que não tenhamos registros que o comprovem, não seria desusado supor que D. Tomás tenha partido do reino com algumas instruções dadas diretamente pelo marquês de Pombal, prática que já havia se tornado corriqueira nessa altura do reinado josefino<sup>60</sup>.

59 PAIVA (José Pedro), “Episcopado e pregação no Portugal Moderno”, *Via Spiritus - revista de história da espiritualidade e do sentimento religioso*, n.16, 2010, p. 10.

60 PAIVA (José Pedro), “Os novos prelados diocesanos nomeados no consulado pombalino”, *op.cit.*, p. 49.

Cabe adiantar aqui que esta instrução pastoral, mandada publicar pelo marquês para a sua mais exata observância<sup>61</sup> (o que indica tácito acordo de ideias), causou já em seu tempo muita admiração e relativo espanto nos seus leitores, portugueses e estrangeiros<sup>62</sup>, não só pelas obras recomendadas pelo bispo para a instrução de todos, clérigos e fiéis, entre as quais se leem a *Origem Infecta da Moral Jesuítica* e os *Catecismos de Montpellier*<sup>63</sup>, mas também por ele deixar clara a sua condição de vigário e coadjutor de seu monarca, que “como Grande Mestre da Ordem de Cristo”, “pastor e prelado” era possuidor do “poder espiritual nas terras que os senhores reis seus predecessores”<sup>64</sup> haviam até então conquistado, o que foi visto como uma leitura exagerada do direito de Padroado régio concedido aos monarcas portugueses desde o século XV e progressivamente engrandecido em sua jurisdição.

O impacto causado pelas posições assumidas pelo décimo bispo de Pernambuco reverberaram, igualmente, um século após a redação da sua primeira pastoral, vide a publicação integral da mesma, acrescida de comentários, realizada pelo padre José de Souza Amado<sup>65</sup> no tomo V da sua *Historia da Igreja Catholica em Portugal*. Nessa publicação, o padre Amado acusa D. Tomás de jansenista, herético e cismático em virtude, principalmente, da forte objeção do bispo aos inacianos. Souza Amado faz reviver em suas páginas antigas querelas que colocaram em lados opostos jansenistas e membros da Companhia de Jesus<sup>66</sup>. É importante abriremos um pequeno parêntese para explicarmos as raízes desta oposição.

---

61 Arquivo da Arquidiocese de Olinda e Recife (AAOR). Pasta Bispos de Pernambuco (1677-1900). 1775, Maio, 26. Cópia da Carta ao Sr. Antonio de Albuquerque Gondim.

62 Em Portugal, para que a carta pastoral de D. Tomás fosse impressa os censores da Real Mesa Censória examinaram o original manuscrito e acharam por bem acrescentar uma extensa nota de rodapé explicando estas posições assumidas pelo bispo (a nota foi redigida por Fr. Manuel do Cenáculo). O periódico jansenista francês, *Nouvelles Ecclésiastiques*, em resenha da dita carta pastoral, escrita em 1785, apesar de elogiar algumas de suas passagens, não deixou de citar com reservas e relativa indignação o regalismo exacerbado do bispo de pernambuco. SOUZA (Evergton Sales), “Jansénisme et réforme de l’Église dans l’Amérique portugaise au XVIIIe siècle”, *Revue de l’Histoire des Religions*, v.226-2, 2009, p.216-217.

63 Sobre o Catecismo de Montpellier, conferir: VAZ (Francisco Lourenço), “O catecismo no discurso da ilustração portuguesa do século XVIII”, *Cultura. Revista de História e Teoria das Ideias*, n.10, 1998, p. 224-230.

64 ANTT. Real Mesa Censória, cx. 395, n.º 6603. COSTA E LIMA (D. Thomas da Encarnação), D. Tomás da Encarnação Costa e Lima, *op.cit.*, p.3.

65 Apesar das inúmeras publicações em seu nome, são poucos os registos biográficos escritos sobre o Padre José de Souza Amado. Teólogo formado pela Universidade de Coimbra no ano de 1843, Souza Amado exerceu distintos cargos, desde professor no Lyceu Nacional de Lisboa e membro da Relação Patriarcal a diretor do jornal *Domingo* e redator do periódico *Bem Publico* de 1857 a 1877. Para saber mais sobre este padre e sobre as disputas teológicas nas quais esteve envolvido ver: PINTO (Paulo Mendes) “José de Souza Amado e as lutas contra a heterodoxia social e religiosa: um percurso bibliográfico”, *Lusitania Sacra*, n.16, 2004, p. 385-398.

66 AMADO (José de Souza), *Historia da Igreja Catholica*, *op.cit.*, p.278.

## Sobre o jansenismo

Dizemos “antigas querelas” porque elas aludem a um conflito teológico muito anterior e remontam a bem-dizer ao século V d.C. quando Santo Agostinho, em oposição a Pelágio e seus discípulos, defendeu a onipotência da graça divina em matéria de salvação, contrariando assim a confiança (para ele exacerbada) que os pelagianos depositavam no homem e na liberdade humana<sup>67</sup>. Desde então, a autoridade de santo Agostinho na questão da Graça divina foi longamente reiterada. Nos finais do medievo, no entanto, sem que o prestígio da teologia agostiniana fosse abertamente contestado, alguns autores escolásticos, à luz da tradição da Igreja, passaram a reavaliar o lugar do homem e de suas ações no recebimento da graça e na salvação. Latente, difusa e discreta em um primeiro momento, segundo a historiadora Monique Cottret, essa mesma reavaliação proposta pelos escolásticos encontrou “uma formulação fulgurante” no tratado *Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis* de Luís de Molina, editado em Lisboa no ano de 1588. Nesse tratado, a graça divina e a liberdade humana encontram-se em estreita colaboração no processo de salvação. Isso significa dizer que, para Molina, apesar da gravidade da ofensa representada pelo pecado original, Deus esteve sempre atento às obras humanas, aos seus méritos tanto quanto às suas faltas e estas, às expensas da predestinação, tinham um valor concreto na urdidura da salvação eterna. Luís de Molina era um jesuíta, e os inicianos assumiram preponderadamente a defesa de sua obra. Aqueles que viriam a ser acusados de jansenismo permaneceram, entretanto, adeptos à doutrina agostiniana da graça eficaz e outros aspectos, não necessariamente de matriz teológica, viriam robustecer a oposição entre estes dois grupos<sup>68</sup>.

Quinze anos após a expulsão dos jesuítas do reino de Portugal e das suas conquistas e um ano após a sua supressão pelo breve *Dominus ac Redemptor* de Clemente XIV, na sua carta pastoral D. Tomás da Encarnação endossava a tese – comum entre a maior parte dos prelados diocesanos eleitos no período pombalino<sup>69</sup> – de ter havido uma ação ruinosa longamente perpetuada pelos inicianos tanto na esfera religiosa quanto na esfera civil. Para o

---

67 COTTRET (Monique), *Histoire du jansénisme. XVIIe – XIXe siècle*, Perrin, Paris, 2016, p. 7-11.

68 Idem, p.8-9. Para compreender mais sobre os desdobramentos deste conflito: PERRONE (Nicolás Hernan), “Si no eres jesuita serás jansenista; y si no eres jansenista serás jesuita”. El problema del jansenismo en Causas de la revolución de Francia de Lorenzo Hervás y Panduro S.J..(1735-1809), *Hispania Sacra*, n. 65, 2013, p. 203 – 230. Ver também: Ver também: CASTRO (Zília Osório de), “Jansenismo versus Jesuitismo Niccoló Pagliarini e o projecto político pombalino”, *op.cit.*

69 PAIVA (José Pedro), “Os novos prelados diocesanos...”, *op.cit.*, p. 53.

antístite baiano, os jesuítas eram lobos cruéis que, sob o disfarce de ovelhas corromperam, por séculos, a inocência dos costumes<sup>70</sup>.

Podemos afirmar que o antijesuitismo nasceu logo nos momentos embrionários da criação e organização da Companhia de Jesus no século XVI, e que, assim como essa, propagou-se pelos territórios d'áquem e d'álem-mar. De certa maneira, a retórica dos discursos contra os inicianos repetiu-se ao longo do tempo, apelando a lugares comuns, tais como: a suposta relaxação moral dos jesuítas, o seu faustoso acúmulo de bens, o monopólio que exercia sobre as missões e o magistério, o seu probabilismo apoiado na escolástica de base peripatética<sup>71</sup> e, claro, os benefícios que acumularam a expensas de outras ordens e, igualmente, a expensas do Estado<sup>72</sup>. No período pombalino não foi diferente. Estas mesmas denúncias fizeram parte dos discursos teóricos que apoiaram o programa previsto pela monarquia portuguesa para a Igreja lusitana. Porém, ao menos a partir de 1756, os jesuítas representavam mais do que uma ameaça moral ao Estado. Nesta altura, a Companhia de Jesus assumia a face de “contrapoder” do regalismo pombalino, pois obedeciam não à autoridade régia, mas à autoridade regular ultramontana. Estavam, portanto, em posição contrária à concepção de soberania em vias de se legitimar pela ação reformadora do ministro de D. José, o que tornava necessária não apenas a sua supressão como também a condenação de todo

---

70 ANTT. Real Mesa Censória, cx. 395, n.º 6603. COSTA E LIMA (D. Thomas da Encarnação), D. Tomás da Encarnação Costa e Lima, op.cit., p.3. Como explica José Eduardo Franco, a “figura tropológica do lobo, como símbolo evangélico do predador do rebanho de Deus” e a “obsessão antijesuítica na ausência dos jesuítas” foram comuns durante todo o reinado josefino e ministério pombalino. FRANCO (José Eduardo), “O ‘terramoto’ pombalino e a campanha de ‘desjesuitização’ de Portugal”, *Lusitania Sacra*, n.18, 2006, p. 182-188 e 205-217. José Esteves Pereira endossa essa tese, afirmando que o processo político e mental dos jesuítas foi permanentemente avivado, como se pode verificar em textos tais como o Compêndio Histórico do Estado da Universidade de Coimbra escrito quase um quarto de século após a expulsão dos jesuítas de Portugal e dos seus domínios. Pereira (José Esteves), “O anjo da guarda do marquês de Pombal”, *Camões - Revista de letras e culturas lusófonas*, n. 15/16, 2003.

71 Ficamos aqui com a explicação sucinta de Flávio Rey de Carvalho: “A filosofia arábico-aristotélica ou peripatética foi difundida em vários países da Europa a partir do século XI. Consistiu, inicialmente, na interpretação e nos acréscimos feitos por intelectuais árabes, como Alfarabi, Avicena e Averrois aos textos de Aristóteles, e posteriormente, por pensadores cristãos, como Pedro Lombardo, Tomás de Aquino e João Dunz Escoto, entre outros, tidos como *auctoritates* escolásticas. Os seus comentários e sumas foram a base dessa forma de pensamento. As disputas eram o meio para esclarecer-se os questionamentos; eram repletas de sofismas e de desdobramentos racionais abstratos, sendo descomprometidas de qualquer averiguação empírica e experimental. Caracterizaram-se como tipo de conhecimento indireto e distorcido das fontes”. CARVALHO (Flávio Rey de). *Um Iluminismo Português? A Reforma da Universidade de Coimbra 1772*, dissertação de Mestrado em História, Universidade de Brasília, 2007, p. 39. Vale lembrar, como fez Luís António Verney no seu *Verdadeiro Método de Estudar*, que a “filosofia peripatética não é sinónimo de filosofia de Aristóteles, nem filosofia de Aristóteles sinónimo de filosofia católica”. DIAS (José Sebastião da Silva), “Portugal e a cultura europeia (séculos XVI a XVIII)”, *Biblos*, v.28, p. 398-399.

72 *Les Antijésuites. Discours, figures et lieux de l'antijésuitisme à l'époque moderne*, (dir.). Pierre-Antoine FABRE et Catherine MAIRE, Presses universitaires de Rennes, Rennes, 2010. Conferir igualmente : FRANCO (José Eduardo), *Le mythe jésuite au Portugal (XVIe-XXe siècles)*, Tese de doutorado em História, École des Hautes Études em Sciences Sociales, Paris, 2004.

sistema inaciano<sup>73</sup>. Levando-se em consideração o fato dos jansenistas terem sido, por décadas, os grandes inimigos dos jesuítas, não é estranho que fossem adotadas, no Portugal pombalino, algumas ideias emprestadas do jansenismo ou a ele conectadas<sup>74</sup>.

Sendo assim, o antijesuitismo de D. Tomás é suficiente para designá-lo jansenista? E sendo a resposta positiva, o que justificaria a associação entre os qualificativos jansenista, cismático e herético? Primeiro precisamos esclarecer que a obra de Souza Amado reforça a ideia, um tanto genérica em seu período, de que o jansenismo nada mais era do que uma seita herética composta pelos verdadeiros inimigos de Deus e da Igreja<sup>75</sup>. Entre os anos de 1840 e 1870, tanto no Brasil quanto em Portugal, toda uma corrente pró-jesuíta e ultramontana preocupou-se em partilhar esta visão antijansenista, frequentemente baseada em um conhecimento pouco claro e superficial acerca deste sujeito<sup>76</sup>. Mas para além dos motivos religiosos e políticos subjacentes à posição assumida por essa corrente, a complexidade do jansenismo também pode explicar, em parte, a pouca profundidade com a qual a questão foi tratada. Complexidade que se exprime, inicialmente, no campo semântico.

O que é, afinal, um jansenista? O título do artigo de Jean-Louis Quantin, “Ces autres qui nous font ce que nous sommes”<sup>77</sup>, responde de maneira interessante a essa questão<sup>78</sup>, visto que o designativo jansenista foi utilizado pelos críticos-jesuítas sobretudo-à obra *Augustinus* (1640), de Cornélius Jansénius (1585 – 1638)<sup>79</sup>, para denominarem os seus defensores. Esse termo foi desde o princípio associado a um conteúdo pejorativo, pois a preocupação de Jansénius em contribuir, a partir do estudo positivo da obra de Santo Agostinho, para a dissolução dos desentendimentos que se perpetuavam em torno da questão da graça gerou-lhe,

---

73 Este é o argumento central de Zília Osório de Castro em: CASTRO (Zília Osório de), “Sob o signo da Unidade. Regalismo vs. jesuitismo”, *Brotéria. Cristianismo e Cultura*, n.169, 2009, p. 113-135. Ver igualmente: SOUZA (Evergton Sales), “L'incontournable jansénisme : l'Église d'Utrecht et la réforme ecclésiastique portugaise”, *Histoire, économie et société*, n.4., 2005, p. 572.

74 SOUZA (Evergton Sales), *Idem*.

75 AMADO (José de Souza), *Historia da Igreja Católica*, *op.cit.*, p.276.

76 SOUZA (Evergton Sales), *Du jansenisme français au jansenisme portugais : L'empire portugais et la réforme de son église*, tese de doutorado, Université de Paris-Sorbonne (Paris IV), Paris, 2002, p.25 – 32.

77 QUANTIN (Jean-Louis), “Ces autres qui nous font ce que nous sommes : les jansénistes face à leurs adversaires”, *Revue de l'histoire des religions*, n.212, 1995, p. 397-417.

78 A historiadora Catherine Maire relativiza a força do enunciado de Quantin. Para esta autora: “Os ‘ismos’ religiosos não são jamais simplesmente uma criação polêmica dos adversários, ‘dos outros que nos fazem o que nós somos’. Eles constituem a cada vez o objeto de uma querrela interativa em torno do significado a dar-lhes”. Tradução livre do francês: “Les « ismes » religieux ne sont jamais simplement une création polémique des adversaires, « des autres qui nous font ce que nous sommes ». Ils nous font chaque fois l'objet d'une querelle interactive autour du sens à leur donner. MAIRE (Catherine), “Quelques mots piégés en histoire religieuse moderne : jansénisme, jésuitisme, gallicanisme, ultramontanisme”, *Annales de l'Est - Association d'historiens de l'Est*, 2007, p.15.

79 Uma curta biografia de Cornélius Jansénius é apresentada por Monique Cottret no início da sua recente síntese sobre a história do jansenismo. COTTRET (Monique), *Histoire du jansénisme*, *op.cit.*, p. 15- 21.

posteriormente, entre os seus adversários, a acusação de herético, estendida, como bem se pode deduzir, a todos aqueles que se mostraram apoiadores, favoráveis ou simplesmente simpáticos às ideias do bispo de Ypres. Essa carga negativa fez com que o termo jansenista não fosse jamais aceito ou reivindicado por aqueles que foram acusados de jansenismo o que não impediu que a historiografia adotasse tal palavra para referenciar uma plêiade muito diversificada de sujeitos históricos que tinham em comum a ideia de serem eles os verdadeiros católicos, amigos incontestáveis da verdade, discípulos de Santo Agostinho e defensores da graça<sup>80</sup>.

O jansenismo é, portanto, dentro das fronteiras do catolicismo tridentino, um augustianismo renovado do século XVII que foi transformado por seus oponentes, jesuítas sobretudo, em um sectarismo pernicioso, tanto para a Igreja quanto para o Estado. Os jesuítas viram na obra de Jansénius e na sua defesa uma renovação dos erros de Baius e de Calvino e afirmaram existir uma proximidade perigosa entre as ideias ali expostas e a ruptura protestante<sup>81</sup>. Porém, muito rapidamente as forças contraditórias que opunham jansenistas e antijansenistas ultrapassaram a seara teológica, imiscuindo-se na moral, na eclesiologia e se tornando igualmente um negócio de Estado<sup>82</sup>.

Em princípio Belga, desenvolvendo-se entre Ypres e Louvain, o jansenismo conheceu desdobramentos em outras regiões, notadamente em França. “Um homem, Saint-Cyran, uma família, os Arnauld, e um monastério, Port-Royal, contribuíram para essa influência excepcional”<sup>83</sup> do jansenismo na monarquia francesa. Ao sul dos Pirineus, o jansenismo conheceu distintas manifestações na Espanha, Itália e em Portugal. Na Holanda, em conexão com o jansenismo francês, se constituiu o atípico caso da Igreja de Utrecht, que cessou suas relações com Roma no século XVIII em virtude de um processo que começou com a suspensão do vicário apostólico Pierre Codde, na altura acusado de favorecer o jansenismo, e terminou com a separação da Igreja de Utrecht da comunhão romana<sup>84</sup>. Sendo assim diversificado do ponto de vista espaço-temporal, nas suas preocupações doutrinárias e nos

---

80 COTTRET (Monique), *Histoire du jansénisme*, *op.cit.*, p.7.

81 MAIRE (Catherine), “Quelques mots piégés en histoire religieuse moderne”, *op.cit.*, p. 18-19.

82 SOUZA (Evergton Sales), *Du jansenisme français au jansenisme portugais*, *op.cit.*, p. 32 – 34. SANTOS (Cândido dos), “António Pereira de Figueiredo, Pombal e a Aufklärung. Ensaio sobre o Regalismo e o Jansenismo em Portugal na 2ª metade do século XVIII”, *Revista de História das Ideias – O marquês de pombal e o seu tempo*, n.1, 1982, p. 170.

83 Tradução livre do francês “Un homme, Saint-Cyran, une famille, les Arnauld, et un monastère, Port-Royal, ont contribué à ce rayonnement exceptionnel”, em COTTRET (Monique), *Histoire du jansénisme*, *op.cit.*, p.9.

84 SOUZA (Evergton Sales), *Du jansenisme français au jansenisme portugais*, *op.cit.*, p. 79.



seus protagonistas<sup>85</sup>, falar de jansenismo, no singular, pode expressar a ideia de uma uniformidade que, de fato, não existiu<sup>86</sup>.

O agostinismo, o rigorismo em relação à moral cristã e a especial atenção dada ao poder episcopal são traços que unem os acusados de jansenismo. No entanto, entre o ultramontano Jansénius e o padre regalista Pasquier Quesnel, ambos apontados como jansenistas, existiam diferenças notáveis. Entre a recusa do mundo prático, por parte dos solitários de Port-Royal, e o gosto pelas disputas políticas dos jansenistas do século XVIII também<sup>87</sup>. A recepção deste movimento espiritual tampouco fora análoga nos distintos países em que se fez conhecer. Se na França a ação persecutória do ministro Richelieu e de outras autoridades do estado marcou profundamente o seu desenvolvimento, em terras ibéricas, mais precisamente no reino lusitano, e mais de um século depois do início do debate teológico em torno da obra *Augustinus*, as reformas políticas do marquês de Pombal contaram com a participação dos jansenistas portugueses que, para além de partilharem, do ponto de vista teológico, deste agostinismo mais radical outrora citado, do ponto de vista eclesiológico estiveram nitidamente afeitos ao episcopalismo e ao regalismo, ainda que os praticassem de distintas maneiras. É importante ressaltar desde já que o regalismo foi um dos traços mais significativos do jansenismo em Portugal<sup>88</sup>.

A “heresia”<sup>89</sup> jansenista foi objeto de inúmeras condenações presentes em documentos papais. São disso exemplos as bulas *In Eminentissimi* de Urbano VIII (1643), *Cum occasione de Inocência X* (1653) e *Ad sanctam beati Petri sedem* de Alexandre VII publicada em 1656. Mas foi a partir da querela em torno da publicação da bula *Unigenitus Dei Filius* de 1713, na qual se condenavam 101 proposições retiradas do livro *Le Nouveau Testament en français avec des Réflexions morales*, do padre oratoriano francês Pasquier Quesnel, que os jansenistas passaram a sofrer com uma forte repressão romana. Nesta bula emitida pelo papa Clemente XI sob apelo do rei Luís XIV (que visava finalmente extinguir o jansenismo da sua

---

85 SOUZA (Evergton Sales), *Du jansenisme français au jansenisme portugais*, op.cit., p. 47-48.

86 TAVENEAU (René), *La vie quotidienne des Jansénistes aux XVIIe et XVIIIe siècles*, Hachette, Paris, 1985, p. 9- 13.

87 SOUZA (Evergton Sales), *Du jansenisme français au jansenisme portugais*, op.cit., p. 78-79. E CASTRO (Zília Osório de), “Jansenismo versus Jesuitismo”, op.cit., p. 231.

88 SOUZA (Evergton Sales) « Jansénisme et réforme de l'Eglise dans l'Amérique portugaise au XVIIIe siècle », op. cit., 201-226.

89 Não existe uma clareza quanto ao caráter herético do movimento jansenista, ainda que ele tenha sido objeto das ditas condenações papais. Catherine Maire coloca a seguinte questão: Uma heresia entre as heresias reformadas ou quinta-essência do tridentinismo à francesa? Para ela, este é um dilema insolúvel na discussão sobre a natureza deste movimento. MAIRE (Catherine), “Quelques mots piégés en histoire religieuse moderne”, op.cit., p. 19.

monarquia) as 101 proposições foram agrupadas de maneira a figurarem como uma suma desse movimento a ser condenado como um todo. A bula teve, no entanto, um resultado contrário ao esperado. Quisera exterminar o jansenismo, mas em torno dos debates que se seguiram à sua publicação, o movimento viu-se fortalecido. Em França, é nesta altura que se forma uma rede jansenista que se constituiu em partido clandestino disposto a lutar contra a constituição *Unigenitus*<sup>90</sup>. E essa rede contou com o apoio de uma importante parcela do clero galicano, que sentiu seus princípios serem implicitamente condenados na dita bula. Segundo Evergton Sales “ao tentar ‘extirpar o galicanismo pela extinção do jansenismo’, Clemente XI atraiu contra sua bula a oposição dos galicanos e jansenistas; pior ainda, causou a união entre os dois grupos”<sup>91</sup>. Entre 1749 e 1754, o escândalo em torno dos bilhetes de confissão vem agregar forças ao jansenismo que, para o desagrado de seus opositores foi renovando as suas perspectivas e encontrando o seu espaço, entre alianças e conflitos, por todo o século das Luzes. A ideia de um engodo jansenista que estaria nas origens da Revolução Francesa é em tudo refutável como esclarece Monique Cottret. Porém, não se pode negar as persistentes influências da sensibilidade jansenista em distintos meios e momentos dessa sociedade de Antigo Regime em crise<sup>92</sup>.

#### **D. Fr. Tomás da Encarnação, um jansenista?**

Aqui retornamos a questão que nos levou à tessitura dos parágrafos precedentes. D. Tomás foi um jansenista? A pergunta tende a permanecer aberta pelo simples fato de que, tal como os outros acusados de jansenismo, D. Tomás jamais adotara para si essa designação. Mas alguns pontos merecem ser ainda considerados nesta introdução. Tomás da Encarnação foi um discípulo de Santo Agostinho. Suas obras maiores, de caráter histórico-canônico não nos permitem perceber traços de um agostinismo radical, nomeadamente em torno da questão da graça. Mas uma passagem da sua carta pastoral de 1774 dá-nos importantes indícios a este respeito. Ao condenar a moral jesuítica, D. Tomás alertou o povo de Pernambuco:

---

90 COTTRET (Monique), *Jansénismes et Lumières. Pour un autre XVIIe siècle*, Albin Michel, Paris, 1998, p.14-17. E COTTRET (Monique), *Histoire du jansénisme*, op.cit., p. 151-241.

91 Tradução livre do francês: “En voulant « extirper le gallicanisme par l’extinction du jansénisme », Clément XI attirait contre sa bulle l’opposition de gallicans et de jansénistes ; pire encore, il provoquait l’union entre les deux groupes”. SOUZA (Evergton Sales), *Du jansénisme français au jansénisme portugais*, op.cit., p. 74.

92 COTTRET (Monique), “Jansénismes et Lumières”, *Jansénismes et Lumières*, op.cit., p. 7-17. Para melhor compreender a relação entre religião e revolução francesa, consultar: VAN KLEY (Dale K.), *Les origines religieuses de la Révolution française (1560-1791)*, Seuil, Paris, 2006.

Não vos deixeis enganar de huma Moral infecta, a qual não sendo fundada nem na Escritura Santa, nem na Tradição constante dos Santos Padres, (duas bases, e regras da nossa Religião) **não tem tido outro princípio, e origem, senão a liberdade humana, sempre prompta para o mal, se a graça do Redemptor a não corrobora e aperfeiçoa.** [Nota : a *Aug. de Grat. & lib. arb.* cap. 16]<sup>93</sup>.

Esta primeira carta pastoral de D. Tomás foi objeto de uma resenha publicada no periódico jansenista francês *Nouvelles ecclésiastiques* em 9 de junho de 1785. E a passagem acima foi traduzida e citada pelo autor da resenha<sup>94</sup>. Um pormenor muito significativo.

Quanto à moral rigorista, esta verifica-se não apenas nos escritos do bispo, mas principalmente na sua ação pastoral. Porém, o rigorismo de D. Tomás pode advir da jacobea à qual, como apontado anteriormente, o bispo esteve muito próximo. Do ponto de vista eclesiológico, o episcopalismo e o regalismo são características marcantes da ação deste prelado pombalino. Porém, todos esses traços, ainda que apontem ao menos para uma confluência entre os princípios jansenistas e D. Tomás, não são suficientes para afirmar a sua adesão consciente ao movimento. Nem o rigorismo, nem o episcopalismo e tampouco o regalismo eram frutos do jansenismo e a ele inexoravelmente ligados, como atesta a própria pluralidade do movimento dantes aludida. O que não pode ser negligenciado, todavia, é o fato de que D. Tomás possuía em sua biblioteca pessoal<sup>95</sup> um número considerável de obras de autores descritos como jansenistas ou jansenizantes. E para além de possuí-las ele as leu, como atestam as abundantes notas com que ilustrou os seus textos.

Começamos por lembrar que D. Tomás, em sua primeira carta pastoral, adotou e recomendou para a instrução de todos em sua diocese os *Catecismos de Montpellier* ou, na

---

93 ANTT. Real Mesa Censória, cx. 395, n.º 6603. COSTA E LIMA (D. Thomas da Encarnação), D. Tomás da Encarnação Costa e Lima, *op.cit.*, p.3-4. Grifo nosso.

94 SOUZA (Evergton Sales) « Jansénisme et réforme de l'Église dans l'Amérique portugaise au XVIIIe siècle », *op. cit.*, p. 216.

95 A partir do inventário dos bens do bispo D. Tomás, hoje presente no Arquivo Histórico Ultramarino (AHU\_ACL\_CU\_015, Cx.151, D.10961.), a historiadora Gilda Maria Whitaker Verri, no primeiro volume do seu livro *Tinta sobre papel*, realizou uma listagem com todas as referências bibliográficas encontradas na biblioteca de D. Tomás e passíveis de decifração pela autora, à qual acrescentou os valores estimados dos títulos em 1784. O montante em réis dos livros da biblioteca de D. Tomás chegou a 17:145\$784 (dezessete contos, cento e quarenta e cinco mil, setecentos e oitenta e quatro réis). VERRI (G. M. W), *Tinta sobre papel: Livros e leituras em Pernambuco no século XVIII*, Editora Universitária da UFPE, Recife, 2006, t.I, p. 139. Para termos uma ideia mais clara da importância, em termos econômicos, da biblioteca particular de Tomás da Encarnação estabeleceremos uma comparação com as estimativas em torno da biblioteca do colégio dos jesuítas da Bahia. “Segundo as estimativas do chanceler do Tribunal da Relação da Bahia, Tomás Roby de Barros Barreto, em 1759, a livraria do Colégio de Jesus atingia o valor aproximado de 5:499\$050” (cinco contos, quatrocentos e noventa e nove mil e cinquenta réis). KANTOR (Íris), *Esquecidos e Renascidos*, *op.cit.*, p. 120.

sua versão francesa original, as *Instructions générales en forme de Catéchisme*. Essa obra foi escrita em 1702 por François-Aimé Pouget sob a demanda do bispo de Montpellier, Charles-Joachim Colbert. Estes catecismos foram integrados ao volume do *Dictionnaire des livres Jansenistes ou qui favorisent le Jansenisme*, como ressaltou D. João Cosme da Cunha na introdução da tradução portuguesa dos Catecismos, por ele ordenada. Este bispo, apesar de condenar os interesses subjacentes à anexação dos *Catecismos de Montpellier* neste dicionário escrito pelos jesuítas, não refuta o cariz jansenista da obra de Pouget, reafirmando apenas o seu valor e necessidade enquanto instrumento de instrução para clérigos e fiéis no reino de Portugal<sup>96</sup>. Entre os volumes presentes na biblioteca de D. Tomás estão, por exemplo, *Os discursos sobre a história eclesiástica* (tradução do bacharel Luiz Moniz Barreto da obra do abade Claude Fleury), assim como o volume, *Dello stato della chiesa e legitima potesta del romano Pontífice* de Justino Febrônio<sup>97</sup>. Tanto Fleury quanto Febrônio foram autores galicanos que influenciaram autores jansenistas e suas obras comunicam-se com outras de tendência jansenizante<sup>98</sup>. Outro exemplo: o canonista flamengo Van Espen é citado diversas vezes por D. Tomás na sua segunda carta pastoral de 1775, sempre acompanhado dos adjetivos “sábio” e “pio”. Ora, Zeger Bernard van Espen, jansenista, canonista e professor na Universidade de Louvain, esteve implicado no controverso caso da Igreja de Utrecht, quando pelos anos de 1720, escreveu um dos principais textos a respeito da legitimidade da eleição e consagração do arcebispo desta Igreja<sup>99</sup>. Fica patente, portanto, que D. Tomás conheceu as ideias jansenistas e partilhou de algumas delas em seu tempo. Porém, mais interessante do que afirmar que o bispo conheceu autores jansenistas ou filo-jansenistas, é de saber como aquilo que ele leu influenciou em sua ação pastoral.

Contrariamente à primeira pastoral, a carta de 2 de Julho de 1775 é fruto da experiência de D. Tomás frente ao cotidiano vivido na diocese pernambucana. Em 5 de janeiro de 1775, D. Tomás, sabendo que o governador da capitania de Pernambuco, José

---

96 O historiador Cândido dos Santos publicou a transcrição da introdução à tradução portuguesa dos Catecismos de Montpellier, ordenada pelo bispo D. João Cosme da Cunha e publicada em 1765. Esta transcrição encontra-se atualmente disponível em: <http://ler.letras.up.pt/uploads/ficheiros/8246.pdf> e tem por título :“D. João Cosme da Cunha e o Catecismo de Montpellier”. Entre as páginas 121 e 123 desta publicação, D.João Cosme da Cunha cita o *Dictionnaire des livres Jansenistes ou qui favorisent le Jansenisme* e discute a associação dos Catecismos ao jansenismo. Samuel Miller lembra-nos que os Catecismos de Montpellier foram colocados no Index em 1721 devido às ideias filo-jansenistas que estavam neles impressas. MILLER (Samuel), *Portugal and Rome c. 1748-1830. An aspect of the Catholic Enlightenment*, Universitá Gregoriana Editrice, Roma, 1978, p.121.

97 Essa obra, que tem por título original *De statu praesenti Ecclesiae et legitima potestate Romani Pontificis* foi colocada no Index romano no ano de 1764 em virtude dos princípios regalistas e episcopalistas ali defendidos. SOUZA (Evergton Sales), “Igreja e Estado no período pombalino”, *Lusitania Sacra*, n. 23, 2011, p.217.

98 SOUZA (Evergton Sales), *Du jansenisme français au jansenisme portugais*, *op.cit.*, p. 308.

99 SOUZA (Evergton Sales), « L'incontournable jansénisme », *op.cit.*, p. 560.

César de Meneses, enviava uma fragata de Sua Majestade para o Rio de Janeiro, pediu-lhe para “hir nella até a Bahia”, ao que o governador não se opôs, depois de saber “que Sua Majestade lhe tinha facultado licença para isso”<sup>100</sup>. Após a estadia na “pátria”, D. Tomás, querendo cumprir com o seu dever de visitar o bispado, resolveu voltar por terra, caminhando da Bahia a Pernambuco. E ainda que tenha sido difícil “se andarem duzentas leguas de terra, mediando serras altas, escabrozias, matas escuras, e medonhas, rios largos, e caudalozos, com outros muitos incomodos”<sup>101</sup> que na altura experimentou, o reconhecimento do território sob a sua jurisdição, das suas gentes e das carências espirituais que ali existiam permitiu ao bispo estabelecer outras diretrizes para o governo de sua diocese. Permitiu-lhe também difundir a doutrina entre as populações “daqueles sertões”, verificar tanto o funcionamento das igrejas quanto a ação de seus clérigos, além de controlar a observância religiosa e o comportamento moral dos fiéis<sup>102</sup>.

A descrição da vida diocesana que precede as instruções escritas por D. Tomás, não reflete, sabemos, a realidade tal como ela era. Ainda assim, diversos são os motivos que nos fazem crer verdadeiras as grandes distâncias narradas pelo bispo, as quais separavam as populações locais das sedes de suas igrejas matrizes e capelas filiais. Basta olharmos os mapas acima para termos uma dimensão da extensão das terras sob jurisdição desse bispado. Sendo assim, não é difícil entendermos como reais as dificuldades impostas por estas distâncias, tais como: a irregularidade com que os fiéis cumpriam o preceito fundamental do Santo Sacrifício da Missa, a inassiduidade com que se lhes administravam os sacramentos e a conseqüente falta de socorro a estas almas que se encontravam há muito desassistidas “sem a

---

100 AHU - CU, Pernambuco, Avulsos, Cx.118, D. 9006.

101 COSTA E LIMA (D. Thomas da Encarnação), Carta Pastoral de 2 de Julho de 1775, fl. 1.

102 Sobre as distintas dimensões adquiridas pelas visitas diocesanas, principalmente entre os séculos XVII e XVIII, em Portugal: PAIVA (José Pedro), “As visitas pastorais”, *História Religiosa de Portugal: Humanismos e Reformas*, (dir.) Carlos Moreira de Azevedo, Círculo de Leitores, Lisboa, 2000, t.II, p. 251. É importante salientarmos que as visitas pastorais portuguesas possuem características específicas que as distinguem dos modelos estudados em outras monarquias católicas modernas. Os bispos portugueses possuíam um grande poder jurisdicional sobre os leigos no que dizia respeito aos seus comportamentos morais. Sendo assim, aos realizarem suas visitas pessoalmente ou através de visitador nomeado, os bispos tinham como um dos seus principais objetivos o de levantar e perseguir os pecados públicos, e para isso contavam com as denúncias feitas não pelo clero local ou pelos “notáveis” da região, mas pelos próprios paroquianos de distintas condições sociais. Como assinala Joaquim Carvalho e José Pedro Paiva, essas diferenças são marcantes em relação as instituições paralelas da Europa católica. CARVALHO (Joaquim Ramos) e PAIVA (José Pedro), “A evolução das visitas pastorais da diocese de Coimbra nos séculos XVII e XVIII”, *Ler História*, n.15, 1989, p. 29. Contudo, em relação às testemunhas ouvidas durante as visitas, cabe acrescentarmos que se tratavam de sujeitos na sua maioria homens e de idade madura, os quais não eram chamados a participar do processo mais de uma ou duas vezes, o que impediu a constituição, no seio das comunidades locais, de possíveis “grupos de pressão” que poderiam se formar caso houvesse um acesso constante e direto, de apenas certos indivíduos, ao visitador. PAIVA (José Pedro), “As visitas pastorais”, *op.cit.*, p. 252.

promptidao do Pasto Espiritual”<sup>103</sup>. D. Tomás observou de perto a pobreza que marcava uma boa parcela da população sob o seu báculo e ouviu as súplicas daqueles que encontrou em seu áspero itinerário. Não possuímos mais do que indícios que apontam para a relação estabelecida entre o bispo e a gente de sua diocese. Infelizmente, esta é uma das muitas “áreas de opacidade e silêncio”<sup>104</sup> com a qual nos deparamos no processo de construção dessa dissertação. Porém, se recorrermos à literatura oitocentista, nos deparamos com o retrato de um antístite achegado ao povo e que, apesar do rigor de suas leis e admoestações, contou com a estima do seu rebanho durante todo o período de governo episcopal, principalmente após a Grande Seca que assolou, na década de 1770, em muitas das áreas sob a administração da diocese de Pernambuco<sup>105</sup>.

Todavia, o que salta aos olhos do investigador nesta segunda instrução pastoral é o seu forte teor episcopalista. Segundo D. Tomás, entre outros aspectos, aos bispos e apenas a eles, estava restrita a autoridade para conceder a construção de oratórios privados ou domésticos onde se celebrassem as missas e se administrassem os sacramentos nos domingos e dias santos. A eles cabia conferir licença aos prelados regulares para atuarem nos ditos oratórios e a censura sobre aqueles que sem a sua expressa autorização, “andão por ahi dispersos” a “pregarem, confessarem” e dizerem Missa<sup>106</sup>. Era ainda da alçada dos antístites decidirem sobre a administração do sacramento da Confirmação aos infantes menores de sete anos, ainda que, como esclarece o próprio bispo,

“o Cathecismo do Concilio Tridentino publicado por mandado de P. Pio V determinasse q<sup>o</sup> este Sacramento se administre quando ao menos houver uso de Razão depois de Sete annos de idade, e o mesmo se ache estabelecido em Concilios de diversas Igrejas particulares, no de Milão I, no anno de 1565, no de Tours em 1583, no de Cambray em 1586, e no de Toloza em 1590”<sup>107</sup>.

Para D. Tomás, envolver-se nas mais distintas esferas da vida diocesana era o dever de um bom antístite. Do comportamento moral dos fiéis e dos religiosos à instrução pública e à disciplina a ser observada na Igreja, tudo deveria ser por ele orientado e supervisionado,

---

103 COSTA E LIMA (D. Thomas da Encarnação), Carta Pastoral de 2 de Julho de 1775, fl. 1.

104 DARTON (Robert), “Apresentação”, *O grande massacre dos gatos e outros episódios da história cultural francesa*, trad.pt. Sônia Coutinho, Graal, Rio de Janeiro, 1986, p. 14.

105 TÁVORA (Franklin), *O cabelleira: história pernambucana*, Typographia Nacional, Rio de Janeiro, 1876, p. 55 -60.

106 COSTA E LIMA (D. Thomas da Encarnação), Carta Pastoral de 2 de Julho de 1775, fl. 5.

107 COSTA E LIMA (D. Thomas da Encarnação), Carta Pastoral de 2 de Julho de 1775, fl. 5.

reafirmando assim a “tríplice natureza de ordem, jurisdição e magistério”<sup>108</sup> do seu poder episcopal. E, se por um lado a presença de um bispo convencido de seu papel e autoridade possa ter agradado aos fiéis necessitados de um pastor de almas, por outro lado não foram poucos os descontentamentos que a ação de D. Tomás gerou entre as autoridades locais, principalmente religiosas. O estudo das fontes nos indica, na verdade, que a relação entre D. Tomás e as autoridades civis foram mais caracterizadas por colaboração mútua do que por desentendimentos. No caso dos religiosos, muito das desavenças entre o clero local e o seu bispo, foram marcadas por uma diferença fundamental na compreensão da extensão do poder episcopal. O episcopalismo de D. Tomás divergia do ultramontanismo advogado por uma parcela dos eclesiásticos sob sua jurisdição.

O conflito que, entre os anos de 1777 e 1778, opôs o bispo D. Tomás da Encarnação ao vigário da Igreja de São Pedro Gonçalves do Recife, fr. João da Cunha Meneses, nos permite melhor compreender esta hipótese. Este desentendimento que, a princípio, referia-se à cobrança da conhecida pascoal, deitou suas raízes em uma disputa mais profunda que colocava em lados distintos os apoiadores da supremacia papal e os antiultramontanos ou anticurialistas. Nós vamos retomar em detalhes o desenvolvimento da desavença entre o bispo e o vigário no quarto capítulo desta dissertação. Neste momento basta expormos o caso em linhas gerais. João da Cunha Meneses escreveu à rainha D. Maria I a respeito das irregularidades que, segundo ele, D. Tomás vinha cometendo durante a sua governação episcopal. Para o vigário, o bispo excedia todos os limites de sua jurisdição ao conceder a ereção de oratórios particulares, desobedecendo assim a autoridade do Papa e do que ficou decidido no Concílio Tridentino. Fr. João da Cunha denunciava ainda a injustiça na qual D. Tomás incorria ao escolher, apenas respeitando os seus critérios, os párocos e visitantes de sua diocese. Por fim, o que mais escandalizava o vigário era o abuso de D. Tomás ao conceder dispensas matrimoniais nos casos reservados à Santa Sede Apostólica, principalmente nos casos de impedimento público de primeiro grau. Para fr. João da Cunha Meneses esses matrimônios, aos quais se juntavam outros tantos cuja dispensa nunca concederia Roma aos bispos, eram nulos e D. Tomás só os permitia porque entendia que tudo podia em sua diocese, quanto podia, na Igreja, o Papa<sup>109</sup>.

---

108 PAIVA (José Pedro), *Os bispos de Portugal e do império*, op.cit., p. 8-9.

109 AHU- CU, Pernambuco, Avulsos, Cx. 129, D. 9775.

Antes mesmo de iniciada a contenda, na segunda carta pastoral de 2 de julho de 1775, D. Tomás já havia afirmado possuir beneplácito régio e breve apostólico por 10 anos “para conceder o uso de altar portátil a algum sacerdote benemérito e conspícuo quando fosse necessário naqueles sertões”<sup>110</sup>. Porém, ainda que não tivesse o dito breve, apoiando-se na “sabedoria e piedade” de Van Espen, nos decretos do Concílio de Milão e nos do Concílio Provincial de Lima, D. Tomás afirmou na mesma carta que aos bispos cabe decidir sobre a concessão dos oratórios privados e domésticos<sup>111</sup>. Quanto às licenças matrimoniais, elas nem ao menos representavam uma questão para este prelado. Concedia-as, e tão somente, para manter a paz e bem do seu bispado<sup>112</sup>.

A quem pertence, enfim, a primazia de jurisdição sobre uma diocese? Ao bispo ou ao Papa? Grosso modo, a doutrina episcopalista determina que esta primazia cabe ao antístite<sup>113</sup>. Joël Saugnieux apresenta-nos, porém, uma definição mais elaborada do episcopalismo. Ao estudar a Fé e o Iluminismo na Espanha do século XVIII, este autor apresenta esta doutrina como uma das correntes que, neste século, esteve preocupada em preservar os direitos da elite e que, dentro da Igreja, buscou “sublinhar fortemente a oposição entre Igreja mestra e Igreja ensinada” e “ênfaticamente a distinção entre clero e leigos, e defender as prerrogativas episcopais contra as reivindicações da Cúria Romana e contra as reivindicações dos padres, monges e leigos”. Sendo assim “o episcopalismo do século XVIII” aparece para Saugnieux “como o reflexo muito fiel, no campo da disciplina eclesiástica e da teologia pastoral, da concepção que as classes dominantes então faziam da sociedade”<sup>114</sup>.

A política episcopalista de D. Tomás não estava em desacordo com o que se advogava no Portugal do terceiro quartel do século XVIII. O regalismo pombalino, aliando a reforma do

---

110 COSTA E LIMA (D. Thomas da Encarnação), Carta Pastoral de 2 de Julho de 1775, fl.3-4. A concessão de faculdades decenais remonta ao século XVI. Tratavam-se de graças especiais e licenças concedidas pelo papa aos bispos da América espanhola e portuguesa. Ver: SOUZA (Evergton Sales), “A construção de uma cristandade tridentina na América Portuguesa (séculos XVI e XVIII), *O concílio de Trento em Portugal e nas suas conquistas: olhares novos*, (coord.). António Camões Gouveia, David Sampaio Barbosa, José Pedro Paiva, Universidade Católica Portuguesa/ Centro de Estudos de História Religiosa, Lisboa, 2014, p.187.

111 Idem.

112 AHU-CU, Documentos, Avulsos, Cx. 129, D. 9758.

113 SILVA DIAS (José Sebastião da), “Pombalismo e teoria política”, *Cultura, História, Filosofia*, n.1, 1982, p. 50.

114 Tradução livre do francês: “[...] de souligner fortement l’opposition entre Église enseignante et Église enseignée, de mettre l’accent sur la distinction entre clercs et laïcs, et de défendre les prérogatives épiscopales à la fois contre les prétentions de la Curie romaine et contre les revendications des prêtres, des moines et des laïcs. De ce point de vue, l’épiscopalisme du XVIIIe siècle apparaît comme le très fidèle reflet, dans le domaine de la discipline ecclésiastique et de la théologie pastorale, de la conception que se faisaient alors de la société les classes dominantes”. SAUGNIEUX (Joël), “Les problèmes du pouvoir: l’épiscopalisme”, *Foi et Lumières dans l’Espagne du XVIIIe siècle*, Press Universitaires de Lyon, Lyon, 1985, p. 27.



Estado à reforma interna da Igreja, não prescindiu do reforço da autonomia episcopal face ao poder papal. Os bispos, em sua posição de agentes religiosos e políticos<sup>115</sup>, eram pilares indispensáveis à consecução do projeto em curso. A independência dos antístites representava, no domínio espiritual, a descentralização do poder da cúria romana, almejado igualmente na esfera temporal, e por isso contribuiu “para a submissão política das hierarquias eclesiásticas nacionais nas suas temporalidades, servindo de forma indireta ao reforço do poder régio”<sup>116</sup>.

Durante o reinado josefino, a doutrina episcopalista, como veremos mais adiante, foi defendida por distintos religiosos. Para ficarmos no último exemplo das dispensas matrimoniais, o teólogo Fr. João Batista de São Caetano considerou que as dispensas estavam sob a alçada jurisdicional dos antístites, e que buscá-las na Santa Sé representava um incentivo à usurpação dos direitos episcopais<sup>117</sup>. O padre António Pereira de Figueiredo, considerado o ideólogo, por excelência, do regalismo pombalino, durante o período de rompimento das relações diplomáticas entre Portugal e a Santa Sé, de 1760 a 1770, tornou o problema das dispensas, um ponto fulcral dos seus discursos episcopalistas e anticurialistas. O impedimento de matrimônio, que excedia as fronteiras estritamente religiosas e representava um dilema de ordem prática<sup>118</sup>, foi debatido por Pereira de Figueiredo em sua obra *Tentativa Theológica* de 1765<sup>119</sup> que teve por objetivo o de demonstrar que, impedido o recurso a Roma, os bispos podiam dispensar dos impedimentos matrimoniais naqueles graus que o direito canônico compreendia como reservados à Santa Sé.

Problemas semelhantes àquele vivido entre D. Tomás e o vigário João da Cunha voltaram a se repetir durante os dez anos em que o bispo esteve à frente da diocese pernambucana. As denúncias dos excessos cometidos por D. Tomás durante o processo de

115 PAIVA (José Pedro), *Os bispos de Portugal e do Império*, op.cit., p. 38-78.

116 CASTRO (Zília Osório de), “Antecedentes do Regalismo Pombalino. O padre José Clemente”, *Estudos em homenagem a João Francisco Marques*, Faculdade de Letras da Universidade do Porto, Porto, 2001, t.VI, p.323.

117 SOUZA (Evergton Sales), “Igreja e Estado no período pombalino”, op.cit., p.219.

118Veja-se, por exemplo, o que disse o padre José Clemente, mestre de António Pereira de Figueiredo na Congregação do Oratório a respeito das dificuldades e prejuízos que as faltas de dispensas matrimoniais geravam: “Algumas destas senhoras já se acham desposadas antes de impedido o recurso. O impedimento de recurso já dura mais de cinco anos e meio, e se durar mais dez? E se chegar a durar vinte, como pode ser? Não-se estar estas senhoras obrigadas a dez, quinze e vinte anos para haverem de casar? Mais. No decurso de tantos anos perderam as senhoras aquela graça, proporção e formosura porque se faziam amáveis a seus esposos, e desgostar-se-ão estes delas, e nestas circunstâncias não acharão outros. Muitas por estarem já em anos crescidos ficam inábeis para a sucessão”. Pe. José Clemente *apud* CASTRO (Zília Osório de), “Antecedentes do regalismo pombalino”, op.cit, p.331.

119 FIGUEIREDO (Antônio Pereira de), *Tentativa Theológica 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 Matrimônio, e de prover espiritualmente em todos os mais Cazos Reservados ao Papa, todas as vezes que assim pedir a pública e urgente necessidade dos súditos*, Officina de Miguel Rodrigues, Lisboa, 1766.

reforma da Província de Nossa Senhora do Carmo o provam. Ainda no ano de 1777, fr. João da Encarnação enviou à rainha uma carta em que afirmava que o bispo já havia em muito ultrapassado os poderes que lhe haviam sido delegados, arrogando “logo a si toda a jurisdição nesta Província”<sup>120</sup>.

O episcopalismo foi um dos traços mais notáveis da ação de D. Tomás. Ele esteve fortemente aliado ao regalismo ao qual o bispo aderiu e com que buscou reger a sua diocese, sublinhando constantemente a obediência devida ao rei, e a diligência com que as suas leis deveriam ser observadas. O que não significa que D. Tomás tenha sido um bispo violentamente domesticado<sup>121</sup> pela ação do marquês de Pombal. D. Tomás esteve sempre atento às necessidades espirituais dos fiéis da diocese pernambucana. Ao menos, os insistentes pedidos que enviou à coroa solicitando autorização para a nomeação de novos sacerdotes, tendo em vista o número de capelas e freguesias de índios que se achavam vagas e a contínua falta de párocos para a administração dos sacramentos, nos mostram isso. O bispo não estava em desacordo com o decreto de proibição de 1768<sup>122</sup>, que por ordem de Pombal, colocava um termo ao provimento de novos sacerdotes, mas alertava, nos pedidos que remeteu, para a realidade em tudo distinta dos imensos territórios que compunham as dioceses ultramarinas, que implicavam necessidades igualmente diversas daquelas sentidas nos bispados do reino.

A questão do provimento dos benefícios vagos foi uma das que mais afligiu a ação episcopal de D. Tomás. Os pedidos que subiam à coroa demoravam tempo para serem atendidos, como demonstra o longo processo para que fosse provida de capelão a Fortaleza de Tamandaré que há muito experimentava a falta de um religioso que ali dissesse Missa e administrasse os sacramentos<sup>123</sup>. Ou ainda aquele que se deu na Vila de Icó, onde o Senado da Câmara, em carta enviada ao nosso bispo, exasperava-se ao ver o “deplorável estado a que se acha reduzida a freguesia daquela vila pela decrépita idade do seu pároco” sem se haver até

---

120 AHU-CU, Pernambuco, Avulsos, Cx.128, D.9695.

121 SEABRA (João), “A teologia ao serviço da política religiosa de Pombal: Episcopalismo e concepção do Primado Romano na *Tentativa Teológica* do Padre António Pereira de Figueiredo”, *Lusitania Sacra*, n.7, 1995, p. 360.

122 Sobre a lei, ver: FEITLER (Bruno), “Quando chegou Trento ao Brasil?”, *O Concílio de Trento em Portugal e nas suas conquistas: olhares novos*, (org.) António Camões Gouveia; David Sampaio Barbosa; José Pedro Paiva, Universidade Católica Portuguesa, Lisboa, 2014, p. 166. Esta não foi a primeira vez que tentou-se limitar o número de clérigos. No período das guerras de restauração, por exemplo, um decreto de 29 de Outubro de 1644 proibia aos prelados a admissão de novos candidatos, tendo em vista a necessidade de homens jovens para os expedientes da guerra. PAIVA (José Pedro), “Um corpo entre outros corpos sociais: o cero”, *Revista de História das Idéias*, n.33, 2012, p. 171.

123 Arquivo Público Estadual Jordão Emerenciano - anexo- (APEJE), Ofícios do Governo (OG), vol.3 (1780-83): Doc.209, fl. 88 e 88v / Doc.211, fl.89.

então notícia de solução que garantisse o bem espiritual daqueles povos<sup>124</sup>. Mas, se por um lado, os pedidos remetidos denotam a urgência de novos sacerdotes no bispado de Pernambuco, por outro lado, as ordens sacras que permitiam aos candidatos ascenderem ao estado sacerdotal não eram concedidas por D. Tomás sem que antes se procedesse a um rigoroso exame das qualidades morais e do nível de instrução dos opositores. Isso fez com que o governador José César de Meneses e o secretário Martinho de Melo e Castro acumulassem ofícios e requerimentos onde se solicitavam que o bispo de Pernambuco finalmente concedesse ordens sacras aos candidatos suplicantes<sup>125</sup>. Mas o caráter de urgência não fez com que o bispo adaptasse os critérios de sua avaliação. Somente as virtudes, letras e merecimentos próprios deveriam ser observados entre os aspirantes à vida sacerdotal<sup>126</sup>.

D. Tomás conjugou às suas faces regalista e episcopalista, essa terceira de católico ilustrado<sup>127</sup>, preocupado com a falta de rigor com que se atribuíam as ordens sacras<sup>128</sup>. Mas “é possível uma coisa como ‘Ilustração Católica?’” As monarquias ibéricas, longamente consideradas como arautos do obscurantismo conheceram e contribuíram para o iluminismo? “O catolicismo é compatível com os valores que a modernidade preza?”<sup>129</sup>. Tomamos emprestadas estas importantes questões propostas pelo historiador Ulrich L. Lehner na introdução ao seu livro *The Catholic Enlightenment: The Forgotten History of a Global Movement*, pois elas nos permitem abordar com clareza o problema em torno da ideia de uma vertente católica do iluminismo. Ideia esta que, ao menos até a década de 70 do século XX, era considerada, no mínimo paradoxal, quando não quimérica<sup>130</sup>. De maneira contundente,

---

124 APEJE -anexo-, (OG), vol.3 (1780-83):Doc. 409, fl. 186.

125 A título de exemplo: AHU-CU, Pernambuco, Avulsos, Cx.148, D.10783.

126 ANTT. Real Mesa Censória, cx. 395, n.º 6603. COSTA E LIMA (D. Thomas da Encarnação), D. Tomás da Encarnação Costa e Lima, *op.cit.*, p.5.

127 A comunicação entre estes princípios não era incomum. José Pedro Paiva esclarece que “no plano das relações entre o Estado e a Igreja, em geral, [o iluminismo católico] não contestou a interferência da coroa e as suas práticas regalistas e assumiu, em algumas circunstâncias, atitudes de pendor episcopalista”. PAIVA (José Pedro), *Os bispos de Portugal e do Império*, *op.cit.*, p. 165.

128 Importante salientarmos que, desde o Concílio Tridentino, as condições para a obtenção das ordens sacras se tornaram mais rigorosas, tanto no que concerne à idade dos candidatos, quanto no que tange à sua formação cultural e religiosa, à legitimidade do seu nascimento e limpeza de sangue e ao seu comportamento e virtudes morais e aptidões físicas. PAIVA (José Pedro), “Um corpo entre outros corpos sociais: o cero”, *op.cit.*, p. 169.

129 “Is such a thing as a “Catholic Enlightenment” even possible? [...] Is Catholicism compatible with the values modernity cherishes? LEHNER (Ulrich L.), *The Catholic Enlightenment: The Forgotten History of a Global Movement*, Oxford Scholarship Online, 2016, p.2.

1300 exemplo mais citado entre aqueles que defenderam esta posição é o de Peter Gay na obra *The Enlightenment: The Rise of Modern Paganism*, W. W. Norton, New York, 1966. Este autor, na introdução do livro citado, classifica o movimento das Luzes como um movimento de ideias harmoniosas, como uma unidade onde apenas existem pequenas divergências de pensamento que não chegam a abalar o todo. Nessa concepção do Iluminismo, não haveria lugar para o “controverso” caso português. Cf. Introdução. Outros como Paul Hazard e Ernest Cassier compartilham dessa ideia uniformizadora do Iluminismo. A renovação dos estudos históricos, no

essa concepção da existência de um muro intransponível entre religião (a católica, particularmente) e iluminismo, fez obliterar que um grande número de pensadores iluministas professavam uma fé cristã, fosse ela católica ou protestante. Mas principalmente colocou nas sombras inúmeros religiosos que, pertencentes ao corpo de suas igrejas e nelas desejando viver e morrer, se preocuparam em estabelecer uma relação equilibrada entre fé e razão.

Distintos motivos estão no cerne dessa visão antagonista das relações entre religião e iluminismo. Um deles é a interpretação deste último enquanto movimento único, que se desenvolveu em uma restrita fronteira franco-inglesa, sendo profundamente antirreligioso e anticlerical e pertencendo unicamente a certos ciclos e ambientes intelectuais – os salões, as academias científicas, as sociedades liberais ou os clubes<sup>131</sup>. Era preciso primeiro transformar o homogêneo em plural, e perceber o iluminismo enquanto um processo cultural e social diversificado para que fosse então possível compreender a manifestação desse movimento nas monarquias católicas periféricas do mundo europeu, e a sua adoção nos círculos da igreja<sup>132</sup>.

Em linhas gerais, os iluministas católicos, ou os católicos que se situaram dentro dos parâmetros das Luzes, se quisermos seguir Silva Dias<sup>133</sup>, pretenderam modernizar a igreja, fazendo uso das recentes conquistas filosóficas e científicas sem, contudo, ferirem os dogmas essenciais da fé católica - a encarnação, a Trindade, os sacramentos<sup>134</sup>. Através da valorização da crítica e do desprestígio dos argumentos de autoridade, estes religiosos ilustrados combateram o pensamento escolástico aristotélico, que não lhes parecia compatível com a modernização que se pretendia começar no seio da igreja. A crítica histórica e a leitura exegética das fontes do cristianismo também faziam parte do programa destes homens de

---

sentido de uma história social das ideias, ajudou, a partir dos anos 70, na mudança desses cenários. Para Dorinda Outram, por exemplo, o Iluminismo se configura como uma cápsula contendo um amplo conjunto de debates, de tensões e de preocupações. Cf. OUTRAM (Dorinda), *The Enlightenment*, Cambridge University Press, 1990, p. 3.

131 CLOQUET DA SILVA (Ana Rosa), *Inventando a Nação. Intelectuais Ilustrados e estadistas luso-brasileiros, no crepúsculo do Antigo Regime Português: 1750-1822*, Tese de doutorado em história, Universidade de Campinas, 2000, p. 29.

132 LEHNER (Ulrich L.), “The many faces of the catholic enlightenment”, *A Companion to the Catholic Enlightenment in Europe*, Brill, Leiden, 2010, p. 1-18. É importante salientar, como o fez Flávio Rey de Carvalho, que o caso português e das outras monarquias católicas, não deve ser lido pela lente da exceção à regra. É preciso de fato integrá-lo ao Iluminismo plural, multifacetado. CARVALHO (Flávio Rey de), *Um Iluminismo Português?*, *op.cit.*, p. 20-21.

133 SILVA DIAS (José Sebastião da), *Portugal e a cultura europeia (sécs. XVI a XVIII)*, sep. de *Biblos XXVIII*, Coimbra, 1952, p. 460-461.

134 LEHNER (Ulrich L.), *The Catholic Enlightenment*, *op.cit.*, p.8. Na concepção de Luíz de Moncada, foi necessário, nos países ibéricos e na Itália, realizar-se um pacto entre o Iluminismo plural e o Catolicismo. Cf. MONCADA (Luís Cabral de), “Um ‘iluminista’ português do século XVIII: Luís António Verney”, *Estudos de História do Direito: século XVIII – Iluminismo católico: Verney – Muratori*, Imprensa da Universidade de Coimbra, Coimbra, t.III, 1950, p.5-7.

igreja. Do ponto de vista da vida religiosa, essa corrente esteve preocupada com uma escolha mais rigorosa do corpo clerical assim como em melhorar o nível de instrução dos religiosos, particularmente daqueles pertencentes ao clero secular. Para isso patrocinava com entusiasmo a ideia da criação de novos seminários diocesanos para a formação destes indivíduos e a distribuição de livros que depurassem o catolicismo da teologia especulativa, do misticismo e daquilo que eles consideravam como os erros introduzidos na doutrina, na disciplina e no culto cristão. O combate às superstições e às manifestações litúrgicas consideradas excessivamente numerosas, suntuosas, “barrocas” é outra importante característica da revolução que se pretendeu então pôr em prática na vida religiosa<sup>135</sup>.

É evidente que o catolicismo ilustrado não foi abraçado por todos os membros da Igreja Católica, e foi visto por alguns como uma perigosa ameaça secularizadora às quais os verdadeiros católicos deveriam se opor. A heterogeneidade da Igreja implica posições distintas a respeito de um mesmo objeto<sup>136</sup>. Para D. Tomás, ser-se católico e ilustrado era uma maneira de defender a Igreja, promovendo a sua reforma interna, retirando dela o que considerava serem excessos e erros e fazendo-a retornar à disciplina primitiva.

Logo na sua primeira carta pastoral, D. Tomás pretendeu regular o cerimonial litúrgico na sua diocese. O bispo exortou e ordenou aos párocos que proibissem, nas suas igrejas, as celebrações noturnas, feitas após as Ave-Marias. Segundo ele, eram nestas ocasiões de devoção, frequentadas por homens e mulheres, que se produziam as maiores ofensas às leis divinas e humanas e os maiores escândalos à cidade<sup>137</sup>.

A falta de mestres despachados pela Real Mesa Censória para ensinar a mocidade de Olinda a ler e a escrever preocupava o antístite baiano. Inquietava-o ainda mais a falta de formação do clero paroquiano<sup>138</sup>. Afinal, boa parte da instrução da população dependia dos ensinamentos dados pelos sacerdotes. A educação dos clérigos era imprescindível, portanto para o progresso e bem do seu rebanho. Nas palavras do bispo “He necessario que o Profeta principie seu juizo pela Casa do Senhor, e que o Conductor não seja cego, para guiar bem a

---

135 PAIVA (José Pedro), *Os bispos de Portugal e do Império*, op.cit., p. 155-170.

136 Idem.

137 ANTT. Real Mesa Censória, cx. 395, n.º 6603. COSTA E LIMA (D. Thomas da Encarnação), D. Tomás da Encarnação Costa e Lima, op.cit, p.7.

138 Cartas do Bispo de Pernambuco Dom Thomás da Encarnação Costa e Lima para Dom Frei Manuel do Cenáculo. Cota: CXXVII/ 1-5.

quem conduz”, pois estes eram as “Luzes, que Deos tem posto para alumiar aos Póvos” e o sal que os preservava da corrupção<sup>139</sup>.

Como muitos dos bispos seus contemporâneos, D. Tomás quis ver estabelecido no seu bispado um seminário diocesano. Solicitou à rainha D. Maria I, em carta de 15 de Setembro de 1782, que se estabelecesse tal seminário, na sede do antigo Colégio dos Jesuítas de Olinda, pois, dizia o bispo, aquela terra que sempre havia florescido em estudos, decaía agora da sua antiga aplicação, devido à contínua falta de mestres<sup>140</sup>. A esta altura de seu governo episcopal, D. Tomás já havia sido acometido por uma grave doença que viria a ser a causa de sua morte. O bispo faleceu em 1784, no palácio da Soledade, sem jamais ter visto o seminário construído<sup>141</sup>. Esteve assistido, nas suas derradeiras horas, pelos membros do capítulo da Igreja Catedral e pelo alarido dos romeiros que se reuniam para pedir a Deus pela saúde do antístite. Foi sepultado na capela do S.S. Sacramento da Igreja Catedral e em sua sepultura, junto ao seu nome e armas episcopais, encontram-se talhados um livro, um tinteiro e uma pena, acompanhados de um báculo e uma mitra<sup>142</sup>.

\*\*\*

Nós buscamos reconstituir nesta introdução, ainda que em linhas gerais, a trajetória do bispo D. Tomás da Encarnação Costa e Lima, da Bahia a Portugal de Portugal a Pernambuco, conscientes de que a totalidade dos fios da sua verdadeira história permanecerá inacessível para nós<sup>143</sup>. Nossa intenção foi a de tornar claro ao leitor as diversas facetas de um mesmo personagem, as correntes de sensibilidade espiritual às quais D. Tomás esteve próximo, ou mesmo aderiu, assim como as redes clientelares e de amizade nas quais esteve envolvido, os seus interlocutores, e alguns aspectos relevantes de sua ação pastoral. Tudo isso aponta-nos para a complexidade do sujeito aqui estudado, assim como para a “pluralidade de contornos que enformaram o perfil episcopal do século XVIII”<sup>144</sup>. No decorrer desta dissertação, alguns

---

139 ANTT. Real Mesa Censória, cx. 395, n.º 6603. COSTA E LIMA (D. Thomas da Encarnação), D. Tomás da Encarnação Costa e Lima, op.cit., p.4.

140 AHU-CU, Pernambuco, Avulsos, Cx. 145, Doc. 10626.

141 Para um resumo do lento processo de construção dos seminários diocesanos no reino e no ultramar: GOUVEIA (António Camões), “O enquadramento pós-tridentino e as vivências do religioso”, *História de Portugal – O antigo regime*, (dir.). José Mattoso – (coord.t. António Manuel Hespanha), Estampa, Lisboa, 1993, t. IV, p. 293.

142 PEREIRA DA COSTA (Francisco Augusto), *Anais Pernambucanos*, op.cit., p. 340.

143 PALLARES-BURKE (Maria Lúcia Garcia), *Gilberto Freyre: um vitoriano dos trópicos*, UNESP, São Paulo, 2005, p. 22.

144 PAIVA (José Pedro), *Os bispos de Portugal e do Império*, op.cit., p. 169.

pontos enunciados nesta introdução serão retomados e analisados mais ao pormenor. Para isso, esse trabalho foi dividido em quatro capítulos.

No primeiro capítulo, atentos à dinâmica das relações entre Igreja e Estado, temos por objetivo explicar qual o projeto do Estado português para a Igreja lusitana no período pombalino. Trata-se de uma importante contextualização que nos permitirá melhor compreender o papel crucial dos bispos em todo o processo de reorganização destas relações. O segundo capítulo busca compreender qual a importância das mudanças operadas no processo de escolha episcopal. Nós analisamos os perfis dos antístites setecentistas e as especificidades desta parte do clero português. Em seguida, retomando alguns aspectos do trabalho de José Pedro Paiva<sup>145</sup>, nós discutiremos o arquétipo de um bispo pombalino. E nos concentraremos, por fim, na prática diocesana, nos mecanismos utilizados pelos bispos para defender as reformas de Estado, ou, em casos como o do bispo do Pará, D. João de São José Queirós, para contrariá-las.

O terceiro capítulo foi elaborado a partir de uma questão de aparente simplicidade: Qual foi o processo de desenvolvimento intelectual de D. Tomás da Encarnação? Como ele elaborou as suas ideias a respeito das relações entre Igreja e Estado? Sobre quais bases assentou a sua percepção episcopalista da jurisdição dos bispos? Em resumo, nosso objetivo foi o de situar o pensamento de D. Tomás da Encarnação. Uma dissertação de mestrado não nos pareceu o espaço privilegiado para a elaboração de uma exaustiva biografia intelectual do décimo bispo de Pernambuco. Por esta razão iremos nos limitar, a estabelecer ligações e apresentar algumas fontes, interlocutores e elementos formadores do pensamento de D. Tomás, ou seja, o seu campo intelectual<sup>146</sup>.

O quarto e último capítulo nasceu da necessidade de pensarmos as pontes que se estabelecem entre o prescrito e o vivido<sup>147</sup>. Do Fr. Tomás historiador da Igreja, professor, censor, acadêmico, passamos ao D. Tomás bispo de uma diocese ultramarina. Aqui nós procuramos compreender como D. Tomás pôde, na sua ação pastoral, pôr em prática princípios que outrora defendera no plano das ideias. Como o bispo pôde contribuir, de fato,

---

145 PAIVA (José Pedro), “Os novos prelados diocesanos nomeados no consulado pombalino”, *op.cit.*

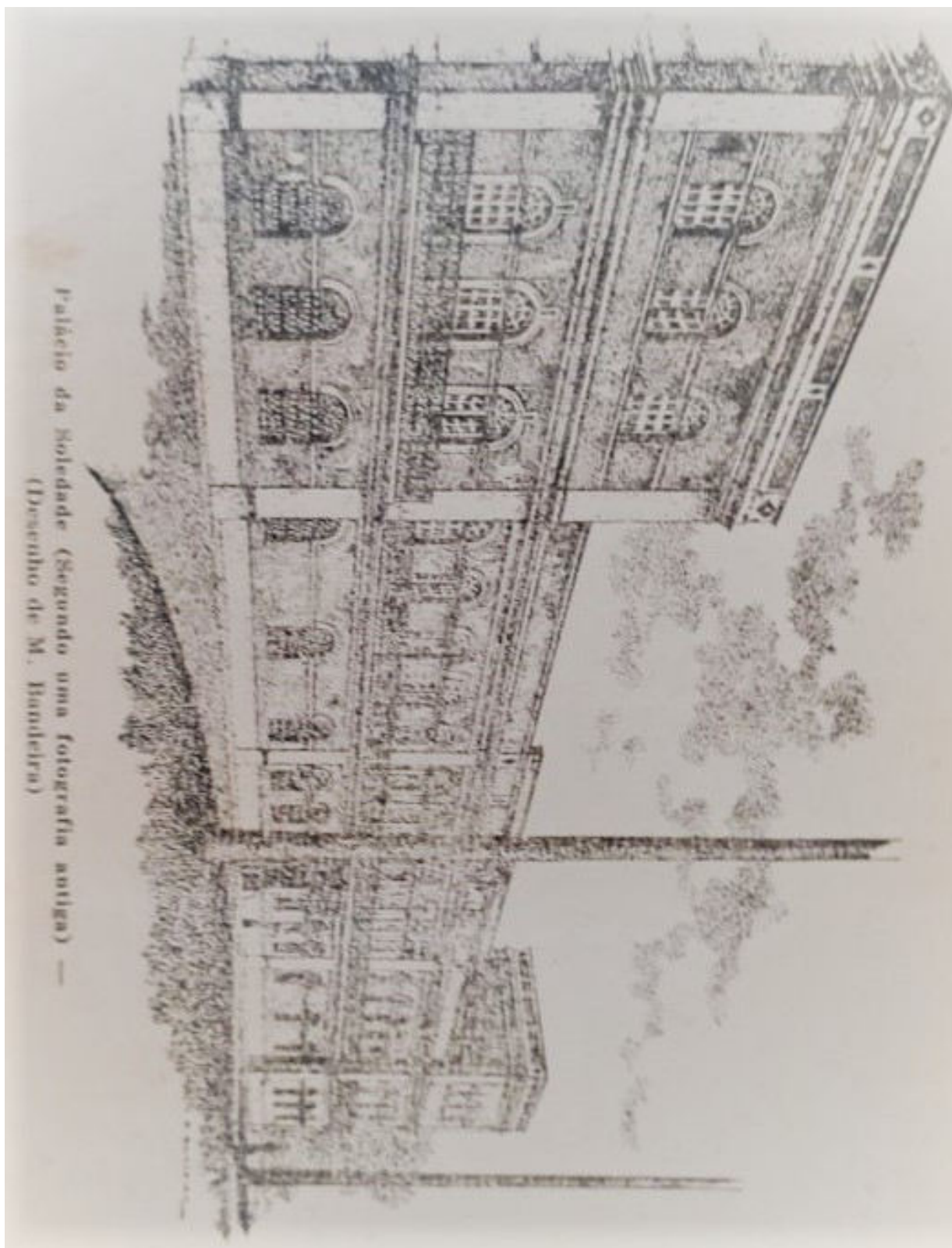
146 BOURDIEU (Pierre), “ Le fonctionnement du champ intellectuel”, *Regards Sociologiques*, nº17/18, 1999, p. 5-27.

147 DELUMEAU (Jean), “O prescrito e o vivido”, *O cristianismo vai morrer?*, Bertrand, Lisboa, 1978, p. 163-195.

para a reforma pombalina nas terras brasílicas? E de que maneira a realidade diocesana moldou a sua atuação pastoral?



## PALÁCIO DA SOLEDADE



Palácio da Soledade (Segundo uma fotografia antiga) —  
(Desenho de M. Handeira)

FONTE: PEREIRA DA COSTA (Francisco Augusto), *Anais Pernambucanos: 1740-1794*, Arquivo Público Estadual, Recife, 1954, t. VI, s.p.

## Capítulo 1

### *As relações entre Igreja e Estado no período pombalino*<sup>148</sup>

Nem ainda precedendo o mesmo régio beneplácito podia nenhum monarca deste reino abdicar ou permitir que se lhe usurpasse a independência temporal da sua coroa e a defesa e proteção da autoridade da sua soberania e do sossego público dos seus vassallos, por serem cousas inerentes à majestade, que é a mesma em todos os soberanos, emanada imediatamente de Deus Todo Poderoso, livre, absoluta e sem admitir sujeição temporal a pessoa alguma criada

(Seabra da Silva, José, 1768, p.280)

Sendo o nosso objetivo, nessa primeira parte, o de compreender as relações estabelecidas entre a Igreja e o Estado durante o reinado de D. José I e ministério pombalino, não podemos nos furtar a propor uma definição, ainda que limitada, do que se entende por “pombalismo”. Segundo José Serrão, esta palavra foi utilizada, pela primeira vez e “salvo qualquer omissão”, no estudo de José Sebastião da Silva Dias, *Seiscentismo e Renovação em Portugal no século XVIII*, publicado no ano de 1961<sup>149</sup>. Desde então, este termo tornou-se o mais utilizado para denominar tanto o período do reinado de D. José I e do ministério do marquês de Pombal, quanto o movimento reformador que foi posto em execução nesta altura.

Não é estranho afirmarmos que o reinado de D. José I tornou-se notável, como poucos, na história portuguesa. Não tanto pela figura do monarca, sabemos, mas muito em virtude da ação e do protagonismo atingido pela figura do seu então “primeiro-ministro”<sup>150</sup>, Carvalho e Melo<sup>151</sup>.

---

148 Alguns aspectos enunciados nesse capítulo foram igualmente explorados na nossa dissertação de mestrado defendida na École Normale Supérieure de Paris.

149 SERRÃO (José Vicente), “De Pombal ao Pombalismo”. Disponível em [www.academia.edu/1870591/De Pombal ao Pombalismo](http://www.academia.edu/1870591/De_Pombal_ao_Pombalismo), p.5.

150 Sabemos da inexistência formal do ofício de primeiro-ministro nessa altura em Portugal e nas monarquias vizinhas. O próprio Marquês de Pombal era ambivalente na sua qualificação enquanto tal. O historiador Nuno Monteiro em seu trabalho *Dom José Na Sombra de Pombal*, detalha-nos no subtítulo “Primeiros - ministros no século XVIII? Historiografia e história” a dita questão. MONTEIRO (Nuno Gonçalo), *D. José: na sombra de Pombal*, Temas e Debates, Lisboa, 2008, p. 236-240.

151 Essa ideia é corroborada por Nuno G. Monteiro que afirma que “em qualquer manual europeu sobre o século XVIII, Portugal quase só entra à conta de Pombal e reduzido a sua imagem. Em larga medida, esta ênfase correspondeu ao enorme impacto que a propaganda e a figura pombalina tiveram na própria época”. MONTEIRO

Ainda há muito a se discutir sobre a natureza precisa da influência das ideias e decisões do marquês no conjunto de ideias e práticas do reinado de D. José I, alerta-nos Francisco Falcon<sup>152</sup>, porém, como salientou Luís Reis Torgal, Sebastião José de Carvalho e Melo, conde de Oeiras (1759) e marquês de Pombal (1769) foi, e ainda é, uma personalidade polêmica que suscita constantemente a “adesão ou a repulsa das ideologias políticas”<sup>153</sup> dominantes. Mas esta personagem, em tudo interessante como atestam os diversos estudos a ela dedicados<sup>154</sup>, não pode ser compreendida como a única responsável pelo fenômeno do pombalismo, ainda que este faça referência direta ao título concedido ao estadista em 1769.

Como dissemos, o pombalismo foi um movimento reformador doutrinariamente fundamentado (por homens como António Pereira de Figueiredo, José Seabra da Silva, António Ribeiro Sanches e por seus discursos teológicos, jus-canônicos, histórico-juridicistas e jusnaturalistas<sup>155</sup>) e constituído por um projeto político lentamente gestado por Carvalho e Melo, ainda antes da sua chegada ao governo, nos períodos em que exerceu o ofício diplomático em Londres (1738-1743) e em Viena (1745-1749)<sup>156</sup>. O pombalismo respondia a questões conjunturais – em particular aos desafios colocados nos últimos 10 anos do reinado de D. João V – assim como representava, em grande medida, o resultado de um longo processo de crescimento e de complexificação do Estado português e de afirmação do grupo social a ele identificado<sup>157</sup>.

---

(Nuno Gonçalves), “Pombal e a aristocracia”, *Camões - Revista de letras e culturas lusófonas*, n. 15/16, 2003, p. 34.

152 FALCON (Francisco), “Antigos e novos estudos sobre a ‘Época pombalina’”, *A “Época Pombalina” no mundo luso-brasileiro*, *op.cit.*, p. 7. Ideia igualmente presente em: LEITE (António), “A ideologia pombalina, despotismo esclarecido e regalismo”, *Brotéria – Cultura e Informação. No bicentenário do Marquês de Pombal (I)*, n.5/6, v.114, 1982, p. 487-490.

153 TORGAL (Luís Reis), “Acerca do significado do pombalismo”, *Revista de História das Ideias*, n.4, 1982-1983, p.7.

154 Muito se escreveu e ainda se escreve sobre Carvalho e Melo. Para uma visão geral sobre o assunto até o século XX, ver: FALCON (Francisco José Calazans), *A Época Pombalina, Política Econômica e Monarquia Ilustrada*, Ática, São Paulo, 1982, p. 213-222. O mesmo historiador atualizou a revisão bibliográfica sobre o tema no já citado “Antigos e novos estudos sobre a ‘Época pombalina’”. A revista *Camões*, publicou uma bibliografia, não exaustiva, mas muito completa, dos estudos publicados, até 2003, que tinham por sujeito o marquês de pombal. Cf. CORREIA (Patrícia Cardoso), “Bibliografia Temática – Marquês de Pombal”, *Camões - Revista de letras e culturas lusófonas*, n. 15/16, 2003, p.218-224.

155 Cf. SILVA DIAS (José Sebastião da), “Pombalismo e teoria política”, *op.cit.*

156 SILVA DIAS (José Sebastião da), “Pombalismo e projecto político”, *Cultura, História, Filosofia*, n.2, 1983,p. 185-318 e n.3,1984, p. 27–151. É importante recordarmos aqui que, na relativamente recente proposta de biografia do rei D. José I escrita pelo historiador Nuno Gonçalves Monteiro, *Dom José na sombra de Pombal*, o autor apresenta um ponto de vista diferente. Para Gonçalves Monteiro, Carvalho e Melo não tinha um pensamento bem estruturado e um projeto político definido quando da sua nomeação. Cf. GONÇALO MONTEIRO (Nuno), *D. José I*, Círculo de Leitores, Lisboa, 2006, p. 56.

157 SERRÃO (José Vicente), “Sistema político e funcionamento institucional no Pombalismo”, *Do Antigo Regime ao Liberalismo, 1750-1850*, (dir.), in Fernando Marques Costa et alli., Vega, Lisboa, 1989, p. 13-14.

Fomentado no complexo quadro do fenômeno cultural do Iluminismo<sup>158</sup>, o pombalismo teve por objetivo principal o desenvolvimento e a adequação da monarquia portuguesa às premissas da Ilustração racional, pondo em relevo o papel do Estado autônomo e soberano em tudo aquilo que tangia à sociedade civil. Pretendeu-se absolutizar o poder e a autoridade do Estado, identificado, nesta altura, com a figura do monarca. Para isso, defendeu-se a matriz divina do poder real, a especificidade da competência do poder régio, sua supremacia na gestão de todo o domínio temporal, sua independência em relação ao conjunto da sociedade e a ideia de que, sem a proteção e defesa do príncipe, o *Bem Comum* e a *Utilidade Pública* estariam ameaçados<sup>159</sup>.

A absolutização do poder do monarca deveria ser defendida no plano do discurso político, como foi, mas principalmente afirmada na esfera prática, o que exigia a criação de um quadro político, social, cultural e institucional favorável à concretização dos propósitos reformadores. Por isso, buscou-se “suprimir qualquer veleidade de oposição ou reação por parte dos três setores mais infensos, ao menos potencialmente, às novas diretrizes políticas e econômicas em curso: o setor antimonopolista da burguesia mercantil; o setor antiabsolutista da aristocracia nobiliária e o setor hegemônico da aristocracia eclesiástica”<sup>160</sup>. Ao mesmo tempo o estatuto e a autoridade dos órgãos institucionais do Estado foram dignificados. A política administrativa foi reorganizada e reestruturada e distintos aparelhos foram criados ou reformulados para que se exercesse o controle ideológico e cultural. Desse último aspecto, são emblemáticas a criação do Erário Régio, da Junta do Comércio, da Intendência de Polícia, da Real Mesa Censória tanto quanto a restauração e tutela da Inquisição, o estabelecimento da imprensa régia e a reforma dos estudos universitários, para ficarmos apenas em alguns exemplos<sup>161</sup>.

Ainda que o caráter Ilustrado deste movimento tenha sido contestado ou apontado como paradoxal<sup>162</sup>, o pombalismo não é associado ao que há de revolucionário nas “Luzes”, mas sim à possibilidade histórica do reformismo, igualmente associado à Ilustração. Não se sabe se Pombal

---

158 O trabalho de Ana Cristina Araújo nos permite melhor compreender o fenômeno iluminista em Portugal. Consultar: ARAÚJO (Ana Cristina), *Cultura das Luzes em Portugal: temas e problemas*, Horizonte, Lisboa, 2003. Posteriormente a mesma autora publicou um interessante artigo na revista de história regional intitulado “Cultivar a razão, educar e civilizar os povos”. A sua consulta é igualmente relevante. ARAÚJO (Ana Cristina), “Cultivar a razão, educar e civilizar os povos: a filosofia das Luzes no mundo português”, *Revista de História Regional*, n.19, 2014, p. 263-281.

159 SERRÃO (José Vicente), “Sistema político e funcionamento institucional no Pombalismo”, *Do Antigo Regime ao Liberalismo, 1750-1850*, (dir.), in Fernando Marques Costa et alli., Vega, Lisboa, 1989, p. 13-14.

160 FALCON (Francisco José Calazans), *A Época Pombalina*, *op.cit.*, p. 374-375.

161 TORGAL (Luís Reis), “Acerca do significado do pombalismo”, *op.cit.*, p.11.

162 MAXUELL (Kenneth), *Marquês de Pombal: Paradoxo do Iluminismo*, Paz e Terra, Rio de Janeiro, 1996.

leu ou não os *philosophes*. E esta é uma questão que tende a permanecer aberta. Sabe-se, porém, que o marquês repudiou tudo o que havia de mais radical no Iluminismo francês. Censurou Bayle, Montesquieu, Voltaire e Rousseau...<sup>163</sup> Isso nos leva a considerar que o caso português se assemelha mais ao de outros Estados comprometidos com o que se convencionou denominar “despotismo ou absolutismo esclarecido”<sup>164</sup>, ou como diria Eugênio dos Santos, com o “Iluminismo autoritário e autocrático”<sup>165</sup>, onde o “monarca tutor”, seria responsável pela gradativa afirmação do poder temporal sobre o espiritual em um processo de secularização da sociedade veiculado pelo impacto das ideias da Europa Ilustrada. E por mais complexo e contraditório que possa parecer, neste contexto, foram diversas as contingências em que fatores dessemelhantes associaram-se “como a fé e a ciência, a tradição filosófica e a inovação racional e experimental, o teocentrismo e o antropocentrismo” e este arranjo de elementos díspares esteve, como aludimos em parágrafos acima, na base da Ilustração católica<sup>166</sup>, característica dos estados italianos e ibéricos<sup>167</sup>.

Certo é que as reformas profundas e globais, mercantilistas, do ponto de vista político-econômico, e ilustradas no que tange à esfera cultural, historiograficamente integradas sob o termo pombalismo foram postas em prática com um ritmo e uma coerência que as tornaram notáveis e, em alguns casos, permanentes. Existiu continuidade entre algumas políticas anteriores e o projeto político pombalino, mas as reformas do reinado josefino engendraram transformações sociais contundentes. No caso específico das relações entre a Igreja e o Estado, a instituição eclesiástica viu-se irremediavelmente enfraquecida. A este respeito, retomamos as palavras da historiadora Laurinda Abreu: Após o processo de expulsão da Companhia de Jesus, em 1759, e durante os dez anos de ruptura das relações diplomáticas entre Portugal e a Santa Sé, “o ministro de D. José I atuou em plena liberdade, desmoronando, em medidas certeiras e efetivamente concretizadas, a estrutura em que assentava a Igreja, substituindo-a por outra, renovada, pelo menos em termos de corpo episcopal, economicamente fragilizada pela expropriação de uma

---

163 TORGAL (Luís Reis), “Acerca do significado do pombalismo”, *op.cit.*, p.16.

164 Cf. FALCON (Francisco José Calazans), *Despotismo Esclarecido*, Ática, São Paulo, 1986.

165 SANTOS (Eugênio dos), “Pombal e os oratorianos”, *Camões: revista de letras e culturas lusófonas*, n. 15-16, 2003, p. 83.

166 A Ilustração Católica em Portugal será abordada em subcapítulo desta dissertação. Sobre a Ilustração Católica em Portugal ver: MILLER (Samuel), *Portugal and Rome c. 1748-1830. An aspect of the Catholic Enlightenment*, Universitá Gregoriana Editrice, Roma, 1978; DOMINGUES (Francisco Contente), *Ilustração e Catolicismo*, Colibri, Lisboa, 1994; SOUZA (Everton Sales), “The catholic enlightenment in Portugal”, *A companion to the catholic enlightenment in Europe*, (dir.) Ulrich Lehner e Michael Printy, Brill, Leiden, 2010, p.359-402.

167 CLOQUET DA SILVA (Ana Rosa), *Inventando a Nação*, *op.cit.*, p.31.

parte substancial dos seus bens e domínios, e indiscutivelmente, subordinada ao Estado, cujo poder saía reforçado em relação a Roma”<sup>168</sup>. Procuraremos analisar este processo nas páginas a seguir.

## O pombalismo e a Igreja

Nos decretos que seguiram à realização do concílio de Trento (1545-1563), ficou-se estabelecido que os poderes espiritual e civil reinavam juntos sobre os mesmos súditos, de forma autônoma, mas colaborativa. No entanto, nos casos em que houvessem disputas entre estes dois poderes, o espiritual deveria ser considerado superior<sup>169</sup>. O que se pode inferir desta afirmativa é que, o reforço da autoridade pontifícia que se seguiu à celebração do concílio tridentino, permitiu de maneira mais ampla o reforço dos poderes da Igreja católica frente ao Estado. E foi justamente a discussão sobre os direitos e os limites de cada um desses poderes que veio a ser acirrada no período pombalino. Cabe salientar, no entanto, que já em períodos anteriores, recorrendo a formas de regalismo tradicionais, a coroa portuguesa buscou abrandar o poder da Igreja, através de algumas interdições tais como a *regia protectio* e o próprio padroado régio. “Cenário diferente viria à tona durante o consulado pombalino, quando o regalismo ora estruturado assentar-se-ia em argumentações e justificativas que iam além dos valores ‘tradicionais’ - como, por exemplo, a caracterização do monarca como *padroeiro*”<sup>170</sup>.

A importância, a autonomia e a extensão do poder da Igreja na sociedade moderna são inegáveis. Como esclarece Antônio Manuel Hespanha “de todos os poderes coexistentes na sociedade moderna, a Igreja é o único que se exerce com bastante eficácia desde os âmbitos mais periféricos, como as famílias e as comunidades, até ao âmbito internacional, onde só coexiste com o império”<sup>171</sup>. Diversos eram os aspectos que faziam da Igreja uma instituição de tamanho prestígio neste período. Primeiro, os seus membros eram os mediadores privilegiados da relação dos fiéis com Deus, o que era de importância capital em uma

168 ABREU (Laurinda), “As relações entre o Estado e a Igreja em Portugal, na segunda metade do século XVIII: o impacto da legislação pombalina sobre as estruturas eclesiásticas”, *Problematizar a História. Estudos de história moderna em homenagem a Maria do Rosário Themudo Barata*, (coord.). Ana Leal de Faria e Isabel Drumond Braga, Caleidoscópio, Lisboa, 2007, p.648.

169 SANTIROCCHI (Ítalo Domingos), “Reformas da Igreja em contraposição: o pombalismo luso e o ultramontanismo brasileiro (séculos XVIII e XIX)”, *Itinerantes. Revista de Historia y Religión*, 2015, n.5, p. 66.

170 LIMA DA SILVA (Leandro Ferreira), *Regalismo no Brasil colonial: a coroa portuguesa e a província de Nossa Senhora do Carmo do Rio de Janeiro (1750-1808)*, dissertação em História, Universidade de São Paulo, 2013, p. 24.

171 HESPANHA (Antônio Manuel), “O poder eclesiástico. Aspectos institucionais”, “O enquadramento pós-tridentino e as vivências do religioso”, *História de Portugal – O antigo regime*, (dir.). José Mattoso – (coord.t. Antônio Manuel Hespanha), Estampa, Lisboa, 1993, t. IV, p. 287.

sociedade intensamente católica. A Igreja possuía autonomia jurisdicional e dogmática, um direito próprio (o direito canônico), distintas imunidades, uma ligação com o saber e com os lugares onde os saberes eram ministrados, receitas lucrativas, membros prestigiados, e mecanismos eficazes de disciplinamento social. Ora, para um governo que, como vimos, pretendia centralizar<sup>172</sup> o poder nas mãos do monarca, a submissão, no âmbito nacional, de uma instituição tão potente, tornou-se imperativa. E, em resumo, este foi o projeto pombalino, de cunho regalista, para a Igreja portuguesa<sup>173</sup>: submetê-la ao poder civil em todas as suas temporalidades (bens, tribunais, legislação, isenções, tributos...) e vistoriá-la, arrogando-se “um certo direito de tutela e inspeção do espiritual da igreja pelo temporal do estado”<sup>174</sup>. Pretendia-se afirmar de maneira contundente a primazia do “poder temporal sobre o espiritual, tal como este se afirmava anteriormente enquanto critério derradeiro de organização da vida terrena do homem”<sup>175</sup>.

---

172 Segundo Arno e Maria José Wehling, nesse contexto, alguns procedimentos tornaram-se mais evidentes na política de centralização administrativa. São eles: “a) As práticas regalias, com o objetivo de reafirmar o controle do estado sobre o clero secular e neutralizar – senão eliminar as ordens religiosas, vistas, em princípio, como focos de resistência anti-estatal, entravadoras do progresso econômico pela posse de propriedades improdutivas e eventualmente instrumento da política papal. b) o aperfeiçoamento burocrático, com o estímulo à ampliação dos setores profissionais da burocracia em detrimento do preenchimento prebendário dos cargos, com a sua doação ou a venalidade. c) o fenômeno econômico, com o estabelecimento de uma legislação que visava estimular a produção agrícola ou manufatureira, numa prática ainda mercantilista, mas na qual já se insinuavam elementos fisiocráticos e até liberais. d) a reforma educacional, entendida não ainda como a disseminação do ensino básico, no modelo lancasteriano, mas com a introdução, no currículo dos cursos superiores, de disciplinas que se aproximassem das transformações científicas que se avolumavam desde o século XVII. e) a reforma legislativa, que consistia, a grosso modo, na tentativa de substituir as antigas normas jurídicas estratificadas, predominantemente processualísticas, que tendiam a cristalizar privilégios e isenções, por novas normas ditadas pela burocracia estatal, cujo objetivo era, na expressão de Oliveira Marques para o caso português, ‘tudo nivelar ante o absolutismo’”. WEHLING (Arno) e WEHLING (Maria José), “Despotismo ilustrado e uniformização legislativa. O direito comum nos períodos pombalino e pós-pombalino”, *Revista da Faculdade de Letras*, n.14,1997, p.415.

173 Segundo João Seabra: “A compreensão da política eclesiástica de Pombal é um momento indispensável do estudo do fenômeno pombalino. A que projeto de conjunto respondiam as diversas medidas que referimos? As interpretações divergem: alguns veem-no influenciado pelo anglicanismo ou pelo calvinismo, ou pelo cisma jansenista de Utreque, querendo estabelecer uma Igreja nacional totalmente independente de Roma; outros consideram-no precursor (consciente ou inconsciente, consoante as correntes) da Revolução e do liberalismo; não falta quem explique a sua política eclesiástica a partir das necessidades concretas do Estado português, dividido e feudalizado no fim do reinado de D. João V, e a necessitar de coesão e disciplina para fazer face à Espanha borbônica. Certo é que não se pode entender o pombalismo religioso fora do contexto da derivação geral das monarquias católicas, na segunda metade do século XVIII, para o estabelecimento da supremacia régia sobre a Igreja, que se chamou galicanismo na França, febronianismo na Alemanha, josefismo na Áustria, e em geral se designa por regalismo”. SEABRA (João), “A teologia ao serviço da política religiosa de Pombal: Episcopalismo e concepção do Primado Romano na *Tentativa Teológica* do Padre António Pereira de Figueiredo”, *Lusitania Sacra*, n.7, 1995, p. 360.

174 SILVA DIAS (José Sebastião da), “Pombalismo e teoria política”, *op.cit.*, p. 49-52.

175 DOMINGUES (Francisco Contente), *Ilustração e Catolicismo. Teodoro de Almeida*, Edições Colibri, Lisboa, 1994, p.90.

Não se tratava, portanto, de um ataque contra a Igreja movido por uma ânsia antirreligiosa<sup>176</sup>. Pelo contrário, não houve nada de antirreligioso no regalismo pombalino. Pombal, que sempre professou a fé católica, estava convicto da importância da religião para a política, e mesmo da impossibilidade de separar completamente estas duas instâncias. Buscou-se, sim, limitar a Igreja, enquadrando-a em uma lógica moderna de Estado. Uma lógica que determinava a autonomia do império face ao sacerdócio, o reequacionamento dos privilégios clericais, a instituição divina do poder régio e a soberania deste último em tudo o que tocasse à esfera civil. “Os princípios regalistas incentivados pelo marquês de Pombal buscavam sustentar um movimento de ‘desuniversalização’ da Igreja, a fim de subjugar-la ao Estado nacional”<sup>177</sup>, esconjurando-se, assim, “a concepção sacral da sociedade, isto é, a visão da sociedade civil à imagem e semelhança da sociedade eclesiástica” e a “visão do estado como braço secular da igreja”<sup>178</sup>.

Ora, diante deste quadro, não é difícil compreendermos a visão longamente perpetuada em que se defende ter havido um ataque perpetrado por Pombal e seus agentes contra a Igreja ou, como defendeu Arlindo Rubert, uma instrumentalização da religião para se atingir os maquiavélicos fins do tirano ministro<sup>179</sup>. No entanto, autores como Rubert tendem a apresentar de partida uma incoerência que limita a interpretação que deram ao fenômeno do pombalismo, a saber: a percepção da Igreja e do Estado enquanto dois corpos homogêneos, com plena consciência de si e diametralmente opostos. Contrariamente a esta abordagem, a historiografia contemporânea busca reafirmar a heterogeneidade intrínseca a estas instituições que, compostas por grupos e indivíduos em tudo diversos, não atuaram nem interna nem externamente de maneira coesa. Isso significa que não existe, e não existia à época, uma Igreja única à qual o Estado faça frente e, muito menos, uma separação completa e nítida entre essas duas entidades. Por isso, não raras vezes vimos homens de igreja agirem politicamente como “*instrumentum Regni*”, assim como o estado ser definido misticamente

---

176 Como defendiam as “forças católicas, em certos casos ligadas à corrente legitimista”, que fizeram sentir a sua repulsa pela ação do ministro na altura do centenário da morte do marquês, em 1882. Torgal (Luís Reis), “Acerca do significado do pombalismo”, *op.cit.*, p.8.

177 SANTIROCCHI (Ítalo Domingos), “Reformas da Igreja em contraposição”, *op.cit.*, p. 75.

178 XAVIER (Ângela Barreto) e HESPANHA (António Manuel), “O caráter absoluto do poder”, *História de Portugal – O antigo regime*, *op.cit.*, p. 138.

179 RUBERT (Arlindo), *A Igreja no Brasil - Expansão Territorial e Absolutismo Estatal*, *op.cit.*, p. 241. Grifo nosso.



como “*instrumentum Dei*”<sup>180</sup>, o que não se restringe, evidentemente, ao caso português em análise nesta dissertação<sup>181</sup>.

Isso não quer dizer que não existiu uma ação repressiva por parte do Estado durante este período. Mas, como afirmamos, esta se direcionou a grupos e indivíduos que atuaram de forma a criar empecilhos à consecução dos projetos reformadores em curso, fosse dentro ou fora do círculo eclesiástico. E essa ação voltava-se para a formação de um Estado católico secular, ou seja: religioso, mas liberto das pressões ultramontanas<sup>182</sup>.

Um projeto como este, que pretendia a submissão da instituição eclesiástica ao Estado, não prescindiu de um aparato teórico. No plano teológico e eclesiológico os discursos regalistas e episcopalistas foram larga e intencionalmente difundidos. Porém, saliente-se, não foi preciso esperar o século XVIII para o florescimento destes princípios no contexto lusitano. Um século antes, ideias regalistas e episcopalistas já figuravam entre homens de Estado e eclesiásticos insatisfeitos com o caráter ultramontano das relações existentes com a Santa Sé. Nesse período, também o galicanismo francês<sup>183</sup> já começava a se difundir entre alguns setores da Igreja e do Estado. A adesão aos seus princípios não foi imediata, mas é importante perceber que os mesmos já estavam caminhando em solo português um século antes de Pombal empreender as suas reformas. Essas ideias não serão, contudo, exatamente iguais às do período josefino<sup>184</sup>.

Neste período a versão de regalismo que prevaleceu foi aquela de cariz “heterodoxo”, como definiu Zília Osório de Castro<sup>185</sup>. Essa forma de regalismo foi reivindicada, no reinado

---

180 CASTRO (Zília Osório de), “O Regalismo em Portugal. Antônio Pereira de Figueiredo”, *op.cit.*, p. 357-358. Corroboram com essa perspectiva: PAIVA (José Pedro), “A Igreja e o poder”, *História religiosa de Portugal*, (dir.) Carlos Moreira Azevedo, Círculo de Leitores, Lisboa, 2000, p.135-186. PAIVA (José Pedro), “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.45-47. SOUZA (Evergton Sales) « Igreja e Estado no período pombalino », *op.cit.*, p.209.

181 Como alerta Jean Philippe Genet : « De fato, além dos conflitos, o que domina a realidade corente, é a impressão de uma colaboração constante entre a Igreja e o Estado, ou melhor, uma imbricação completa ». Tradução livre do francês : « En effet, au-delà des conflits, ce qui domine la réalité courante, c’est l’impression d’une collaboration constante entre l’Église et l’Etat, ou mieux, d’une imbrication complète », *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*, (ed.) Jean-Philippe Genet, Casa de Velázquez, Madri, 1986, p. 6.

182 PAIVA (José Pedro), “Os novos prelados diocesanos nomeados no consulado pombalino”, *op.cit.*, p. 41-42.

183 Sobre o galicanismo: Cf. Tallon (Alain), *Conscience nationale et sentiment religieux en France au XVII<sup>e</sup> siècle. Essai sur la vision gallicane du monde.*, Presses universitaires de France, Paris, 2002. Plongeron (Bernard), *La vie quotidienne du clergé français au XVIII<sup>e</sup> siècle.*, Hachette. Paris, 1974, p.13-31.

184 SOUZA (Evergton Sales), « Igreja e Estado no período pombalino », *op.cit.*, p. 207-230.

185 CASTRO (Zília Osório de), “O Regalismo em Portugal. Antônio Pereira de Figueiredo”, *op.cit.*, p.360.

de D. José I, tanto por leigos quanto por eclesiásticos, e incidiu nas esferas políticas e religiosas, unindo “numa frente única os adeptos do absolutismo esclarecido e os partidários da purificação da igreja”. Ou seja, o regalismo setecentista aliou-se à dinâmica da reforma interna da Igreja e contou com a participação de alguns de seus membros, que viram no enfraquecimento do poder papal, uma oportunidade de maior autonomia da Igreja nacional<sup>186</sup>. Pois, nesta altura, contestou-se efetivamente o valor histórico das jurisdições assumidas pelo poder do Vigário de Cristo tanto na esfera temporal, porque os soberanos reclamavam poderes que justificavam ser ilegitimamente arrogados ao Papa quanto na esfera eclesiástica, pois também os bispos reclamavam o seu papel nesta hierarquia enquanto descendentes dos outros apóstolos, como o Papa era de Pedro. Isso significa que para estes prelados o poder que lhes fora concedido não deveria ser posteriormente restringido pelas imposições da cúria de Roma. O pontífice romano estava, neste contexto, tanto para os religiosos quanto para os homens de Estado que se uniram ao regalismo, imiscuindo-se em domínios que lhes foram usurpados, exercendo, portanto, “uma conduta totalmente alheia ao espírito e praxe dos apóstolos” e abusando das chaves da Igreja que só deveriam “ter por objeto as consciências e não a fazenda”<sup>187</sup>. E “Falar em ‘consciência e fazenda’, neste contexto, significava distinguir o espiritual do temporal sem excluir a existência, nem propor a superioridade de qualquer dos dois”<sup>188</sup>.

Mas como esse projeto pôde se consolidar? Através de quais agentes, através de quais mecanismos?

---

186 CASTRO (Zília Osório de), “O Regalismo em Portugal. Antônio Pereira de Figueiredo”, *op.cit.*, p.361.

187 FIGUEIREDO (Antônio Pereira de), *Tentativa teológica em que se pretende demonstrar, que impedido o Recurso a Sé Apostólica se devolve aos senhores bispos a faculdade de dispensar nos impedimentos Públicos de Matrimonio, e de prover espiritualmente em todos os mais Casos Reservados ao Papa, todas as vezes que assim a pública e urgente necessidade dos súbditos*, Oficina de Miguel Rodrigues, Lisboa, 1766, p. dii.v.

188 CASTRO (Zília Osório de), “Antecedentes do regalismo pombalino: O Padre José Clemente”, *Estudos em homenagem a João Francisco Marques*, Faculdade de Letras da Universidade do Porto, v. IV, Porto, 2001.p.326.

## A consolidação do projeto de submissão da Igreja ao Estado: Agentes e mecanismos

Non enim Respublica est in Ecclesia, sed Ecclesia in Republica est. [...] Igitur Respublica non est in Ecclesia, est Ecclesiam non facere bella, non leges figere, non populos sub legibus coërcere, non res civiles exercere & familia, Ecclesiam autem esse in Republica, Christianos sub legibus Imperatorum vivere, protegi, quietam vitam sub eis & exeorum protectione ducere, & familia. (Saint Optat de Milève apud Jean de Caulet, *Dissertation a l'occasion des actes de l'assemblée générale du clergé de France de 1765*, p.74 - nota)

Antes de nos concentrarmos nos tais mecanismos e agentes enunciados é importante salientarmos que em 1750, quando da nomeação de Carvalho e Melo à Secretaria de Estado dos Negócios Estrangeiros, as suas ideias quanto às relações entre Igreja e Estado não se mostravam tão radicais ou forçosamente opostas ao que se praticara até então no reinado de D. João V. Nada fazia prever as intensas alterações que viriam. Segundo José Pedro Paiva, “a constituição, em Março de 1756, de Francisco de Borja como patrono principal e protetor do reino contra os terramotos, a nomeação de Francisco Saldanha da Gama para o cardinalato, em maio desse ano, o provimento de um irmão bastardo do rei, Gaspar de Bragança, para o arcebispado de Braga, são sinais do bom ambiente que se vivia”<sup>189</sup> nos primeiros anos do reinado josefino. O que não significa dizer que o marquês não tivesse já congeminado, como dissemos, as bases do projeto político que viria a se plasmar em uma série de reformas concretas e, em muitos casos, duradouras<sup>190</sup>.

Ainda segundo o mesmo historiador, é possível identificarmos três fases da governação pombalina no tocante à relação com o poder eclesiástico (1750-1760 / 1760-1770 / 1770-1777). Consideramos que a primeira fase, de 1750 a 1760, pode ser subdividida em outras duas: uma anterior e uma posterior à nomeação de Carvalho e Melo à secretaria dos negócios do Reino, em 1756. Até essa data, como dissemos, a governação pombalina foi marcada mais por permanências do que por rupturas. Porém, já nos seus primeiros anos, o marquês testou os limites do poder romano na monarquia lusitana. As desinteligências com o nuncio Filipe Acciaiuoli se iniciaram nesta altura, mais precisamente em 1754. Logo na sua

---

189 PAIVA (José Pedro), “A Igreja e o Poder. Os homens que querem crer”, *História Religiosa de Portugal – Humanismos e Reformas*, (dir.), Carlos Moreira de Azevedo, (cord.vol.). João Francisco Marques e António Camões Gouveia, Círculo de Leitores, Lisboa, 2000, p. 164.

190 PAIVA (José Pedro), “Os novos prelados diocesanos nomeados no consulado pombalino”, *op.cit.*, p. 42.

chegada à Lisboa, o núncio, emblema do poder romano nas monarquias estrangeiras, teve dificuldades na sua passagem pela alfândega portuguesa onde os seus bens ficaram retidos por algum tempo. Este foi o primeiro ato de uma relação que viria a se estremecer decididamente entre 1759 e 1760. Primeiro devido à ausência do rei na cerimônia de imposição do barrete após a promoção do núncio ao cardinalato. Depois com o episódio do casamento da princesa e futura rainha D. Maria I, para o qual o núncio não foi convidado como era prática e costume<sup>191</sup>.

Nesses primeiros anos os dissabores com a companhia de Jesus também começaram a se fazer sentir. Ainda em 1750, os conflitos em torno do cumprimento do que foi estabelecido no Tratado de Madrid opôs o governo aos inicianos, descontentes com as cláusulas do tratado que visava definir as fronteiras entre Portugal e Espanha ao sul da América. Em 1755, mais uma vez, a oposição cabal de alguns membros da companhia de Jesus à criação da *Companhia Geral do Comércio do Grão-Pará e Maranhão* no Brasil, denunciada por Francisco Xavier de Mendonça Furtado – irmão de Carvalho e Melo e governador do estado nesta altura – não foi vista com bons olhos pelo valido de D. José e pelo seu grupo mais próximo<sup>192</sup>. Nesse mesmo ano, o terremoto que atingiu principalmente a cidade de Lisboa, em 1 de novembro, foi seguido de uma avalanche de discursos, tratados e comentários os quais buscavam encontrar e divulgar as verdadeiras causas da catástrofe. De um lado, discursos pautados na ciência, buscavam demonstrar as razões naturais do fenômeno. Do outro, sentenças de cunho religioso afirmavam que a verdadeira causa do terremoto era a sanha divina. Deus enviava um sinal claro de seu descontentamento com os rumos que a sociedade portuguesa vinha tomando sob a administração de Carvalho e Melo. Entre os escritos que defenderam essa interpretação o mais célebre foi o folheto do padre Gabriele Malagrida chamado *Juízo da Verdadeira Causa do Terremoto que padeceo a corte de Lisboa, no primeiro de novembro de 1755*, publicado em 1756. Malagrida entregou em mãos um exemplar da sua obra para o marquês de Pombal e outro para o rei D. José. Malagrida era um jesuíta e suas posições causaram forte desagrado em Sebastião José de Carvalho e Melo que, em 1756, após o soturno terremoto, já se tinha tornado o verdadeiro “*homme fort*” do reinado josefino. Pombal não perdoou o seu desafeto. Primeiro mandou-o desterrado para Setúbal, ainda em novembro daquele ano. Depois, implicou-o no processo inquisitorial que buscou

---

191 PAIVA (José Pedro), “A Igreja e o Poder. Os homens que querem crer”, *op.cit.*, p. 172-173.

192 COUTO (Jorge), “O Brasil pombalino”, *Camões - Revista de letras e culturas lusófonas*, n. 15/16, 2003, p. 53-74.

investigar os responsáveis pelo atentado à vida do rei D. José em 1758. Gabriele Malagrida foi acusado de ser um dos instigadores morais da tentativa frustrada de regicídio. O padre, outrora admirado nos círculos áulicos<sup>193</sup>, foi condenado ao garrote e à fogueira em 20 de setembro de 1761. Este caso demonstrou, de um lado, o recrudescimento da perseguição aos membros da companhia de Jesus e, do outro, o estado avançado de subordinação do Santo Ofício já nos princípios da década de 1760<sup>194</sup>.

A partir de 1756, mudanças cada vez mais significativas começam a ser sentidas, as quais foram reforçadas com o processo que conduziu à expulsão dos jesuítas e confirmadas com o corte das relações diplomáticas com Roma em 1760. É principalmente neste momento, que se estende até 1770 (quando da reaproximação com a Sé Apostólica), que uma série de medidas visaram pôr termo aos “privilégios e imunidades jurisdicionais, sociais e culturais que haviam feito da Igreja uma força poderosíssima na sociedade portuguesa”<sup>195</sup>.

Nessa altura, D. Tomás já integrava a Academia Litúrgica Pontifícia, como referimos, e é nesse ambiente de mutações profundas que ele produz as suas primeiras obras.

A perseguição aos jesuítas foi, por razões diversas, a grande causa pombalina<sup>196</sup>. De 1756 a 1759 a campanha de oposição aos inicianos se agravou. Tal como o núncio Acciaiuoli, os jesuítas respondiam diretamente ao centro romano, sendo igualmente representantes de seu poderio e força no interior do reino lusitano. A sua perseguição foi um confronto estratégico que alterou de forma contundente, no cenário português, mas não só, as relações entre o poder régio e o poder eclesiástico. Em boa medida, o crescimento das hostilidades em relação à Companhia de Jesus esteve estreitamente ligado ao aumento do poder e da esfera de atuação do marquês de Pombal. Em 1757, mais uma vez os padres da companhia foram acusados de participarem dos violentos tumultos que tiveram lugar na cidade do Porto e que se opunham à instalação da recém-criada *Cia. Geral da Agricultura das Vinhas do Alto Douro*. Implicar os filhos de Loiola nas sedições populares tornou-se um recurso muito vantajoso na tática propagandística pombalina<sup>197</sup>. Em setembro deste mesmo ano, os confessores jesuítas da

---

193 MARCOCCI (Giuseppe); PAIVA (José Pedro), *História da Inquisição Portuguesa*, A esfera dos Livros, Lisboa, 2013, p.337.

194 Idem, p. 343.

195 PAIVA (José Pedro), “A Igreja e o Poder. Os homens que querem crer”, op.cit., p. 175.

196 Idem, p.172.

197 FRANCO (José Eduardo), “O terremoto pombalino e a campanha de desjesuitização”, *Lusitania Sacra*, 2006, p.164-165.

família real foram expulsos da corte e proibidos de entrar no paço. No mês seguinte, o governo remeteu instruções para que o seu representante na Sé romana apresentasse queixas ao papa a respeito do comportamento dos jesuítas. No início do ano de 1758, por pedido do marquês de Pombal, o papa nomeou o cardeal-patriarca de Lisboa, D. Francisco de Saldanha, como visitador e reformador dos jesuítas portugueses. Como dissemos, o atentado sofrido pelo rei D. José em 3 de setembro de 1758 serviu como pedra angular no processo de perseguição aos padres inicianos. Em 13 de dezembro de 1758, todas as casas jesuíticas foram cercadas e ninguém pôde mais delas sair, pois os seus membros eram já suspeitos de participação na tentativa de assassinato do rei<sup>198</sup>. Tudo caminhava muito rápido, derruindo em um ritmo acelerado as estruturas da companhia em Portugal.

Em 12 de janeiro do ano seguinte, junto a Gabriele Malagrida, outros padres da companhia foram presos no forte da Junqueira, igualmente acusados de instigarem moralmente ao crime de regicídio. No dia 19 do mesmo do mês e ano, foi determinado em carta régia que todos os bens dos jesuítas fossem sequestrados. Em abril de 1759, o rei requereu a autorização pontifícia para que a Mesa de Consciência e Ordens pudesse julgar os jesuítas por rebeldia às ordens régias e papais, a qual foi concedida, com desagrado, por Clemente XIII em 2 de agosto do mesmo ano<sup>199</sup>. A regulamentação dos Estudos Menores, que se iniciou com o alvará de 28 de julho de 1759<sup>200</sup>, abalou definitivamente mais um dos alicerces fundamentais sobre a qual se baseava o poderio jesuítico: o ensino.

A educação era um fenômeno de grande importância no século XVIII. Em Portugal, a partir dos anos 40 desta centúria, se generalizou a ideia de que as artes e as ciências desempenhavam um papel fundamental no progresso dos povos<sup>201</sup>. Mas para além desse aspecto, era também através do ensino que novas concepções das relações entre o poder temporal e o poder espiritual poderiam ser aprendidos. Através dele podia-se alterar cultura e mentalidades<sup>202</sup>. E disso dependia, em grande parte, a formação de cidadãos assentes com a concepção regalista das relações entre Igreja e Estado. Porém, até a segunda metade do século

---

198 MARCOCCI (Giuseppe); PAIVA (José Pedro), *História da Inquisição Portuguesa*, *op.cit.*, p.336-337.

199 *Idem*, p.337.

200 Ver: SILVA (António Delgado), *Collecção da Legislação Portuguesa*, Typographia Maignense, Lisboa, 1830, p. 673 – 678.

201 ARAÚJO (Ana Cristina), “Cultivar a razão, educar e civilizar os povos: a filosofia das Luzes no mundo português”, *op.cit.*, p. 263.

202 GOUVEIA (António Camões), “O saber e o poder”, *História de Portugal – O antigo regime*, (dir.). José Mattoso – (coord.t. António Manuel Hespanha), Estampa, Lisboa, 1993, t. IV, p. 433.

XVIII, o ensino português, desde as suas bases até as cadeiras universitárias, estava sob o controle jesuítico e da Igreja. Era preciso, portanto, secularizá-lo, destronando a onipresença religiosa e submetendo-o à tutela do Estado.

Alguns agentes foram cruciais na criação de um espectro teórico no qual se aludiam o desastre da manutenção do ensino sob controle eclesiástico. Citemos um exemplo. Apesar de fundamentar historicamente o seu regalismo na teoria do poder pactualista, o que divergia da fundamentação jusdivinista do regalismo pombalino, António Nunes Ribeiro Sanches (1699-1783) contribuiu, através, por exemplo das suas *Cartas sobre a educação da mocidade*, escritas em 1759 e publicadas um ano depois, para as discussões a respeito das relações entre Igreja e Estado naquela conjuntura. Situações concretas pautaram o desenvolvimento do discurso teórico do regalismo pombalino. No caso da obra de Ribeiro Sanches, o vazio educacional que se fez presente após a expulsão dos jesuítas assim como a mutação cultural que se pretendia mover<sup>203</sup> foram como que o substrato para o desenvolvimento do seu pensamento.

Médico de origem judaica, Ribeiro Sanches precisou expatriar-se para fugir à perseguição da Inquisição portuguesa quando contavam-se os seus vinte e sete anos de idade<sup>204</sup>. Atuando em distintos países europeus, de Espanha a Rússia, da Rússia a França, publicou diferentes obras, nem todas de carácter manifestamente pedagógico. Certo é que, nas suas *Cartas*, a pedagogia de Ribeiro Sanches esteve ao serviço da conservação do Estado. E essa conservação dependia, segundo Sanches, da formação do cidadão, que deveria corresponder às necessidades do seu governo fosse em tempos de paz ou de guerra. Para Ribeiro Sanches, a subordinação do ensino ao poder eclesiástico, particularmente do ensino universitário – que influenciava de resto toda a estrutura dos estudos em Portugal – representava um problema para a autoridade régia de qualquer estado cristão. No que tange à monarquia lusitana, o autor lembrava, com desgosto, da obrigatoriedade dos estudantes doutores de prestarem juramento de fidelidade e de defesa aos Direitos da Universidade e à Doutrina que nela se ensinava. Sendo a universidade dependente da doutrina que emanava da

---

203 CASTRO (Zília Osório de), “O Estado e a Igreja no pensamento de António Nunes Ribeiro Sanches”, *Estudos em homenagem a Luís António de Oliveira Ramos*, Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2004, p. 401.

204 Ana Cristina Araújo, em acordo com David Willemse, afirma que para além da questão da confissão religiosa, Ribeiro Sanches também teria deixado a pátria em virtude da sua curiosidade intelectual que o impulsionara para fora das fronteiras do reino lusitano. ARAÚJO (Ana Cristina), “Ilustração, Pedagogia e Ciência em António Nunes Ribeiro Sanches”, *Revista de História das Ideias*, n. 6, 1984, p. 386.

Cúria romana, toda a elite intelectual que ali se formava estava submissa não ao poder do rei, mas sim àquele do Sumo pontífice<sup>205</sup>. Ribeiro Sanches acrescenta:

Eu não achei prova mais autêntica para provar o que pensa a nossa Universidade de Coimbra do poder do Papa e da sua Jurisdição, do que a aprovação que ela deu sendo Reitor Nuno da Silva Telles no ano 1717, à *Bulla Unigenitus*, em claustro pleno, assinando aquelas decisões todos os Doutores Seculares e Eclesiásticos. Lamentemos, Ilustríssimo Senhor, o estado de um Monarca, que não tem, **nem pode ter um Conselheiro, um Juiz, nem um Procurador da Coroa, que não esteja ligado por juramento a defender tudo o que tem decretado uma Potência Estrangeira, uma Potência que fundou na sua Monarquia, outra que faz os mesmos efeitos que aquelas plantas chamadas parasitas que se sustentam do suco da árvore**, donde estão pegadas: lamentamos que está S. Majestade, e cada uma das suas vilas, **sustentando a nossa Universidade, para diminuir o Poder Real, para absorver-lhe a jurisdição que tem nos seus Súbditos [...]**<sup>206</sup>.

Ribeiro Sanches, ao enviar as suas Cartas ao Principal Almeida (Diretor-Geral dos Estudos desde 1759), ajuntou outras críticas em relação ao ensino universitário o qual, segundo o médico, se assentava em estruturas e métodos defasados e obsoletos. Articulada em quatro faculdades, a de Direito Canônico, a de Jurisprudência, a de Teologia e, finalmente, a de Medicina, a Universidade de Coimbra não contava, por exemplo, com um curso de Filosofia independente. Este era, na altura, um “subterritório” do curso de Teologia e, logo, um subproduto da escolástica<sup>207</sup>. Na conclusão do autor, os cursos não se mostravam suficientemente aptos para a formação de cidadãos úteis ao serviço do Estado. E essa ideia de utilidade social do conhecimento adquirido é muito importante na segunda metade do século XVIII e esteve presente no pensamento de muitos homens de Igreja envolvidos com as reformas dos estudos, tal como é o caso de Fr. Manuel do Cenáculo<sup>208</sup>. Da universidade não saiam, concluiu Sanches, bons conselheiros, embaixadores ou almirantes e todo este

---

205 CASTRO (Zília Osório de), “O Estado e a Igreja no pensamento de António Nunes Ribeiro Sanches”, *op.cit.*, p. 401.

206 SANCHES (António Nunes Ribeiro Sanches), *Cartas sobre a educação da mocidade*, Ed. Universidade da Beira Interior, Coimbra, 2003, p.18-19. Grifo nosso.

207 ARAÚJO (Ana Cristina), “Ilustração, Pedagogia e Ciência em António Nunes Ribeiro Sanches”, *op.cit.*, p. 381.

208 ARAÚJO (Ana Cristina), “As ciências sagradas na cidadela da razão”, *op.cit.*, p. 86-87.



desfasamento era em tudo consequência da perniciosa permanência do ensino sob a exclusiva alçada do clero<sup>209</sup>.

Antes de Ribeiro Sanches, homens como D. Luís da Cunha e Luís António Verney, outros portugueses de vocação europeia<sup>210</sup>, já haviam refletido sobre a necessidade de se empreenderem reformas profundas na educação portuguesa. Todos estes autores estiveram mais ou menos<sup>211</sup> presentes no desenvolvimento das reformas do ensino que visavam a intervenção do Estado na formação dos espíritos, desde o seu momento mais elementar, quando se aprende a ler e a escrever, até o seu mais alto grau, quando se integram as cadeiras universitárias. Segundo Jacques Marcadé, nesse sentido, para além de se adaptarem perfeitamente à lógica política de Pombal, estas reformas se revelaram fortemente originais na conjuntura europeia setecentista<sup>212</sup>. Ainda segundo este autor (fazendo referência ao trabalho de António Banha de Andrade), o processo de reforma dos estudos em Portugal se dividiu em duas fases: uma de 1759 a 1771, na qual se procurou essencialmente substituir o sistema outrora existente por um novo sistema de ensino-aprendizagem; outra, de 1771 a 1777, na qual, com as bases já solidificadas, foi possível criar, ser-se original, neste domínio<sup>213</sup>. Afinal, data-se deste segundo período não apenas a reforma da universidade de Coimbra, mas igualmente, a instituição e regulamentação, através da carta de lei de 6 de novembro de 1772, dos estabelecimentos oficiais de primeiras letras e de aritmética em todas as comarcas do reino de Portugal<sup>214</sup>.

Em 3 de setembro de 1759, por decreto régio, foi ordenada a expulsão dos jesuítas de Portugal e de suas colônias. Foi na sequência destes acontecimentos que, o já citado Principal Almeida precisou pôr em marcha a tarefa de substituição do ensino praticado nos estabelecimentos jesuíticos. Tratava-se de comutar lugares, professores, métodos. Tudo devia

---

209 BOTO (Carlota), “A dimensão iluminista da reforma pombalina dos estudos: das primeiras letras à universidade”, *Revista Brasileira de Educação*, v. 15, n. 44, 2010, p.287.

210 ARAÚJO (Ana Cristina), “Ilustração, Pedagogia e Ciência”, *op.cit.*, p. 377.

211 Existiram discordâncias entre o pensamento desses autores e a maneira como as reformas foram conduzidas. Porém faz-se sempre referência à importância dos mesmos no processo de criação das Aulas de Comércio, tanto quanto do Colégio dos Nobres, duas importantes etapas desta reforma, ainda que com impactos reais bem distintos. Cf. ARAÚJO (Ana Cristina), “As ciências sagradas na cidadela da razão”, *op.cit.*, p. 100-101.

212 MARCADÉ (Jacques), “Pombal et l’enseignement: quelques notes sur la réforme des Estudos Menores”, *Revista de História das Ideias*, v.4,t.2, 1982, p.9.

213 Idem, p.10.

214 ARAÚJO (Ana Cristina), “Dirigismo Cultural e formação das elites no pombalismo”, *O marquês de Pombal e a Universidade*, (coord.) Ana Cristina Araújo, Imprensa da Universidade de Coimbra, Coimbra, 2014, p.17.

ser contrário ao que, até então, havia sido praticado pelos inicianos, o que não era tarefa fácil, após mais de dois séculos do domínio pedagógico exercido pela companhia de Jesus<sup>215</sup>.

Já na segunda fase das reformas do ensino, o papel crucial coube a frei Manuel do Cenáculo Vilas Boas. Após ter reformado os estudos da própria congregação à qual pertencia, a dos clérigos regulares da Ordem Terceira de São Francisco, que grande influência teve sobre a posterior reforma da Faculdade de Teologia da Universidade de Coimbra (1772)<sup>216</sup>, foi a frei Manuel do Cenáculo que Pombal confiou a continuação da reforma dos estudos que em 1771 passou para a alçada da Real Mesa Censória, visto que a Direção-Geral fora suprimida e seu diretor destituído do cargo. Foi já sob a alçada da Real Mesa Censória que as reformas do ensino puderam contar com um importante apoio financeiro, o Subsídio Literário<sup>217</sup>.

Nessa mesma segunda fase da governação pombalina, teve início o processo de domínio, renovação e revalorização da Inquisição. O domínio começou em novembro de 1756, quando três sacos de cartas enviados à Inquisição, em navio que partira do Brasil a Lisboa, foram interceptados pelo juiz corregedor do crime da cidade. Este juiz “dirigiu-se ao cais e proclamou um bando pelo qual ordenava, sob pena de prisão, que lhe fosse entregue toda a correspondência que viesse a bordo, exceto um maço que o capitão devia dar em mãos a Carvalho e Melo”<sup>218</sup>. Os protestos do comandante do navio assim como a surpresa dos inquisidores de Lisboa, que reportaram o caso ao Conselho Geral, de nada valeram. Pombal iniciava ali um processo trabalhoso que transformou a Inquisição em uma instituição ao serviço da Coroa. Em 1757, a cadeira de inquisidor-geral foi preenchida por D. José de Bragança, um dos irmãos bastardos do rei D. José. Sem apresentar experiência mínima para o cargo, a sua escolha faz parte de uma estratégia frequentemente usada pelo marquês de Pombal: a de colocar gente de sua confiança em lugares-chaves antes de proceder às reformas pretendidas<sup>219</sup>. D. José de Bragança, um erudito, dedicou-se, enquanto inquisidor, à censura literária com demasiado afinco, “o que acabaria por ser a causa do seu fim”<sup>220</sup>. Porém, durante

---

215 Apenas para se ter uma ideia da extensão do domínio pedagógico exercido pelos jesuítas: “Em Portugal [os jesuítas] dominavam a Universidade de Évora, definiam o cânone na habilitação aos estudos superiores em Coimbra, onde os seus mestres continuavam a pontuar. No reino possuíam 34 colégios e 17 residências. No Brasil dirigiam 36 missões, 17 colégios e seminários e 25 residências”. ARAÚJO (Ana Cristina), “Dirigismo Cultural e formação das elites no pombalismo”, *op.cit.*, p.23.

216 ARAÚJO (Ana Cristina), “As ciências sagradas na cidadela da razão”, *op.cit.*, p. 88.

217 MARCADÉ (Jacques), “Pombal et l’enseignement: quelques notes sur la réforme des Estudos Menores”, *op.cit.*, p. 10-11.

218 MARCOCCI (Giuseppe); PAIVA (José Pedro), *História da Inquisição Portuguesa*, *op.cit.*, p.333.

219 Idem, p. 334.

220 Idem, p. 335.

os primeiros anos em que esteve nesta função, D. José colaborou grandemente na perseguição e punição dos acusados do crime de lesa-majestade ao qual já se fez aqui referência. Outro homem de confiança de Carvalho e Melo a assumir cargo de deputado no Conselho Geral da Inquisição foi o seu irmão, Paulo de Carvalho e Mendonça. Assumiu-o na altura em que o processo dos jesuítas implicados na tentativa de regicídio transitara para o Santo Ofício devido à demora do papa Clemente XIII em conceder autorização para que os padres da Companhia fossem julgados pela Mesa de Consciência e Ordens<sup>221</sup>. Na década de 60, Carvalho e Melo tornou um de seus filhos e seus dois genros familiares do Santo Ofício, além de empregar no Conselho Geral mais alguns de seus colaboradores. Todo este corpo formava o arrimo necessário para que Pombal pudesse empreender reformas mais sistemáticas na Inquisição.

Até então, tudo parecia correr como o esperado por Carvalho e Melo. Porém, o zelo literário de D. José de Bragança colocou-o na contracorrente dos interesses pombalinos. O caso que levou o inquisidor-geral ao desterro começou em 3 de julho de 1760, quando mandou encerrar no secreto da Inquisição um livro que tratava dos “excessos” cometidos pela companhia de Jesus no Brasil e que fora compilado, sob ordem do marquês de Pombal, por Francisco Xavier de Mendonça Furtado, Francisco de Saldanha e outros. Pouco tempo depois, padre João Batista, então qualificador do Santo Ofício, e o padre João Chevalier, ambos oratorianos, relutaram em conceder a licença necessária a uma obra, igualmente solicitada por Carvalho e Melo a João Inácio Ferreira Souto, na qual se defendiam os direitos da Coroa sobre a Igreja e que tinha por título *De potestate regia*. Segundo os qualificadores a demora se justificava pelas ideias censuráveis que ali encontraram. O desenrolar dessa história contam-nos José Pedro Paiva e Giuseppe Marcocci. Ferreira Souto, vendo que tardava a concessão da licença para a publicação da sua obra,

[...] teria ido falar ao inquisidor-geral e este aconselhou-o a procurar o padre Batista, o que ele fez. Durante o encontro desentenderam-se, e Souto terá tirado o manuscrito ao censor. Sabendo-o, o inquisidor-geral enviou dois familiares, um deles o visconde de Vila Nova de Cerveira, a casa do autor da ofensa para o prenderem e arrestarem o manuscrito. Carvalho e Melo, informado da ocorrência, comunicou-a ao rei e foi a Palhavã criticar o comportamento de D. José de Bragança que, objetivamente, impedia a consumação de ordens suas. Segundo rumores, os ânimos ter-se-ão exaltado durante o encontro e António de Bragança,

---

221 MARCOCCI (Giuseppe); PAIVA (José Pedro), *História da Inquisição Portuguesa, op.cit.*, p. 338.

irmão do inquisidor-geral, que estava em sala contígua, ouvindo o alarido, irrompeu no aposento, deu uma bofetada a Carvalho e Melo, a qual lhe arrancou a cabeleira, atirou-lhe à face, pontapeou-o e ordenou que se retirasse. O secretário de Estado, de acordo com o código de valores correntes, teve que suportar o vexame e retirar-se<sup>222</sup>.

Porém, não tardou para que D. José de Bragança apresentasse o seu pedido de afastamento do cargo de inquisidor-geral. Alegava motivos de saúde aos quais jamais antes fizera referência. A sequência dos fatos nos permite supor que mais do que desejada a sua desistência do cargo foi-lhe imposta. Na mesma missiva em que apresentou o seu afastamento, José de Bragança declarou a renúncia aos seus poderes passando-os para o Conselho Geral que, como dissemos acima, tinha na sua cabeça Paulo de Carvalho e Mendonça e no seu corpo outros colaboradores diretos do marquês de Pombal. Todos os envolvidos no caso da licença não concedida foram punidos. D. José e António de Bragança foram desterrados para o convento dos carmelitas descalços no Buçaco. Os familiares enviados por D. José para prenderem Ferreira Souto e arrestarem a sua obra, foram presos<sup>223</sup>. É preciso acrescentar que este episódio ajudou a estremecer as relações entre Pombal e a congregação do Oratório de Lisboa. Diz Cândido dos Santos, que o “caráter vindicativo e cruel de Pombal não perdoava” o que quase levou os oratorianos à extinção após este episódio. Em Lisboa, o cardeal Patriarca proibiu os oratorianos de confessarem e pregarem no Patriarcado. No porto, aconteceu o mesmo. Por fim, no arcebispado de Braga, o arcebispo D. Gaspar, que como veremos mais adiante defendeu de forma veemente as reformas pombalinas na sua diocese, suspendeu os oratorianos de fazerem exercícios espirituais e de ensinarem a juventude<sup>224</sup>.

Em 4 de agosto de 1760, após a extinção da Companhia de Jesus de Portugal e do seu império e dos sucessivos problemas com o núncio, que foi expulso de Portugal em 15 de junho desse mesmo ano, as relações diplomáticas com a Santa Sé foram definitivamente cortadas. Seguindo o núncio, todos os vassalos do papa viram-se obrigados a deixar o reino nos três meses subsequentes e ficou-se determinado que nenhum português entrasse nos estados pontifícios, que nenhuma solicitação fosse enviada ao papa ou a um de seus ministros

---

222 MARCOCCI (Giuseppe); PAIVA (José Pedro), *História da Inquisição Portuguesa*, op.cit., p.341.

223 Idem, p.341.

224 SANTOS (Cândido dos), “Os jansenistas franceses e os estudos eclesiásticos na época de Pombal”, *MÁTHESIS*, n.13, 2004, p. 71.

sem o consentimento régio e que nenhuma mercadoria romana entrasse pela alfândega portuguesa<sup>225</sup>.

E é nessa década de 1760 que, no que tange à relações entre Igreja e Estado, se promulgaram leis em profusão. Primeiro, em 1762, a isenção do pagamento da décima por parte do clero foi suspensa. Em 1763, os rendimentos da Bula da Cruzada passaram, quase totalmente, para a Coroa. No ano seguinte, a excomunhão dos ministros e dos membros dos tribunais régios passou a ser de jurisdição exclusivamente régia. A 4 de maio de 1764, nova lei declara nulo e de nenhum efeito o breve pontifício da nova confirmação do Instituto da Companhia de Jesus<sup>226</sup>. Em 1765, os núncios ficam proibidos de lançarem censuras em Portugal e determinou-se igualmente que todas as sentenças da nunciatura e dos prelados só pudessem ser postas em prática depois do apoio do braço secular. Ainda em 1765, o beneplácito régio para toda a documentação originária da Santa Sé foi restabelecido. Em 1766 a primeira de um conjunto de leis a respeito dos testamentos foi publicada. Nela limitava-se o direito de testar e se punha termo ao conjunto de situações que determinavam a anulação dos testamentos realizados debaixo de supostos abusos que prejudicavam a família do testador<sup>227</sup>. Os exemplares da Bula da Ceia foram suprimidos em abril de 1768. Em julho, o diploma das Consolidações, determinava que os eclesiásticos não podiam conservar e aumentar os seus patrimônios em detrimento do Erário Régio. Entre 1762 e 1768, diversos decretos régios visaram controlar a ordenação de novos sacerdotes no reino e no ultramar. Nesse mesmo ano, exigiu-se que todas as pastorais dos bispos fossem sujeitadas ao beneplácito régio. Em 1769, colocou-se em causa boa parte do chamado “privilégio de foro” eclesiástico em toda a matéria de natureza temporal. Além disso, nesse mesmo ano restringiu-se o direito canônico à esfera dos tribunais eclesiásticos só se admitindo, nos tribunais da Coroa, o uso do direito civil. E, por fim, o decreto de 9 de setembro de 1769, circunscreveu o montante dos legados pios a um terço da terça parte dos bens do doador, sendo admitidas exceções apenas nas doações às Misericórdias e aos hospitais<sup>228</sup>.

Nesse mesmo decênio, pode-se constatar que o afastamento dos desafetos e da influência romana permitiu que Carvalho e Melo agisse livremente e moldasse o Santo Ofício

225 PAIVA (José Pedro), “A Igreja e o Poder. Os homens que querem crer”, *op.cit.*, p. 172-173.

226 ARAÚJO (Ana Cristina), “Dirigismo Cultural e formação das elites no pomalismo”, *op.cit.*, p.26.

227 ABREU (Laurinda), “A política religiosa do Marquês de Pombal: algumas leis que abalaram a igreja”, *Revista Século XVIII – As origens do Estado moderno*, n.1, 2000, p. 226.

228 Esse resumo foi apresentado em: PAIVA (José Pedro), “A Igreja e o Poder. Os homens que querem crer”, *op.cit.*, p. 174.

ao seu gosto. A censura literária, outrora partilhada entre a Inquisição, os bispos e o Desembargo do Paço, passou à exclusiva alçada da Real Mesa Censória, órgão criado em 5 de abril de 1768. Apesar dessa instituição não anular por completo o poder censório do Santo Ofício, pois o inquisidor-geral participava como deputado da Real Mesa e o Santo Ofício continuava responsável pela inspeção dos navios vindos do estrangeiro, a mudança afetou sim mais uma das bases na qual se fundava o antigo poderio dessa instituição<sup>229</sup>.

Mais uma vez, um caso de censura literária suscitou a contrariedade do marquês de Pombal. Dessa feita um bispo, D. Miguel da Anunciação, publicara em sua diocese, a de Coimbra, uma pastoral sem o beneplácito régio, o que já era, na altura, obrigatório. Mas mais grave do que a falta do beneplácito (que, neste caso, configurou-se como crime de lesa-majestade), foi o fato de o bispo condenar, nesta pastoral de 8 de novembro de 1768, uma série de obras de autores pró-regalistas, entre os quais Febrônio e Dupin. Recordamos que estes autores e suas obras foram introduzidos em Portugal com grande interesse e patrocínio do governo. Sendo assim, o bispo contrariava a política doutrinária em voga e ainda, segundo o governo, usurpava-lhe a sua jurisdição. Afinal, censurar ou não obras literárias era função da Real Mesa, não do episcopado. A “ousadia” do bispo valeu-lhe a prisão. O caso serviu para provar que nem mesmo a alta hierarquia da Igreja católica escaparia ao enquadramento da reforma pombalina. Para além do ataque pessoal perpetrado contra o bispo, o movimento que ele encabeçava, a jacobea passou igualmente a ser perseguida, como mostra o parecer de 19 de janeiro de 1769 emitido pela Real Mesa Censória na qual se consideram as doutrinas defendidas pela jacobea como soberbas, cismáticas, sediciosas, hipócritas e, portanto, perniciosas aos vassallos, logo também ao Estado<sup>230</sup>.

Após o enquadramento do Santo Ofício, era necessário reformar a inquisição. Os Alvarás de 1769 fizeram parte desta segunda fase. Em 20 de maio, resolveu-se equiparar o Santo Ofício a todos os outros tribunais régios. A partir de então, o despacho desse órgão passava a ser dado em nome do rei, pois dele emanava a sua jurisdição, e não da delegação do papa. Em 12 de dezembro, novo alvará foi emitido, desta vez proibindo a circulação e venda de livros que buscavam ofuscar a imagem do Santo Ofício. Tratava-se de reforçar e reabilitar a inquisição, agora ao serviço da Coroa<sup>231</sup>.

---

229 MARCOCCI (Giuseppe); PAIVA (José Pedro), *História da Inquisição Portuguesa*, *op.cit.*, p.347.

230 PAIVA (José Pedro), “A Igreja e o Poder. Os homens que querem crer”, *op.cit.*, p. 173.

231 MARCOCCI (Giuseppe); PAIVA (José Pedro), *História da Inquisição Portuguesa*, *op.cit.*, p.350.

Em 1770, a última fase da governação pombalina se inicia com a reaproximação entre o reino de Portugal e a Santa Sé. Esta reaproximação firmou-se, contudo, em novos parâmetros os quais reforçavam a soberania da Coroa face à instituição eclesiástica e limitavam os poderes do núncio<sup>232</sup> e, conseqüentemente, aqueles que Roma possuía em território lusitano<sup>233</sup>. Essa fase se estende, claro está, até a morte do rei D. José em 1777 e subsequente afastamento do marquês de Pombal da secretaria dos negócios do reino. Encontramos exemplos desses “novos parâmetros” nos quadros de funcionamento da própria Inquisição.

Após a morte de Paulo de Carvalho e Mendonça que, mesmo sem o título, exerceu desde o afastamento de D. José de Bragança, a função de inquisidor-geral, iniciou-se o processo para a eleição de um novo indivíduo para o cargo. Nas solicitações enviadas ao papa, exigia-se que a antiga expressão de *motu proprio* (a qual sugeria ser o Sumo Pontífice quem, por sua vontade, escolhia o inquisidor), fosse substituída, no breve, por uma outra, que demonstrasse que era o rei que propunha e postulava o novo inquisidor, cabendo ao papa apenas provê-lo. Apesar de ter sido um processo dificultoso, a mudança da expressão efetuou-se<sup>234</sup>. E em 1770 já poucas dúvidas restavam de que, em Portugal, o processo de submissão da Igreja ao Estado consumara-se.

D. João Cosme da Cunha, assumiu o cargo de inquisidor-geral e, durante a sua atuação, uma importante mudança, demandada já há algum tempo por intelectuais como D. Luís da Cunha e Ribeiro Sanches, se concretizou. Em 1773, aboliu-se a distinção entre cristãos-velhos e cristãos-novos. Evidentemente, essa não foi uma decisão abrupta, mas sim furto de um percurso onde as antigas formas de perpetuação dos mecanismos de limpeza de sangue foram-se esvaziando. A Mesa de Goa foi igualmente extinta, em 1774. E, nesse mesmo ano, o novo regimento da Inquisição foi aprovado. No seu frontispício, no lugar do emblema da Inquisição, apareciam as armas reais. Ali ficava exposto o sucesso da ação de subordinação da Inquisição à Coroa. É interessante notar que, neste regimento, a retórica antijesuítica não deixou de se fazer presente. Imputava-se aos padres inicianos a

---

232 Laurinda Abreu lembra que Pombal conclui ser “útil e necessário” entrar-se logo pela abertura das relações diplomáticas, “Primeiro: porque nada se perde em receber o Nuncio, e se abrir a correspondencia entre as duas cortes, nem quanto ao passado, nem quanto ao futuro”, pois o rei não iria ceder “com a chegada do Nuncio dos seus interesses solidos e sustentaveis”, mas antes, faria tudo para os conservar. ABREU (Laurinda), “A política religiosa do Marquês de Pombal: algumas leis que abalaram a igreja”, *op.cit.*, p. 226.

233 PAIVA (José Pedro), “A Igreja e o Poder. Os homens que querem crer”, *op.cit.*, p. 175.

234 MARCOCCI (Giuseppe); PAIVA (José Pedro), *História da Inquisição Portuguesa*, *op.cit.*, p.351.

transformação da inquisição em instância puramente eclesiástica, submissa aos interesses supranacionais, ou seja, aos interesses da Cúria romana, indo ao encontro da natureza dessa instituição que seria, desde o seu nascimento, um tribunal régio. Daí que a reforma fosse tão necessária, pois sob o domínio meramente eclesiástico, a inquisição transformara-se, segundo Pombal e seus apoiadores, em um monstro que envergonhava a monarquia portuguesa diante de toda a Europa culta. A Inquisição precisava ser reabilitada, de acordo com a perspectiva pombalina, para retornar à sua suposta pureza primitiva<sup>235</sup>.

No novo regimento, a mesma instituição que poucos anos antes procedeu com crueldade no caso do padre Malagrida, onde o “excesso de absurdo, juntou-se ao excesso de horror” - nas célebres palavras de Voltaire - buscou se aproximar da racionalidade das Luzes, estabelecendo: a) a abolição do segredo processual; b) a proibição de se estabelecer condenação a partir de testemunhos singulares (exceto nos casos de crime de solicitação); c) a condenação da tortura (exceto nos casos em que os réus fossem heresiarcas ou dogmatistas negativos e em que ocultavam as pessoas com quem prevaricaram); d) a supressão da inabilitação dos condenados e de seus descendentes; e) a admissão do recurso ao Tribunal Superior da Coroa; f) a proibição dos autos da fé (exceto no caso dos heresiarcas e dogmatistas<sup>236</sup>. Entre 1772 e 1774, os sambenitos que os réus usavam outrora nos autos da fé foram recolhidos das igrejas e destruídos. Sob a alçada inquisitorial encontravam-se os delitos relativos à ligação com a jacobea e à prática do sigilismo, assim como a sodomia feminina, a magia (agora associada à ignorância e ao charlatanismo) e a solicitação (que não mais mereceria o relaxamento ao braço secular, visto ser fruto mais da “miséria humana” do que da mais pura “malícia”)<sup>237</sup>. Vê-se pois que a ilustração católica não se restringiu ao discurso e atuação episcopal.

Apesar de não mais contar com a abrangência e a independência de antes, as reformas pombalinas da Inquisição permitiram-lhe sobreviver neste contexto de Europa Ilustrada. Ao menos, como esclarece José Pedro Paiva e Giuseppe Marcocci, o apoio da Coroa e os ajustes feitos aos seus procedimentos “face às críticas que ecoavam da Europa culta, foram o fôlego suplementar de que carecia uma instituição que dava mostras de estar debilitada”<sup>238</sup>.

---

235 MARCOCCI (Giuseppe); PAIVA (José Pedro), *História da Inquisição Portuguesa*, op.cit., p.353-354.

236 Idem.

237 MARCOCCI (Giuseppe); PAIVA (José Pedro), *História da Inquisição Portuguesa*, op.cit., p.355-356.

238 Idem, p.357.



Outra instituição que precisava de fôlego suplementar, segundo seus críticos, era a universidade de Coimbra. A reforma dos ensinamentos universitários é considerada uma das mais importantes ações pombalinas posta em prática após a retomada das relações diplomáticas com a Santa Sé. Com a extinção, em 1759, da Universidade de Évora – coordenada pelos jesuítas desde a sua criação-, Pombal virou-se completamente para a reforma da universidade de Coimbra, o que realmente veio a acontecer em 1772<sup>239</sup>. Para empreender a dita reforma Pombal criou, primeiramente, a Junta da Providência Literária, em 23 de dezembro de 1770. Ele mesmo a presidiu contando com o auxílio de outros membros tais como D. João Cosme da Cunha, Fr. Manuel do Cenáculo, D. Francisco de Lemos (feito reitor da universidade em 1770), João Pereira Ramos de Azevedo, José de Seabra da Silva, António Marques Giraldes e José Ricalde Pereira<sup>240</sup>. Essa junta tinha por finalidade o exame das causas do declínio da universidade conimbricense. Os resultados das deambulações sobre tal sujeito vieram à luz em 1771 sob o título de *Compêndio Histórico do Estado da Universidade de Coimbra no Tempo da Invasão dos Denominados Jesuítas e dos Estragos feitos nas Ciências e nos Professores, e Directores que a Regiam pelas Maquinações e Publicações dos Novos Estatutos por Elles Fabricados*. Como o título permite perceber, o Compêndio foi mais “um libelo acusatório contra o poder escolástico dos Jesuítas”<sup>241</sup>. Nele buscou-se desenhar um quadro dos ditos estragos causados pelos inicianos no geral da universidade tanto quanto em cada uma das faculdades até ali existentes. E o retrato pintado é intencionalmente aterrador. No *Compêndio* buscou-se fazer crer que, por séculos, a ação dos inicianos na universidade obstruiu-lhe as luzes, fazendo reinar a mais profunda ignorância. Era urgente, portanto, que se elaborassem novos estatutos que permitissem alterar, o mais brevemente possível, um tal estado de coisas. Estes ficaram prontos em 1772 e viajaram com o marquês de Pombal de Lisboa para Coimbra<sup>242</sup>. Para além de implementarem duas novas Faculdades, a de Matemática e a de Filosofia, os estatutos previram a refundação das Faculdades de Teologia, Cânones e Leis (Jurisprudência), e Medicina. É claro que houve limites na aplicação das reformas (como aliás se pode perceber em todos os outros setores reformados), porém é digno de nota o fato de, já após a queda de Pombal, ainda se defenderem, nesta universidade reformada, teses de teor abertamente regalistas. Por exemplo, Joaquim de Seixas, em 1785,

---

239 PRATA (Manuel Alberto Carvalho), “A universidade e a sociedade portuguesa da 2ª metade do século XVIII”, *O marquês de Pombal e a Universidade*, (coord.). Ana Cristina Araújo, Imprensa da Universidade de Coimbra, Coimbra, 2014, p.325.

240 ARAÚJO (Ana Cristina), “As ciências sagradas na cidadela da razão”, *op.cit.*, p. 101.

241 GOUVEIA (António Camões), “O saber e o poder”, *op.cit.*, p. 436.

242 Idem, p. 436-439.

defende em sua tese a “possibilidade de o beneplácito régio ser extensível a documentos eclesiásticos que tratassem de assuntos de natureza dogmática”. No ano de 1790, Francisco Lima ao defender a sua tese em Direito Canônico, postulou que:

“o poder religioso era independente do civil mas que este último tinha «direitos» sobre o religioso (mesmo em negócios internos da Igreja e dos seus dogmas), que o príncipe podia usar a sua autoridade para verificar se os cânones da Igreja eram corretamente aplicados, que lhe competia zelar para que não circulassem heresias e até para convocar um concílio nacional e proibir livros que atacassem a religião, que tinha direito a examinar a vida dos institutos religiosos e a suprimi-los em caso de ameaça do bem público. Sustentava até que, em função de prementes necessidades do Estado, o príncipe podia usar em seu proveito os bens da Igreja e dos eclesiásticos, mesmo que estivessem ao serviço do culto!”<sup>243</sup>

Teses que foram amplamente defendidas, como veremos, por António Pereira de Figueiredo, por D. Tomás da Encarnação, por Fr. Manuel do Cenáculo e outros religiosos ao serviço das reformas pombalinas. E é aqui que nós percebemos o aspecto amplo e duradouro da reforma universitária e a sua importância central no processo de submissão da Igreja ao Estado.

E todo esse regalismo prático, de mudanças institucionais contundentes, que caracteriza a governação pombalina, não prescindiu, e nós já o dissemos, de fundamentação teórica. Segundo Zília Osório de Castro, o regalismo pombalino caracteriza-se mesmo pelo seu cariz doutrinário, “decorrente de uma teoria específica de poder, sacralizadora da soberania e identificadora do seu âmbito de jurisdição”<sup>244</sup>. No campo das ideias, portanto, houve intensa promoção de obras que, se por um lado defendiam a origem divina do poder dos príncipes e a sua total autoridade e autonomia no domínio temporal, por outro recriminavam a extensão, considerada inapropriada, do poder da Igreja sobre as premissas do Estado. Participaram na escrita, censura e divulgação destas obras, não apenas homens de estado comprometidos com a defesa ideológica das reformas pombalinas, como também

---

243 PAIVA (José Pedro), “A Igreja e o Poder. Os homens que querem crer”, *op.cit.*, p. 177.

244 CASTRO (Zília Osório de), “Antecedentes do regalismo pombalino: O Padre José Clemente”, *op.cit.*, p. 323.

eclesiásticos que manifestaram grande interesse pela reforma interna da Igreja e viam no regalismo pombalino uma das vias para promovê-la<sup>245</sup>.

Silva Dias aponta a existência de duas fases distintas, mas complementares, da doutrinação política na época pombalina. A primeira delas “pela sua correlação com a primordialidade das batalhas partidárias” foi desenvolvida tendo por base discursos de natureza teológica / jus canônica e histórica / jurdica. A segunda fase, “dominada pelas preocupações de remodelação da sociedade nacional”, caracterizou-se pela adoção dos discursos jusnaturalistas na ideologia absolutista. O historiador completa afirmando:

O discurso teológico canônico bastava – e na conjuntura ideológica política era o mais eficaz – para a fundamentação e tematização, não só da autonomia do império em face do sacerdócio, mas da supremacia do estado em todo o temporal da igreja. O discurso histórico – jurdica bastava também, e mostrava-se praticamente o mais ajustado, para desfundamentar os resquícios da monarquia mista e do policentrismo político que sobreviveram ao reinado de D. João V, e para fundamentar a monarquia pura e a sua tese de um poder real civilmente ilimitado. Mas sem o jusnaturalismo não se alicerçava validamente a desfeudalização das estruturas econômicas e sociais<sup>246</sup>.

Sendo assim, por mais que a grande base teórica do moderno regalismo português se encontre na obra de Gabriel Pereira de Castro (1571-1652), *Tractatus de Manu Regia* (1622/23), publicada mais de um século antes da subida ao trono de D. José I, a arquitetura de uma nova teoria das relações entre Igreja e Estado, no período pombalino, esteve principalmente sob a pena e a grandiloquência retórica de teólogos, canonistas, historiadores da Igreja, teóricos do direito e outros que, partindo da especificidade da realidade portuguesa da segunda metade do século XVIII, desenvolveram sucessivamente as bases doutrinárias do regalismo pombalino. A formação dessa sólida base doutrinária é um dos principais

---

245 Nas palavras de João Seabra: “Alguns dos instrumentos de Pombal na obra de sujeição da Igreja ficaram famosos: o Cardeal póstumo Paulo de Carvalho, irmão do ministro; o Cardeal D. João Cosme da Cunha, em religião Frei José de Nossa Senhora da Porta; D. Frei Manuel do Cenáculo Vilas-Boas, que depois da queda do ministro será em Beja e em Évora um bispo de merecimento; D. Frei Inácio de São Caetano, Arcebispo de Lacedemônia, confessor de D. Maria I; D. Francisco de Lemos, reformador da Universidade e bispo de Coimbra. Mas muitos outros eclesiásticos puseram as suas luzes teológicas e capacidades organizativas ao serviço do projeto de poder do ministro”. SEABRA (João), “A teologia ao serviço da política religiosa de Pombal: Episcopalismo e concepção do Primado Romano na *Tentativa Teológica* do Padre António Pereira de Figueiredo”, *op.cit.*, p. 360.

246 SILVA DIAS (José Sebastião da), “Pombalismo e teoria política”, *op.cit.*, p. 46.

mecanismos utilizados no processo de mudança dos parâmetros da relação entre os poderes régio e eclesiástico nesta conjuntura, principalmente porque perpassa todos os outros métodos então adotados. A expulsão dos jesuítas, as reformas nos Estudos Menores e Maiores, a submissão da Inquisição, a defesa da intromissão régia na gestão dos bens da Igreja e etc, antes de serem postos em prática foram cuidadosamente sustentados em discursos. Não podemos retomar aqui cada uma das teses que fundamentaram as ações pombalinas. Mas cabe, nos limites dessa dissertação, o elenco de algumas delas, começando pelas obras do Padre Pereira de Figueiredo, fundamentais neste contexto.

Teólogo, canonista, historiador da igreja, linguista e músico, António Pereira de Figueiredo (1725-1797), foi ainda deputado da Real Mesa Censória e sócio-fundador da Academia das Ciências em Portugal e “encheu a segunda metade do século XVIII com a projeção da sua figura intelectual”, como salientou João Seabra. Fiel aos objetivos reformadores de Carvalho e Melo, “cada passo da política pombalina foi marcado por uma obra sua — um elogio, um tratado teológico, uma tradução para latim das leis reformadoras”, o que torna o estudo da sua trajetória “um momento indispensável do conhecimento e do juízo da obra pombalina”<sup>247</sup>.

Desde a querela que opôs jesuítas e oratorianos em torno da questão das gramáticas latinas, Pereira de Figueiredo soube angariar para si as prestimosas atenções do marquês de Pombal. Mas foi em 15 de novembro de 1765, com a publicação das dezesseis teses que compunham a sua *Doctrinam Veteris Ecclesiae*, que o padre Figueiredo tornou-se o fundamentador teórico do regalismo pombalino. Nessas teses, o oratoriano pretendeu provar, do ponto de vista teológico, a supremacia e autonomia do poder régio face ao poder pontifício assim como pretendeu apresentar os limites de cada uma das jurisdições, temporal e espiritual, e a ilegitimidade de qualquer tentativa de mediação ou usurpação destas jurisdições por parte dos ditos poderes. A origem divina direta baseava a autonomia e supremacia de cada um dos dois poderes nos limites das suas funções, as quais teriam sido igualmente delegadas e instituídas diretamente por Deus.

No que diz respeito à função régia, Pereira de Figueiredo caucionava a ideia de que aos reis cabia a defesa de tudo o que constitui a sociedade civil. Era de sua responsabilidade,

---

247 SEABRA (João), “A teologia ao serviço da política religiosa de Pombal: Episcopalismo e concepção do Primado Romano na *Tentativa Teológica* do Padre António Pereira de Figueiredo”, *op.cit.*, p. 361.

portanto, zelar pela tranquilidade dos povos, assim como pela felicidade temporal dos homens. De todos os homens. Leigos e eclesiásticos. E, para isso, segundo o oratoriano, os religiosos não estavam menos sujeitos que os laicos à subordinação às leis que preservavam a sociedade. Tratava-se de colocar em evidência o caráter civil da vida dos eclesiásticos<sup>248</sup>. República e Igreja deveriam, deste modo, estar sujeitas às leis dos príncipes em matérias temporais, onde não se reconheceria autoridade superior na terra. Vê-se, portanto, que através destas assertivas, o padre Figueiredo fundamentava toda a política de intervenção dos príncipes no externo da Igreja, o que não excluía a sua autoridade no interno da mesma, quando tomada enquanto corpo político haja visto que, enquanto “Príncipes cristãos”, era do direito e do **dever** dos soberanos, não apenas conservar a República, como também defender a Religião. Consequentemente, clérigos e laicos estavam, na mesma medida, subordinados ao poder real em todas as temporalidades.

Pereira de Figueiredo não pretendia negar a existência do poder pontifício e tampouco subjugar-lo ao poder real naquilo que concernia à esfera espiritual. Porém, contrariamente ao que afirmava ser a prática corrente, Figueiredo condenava que ao Pontífice romano fossem atribuídas, direta ou indiretamente, as funções que não competiam à sua jurisdição, privando aos reis a titularidade do império e a posse e administração sobre os bens temporais<sup>249</sup>. Afirmações que tiveram um lugar bem determinado na esfera prática. Como defendeu o padre Figueiredo, era direito do príncipe a imposição de tributos e a demanda de contribuições financeiras tanto aos religiosos quanto aos leigos. Diante das calamidades públicas e da impossibilidade de se atribuírem somente a estes últimos a provisão do socorro, o príncipe podia, sem consultar previamente o Sumo Pontífice, exigir do clero o auxílio que lhe fosse necessário, afinal, ainda segundo Figueiredo, era a ele que se devia a concessão das isenções das quais desfrutavam os clérigos, tanto nos bens quanto nos crimes. As teses defendidas na *Doctrina* completam-se com um ponto crucial: a condenação do regicídio. Atentar contra a vida deste príncipe, protetor da república e da religião era, segundo o oratoriano, mais do que um ato criminoso, um sacrilégio, injustificável sob todas as circunstâncias.

---

248 CASTRO (Zília Osório de), “Antecedentes do regalismo pombalino: O Padre José Clemente”, *op.cit.*,p.325.

249 É importante salientar que, em carta intitulada “Resposta”, escrita no mesmo ano (1765) e na mesma Casa de Nossa Senhora das Necessidades pelo Padre José Clemente, doutrinador oratoriano e mestre de Antônio Pereira de Figueiredo, defende-se a mesma doutrina como se pode observar neste fragmento: “os reis no tempo de hoje não permitem que os pontífices se intrometam nos bens temporais dos seus reinos, nem ainda indiretamente, nem permitem que os deponham e privem os povos da sua obediência, e ultimamente castigam com pena capital os clérigos que cometam crimes de lesa-majestade, ainda sem consultar o Sumo Pontífice”. JOSÉ CLEMENTE, 1765 apud CASTRO (Zília Osório de), *Idem*.

A *Doctrina veteris ecclesiae de suprema regum etiam in clericos potestate* foi intensamente divulgada no continente europeu e muito agradou ao marquês de Pombal. Podendo-se mesmo dizer que o ministro “catalisou politicamente os reflexos obtidos além fronteiras” pela obra do padre oratoriano<sup>250</sup>. O que se repetiria com outras obras do mesmo autor, mas também com a *Dedução Cronológica e Analítica*, por exemplo.

Não consta na biblioteca de D. Tomás da Encarnação um volume da *Doctrina veteris* de Pereira de Figueiredo. O bispo tampouco fez-lhe referência ao longo de seus textos escritos. Porém, a semelhança dos argumentos aponta para uma importante convergência, no tempo, de interesses temáticos. Antes da publicação das teses de Pereira, em 1761, D. Tomás já defendia, em dissertação publicada nos *Anais da Academia Litúrgica Pontifícia*, que a heresia:

em quanto se contraria aos dogmas da Fé, he causa mera Ecclesiastica, como diz o Papa Bonifácio VIII, no cap. 18.de Hereticis in 6.e o seu conhecimento só pertence a Juiz Ecclesiastico; porém **em quanto pertuba os povos, escandaliza, e periga a Igreja, os Principes Defensores desta** pódem procurar a sua tranquilidade, cohibir os que ella com seu juízo, e autoridade tem declarado hereges, e assim **defender a verdade da Religião, sem examinar o processo, e a sentença, que a mesma igreja proferio**<sup>251</sup>.

As teses defendidas por Pereira de Figueiredo reaparecem na *Dedução Cronológica e Analítica* de José de Seabra da Silva. Esta obra, escrita sob a atenta supervisão do marquês de Pombal (segundo Pereira de Figueiredo a *Dedução Cronológica* é a obra-prima do Senhor marquês)<sup>252</sup>, teve a sua primeira parte publicada em 1767 e a segunda em 1768, mesmo ano da criação da Real Mesa Censória, e buscou elucidar as matérias jurisdicionais consideradas da exclusiva alçada do poder régio, como era caso da censura intelectual. Outro ponto crucial deste texto é o do direito da Coroa a refutar documentos pontifícios. Ora, foi exatamente em abril de 1768 que foi ordenada a supressão dos exemplares da Bula da Ceia. E vê-se mais uma vez que as ações pombalinas foram cuidadosamente sustentadas no plano teórico. No texto de Seabra da Silva as acusações contra os jesuítas e o Sumo Pontífice (usurpador dos poderes

---

250 Idem, p.323.

251 COSTA E LIMA (Tomás da Encarnação), “Se he licito accuzar os reos de heresia em tribunal secular, e condena-los a desterro, e ultimo supplicio”, *Collectio Institutionem Academiae Liturgicae Pontificiae Exhibens Atque Lucubrationes Anni IV, Ex Praelo Academiae Pontificiae*, 1761, p. 141.

252 ARAÚJO (Ana Cristina), “Dirigismo Cultural e formação das elites no pombalismo”, *op.cit.*, p.27.

régios) ressurgem, assim como a defesa da origem divina do poder dos monarcas e a soberania destes sobre todo o temporal da sociedade. Não conhecendo outro poder, na terra, que lhe seja superior, e sendo o seu poder sagrado e inviolável, todas as leis que emanam do rei, justas ou injustas, deveriam, segundo Seabra da Silva, ser acatadas, não se justificando que os papas queiram arrogar a si algum domínio sobre esta matéria, restando-lhes apenas o domínio sobre a espiritualidade. Exatamente como foi defendido pelo padre Pereira de Figueiredo em 1765. Mas para além do reforço da autonomia, independência e supremacia do poder da Coroa face à Igreja, na *Dedução Cronológica e Analítica* sustenta-se a autonomia, independência e supremacia da monarquia pura face a toda a comunidade civil, princípio que Seabra da Silva sustentou contrariando a concepção pactualista do nascimento do poder régio e a origem constitucional das Cortes<sup>253</sup>.

A defesa de uma Igreja nacional, liberta das pressões ultramontanas, perpassava pela defesa de uma elite eclesiástica igualmente independente de Roma, mas subordinada ao poder do Estado, evidentemente. A autonomia absoluta e ilimitada dos bispos no governo de suas dioceses foi a tese elaborada por Pereira de Figueiredo em 1766 na sua *Tentativa Teológica*. Os limites impostos à vida cotidiana devido à ruptura das relações diplomáticas com a Santa Sé estão na base deste escrito oferecido aos bispos e arcebispos do reino de Portugal e de seus domínios. A *Tentativa Teológica* teve por objetivo o de demonstrar que existindo algum impedimento de recurso à Santa Sé Apostólica, com era o caso na altura, os bispos poderiam e deveriam dispensar nos impedimentos matrimoniais, assim como prover espiritualmente nos demais casos reservados ao Sumo Pontífice, porque assim pedia a necessidade dos súditos.

Para defender a autonomia jurisdicional dos prelados diocesanos, António Pereira de Figueiredo reavaliou o significado do primado do papa. Sem negá-lo, o padre procurou explicá-lo através da Tradição e do que foi dito nos concílios. Fazendo uso das Considerações de Bernardo de Claraval ao Papa Eugênio, Pereira de Figueiredo chegou à conclusão que, o primado do papa consiste em ser um inspetor, um superintendente de todos os bispos, de todos os fiéis e de todas as Igrejas<sup>254</sup>. No entanto, era preciso deixar bem claro que essa superintendência não permitia ao papa nenhuma sorte de arbítrio supremo sobre reis e

---

253 SILVA DIAS (José Sebastião da), “Pombalismo e teoria política”, *op.cit.*, p. 53-66.

254 FIGUEIREDO (Antônio Pereira de), *Tentativa theologica em que se pretende demonstrar, que impedido o Recurso a Se Apostolólica se devolve aos senhores bispos a faculdade de dispensar nos Impedimentos Públicos de Matrimonio, e de prover espiritualmente em todos os mais Cazos Reservados ao Papa, todas as vezes que assim o pedir a pública e urgente necessidade dos súbditos*, Officina de iguel Rodrigues, Lisboa, 1766, s/p.

príncipes seculares<sup>255</sup>. Ela limitava-se à vigia sobre toda a Igreja para que nela todos cumpram as suas funções, para que o “Corpo da Igreja se conserve naquella mesma disposição e harmonia em que Christo e os Apostolos o deixaraõ”<sup>256</sup>.

Explicada a natureza e o limite do primado papal, o Pereira de Figueiredo preocupou-se em explicitar a jurisdição episcopal, e em exaltar a função que os bispos possuem na sociedade. Segundo o padre Pereira, desde os Tempos Antigos, os bispos se inseriam em todas as questões de relevo na sociedade, detendo o governo sobre suas dioceses e seus súditos. Do mesmo modo, justifica que durante séculos mudanças de uma diocese para a outra, ereções de bispados novos, eleições e confirmações de bispos e ainda outras matérias desta mesma natureza, legitimavam-se sem a aprovação do Papa, sendo estas “liberdades concedidas por Christo nosso Redemptor ao Corpo dos Bispos”<sup>257</sup>. Desta maneira, a autoridade Pontifícia sobre questões deste gênero, teria sido concedida pelos bispos ao Sumo Pontífice, em respeito e consideração, não lhe pertencendo, portanto, por Direito Divino. O padre oratoriano recorre a um lugar-comum para sustentar as suas posições, pois justifica terem sido as falsas Decretais de Isidoro Mercador e as Cartas e Rescritos de Inocêncio III, com suas “usurpações”, que alteraram e arruinaram a doutrina primitiva da Igreja e perverteram a sua hierarquia dando, ao Sumo Pontífice, prerrogativas que, de origem, não lhe pertenciam. Todos os bispos eram descendentes dos apóstolos, assim como o Papa foi de Pedro, tornando-se ilegítima a usurpação dos seus direitos.

O conciliarismo, doutrina que assevera a autoridade suprema dos concílios ecumênicos, inclusive quando posto em relação às decisões papais, é o outro aspecto ao qual se dedica Pereira de Figueiredo na sua *Tentativa*. Nesta obra, a discussão quanto à autoridade suprema dos bispos reunidos em concílio, se dá de forma mais detida no V princípio, no qual o oratoriano se propõe a argumentar diante das polêmicas postas em torno da validade das definições da Sessão V do Concílio de Constança (seria João XXIII Papa ou Anti-papa?) e da Sessão II do Concílio de Basileia (Em que os Padres conciliares consideram vigentes os decretos de Constança)<sup>258</sup>. Diante destes enunciados o autor responde: “O Papa na Igreja he

---

255 FIGUEIREDO (Antônio Pereira de), *Tentativa theologica, op.cit.*.

256 Idem.

257 Idem.

258 Idem, pág.167-168.



Príncipe Supremo, não he todavia tão dispotico, que não esteja subordinado às Leys de todo o Corpo”<sup>259</sup>.

Em 1769 o padre retornaria à temática dos direitos episcopais na sua *Demonstração Theologica, Canonica 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 da 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*. Por mais que o título deixe claro que, “ainda fora do caso de rotura com a Corte de Roma”, seja da alçada episcopal a confirmação e sagração dos prelados diocesanos nomeados pelo rei, as carências no quadro episcopal, tanto no reino quanto no ultramar, decorrentes do corte das relações com a Santa Sé, são, sem dúvida, as razões para a que Pereira de Figueiredo escrevesse essa *Demonstração*. Há nove anos Portugal e seu império não conheciam novos bispos. Segundo Pereira de Figueiredo,

Os Pretextos, com que os Romanos Pontífices começarão a reservar a si o provimento de todos os Bispados, Abbadias, e benefícios pingues do Orbe, não podião ser mais especiosos, nem mais louváveis. Dizia Bonifácio VIII, que o seu intento era prover as Igrejas de Prelados hábeis, pios, e doutos. Affirmava João XXII, que fazia as Reservas por evitar Simonias. Protestavão outros, que por isso avocavão a si o provimento, e parcialidades, que costumavão viciar as eleições. **Todos estes pretextos erão necessários para se não estranhar huma novidade, que todos vião era contra os Cânones, e contra a Disciplina de doze séculos**<sup>260</sup>.

No entanto, por mais que a prerrogativa dos bispos sobre a confirmação e sagração de outros bispos tenha sido sustentada no campo teórico, na prática, nada foi alterado. Apenas após a retomada das relações com a Santa Sé, em agosto de 1770, é que novos bispos vieram a ser sagrados. Nessa altura, as dispensas matrimoniais em casos de impedimento de 1º e 2º graus, praticadas por alguns bispos, voltaram a estar reservadas ao poder do papa. É igualmente com o retorno do relacionamento com a corte de Roma que se tornou possível a

---

259 FIGUEIREDO (Antônio Pereira de), *Tentativa theologica, op.cit.*, pág.176.

260 FIGUEIREDO (Antônio Pereira de), *Demonstração Theologica, Canonica 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 da 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*, Regia Officina Typografica, Lisboa, 1769, p. 168

reorganização da geografia diocesana do reino, através da qual se instituíram seis novas dioceses: Bragança, Penafiel, Pinhel, Castelo Branco, Aveiro e Beja<sup>261</sup>. Os bispos titulares das dioceses subdivididas tiveram os seus poderes individuais diminuídos, porém aumentou-se o número de bispos no reino. Nomeados pelo rei D. José, esse grupo de indivíduos foi, prioritariamente, recrutado no círculo mais próximo a Pombal. “Não espanta, portanto, encontrar entre o episcopado que previamente já tivesse sido posto à prova em outras instituições”<sup>262</sup> criadas ou reformadas pelo marquês de Pombal, como a Inquisição, a Real Mesa Censória, ou a Universidade de Coimbra. Dos nomes já aqui citados, Fr. Manuel do Cenáculo foi feito bispo de Beja, Francisco de Saldanha assumiu a diocese de Lisboa, João Cosme da Cunha sentou-se no sólio episcopal de Évora...

Mas qual lógica regeu a escolha dos prelados “pombalinos”?

Como vimos neste capítulo introdutório, não houve ilhas no programa reformador proposto pelo Estado português para a Igreja portuguesa. Carvalho e Melo escolheu confrontos estratégicos e orquestrou de forma coerente, junto a seus apoiadores, o processo de submissão do poder eclesiástico ao poder régio. Nós conhecemos alguns de seus agentes e compreendemos alguns de seus mecanismos. Mas dada a natureza e extensão do poder episcopal, era imprescindível aos objetivos de Carvalho e Melo poder contar com o apoio deste importante setor da hierarquia eclesiástica. Aliado ao discurso episcopalista de autonomização e valorização da jurisdição episcopal, era necessário formar um corpo assente com as propostas regalistas e que não fugisse, portanto, ao controle do estado, mas antes contribuísse para a implementação das reformas pombalinas.

---

261 PAIVA (José Pedro), “A Igreja e o Poder. Os homens que querem crer”, *op.cit.*, p. 189.

262 PAIVA (José Pedro), *Os bispos de Portugal e do Império (1495-1777)*, *op.cit.*, 549.

## Capítulo 2

### *Os bispos pombalinos*<sup>263</sup>

Não consiste a glória dos Sagrados Prelados da Igreja no fausto, na pompa, na grandeza: tudo isso faltou a Jesus Cristo, e aos primeiros Bispos: deve ser contemplada só na conservação, e exercício daqueles grandes poderes com que Jesus Cristo os estabeleceu na Igreja, para que lhe fizessem as suas vezes, criassem, amparassem, e acusassem aos filhos, que ele gerara com a sua graça, e remira com o seu sangue. Estes poderes conferiu-os Jesus Cristo imediatamente a todos: aquele mesmo sopro com que infundiu o Espírito Santo a São Pedro, e aos seus sucessores, foi o sopro com que também o infundiu aos Apóstolos, e aos que lhe haviam a eles de fazer as vezes, e suceder, que são os Bispos. (SÃO CAETANO, Fr. João Batista de, 1766)

[...] E por isso a Posteridade clamará, que só he verdadeiro Ministro de Estado, quem for como o Illustrissimo e Excelentissimo Marquez de Pombal. E que maiores testemunhos posso eu referir do meu dito, senão o mesmo, que todos vemos, e experimentamos. O Seu amor para com a Religião, que he hum dos vínculos mais fortes da Sociedade humana, não reluz em todos esses Bispos, Arcebispos, Patriarcas, e Cardeaes, que com letras, virtudes, e exemplos presidem hoje as Igrejas de Portugal, das nossas Indias, e America, **por Elle escolhidos, e propostos à Magestade?** (COSTA E LIMA, D. Thomas da Encarnação, 1776, p.6.)

Paulatinamente a historiografia dedicada ao estudo sobre a relação entre a Igreja e o Estado no período pombalino desvencilhou-se do binômio Pombal vs. Companhia de Jesus, redirecionando os seus questionamentos no interior de um campo que parecia já sobejamente derreado. Essa mudança permitiu, por exemplo, que processos como a perseguição e expulsão dos jesuítas dos domínios portugueses em 1759, assim como a prisão do bispo de Coimbra, D. Miguel da Anunciação em 1768, ou ainda a perda, por parte da Igreja, de certos domínios que outrora lhe pertencera, como aquele da censura livresca, não fossem vistos como consequências da ação pontual e tirânica do poderoso marquês, contra a muito enfraquecida

---

263 Alguns aspectos enunciados nesse capítulo foram igualmente explorados na nossa dissertação de mestrado defendida na École Normale Supérieure de Paris.

Igreja portuguesa. A atuação do ministro de D. José I passou a ser compreendida como fazendo parte de um projeto que, composto ao longo dos anos, aspirou a uma vasta reestruturação social e política, ancorada no processo de secularização<sup>264</sup> da sociedade europeia em geral e portuguesa, em particular, que previu, dentre outros aspectos, a submissão da Igreja ao aparelho do Estado<sup>265</sup>, como vimos no capítulo anterior.

Na senda desta mesma mudança historiográfica, coube uma releitura da participação de alguns setores e membros da hierarquia eclesiástica lusitana na urdidura do projeto elaborado pelo Estado português para a Igreja portuguesa. Sendo assim, muito além da reafirmação de uma pusilânime obediência, nos foi possível elucidar a colaboração consciente que certos prelados lusitanos facultaram às reformas pombalinas. E mais, tornaram-se mais claras as diversas razões que aquiesceram esse apoio, dentre as quais se encontram o desejo da reforma interna da Igreja e dos costumes do clero, de retorno a uma certa pureza dos primeiros tempos do cristianismo e de reivindicação da autonomia jurisdicional dos bispos diante das suas dioceses.

Existe atualmente um número mais expressivo de estudos dedicados a figuras como a do padre António Pereira de Figueiredo<sup>266</sup>. Ou sobre o bispo de Beja, D. Fr. Manuel do Cenáculo, que para além dos seus escritos, demonstrou, através da sua atuação, seu apoio incondicional às reformas do marquês de Pombal<sup>267</sup>. Não obstante, ainda são raras as pesquisas acerca da assistência que os bispos lusitanos, particularmente aqueles nomeados às mitras ultramarinas, prestaram à consecução do projeto do marquês. Capítulos de dissertações e teses, como os escritos por Kevin Carreira Soares sobre o bispo de Macau, D. Alexandre da Silva Pedrosa Guimarães (1773-1782)<sup>268</sup>, ou pela historiadora Dalila Zanon a respeito do

---

264 Segundo Catroga, “o conceito de secularização passou a conotar a perda, nas sociedades modernas ocidentalizadas, da posição-chave que a religião institucionalizada ocupava na produção e na reprodução do elo social e na atribuição de sentido”. CATROGA (Fernando), *Entre deuses e césores: secularização, laicidade e religião civil*, Almedina, Coimbra, 2006, p. 62.

265 SILVA DIAS (José Sebastião da), “Pombalismo e projecto político”, *Cultura, História, Filosofia*, n.2, 1983, p.185-318.

266 Dentre muitos outros, destacamos: CASTRO (Zília Osório de), “O Regalismo em Portugal. António Pereira de Figueiredo”, *Cultura - História e Filosofia*, Lisboa, v. 6, 1987, p. 357-411; da mesma autora: “Emergência do temporal no sagrado: a Analyse da Profissão De Fé do Santo Padre Pio IV, de Pereira de Figueiredo”, *Lusitania Sacra*, Lisboa, 2ª S, v.18, 2006, p. 353-372; SANTOS (Cândido), “António Pereira de Figueiredo, Pombal e a Aufklärung”, *Revista de História das Ideias*, Porto, IV, v. I, 1982, p. 167 a 205; SEABRA (João), “A teologia ao serviço da política religiosa de Pombal: episcopalismo e concepção do primado romano na Tentativa Teológica do Padre António Pereira de Figueiredo”, *Lusitania Sacra*, Lisboa, 2ª S, v.7, 1995, p.359-402.

267 OLIVEIRA (Márcia), “A comunidade ilustrada na 2ª metade do séc. XVIII: Frei Manuel do Cenáculo e o seu universo de correspondentes”, *Lusitania Sacra*, Lisboa, 2ª S, 27, 2013, p.175-202; VAZ (Francisco António Lourenço), *D. Frei Manuel do Cenáculo: Instruções pastorais, projectos de bibliotecas e Diário*, Porto Editora, Porto, 2009.

bispo D. Fr. Manuel da Ressurreição<sup>269</sup>, que atuou na diocese paulista entre 1771 e 1789, ajudam-nos a perceber, que sem o apoio do poder episcopal, dificilmente a reforma pombalina poderia angariar êxito nos domínios *d'além-mar*. Os estudos, também recentes, de Blenda Cunha Moura<sup>270</sup> e Carlos Moreira de Azevedo<sup>271</sup>, ambos acerca do bispo do Pará, D. Fr. João de São José Queirós (1760-1764)<sup>272</sup> atestam ainda que Carvalho e Melo esteve sempre atento e pronto a pôr a cobro qualquer iniciativa que ameasse o andamento da sua ação reformadora. Porém, conscientes do conjunto dos 36 indivíduos que foram nomeados, entre 1756 e 1777, para as diferentes dioceses e arquidioceses do reino e do ultramar, torna-se patente o longo caminho de pesquisas a ser percorrido para que possamos chegar a um conhecimento mais satisfatório deste setor indispensável para o estudo do fenómeno do pombalismo.

Diante do que foi sucintamente exposto, o nosso objetivo nesse segundo capítulo é o de compreender a importância das mudanças efetuadas no processo de provimento episcopal e o papel dos bispos na dinâmica das reformas pombalinas.

---

268 SOARES (Kevin Carreira), *Os Bispos de Macau (1576-1782)*, dissertação de mestrado em história, Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, 2015, p. 77-122.

269 ZANON (Dalila), *A ação dos bispos e a Orientação Tridentina em São Paulo (1745-1796)*, dissertação de mestrado em história, Universidade Estadual de Campinas, 2000. Da mesma autora: *O poder dos bispos na administração do ultramar português: o bispado de São Paulo entre 1771 e 1824*, tese de doutorado em história, Universidade Estadual de Campinas, 2014, p. 75-136.

270 MOURA (Blenda Cunha), *Intrigas coloniais: A trajetória do Bispo João de São José Queirós (1711-1763)*, dissertação de mestrado em história, Universidade Federal do Amazonas, 2009.

271 AZEVEDO (Carlos Moreira), *João de São José Queirós, OSB (1711-1764): vida e tribulações do erudito bispo do Pará, na época pombalina*, Matosinhos, 2014.

272 Cabe ainda a referência à recente dissertação de Hugo Fernando Costa Saranholi sobre o mesmo prelado: SARANHOLI (Hugo Fernando Costa), *Homem de Deus ao Serviço da Coroa: As dimensões Espiritual e Temporal das visitas pastorais de D. Frei João de São José Queirós no bispado do Grão-Pará (1759-1763)*, dissertação de mestrado em história, Universidade Estadual Paulista, 2018.

## Os bispos do século XVIII

A escolha do título “bispos pombalinos” pode passar a impressão, em tudo falsa, de uma total especificidade do corpo episcopal eleito para as dioceses de Portugal e do seu império no período entre 1756 e 1777. Para melhor compreendermos tanto as especificidades quanto o que há de comum neste conjunto de prelados diocesanos, é necessário ampliarmos o olhar atentando para certas tendências que podem ser verificadas além fronteiras, num contexto europeu mais abrangente. Como salienta Mario Rosa, as distintas monarquias católicas, na época moderna, compartilharam alguns arquétipos de antístite que vieram a influenciar a escolha, o comportamento e a maneira como estes prelados se relacionavam com a igreja local. Esses modelos foram fluídos, combinaram-se e se adaptaram a diferentes contextos tanto no velho continente quanto no ultramar<sup>273</sup>. Nós intencionamos, portanto, perceber quais eram esses arquétipos, assim como os modos de designação, as origens sociais, as carreiras e o lugar ocupado pelo corpo episcopal no século XVIII, para então analisarmos com a devida perícia o perfil dos bispos ditos pombalinos.

### A híbrida imagem do bispo setecentista

Diferentemente do contexto pós-tridentino, no qual o ideal de bispo *bonus pastor*<sup>274</sup> foi indiscutivelmente dominante, no século XVIII distintos modelos de prelados diocesanos foram difundidos e coexistiram em uma conjuntura propícia à união de fatores dissemelhantes, como aludimos no capítulo anterior. Entre os séculos XVI e XVIII, devido à multiplicidade de motivos religiosos, políticos e culturais, amadurecidos na sociedade europeia, a figura do bispo mudou, se tornando mais complexa<sup>275</sup>. Essa complexidade permitiu que, no século das Luzes, convergissem várias imagens de bispo. Desde o pastor de almas – inspirado no cânone tridentino – até àquela do bispo praticante da ilustração católica, passando pelo antístite político, pelo defensor do regalismo e do episcopalismo, pelo cultor de uma piedade severa de fundo jansenista, assim como pelo bispo cortesão e pelos prelados

---

273 ROSA (Mario), *Clero cattolico e società europea nell'età moderna*, Ed.Laterza (dig.), Bari, 2015, p.6-8.

274 O ideal de bispo *bonus pastor* remonta ao século XV, aos escritos de Jean Gerson, por exemplo, ou à ação de um Lorenzo Giustianini como esclarece Hubert Jedin et Joseph Bergin, respectivamente: *L'évêque dans la tradition du Xve siècle. Adaptation française de Das Bischofsideal der Katholischen Reformation*, trad. Paul Broutin, Paris, 1953, p. 17-24. BERGIN (Joseph), “L'Europe des évêques au temps de la réforme catholique”, *Bibliothèque de l'école des chartes*, t.154, 1996, p. 512. Ver igualmente: JEDIN (Hubert) e ALBERIGO (Giuseppe), *Il tipo ideale di vescovo secondo la riforma cattolica*, Brescia, 1985.

275 ROSA (Mario), *Clero cattolico e società europea nell'età moderna*, *op.cit.*, p. 10.

arautos do ultramontanismo<sup>276</sup>. Por exemplo, na monarquia francesa, de acordo com Stéphane Gomis, os bispos setecentistas corresponderam, na sua maioria, ao ideal de bispo tridentino: pastor de almas, residente, comprometido com a sua diocese, atento ao cumprimento dos seus deveres apostólicos, zeloso visitador das paróquias sob sua jurisdição, preocupado com a administração frequente dos sacramentos e com a reforma dos costumes dos seus diocesanos<sup>277</sup>, ou seja, um pastor modelo e estímulo de virtudes. O que não significa dizer que não houve bispos, ou arcebispos – como é o caso de Loménie de Brienne, arcebispo de Toulouse – que se dedicaram abertamente aos problemas profanos, aos compromissos políticos e de corte, deixando para segundo ou terceiro plano as suas obrigações de prelado diocesano<sup>278</sup>.

Estudando o clero de Santiago de Compostela, Fernando Suárez Golán constatou que dois foram os modelos principais a se conjugarem no século XVIII: o *bonus pastor* tridentino<sup>279</sup> e o bispo político, ou *príncipe*, para utilizarmos as palavras do autor. Segundo Golán, a noção de príncipe abarca tanto a autoridade temporal assumida por esse prelado quanto a riqueza atribuída ao cargo em consequência das elevadas rendas mitrais. No entanto, não era simples combinar a imagem do pastor tridentino, humilde e austero, com a do bispo príncipe. O pastor devia ser príncipe, mas sem ostentação nem arrogância. “Por eso, los relatos analizados, a la imagen del jefe temporal y religioso y del aristócrata rico, superponen la del fraile que hace penitencias en silencio y distribuye las riquezas de su Esposa entre los pobres”<sup>280</sup>. De uma maneira mais geral, os bispos espanhóis do século XVIII não abandonaram o estilo de vida austera e ascética seiscentista, compromissada com a caridade para com os pobres. Porém, moderadamente, ao longo da centúria, foram-se abrindo às preocupações civis, culturais e sociais. Continuaram a dedicar-se à construção de hospitais e

---

276 PAIVA (José Pedro), *Os bispos de Portugal e do Império (1495-1777)*, *op.cit.*, 23-78.

277 GOMIS (Stéphane), “Introduction”, *Les évêques de Lumières. Administrateurs, Pasteurs, Prédicateurs*, (dir.) Stéphane Gomis, Presses Universitaires Blaise Pascal, Clermont-Ferrand, 2015, p. 10. Em resumo, para o autor, “nós podemos afirmar que a figura do bispo digno e competente do século XVIII assinala a realização da obra tridentina” (“on peut affirmer que la figure de l’évêque digne et compétent du XVIIIe siècle signale l’achèvement de l’oeuvre tridentine”). Idem.

278 ROSA (Mario), *Clero cattolico e società europea nell’età moderna*, *op.cit.*, p.14.

279 Segundo o mesmo autor, a figura do bispo *bonus pastor* se conjugou bem com aquela de bispo esposo à qual se fizeram repetidas referências ao longo do período barroco. No entanto, a partir dos anos centrais do século XVIII, as menções a este arquétipo de bispo esposo foram se desvanecendo até desaparecerem por completo dos sermões a partir de 1773. GOLÁN (Fernando Suárez), “Pastor, esposo y príncipe. Visiones del episcopado en época moderna”, *SEMATA, Ciencias Sociales e Humanidades*, n. 22, 2010, p.307.

280 “Por isso, os relatos analisados, à imagem do chefe temporal e religioso e do aristocrata rico, sobrepõem a imagem do frei que faz penitências em silêncio e distribui as riquezas de sua Esposa entre os pobres”. Idem, p.308.

hospícios mendicantes, mas passaram a se preocupar também com a fundação de bibliotecas e manufaturas<sup>281</sup>, impulsionados pelas reformas moderadas de cunho ilustrado. Essa última tendência foi reforçada no reinado de Carlos III. Segundo Javier Vergara, o regalismo jansenista favoreceu, nesta altura, a emergência dos bispos ilustrados na monarquia hispânica, “pero no porque esos obispos fuesen regalistas o jansenistas, aunque ciertamente los hubo, pero no tantos como en un principio pudiera pensarse”<sup>282</sup>.

Por mais que as diferenças políticas, religiosas e culturais dos diversos estados possam parecer um impedimento à percepção de um modelo de “bispo italiano”, algumas tendências foram compartilhadas e atravessaram o perfil e a atuação episcopal destes indivíduos. No setecentos italiano, o reforço da centralidade da função episcopal, principalmente durante o pontificado de Bento XIV(1740-1758) fez com que, à imagem do bispo bom administrador, se juntasse aquela de bom pastor, e sábio moderador, capaz de articular a vida civil e a vida religiosa. Os próprios escritos do papa Bento XIV, alguns datados do período do seu episcopado na Bolonha, e aqueles de Ludovico Antonio Muratori serviram de inspiração para esse complexo modelo de antístite, que primava pelo decoro, a elegância e as luzes, expressões de um gosto tipicamente setecentista<sup>283</sup>. A criação de novos seminários diocesanos, de novas igrejas, assim como o restauro de antigos edifícios sacros e o ampliamiento de antigos palácios e residências episcopais favoreceu o (e foi favorecido pelo) fortalecimento dessa nova imagem de bispo<sup>284</sup>. No entanto, ela não foi única. Nos anos sessenta do século XVIII, assistiu-se a uma ofensiva anticurialista, particularmente presente em Veneza e na Toscana, na Lombardia e em Nápoles a qual foi agravada pela supressão da Companhia de Jesus em 1773. Para fazer frente a este cenário a cúria romana, sob o pontificado de Clemente XIII e de Pio VI, organizou as suas fileiras em defesa dos valores da Igreja contra as reformas

281 ROSA (Mario), *Clero cattolico e società europea nell'età moderna*, op.cit., p.11. Maximiliano Barrio Gozalo acrescenta: “Al mismo tiempo, en la segunda mitad del setecientos se introducen algunos cambios en los criterios sobre el ideal de obispo. Frente al tipo tradicional: promotor del ascetismo, de las devociones, de la limosna indiscriminada o de la defensa del fuero eclesiástico, se impone ahora un tipo de prelado que, ya por iniciativa propia o por las insinuaciones de la corte, promueve los intereses públicos y colabora con el Gobierno en el desarrollo cultural, asistencial y económico, dando lugar al obispo ilustrado o «jansenista» que prevalece en el último tercio del siglo XVIII. El apoyo de los prelados a la política ilustrada fue grande y, a juicio de Floridablanca, se plasmó en casas de caridad, hospicios, obras públicas y de ornato, centros de educación, dotación de cátedras y estudios, y fomento de la agricultura y de la industria”. GOZALO (Maximiliano Barrio), “Sociología del alto clero en la España del siglo ilustrado”, *Manuscrits*, n.20, 2002, p. 37.

282 “Porém não porque esses bispos fossem regalistas ou jansenistas, ainda que certamente os tivesse, porém não tantos como em princípio poderia pensar-se”. VERGARA (Javier), “El regalismo jansenista, los obispos ilustrados y San Carlos Borromeo, factores del desarrollo y configuración de los seminarios em el s. XVIII”, *Revista Española de Pedagogía*, n.176, 1987, p.245.

283 ROSA (Mario), *Clero cattolico e società europea nell'età moderna*, op.cit., p.17.

284 Idem.



dos governos ilustrados<sup>285</sup>. No pontificado de Clemente XIII (1758-1769), houve uma clara tendência apologética patrocinada pelo centro romano onde circulava a ideia de que a religião católica vivia tempos difíceis devido a “incredulidade provocada pela ofensiva das Luzes” e as ameaças dos jansenistas, dos filósofos deístas, maçons e febronianistas<sup>286</sup>.

Esse clima de tensão favoreceu um confronto no seio do corpo episcopal, dividindo-o em grupos. E essa divisão se estendeu até os derradeiros anos do século XVIII e mesmo posteriormente. Na Toscana e no reino de Nápoles, por exemplo, despontam os bispos defensores do episcopalismo anti-romano. Muitos deles saíram em defesa, igualmente, de ideias regalistas. Não podemos esquecer que data de 1786 a tentativa de se criar, através do sínodo diocesano de Pistoia, uma igreja nacional toscana. No lado defensor das prerrogativas papais houve tanto antístites moderados quanto aqueles bispos “*campioni della fede*”. Estes últimos se posicionavam tanto contra a cultura das Luzes quanto contra as iniciativas de intervenção do poder político na Igreja. Mas é o setor moderado e pró-papal que se consolidará nas últimas décadas deste século. Reforçando o primado pontifício, esses antístites, depois da idade das reformas e do triênio revolucionário, atravessaram o período napoleônico e garantiram a passagem não traumática das “Igrejas italianas” do antigo regime à Igreja italiana oitocentista<sup>287</sup>.

Em Portugal não foi diferente. Bispos houve que, igualmente inspirados por Ludovico Muratori e a sua “*regolata devozioni*”, defenderam um culto iluminado, despido das formas de piedade barroca, integrando na esfera da igreja o racionalismo do campo filosófico<sup>288</sup>. Atitudes de pendor episcopalista também marcaram a ação de alguns prelados. Cabe lembrar que, diversas vezes, essa atitude episcopalista esteve conjugada à subordinação aos interesses regalistas da Coroa – principalmente a partir dos anos 60 do século XVIII. No entanto, o modelo de bispo bom administrador e político, o qual emergiu em meados do século XVII, perdurou na centúria seguinte. É disso exemplo o arcebispo de Goa, D. Fr. António Taveira de Neiva Brum da Silveira, que atuou entre 1750 e 1773<sup>289</sup>. D. Miguel da Anunciação, bispo de

---

285 Idem, p.18.

286 PAIVA (José Pedro), *Os bispos de Portugal e do Império (1495-1777)*, op.cit., 168.

287 “Sarà appunto la maggioranza moderata e “romana” dei vescovi che, dopo l’età delle riforme e il Triennio rivoluzionario, attraverserà in larga parte il periodo napoleonico, a garantire definitivamente il passaggio non traumatico dalle “Chiese italiane” di antico regime alla Chiesa italiana dell’800”. ROSA (Mario), *Clero cattolico e società europea nell’età moderna*, op.cit., p.17.

288 PAIVA (José Pedro), *Os bispos de Portugal e do Império (1495-1777)*, op.cit., p. 160.

289 Idem, p. 167.

Coimbra, conjugou a defesa do catolicismo ilustrado de base moderada e a luta pela manutenção dos valores da religião, ameaçados pelas “perniciosas” doutrinas de filósofos como Voltaire e Rousseau. E isso, sem deixar de valorizar uma piedade rigorista de fundo jacobeu<sup>290</sup>. De resto, não podemos esquecer que a jacobea também inspirou profundamente o perfil do episcopado português, particularmente no reinado de D. João V, devido à influência que frei Gaspar da Encarnação exerceu sobre as escolhas deste monarca<sup>291</sup>. Muitas mitras foram entregues a religiosos que tinham ligações com Gaspar da Encarnação e com os princípios jacobeus, entre eles: D. Inácio de Santa Tereza, D. fr. José Fialho, D. Fr. Manuel Coutinho, D. Fr. Eugénio Trigueiros, Fr. Valério do Sacramento, D. António do Desterro, fr. Luís de Santa Tereza, D. Fr. João da Cruz e D. fr. Manuel da Cruz, para ficarmos naqueles destinados às mitras ultramarinas<sup>292</sup>.

Entre os bispos pombalinos contaram-se muitos católicos ilustrados, mesmo entre aqueles que viriam a contestar abertamente as diretrizes do marquês de Pombal, como o bispo do Pará, Fr. João de São José Queiroz. Este prelado, que conhecia bem as principais obras iluministas, chegou mesmo a ensaiar um diálogo fictício com Voltaire, no qual o filósofo francês comentava as *Memórias* do bispo<sup>293</sup>. D. Gaspar de Bragança combateu, no arcebispado de Braga, a “credulidade cega” e a “piedade mal entendida” em prol de um culto iluminado. D. Fr. Manuel do Cenáculo, já o dissemos, foi o expoente da expressão católica ilustrada em Portugal. Os bispos episcopalistas, e mesmo anticurialistas, também tiveram uma margem maior de atuação no período pombalino. É disso exemplo o arcebispo de Évora, D. João Cosme da Cunha, assim como os bispos D. Miguel de Bulhões e D. Francisco de Lemos Coutinho os quais, na altura do corte das relações diplomáticas, não se negaram a conceder dispensas matrimoniais nos casos reservados à Santa Sé<sup>294</sup>. Como já o dissemos, a grande parte dos antístites nomeados neste período abraçaram o regalismo pombalino e atuaram de modo a favorecê-lo. D. Tomás é representativo da “pluralidade de contornos que enformaram”<sup>295</sup> o perfil dos bispos pombalinos e, de uma maneira mais ampla, o perfil dos prelados setecentistas. Foi cultor de um rigorismo de base jacobea e jansenista, promoveu

---

290 PAIVA (José Pedro), *Os bispos de Portugal e do Império (1495-1777)*, op.cit., p. 169.

291 Idem, p. 507.

292 Idem, p. 512.

293 MOURA (Blenda Cunha), *Intrigas coloniais: A trajetória do Bispo João de São José Queirós (1711-1763)*, op.cit., p. 15-18.

294 PAIVA (José Pedro), *Os bispos de Portugal e do Império (1495-1777)*, op.cit., p. 164-170.

295 Idem, p. 169.

reformas em sua diocese de cunho claramente católico ilustrado, defendeu o regalismo pombalino e foi incansável no resguardo do que acreditava serem os direitos episcopais.

Mas como esse corpo, informado por múltiplas diretrizes, ascendia, normalmente, ao episcopado?

### **Os modos de designação**

Em Portugal, os reis perceberam cedo a importância do corpo episcopal para a afirmação de sua autoridade e cumprimento de suas ordens. Os bispos possuíam grande poder no âmbito do sagrado o qual era refletido na sua capacidade de influenciar o comportamento individual e coletivo das populações e de disciplinar – através de um sistema central de crenças – a alma, o corpo e a sociedade<sup>296</sup>. A estrutura diocesana, dividida em uma rede de paróquias articuladas fez com que, no Antigo Regime, a territorialização do poder jurisdicional dos bispos fosse mais efetiva do que a do rei, o que evidenciava igualmente a importância dessa estrutura na vinculação entre as ordens emanadas do centro político e as periferias. E, para além desses aspectos, o sistema cultural e religioso promovido pela Igreja, reforçava as importantes noções de hierarquia, ordem e obediência, imprescindíveis ao poder régio<sup>297</sup>. Ao longo de toda a época moderna, a interpenetração entre a elite da Igreja portuguesa e o governo da monarquia foi evidente<sup>298</sup>. Muitos bispos foram conselheiros de Estado ou do rei. Outros tantos exerceram cargos em instituições tais como o Desembargo do Paço e a Mesa de Consciência e Ordens e chegaram mesmo a exercer as funções de governadores e vice-reis, notadamente no ultramar.

Conscientes desse importante instrumento de poder, os monarcas desejaram manter o episcopado sob a dependência da coroa e, na prática, desde o reinado de D. Manuel I (1495-1521), a escolha dos bispos esteve sob a alçada do rei de Portugal. O que permite compreender porque os antístites portugueses foram, na sua maioria, subordinados aos interesses de seu monarca. Desde 1514, com a publicação da bula *Dum fidei constantiam*, o papa concedeu aos reis portugueses o padroado sobre todos os benefícios nas igrejas do

---

296 Fazendo referência ao livro organizado por Paolo Prodi, *Disciplina dell'anima, disciplina del corpo e disciplina della società tra medioevo ed età moderna*, Società editrice il Mulino, Bolonha, 1994.

297 PAIVA (José Pedro), *Os bispos de Portugal e do Império (1495-1777)*, *op.cit.*, p. 169.

298 PAIVA (José Pedro), "Origini e carriere vescovili nel Portogallo moderno: una visione comparata", *Colóquio Internacional A Igreja e o clero português no contexto europeu*. Centro de Estudos de História Religiosa-Universidade Católica Portuguesa, Lisboa, 2005, p.289.

ultramar, incluindo, evidentemente, os bispados. Sendo assim, os bispos das dioceses ultramarinas eram apresentados pelos reis e confirmados pelo papa. A situação não era muito diferente no que concerne ao processo de provimento episcopal das dioceses do reino, pois na prática, desde 1501, nunca um bispo foi apontado sem ser por designação régia, e a maior parte dos eleitos do rei foram confirmados pela Santa Sé. No entanto, havia uma diferença do ponto de vista formal. Oficialmente, quando se tratava dos bispados do continente, a fórmula usada nas cartas enviadas pelo rei de Portugal para Roma, solicitando o provimento de um prelado, era a de “súplica” e não a de “apresentação”. O que se repetia nas bulas em que se confirmava a nomeação dos antístites. Desde de o reinado de D. Manuel I, os reis portugueses tentaram alterar esta situação, mas somente em 1740, já sob o governo de D. João V, é que a Santa Sé reconheceu jurídico-formalmente, o que já era costume. A partir de então, também as dioceses antigas, passaram a ser providas sob a cláusula “*ad praesentationem*” do rei<sup>299</sup>. Daí que em Portugal, desde o século XVI, os bispos fossem “criaturas” ou “feituas” do monarca, na expressão utilizada por José Pedro Paiva. E a intervenção da Coroa não terminava na apresentação do candidato à mitra diocesana, pois dependia também da vontade régia a acensão a uma diocese mais importante, de renda mais vantajosa, ou seja, todo o *cursus honorum* dos bispos estava sob a tutela do rei<sup>300</sup>. O que acontecesse é que, no reinado de D. José I, ainda que os bispos continuassem a ser uma sua “feitura”, no essencial, e principalmente a partir de 1756, esses prelados passaram a ser uma construção do marquês de Pombal<sup>301</sup>.

Essa dupla faceta do episcopado, de servidores da Igreja e do poder régio, não foi uma exclusividade portuguesa. Desde a primeira metade de seiscentos o sistema de provimento episcopal das monarquias católicas favoreceu a constituição de um alto clero fiel à autoridade política, sem negar com isso a autoridade romana. Essa dupla fidelidade facilitou um processo de aristocratização do episcopado que atingiu a sua forma mais elevada na França do Antigo Regime<sup>302</sup>. Em Portugal, esse processo de aristocratização sofreu uma nítida ruptura no período pombalino<sup>303</sup>, como se verá mais adiante. Na monarquia francesa o processo de nomeação dos bispos foi marcado pela Concordata de Bolonha de 1516. Desde então, coube

---

299 PAIVA (José Pedro), *Os bispos de Portugal e do Império (1495-1777)*, *op.cit.*, 23-78.

300 GOZALO (Maximiliano Barrio), “Sociología del alto clero en la España del siglo ilustrado”, *op.cit.*, p. 34.

301 PAIVA (José Pedro), *Os bispos de Portugal e do Império (1495-1777)*, *op.cit.*, p. 528.

302 ROSA (Mario), *Clero cattolico e società europea nell’età moderna*, *op.cit.*, p.9.

303 PAIVA (José Pedro), “Origini e carriere vescovili nel Portogallo moderno: una visione comparata”, *op.cit.*, p.283.

ao rei de França o direito de propor candidatos às abadias, dioceses e arquidioceses de sua monarquia<sup>304</sup>. Desde 1523, também os reis de Espanha<sup>305</sup> passaram a desfrutar do privilégio de apresentação dos bispos. Aos papas cabia apenas confirmar as designações reais, depois de cumpridas as formalidades necessárias na Cúria Romana<sup>306</sup>. Já fizemos referência à diversidade de configuração estatal e de tradição política e religiosa nos diversos estados italianos. No entanto, a situação nesta península, no que tange à intervenção do poder político no processo de nomeação episcopal, foi análoga à das monarquias vizinhas, porém com uma maior gama de possibilidades. Na Sicília, por exemplo, ao soberano cabia a escolha direta dos bispos em virtude do direito de padroado sobre todas as dioceses da ilha. Nos outros estados, no geral, vigorava o critério de “apresentação” ou de “recomendação” de um candidato (ou de uma lista de candidatos) feita pelo poder político ao Sumo Pontífice. A apresentação ou recomendação era seguida do processo em Roma através do qual se buscava agradar ambas as partes envolvidas<sup>307</sup>.

Alguns critérios para a eleição episcopal mudaram ao longo da idade moderna. No entanto, independente da centúria e da monarquia, possuir boas relações e bons intercessores, foi sempre um fator crucial para a escolha dos prelados diocesanos. É muito difícil ascendermos às informações precisas de como se davam “os jogos de pressões e as hesitações e fundamentos das decisões últimas dos reis”<sup>308</sup>. No entanto, para além das cruciais boas relações, como se acabou de referir, outros critérios permeavam a escolha do episcopado, tais como a idade, as qualidades pessoais, a carreira e os serviços prestados à Coroa. Segundo Maximiliano Barrio Gozalo, numerosas considerações pesavam na escolha de um novo beneficiado. Desde as mais nobres motivações espirituais, como o bem da Igreja e dos seus fiéis, até aos interesses mais cotidianos (como as rendas envolvidas). Tudo tinha o seu valor e

---

304 BERGIN (Joseph), *The politics of religion in Early Modern France*, Yale University Press, Nova Haven, 2014, p.1-43. KNECHT (Robert), “The Concordat of 1516: A reassessment”, *University of Birmingham Historical Journal*, n.9, 1963, p. 16-32.

305 “Desde o 6 de setembro de 1523, no qual o papa Adriano VI concedeu a Carlos V e a seus sucessores nas coroas de Castela e Aragão, com a bula Eximie devotionis affectu, o direito de padroado e apresentação de pessoas idóneas a todas as igrejas catedrais, a Coroa obteve o controle das pessoas que iriam deter a máxima autoridade eclesiástica na diocese” (“Desde el 6 de septiembre de 1523, en que el papa Adriano VI concedió a Carlos V y a sus sucesores en las coronas de Castilla y Aragón, con la bula Eximie devotionis affectu, el derecho de patronato y presentación de personas idóneas a todas las iglesias catedrales, la Corona obtiene el control de las personas que iban a detentar la máxima autoridad eclesiástica en la diócesis”). GOZALO (Maximiliano Barrio), “Sociología del alto clero en la España del siglo ilustrado”, *op.cit.*, p. 34.

306 Fernández Terricabras (Ignasi), “Universidad y episcopado en el siglo XVI. Las universidades donde estudiaron los obispos de las coronas de Castilla y de Aragón (1556-1598)”, *Revista de Historia Moderna Anales de la Universidad de Alicante*, n. 20, 2002, p.7.

307 ROSA (Mario), *Clero cattolico e società europea nell'età moderna*, *op.cit.*, p.14.

308 PAIVA (José Pedro), *Os bispos de Portugal e do Império (1495-1777)*, *op.cit.*, 218.

influenciava, às vezes ao mesmo tempo, a decisão do patrono. Não se pode menosprezar a importância das qualidades pessoais dos candidatos. Porém, sozinho, este não seria o fator determinante para ascender à carreira beneficinal. Para Gozalo, três eram, de fato, os fatores decisivos: a família, os laços clientelares e o mérito<sup>309</sup>. Ao menos este era o caso da Espanha setecentista.

Nesta monarquia, ainda segundo Barrio Gozalo, foi preciso esperar a segunda metade do século XVIII para que o mérito pessoal pudesse realmente competir com o nepotismo e o clientelismo, afinal a força dos laços familiares e a continuidade das relações de clientela são instrumentos do passado que seguiram condicionando o acesso à carreira eclesiástica no século das Luzes. No que tange aos critérios pessoais, os reis optaram por candidatos honestos e letrados, ou seja, com passagem pelas cadeiras universitárias e, portanto, supostamente mais capazes de promover a formação cultural do clero e da população sob sua jurisdição. Exigia-se igualmente dos candidatos, que fossem ordenados *in sacris* e que fossem filhos de legítimo matrimônio. Questões conjunturais fizeram com que alguns critérios fossem incluídos no processo de escolha dos bispos. Por exemplo, no início do século XVIII, sob o reinado de Felipe V, a fidelidade ao novo monarca e a defesa da nova dinastia tornaram-se fatores de importância maior para a nomeação dos indivíduos que comporiam o corpo episcopal. Já na segunda metade do século, após a expulsão dos jesuítas de Espanha por decreto de Carlos III, o antijesuitismo passou a ser igualmente critério para a seleção dos candidatos: “a partir de 1766 não se elege para o episcopado a pessoa alguma que não fosse conhecida como antijesuíta e contrária ao molinismo e probabilismo”<sup>310</sup>.

Já no que concernia à participação de terceiros na decisão régia, no início do século, nos reinados de Felipe V e Felipe VI, os confessores tiveram grande influência na provisão de prelazias, a qual desapareceu por completo logo nos primeiros anos do reinado de Carlos III. Porém, desde 1765, o papel do secretário de *Gracia y Justicia*, começa a ser cada vez mais influente sobre a vontade do soberano.

---

309 GOZALO (Maximiliano Barrio), “Sociología del alto clero en la España del siglo ilustrado”, *op.cit.*, p. 31. José Pedro Paiva, para a monarquia portuguesa, altera a ordem dos fatores determinantes. Para este autor, o mérito do indivíduo (logo a importância de sua carreira), a sua família e o serviço prestado ao rei, eram os três fatores principais na escolha do corpo episcopal no Antigo Regime. PAIVA (José Pedro), “Origini e carriere vescovili nel Portogallo moderno: una visione comparata”, *op.cit.*, p.290.

310 “A partir de 1766 no se elige para el episcopado a persona alguna que no fuera conocida como antijesuíta y contraria al molinismo y probabilismo”. *Idem*, p. 37.

Normalmente, os bispos saídos do clero secular partilharam um percurso muito similar na monarquia hispânica. A maioria estudou gramática em sua cidade natal indo posteriormente à universidade onde obtinham o grau de doutor em Teologia ou Cânones<sup>311</sup>. Na segunda metade do século XVIII, a exigência em relação ao percurso acadêmico se torna mais presente, sendo requisitado dos candidatos aos benefícios diocesanos a passagem por universidades maiores, como a de Alcalá, Salamanca e Valladolid (em Castela) e Cervera (em Aragão)<sup>312</sup>. Dali, antes de ascenderem a uma mitra diocesana, muitos passavam ao desfrute de uma prebenda nos cabidos catedralícios ou colegiais. Outros tantos passavam ao exercício de algum cargo na burocracia civil ou eclesiástica. Já aqueles saídos do clero regular, no geral, também haviam cursado os seus estudos superiores na universidade ou nos centros de seus respectivos mosteiros, tendo exercido na sequência a docência ou governo nas suas próprias casas monásticas. De toda a maneira, no século XVIII, o *cursus* anterior à nomeação a um bispado era variado, encontrando-se desde religiosos que prestaram assistência à família real até docentes universitários, sem esquecer aqueles que exerceram cargos na inquisição<sup>313</sup>. Neste último aspecto, há uma clara diferença com o caso italiano, tendo em vista o fato de que, nesta península, durante o Antigo Regime, pouquíssimos bispos transitaram entre a Inquisição e o bispado<sup>314</sup>.

O critério da idade foi relevante durante todo o século XVIII. Exigia-se dos prelados espanhóis uma idade mínima de trinta anos, sendo que, a média dos eleitos, com o avançar da centúria, chegou a cinquenta e quatro anos. Desejava-se, portanto, prelados maduros, com experiência comprovada, sendo raras as exceções. Quanto à origem, pode-se afirmar que as mitras foram dominadas por prelados castelhanos a despeito de aragoneses e estrangeiros. No âmbito do estatuto social, ainda que a condição de nobre não fosse requerida, ela ainda teria um peso notável no processo de provisão episcopal. O que não significa dizer que apenas a alta nobreza estivesse ali representada<sup>315</sup>.

Segundo Michel Péronnet, a geração de bispos que estava no poder na França na vigília da Revolução era constituída por religiosos que passaram pelo seminário de Saint-

---

311 GOZALO (Maximiliano Barrio), “Sociología del alto clero en la España del siglo ilustrado”, *op.cit.*, p. 38.

312 Idem, p. 44-45. Ver também: RENEDO (Andoni Artola), “La formación de los obispos procedentes del clero secular (1760-1788)”, *Educación, redes y producción de élites en el siglo XVIII*, 2013, p.387-415.

313 GOZALO (Maximiliano Barrio), “Sociología del alto clero en la España del siglo ilustrado”, *op.cit.*, p. 45-47.

314 PAIVA (José Pedro), “Origini e carriere vescovili nel Portogallo moderno: una visione comparata”, *op.cit.*, p. 287.

315 GOZALO (Maximiliano Barrio), “Sociología del alto clero en la España del siglo ilustrado”, *op.cit.*, p. 42-45.

Sulpice, em sua grande maioria, e que seguiram para a Faculdade de Teologia de Paris. A escolha dos estabelecimentos certos de ensino e formação era um momento chave na trajetória de um candidato à mitra diocesana na monarquia francesa. A quase totalidade destes prelados saíram de famílias nobres, e exerceram durante uma dezena de anos o cargo de vigário-geral<sup>316</sup>. Cabe lembrar que, em França, o clero representava a primeira ordem do Estado e os bispos são o primeiro corpo dessa primeira ordem. Por isso, “ao longo do último século do Antigo Regime, salvo raríssimas exceções, a monarquia é cuidadosa em recrutar, no seio da nobreza, candidatos chamados a ocupar um papel eminente no seio da Igreja e do Estado”. Um reconhecimento real que reforça a “patrimonialização” desta função<sup>317</sup>.

Para José Pedro Paiva no seu *Os bispos de Portugal e do Império* são seis, e não três – como afirma Barrio Gozalo-, os critérios principais no processo de eleição de um bispo. No Portugal moderno, para além do mérito do candidato, da família e dos serviços prestados ao monarca, as redes clientelares, a conjuntura política geral e a adequação entre a diocese a prover e o bispo a eleger participaram igualmente da complexa equação do provimento episcopal<sup>318</sup>.

Um primeiro dado para compreender o equilíbrio desejado entre candidato e diocese, é a diferença entre as dioceses ultramarinas e as dioceses antigas, do reino. Para as primeiras, normalmente, designavam-se membros do clero regular, enquanto as mitras do continente e das ilhas dos Açores e da Madeira eram destinadas, em sua maioria, aos membros do clero secular. A necessidade de evangelização nos domínios ultramarinos aparece como a causa primeva para a escolha de bispos saídos do clero regular. No entanto, fatores de ordem mais profana também determinavam essa configuração. As dioceses ultramarinas possuíam rendas menores. Além disso, havia os perigos envolvidos no percurso da viagem e, por vezes, o clima pouco hospitaleiro ao qual os prelados seriam submetidos, o que fez com que muitas destas dioceses não parecessem tão convidativas<sup>319</sup>. Sendo assim, para as regiões “mais inóspitas

---

316 PERONNET (Michel), “Les évêques de l’ancienne France (1516 – 1790)”, *Annales Historiques De La Révolution Française*, vol. 51, n. 238, 1979, p. 650–653.

317 “Tout au long du dernier siècle de l’Ancien Régime, sauf rarissime exception, la monarchie veille donc à recruter au sein de la noblesse des candidats appelés à occuper un rôle éminent au sein de l’Église et de l’État. Une reconnaissance royale qui renforce la “patrimonialisation de la fonction”, selon les mots de Michel Péronnet”. GOMIS (Stéphane), “Introduction”, *op.cit.*, p. 10.

318 PAIVA (José Pedro), *Os bispos de Portugal e do Império (1495-1777)*, *op.cit.*, 230.

319 Não se pode esquecer que os bispos podiam recusar a nomeação às mitras consideradas indignas. Não se nomeava o filho de um nobre titulado a uma diocese menor, fosse do reino ou do ultramar. PAIVA (José Pedro), *Os bispos de Portugal e do Império (1495-1777)*, *op.cit.*, p. 231.



para a fé católica e onde era necessário proceder a um maior trabalho de evangelização dos ‘infieis’” se deu preferência à escolha dos membros do clero regular”. O que se verifica igualmente no caso do império espanhol e naquele da República de Veneza (nas dioceses onde a ameaça turca era mais acentuada)<sup>320</sup>.

Essa tendência permaneceu durante todo o século XVIII. No reinado de D. Pedro II (1683-1706), houve um equilíbrio na distribuição do episcopado entre clero secular e regular. No entanto, nas dioceses do reino, o clero secular representou 76,3% do total dos bispos nomeados. Já para as dioceses ultramarinas, os seculares representaram apenas 23,7% do total. No governo seguinte, sob D. João V (1707-1750), houve um grande aumento no número de regulares eleitos para as mitras diocesanas. Estes representaram 74 % dos antístites eleitos no período joanino. No reino, houve um equilíbrio na percentagem de bispos regulares e seculares. Porém, no ultramar, os regulares representaram 85,7% dos preladados diocesanos. O aumento do peso do clero regular na administração das mitras diocesanas foi uma característica bem própria do reinado Joanino, mesmo quando comparado às centúrias precedentes. Sob D. José I (1750-1777), mais uma vez, o clero secular é predominante entre bispos nomeados e há uma amplificação da presença dos seculares nos bispados ultramarinos, se comparado aos dois reinados anteriores. Estes representam 48% do total dos bispos do império, sendo 52% o número dos regulares<sup>321</sup>.

---

320 PAIVA (José Pedro), “Origini e carriere vescovili nel Portogallo moderno: una visione comparata”, *op.cit.*, p. 280-281.

321 PAIVA (José Pedro), *Os bispos de Portugal e do Império (1495-1777)*, *op.cit.*, p. 489.

### DISTRIBUIÇÃO DO EPISCOPADO POR TIPO DE CLERO SÉCULOS XVII – XVIII

Reinado	Seculares %	Regulares %	Dioceses do reino / clero secular %	Dioceses do reino / clero regular %	Dioceses ultramarinas / Clero Secular %	Dioceses Ultramarinas / Clero Regular %
D. Pedro II (1683-1706)	50	50	76.3	23.7	23.7	76.3
D. João V (1707-1750)	26	74	50	50	14.3	85.7
D. José I (1750-1777)	56	44	59.3	40.7	48	52

Fonte: PAIVA (José Pedro), *Os bispos de Portugal e do Império (1495-1777)*, Imprensa da Universidade de Coimbra, Coimbra, 2006, p. 489.

À diferença entre clero secular e regular junta-se aquela referente à formação em teologia ou em cânones. A maioria dos canônicos ascenderam aos bispados do continente. Enquanto os teólogos foram predominantemente escolhidos para as dioceses do padroado ultramarino. Os primeiros estavam mais preparados para a elaboração de constituições, para a convocação de sínodos diocesanos e para o controle do comportamento de clérigos e fiéis através da realização das visitas pastorais. Já os teólogos estariam mais adaptados a guiar os crentes e evangelizar os povos sendo, portanto, mais desejados nos territórios de missão<sup>322</sup>.

A formação, a carreira pré-episcopal, o status eclesiástico, a filiação, a conduta moral e a idade eram importantes no processo de escolha do corpo episcopal. Os bispos deviam contar com uma idade madura – mais de trinta anos, de acordo com os preceitos tridentinos-, possuírem formação universitária ou serem mestres formados nas suas respectivas casas religiosas, serem filhos legítimos, possuírem as ordens sacras necessárias à elevação ao corpo episcopal. No século XVIII português, são raras as exceções. Já não se admitem bispos ignorantes, oriundos de relações ilegítimas, infantis, guerreiros ou libertinos, que acumulam benefícios. Do contrário, torna-se evidente a preferência por indivíduos de sólida formação e longa carreira de serviços prestados e, portanto, com provas dadas<sup>323</sup>. Existe, evidentemente, um grau de retórica nas múltiplas referências que se fizeram às letras, virtudes e ciência

322 PAIVA (José Pedro), “Origini e carriere vescovili nel Portogallo moderno: una visione comparata”, *op.cit.*, p. 286.

323 Idem.

exigidas dos candidatos aos bispados. Porém, isso não anula o fato de as qualidades pessoais serem matéria de não menos importância no processo de escolha e nomeação dos bispos.

Os serviços prestados ao rei, repito, foram sempre um fator determinante para a nomeação dos antístites em Portugal. No entanto, no reinado de D. João V, os serviços prestados ao monarca e à sua família tiveram um peso menor do que nos reinados anteriores<sup>324</sup>.

Mesmo que a família também influenciasse de forma contundente a escolha do rei, principalmente quando se tratava de prover dioceses de maior destaque, não se assistiu, em Portugal, ao estabelecimento de linhagens de bispos como se viu em França<sup>325</sup> e na Península Itálica. No entanto, famílias como a dos Lencastres se consolidaram nos governos episcopais por três séculos. Esta família, que possuía, por vias bastardas, sangue real, desde o início do século XVI, com a nomeação de D. Jaime de Lencastre para a mitra de Ceuta, até o século XVII, permaneceu vinculada à carreira episcopal<sup>326</sup>. Junte-se a estes aspectos, aquele dos contatos e alianças interpessoais (ou de grupos e indivíduos), ou seja, as redes clientelares. Aqui entra, por exemplo, o papel mediador dos confesores dos reis e rainhas, os quais, devido à proximidade com o monarca e sua família, poderiam exercer uma grande influência no processo de nomeação de indivíduos a benefícios eclesiásticos. Os cabidos e vereações locais também poderiam agir como intercessores neste processo, tendo em vista as futuras recompensas. Esse foi o caso do bispo D. Frei Manuel de Santa Catarina que, após a resignação de D. Fr. Luís de Simões Brandão, em 1717, contou com o apoio e a intervenção do cabido e da câmara de Luanda, os quais insistiram junto ao rei à favor de sua nomeação<sup>327</sup>.

Os secretários de Estado ou do rei também podiam participar ativamente do processo de nomeação. No ano de 1736, como consequência da reforma das secretarias de estado, determinou-se que as nomeações de todos os prelados, fosse do reino ou do ultramar, passassem a ser feitas através da Secretaria de Estado dos Negócios Interiores do Reino. Com isso se verifica que não foi uma completa novidade quando, a partir de 6 de maio de 1756, ao assumir a Secretaria de Estado dos Negócios do Reino, Sebastião José de Carvalho e Melo tenha chamado as grandes decisões no provimento episcopal para si, ainda que o tenha feito

324 PAIVA (José Pedro), *Os bispos de Portugal e do Império (1495-1777)*, *op.cit.*, p. 490.

325 Segundo Mario Rosa, o episcopado francês era: "Scelti tra grandi famiglie, spesso destinati a creare in molte diocesi dinastie episcopali" ROSA (Mario), *Clero cattolico e società europea nell'età moderna*, *op.cit.*, p.13.

326 PAIVA (José Pedro), *Os bispos de Portugal e do Império (1495-1777)*, *op.cit.*, p. 249-250.

327 Idem, p. 256.

de modo mais incisivo<sup>328</sup>, pois assim que foi provido ao cargo, o marquês exigiu “que todas as consultas oriundas dos tribunais e conselhos fossem entregues na sua Secretaria, antes de irem a despacho régio, o que lhe permitia ter um domínio total sobre as grandes opções tomadas, tanto ao nível das políticas seguidas, como dos indivíduos a escolher para ocupar os principais lugares”<sup>329</sup>.

Durante o reinado de D. João V, houve um aumento na duração média dos episcopados. 51% deles teve uma extensão igual ou maior a dez anos. Esse aumento é consequência de uma política de diminuição da rotação dos bispos de uma para outra diocese, ou seja, desejou-se por fim à prática de constantes promoções que dificultariam a gestão cuidadosa e coerente dos bispados por parte de seus antístites, que estariam demasiadamente preocupados com a ascensão de suas carreiras. Tendência semelhante se verificou no período pombalino, onde a média dos episcopados era de 13,3 anos<sup>330</sup>. Próxima àquela encontrada na monarquia hispânica. Nesta última, no século XVIII, a média de duração dos episcopados se situava por volta dos treze anos e a mudança de dioceses diminuiu consideravelmente em relação ao século anterior. Mas para Barrio Gozalo, a razão desta diminuição não era tanto o bem espiritual dos diocesanos, mas sim evitar a saída de avultadas somas de dinheiro para a corte de Roma<sup>331</sup>.

Ainda sob a governação joanina se percebem outras tendências e mudanças em relação à constituição do corpo episcopal. Já citamos anteriormente o aumento do número de bispos escolhidos entre os membros do clero regular. Em sintonia com este aspecto, verifica-se a preferência do monarca por aqueles que receberam a formação em Teologia. O número de prelados diocesanos retirados entre os docentes e reitores da Universidade de Coimbra também aumentou neste período. Prezou-se ainda aqueles que se destacaram na Academia Real da História. Ali encontravam-se indivíduos “bem preparados, de grande cultura e virtude religiosa, alguns deles bons conhecedores da história da Igreja”, distinções que não foram negligenciadas no processo de provisão episcopal neste período. “É de recordar o interesse que este gênero de formação revestia no contexto das propostas do iluminismo católico”<sup>332</sup>. D. João Col, preconizado para a diocese de Elvas em 1740 (cargo que acabou por não aceitar),

---

328 Idem, p. 226-228.

329 Idem, p.527.

330 PAIVA (José Pedro), *Os bispos de Portugal e do Império (1495-1777)*, *op.cit.*, p. 389.

331 GOZALO (Maximiliano Barrio), “Sociología del alto clero en la España del siglo ilustrado”, *op.cit.*, p. 47.

332 PAIVA (José Pedro), *Os bispos de Portugal e do Império (1495-1777)*, *op.cit.*, p. 520.

foi um dos selecionados entre os membros da Academia Real de História<sup>333</sup>. Este oratoriano esteve entre os interlocutores com os quais D. Tomás da Encarnação dialogou nos seus escritos, particularmente em dissertações da Academia Litúrgica Pontifícia nas quais apresentou o projeto da sua *Historiae Ecclesiae Lusitanae*<sup>334</sup>.

Já em relação ao Tribunal do Santo Ofício, assistiu-se à diminuição dos benefícios episcopais concedidos aos seus membros. A nobreza, titulada ou não, também não foi a origem social privilegiada para integrar o episcopado joanino. Principalmente na segunda fase da governação desse soberano, desencadeada a partir dos anos vinte. Segundo Paiva, desde esta época operou-se uma verdadeira mudança, pois “como jamais sucedera até então” a política de provimento episcopal pautou-se mais em motivações religiosas do que em razões de natureza política. Contribuiu para essa renovação, tanto a presença de eclesiásticos comprometidos com a reforma de alguns aspectos da vida religiosa, como é o caso do já citado fr. Gaspar da Encarnação, quanto a redução do papel do Conselho de Estado, assim como a propensão do próprio monarca a dar atenção às questões da Igreja<sup>335</sup>.

Assim como ocorrera no reinado precedente, durante o governo de D. José I, podemos destacar dois períodos distintos no que concerne à política de provimento episcopal. Até 1756, os antigos mecanismos e influências tenderam a se perpetuar. Depois de maio de 1756, como já se referiu anteriormente, os bispos passaram a ser, no essencial, uma construção de Sebastião José de Carvalho e Melo. Na primeira fase, o vínculo dos bispos nomeados com o movimento da jacobea ainda se fez presente, apesar do afastamento de frei Gaspar da Encarnação. Prova disso, a escolha de D. Fr. Lourenço de Santa Maria e Melo para a diocese do Algarve em 1752 e de D. Fr. António de São José para o bispado do Maranhão em 1755. Ambos vieram a se desentender, no futuro próximo, com Carvalho e Melo. Para citarmos mais um exemplo desta tendência à permanência dos padrões do reinado anterior nesta primeira fase do reinado josefino, nos anos de 1754 e 1756 foram eleitos para as mitras de Olinda, Angra e Funchal respectivamente os bispos D. Francisco Xavier Aranha, D. António Caetano da Rocha e D. Gaspar Afonso da Costa Brandão. Todos eram letrados, passaram pelas cadeiras da Universidade de Coimbra e possuíam larga experiência na justiça e administração diocesanas, aspectos frequentes no reinado joanino. Em resumo, a única

---

333 PAIVA (José Pedro), *Os bispos de Portugal e do Império (1495-1777)*, *op.cit.*, p. 521.

334 COSTA E LIMA (D. Tomás da Encarnação), “Epístola XXXVI. Resposta do Lente de História Eclesiástica”, *op.cit.*, p. 71- 76.

335 PAIVA (José Pedro), *Os bispos de Portugal e do Império (1495-1777)*, *op.cit.*, p. 508-510.

novidade que se assistiu neste setor nos primeiros anos do governo de D. José foi a interrupção da nomeação de franciscanos para a diocese de Cabo Verde e de eremitas descalços de Santo Agostinho para a diocese de S. Tomé, o que era prática até então. Razões de natureza moral e de gestão corroboraram para esta mudança. Mas, de fato, até 1756 não se havia vislumbrado nenhuma ruptura em relação à política de nomeação dos bispos<sup>336</sup>.

As mudanças que se operam a partir da entrada de Carvalho e Melo para a secretaria dos negócios do reino demonstram a intenção do valido josefino em pôr, à frente das dioceses, pessoas de sua máxima confiança. Somente assim se concretizariam as suas políticas em relação à igreja. É preciso compreender portanto que este foi mais um dos mecanismos, entre os outros citados no capítulo anterior. Ele compôs uma parte importante do projeto de submissão da Igreja ao Estado. “A política de recrutamento episcopal nesta fase reflete o poder cada vez maior de Sebastião José de Carvalho e Melo e denota o desejo de um domínio absoluto deste setor da Igreja por si, reconhecendo, deste modo, o papel estratégico desta elite, tal como antes muitos monarcas o tinham concebido”<sup>337</sup>.

Prezou-se, desde 1756 até 1777, a escolha de homens de comprovada formação intelectual, com idade madura, ordenados em todos os graus<sup>338</sup>, que serviram à Inquisição durante o seu longo processo de renovação (33% dos bispos pombalinos saíram dessa instituição – uma notável diferença em relação ao reinado anterior), à administração diocesana, foram lentes da Universidade de Coimbra ou de suas respectivas ordens regulares, ou ainda deputados da Real Mesa Censória – ou ligados a outros órgãos de criação pombalina, como a Junta da Providência Literária-, desligados da grande nobreza do reino<sup>339</sup> e afinados com as propostas políticas reformadoras. Ser-se antijesuíta tornou-se igualmente um trunfo para os candidatos ao episcopado. A secularização do governo temporal do Estado também refletiu no processo de provimento episcopal, pois foram excepcionais os casos de prelados nomeados às mitras diocesanas após exercerem cargos importantes na administração central do Estado e da Justiça<sup>340</sup>. Durante o ministério pombalino também foram poucos os bispos promovidos para dioceses maiores ou mais rendosas: apenas seis em um total de trinta e seis

---

336 Idem, p. 526-534.

337 PAIVA (José Pedro), *Os bispos de Portugal e do Império (1495-1777)*, *op.cit.*, p. 538.

338 Exceção: O bispo António Gameiro de Sousa recebeu o grau de missa pouco tempo antes da sua nomeação para o bispado de Aveiro em 17 de janeiro de 1774. PAIVA (José Pedro), “Os novos prelados diocesanos nomeados no consulado pombalino”, *op.cit.*, p. 47.

339 PAIVA (José Pedro), *Os bispos de Portugal e do Império (1495-1777)*, *op.cit.*, p.446-559.

340 PAIVA (José Pedro), “Os novos prelados diocesanos nomeados no consulado pombalino”, *op.cit.*, p. 47.

indivíduos nomeados entre maio de 1756 e fevereiro de 1777. Como sabemos, mudar as elites eclesiásticas foi uma intenção clara na política pombalina. Dos trinta e seis nomeados apenas dois, D. João Cosme da Cunha e D. fr. Miguel de Bulhões e Souza já haviam exercido a função episcopal anteriormente. Este último foi bispo do Pará desde 1747 e, devido aos serviços prestados a Pombal no tocante ao processo de perseguição aos jesuítas nesta região, foi promovido à diocese de Leiria, no reino. Como se pode perceber através do quadro de número 1, entre os bispos pombalinos, houve um maior número de religiosos saídos do clero regular (19). Apesar de a diferença em relação ao número de seculares ser muito tênue (foram 17 os bispos escolhidos entre o clero secular). Saliente-se que não houve monopólio de nenhuma ordem regular neste período, apesar de uma certa preferência por agostinhos, o que se pode explicar pela tradicional oposição destes religiosos aos padres jesuítas, os quais, como se poderia imaginar, não receberam nenhuma mitra diocesana durante o consulado pombalino. Manteve-se a antiga distribuição das dioceses entre clero regular e secular. A maioria dos seculares foi nomeada para as dioceses do reino enquanto os regulares partiram, em sua maioria, para as dioceses ultramarinas. Ainda no século XVIII a abnegação e o espírito missionário do clero regular se faziam necessários no Ultramar e, os regulares que ascendiam aos bispados do reino eram, quase que exclusivamente, os filhos da alta nobreza<sup>341</sup>.

Os canonistas representaram a maioria dos bispos pombalinos. Foram dezesseis ao todo. Como se disse anteriormente, estes eram mais preparados para a elaboração de constituições, para a convocação de sínodos diocesanos e para o controle do comportamento de clérigos e fiéis. Além disso, “o direito era a área do saber mais ajustada para quem tinha que desempenhar a gestão dos aparelhos administrativos e judiciais das dioceses”<sup>342</sup>. Além dos canonistas, quatro teólogos e dois legistas formaram-se igualmente pela Universidade de Coimbra. Houve nove mestres em teologia formados nos colégios de suas respectivas ordens. Como sucedeu em Espanha, a idade média dos bispos nomeados no consulado pombalino chegou aos 52 anos, sendo apenas três os casos “precoces”: João Cosme da Cunha, nomeado aos trinta e um anos, Manuel Vasconcelos Pereira, escolhido aos trinta e nove anos e Francisco de Lemos, igualmente escolhido aos trinta e nove anos de idade. A nobreza mais distinta não foi a preferida na hora da escolha do corpo episcopal. E diversos foram os aspectos que, conjugados, determinaram este afastamento das casas mais nobres do topo da

---

341 PAIVA (José Pedro), “Os novos prelados diocesanos nomeados no consulado pombalino”, *op.cit.*, p. 42-45.

342 Idem, p.45.

hierarquia eclesiástica. As exigências cada vez maiores em relação à formação dos candidatos às mitras diocesanas não se articulava muitas das vezes com a ostentação de um estatuto de grandeza. As rendas mitrais também se tornavam menos atrativas devido ao aumento das pensões a serem pagas. Há ainda a desqualificação das carreiras eclesiásticas no mundo das elites, um efeito tanto do pombalismo quanto da cultura das Luzes que lhe é muitas vezes associada. E não se pode esquecer que a política pombalina buscou limitar o poder e a influência da alta nobreza na vida portuguesa, o que previa o afastamento dos seus filhos de lugares tão estratégicos e prestigiados, como era o caso do episcopado. Dos bispos pombalinos, apenas cinco eram filhos da nobreza mais distinta: D. João Cosme da Cunha, um Távora, assim como António de Távora; D. Gaspar de Bragança (irmão bastardo do rei D. José); João Rafael de Mendonça e D. Fernando de Sousa e Silva, patriarca de Lisboa. A maior parte dos nomeados pertenceu, portanto, à nobreza provincial ou de função. Mas um bispo de grande destaque neste cenário, D. Fr. Manuel do Cenáculo, era de origem humilde, sendo filho de um ferreiro do Minho, sem nenhum vínculo com a nobreza. D. Fr. Bernardo de São Caetano, eleito para a diocese de Meliapor, também representa este setor de bispos de origem modesta que tiveram lugar no período pombalino. É de destacar a nomeação de cinco bispos nascidos no Brasil: Francisco de Lemos Faria Coutinho, Francisco da Assunção e Brito, Alexandre Pedrosa Guimarães, José Joaquim Justiniano Mascarenhas e Tomás da Encarnação Costa e Lima. Pela primeira vez os bispos nascidos nesta colônia foram nomeados para dioceses na América Portuguesa. Este foi o caso de Francisco da Assunção e Brito que, nascido em Vila Rica, antes de ser promovido à arquidiocese de Goa, como vimos, foi nomeado bispo de Olinda. Foi igualmente o caso de José Joaquim Justiniano Mascarenhas, nascido no Rio de Janeiro e escolhido para esta mesma diocese. E, finalmente, foi o caso de Tomás da Encarnação, nascido na Bahia e eleito bispo de Pernambuco<sup>343</sup>.

A cooperação do episcopado e, em alguns casos, a subordinação e mesmo bajulação dos bispos em relação ao ministro Carvalho e Melo foi quase uma prática geral. Mas como, concretamente, se realizou a execução prática das intenções políticas do marquês de Pombal e de seu grupo mais próximo? Citemos alguns exemplos.

Os bispos foram um dos baluartes mais importantes na política antijesuítica pombalina. As cartas pastorais de D. Fr. Aleixo de Miranda, primeiro bispo nomeado sob a

---

343 PAIVA (José Pedro), “Os novos prelados diocesanos nomeados no consulado pombalino”, *op.cit.*, p. 43-49.



atenção direta de Carvalho e Melo, são exemplo disso. Em uma de suas pastorais datadas de 1759, o bispo de Miranda reproduz uma carta régia, assinada pelo marquês de Pombal, a qual vinha acompanhada de uma lista de erros “ímpios e sediciosos” que, dizia-se, eram defendidos pelos padres da Companhia e estavam na base da tentativa de regicídio sofrida por D. José I no ano anterior. Na carta de Carvalho e Melo, pedia-se que estas doutrinas abomináveis dos padres inicianos fossem eliminadas do reino<sup>344</sup>. Pedido prontamente acatado pelo bispo e divulgado em sua diocese. Não se pode menosprezar a eficiência das cartas pastorais no processo de introjeção de doutrinas. As pastorais permitiam aos bispos orientar eclesiásticos e fiéis naquilo que tangia às práticas religiosas assim como incitá-los à obediência às ordens régias. Estas ordens eram transmitidas aos párocos responsáveis tanto por fixar as cartas nas portas das igrejas quanto por remetê-las aos capelães e lê-las aos fiéis nas missas, antes da bênção final, no momento reservado aos avisos. Daí que fossem um instrumento tão importante para a implementação das reformas pombalinas, fosse nas dioceses do continente ou do ultramar. Para além de ter relações de parentesco com o marquês de Pombal, e de ter exercido a função de tutor de um dos seus filhos, o que deve ter contado a seu favor, no momento de sua primeira nomeação para bispado de Miranda do Douro em 1758, consta que o fr. Aleixo, que professou o hábito de S. Domingos, ocupou os primeiros lugares de letras em sua religião e se fez respeitado dos maiores sábios, em seu tempo<sup>345</sup>. Segundo José Paiva, é bem provável que este bispo estivesse aberto as tendências do catolicismo ilustrado<sup>346</sup>. Mas, sem dúvida, o serviço prestado na divulgação da doutrina antijesuítica teve um papel crucial na sua promoção para o bispado do Porto em 1770.

Encontramos uma versão em francês e em português desta carta pastoral de 16 de fevereiro de 1759, impressa por Michel Menescal da Costa, impressor do Santo Ofício, no mesmo ano. Nela, o bispo de Miranda, sustentou a tese da total implicação dos jesuítas no crime de regicídio e recomendou ao corpo eclesiástico assim como aos fiéis sob a sua pastoral jurisdição, o afastamento completo dos “abomináveis” padres da Companhia. Nas palavras do bispo, na sentença que foi proferida contra os “treidores Reicidas e parrecidas, ou que pretendiam ser procurando tirar a vida presiozissia do Rey nosso Senhor”:

---

344 *Catálogo da Coleção de Miscelâneas*, Imprensa da Universidade de Coimbra, 1988, t.7, p. 48.

345 COSTA (Agostinho Rebello da), *Descrição topográfica, e histórica da cidade do Porto*, Na officina de Antonio Alvarez Ribeiro, Porto, 1788, p.90.

346 PAIVA (José Pedro), *Os bispos de Portugal e do Império (1495-1777)*, *op.cit.*, p. 539.

os PP. da Companhia serão os autores da mesma excecção, emfernal e nunca imaginada intenção. Concorrendo com conselho e abono das falsas Doutrinas, e mais que Machaveliquas diligencias primeira o mencionado Reicidio e parricidio, o que se fazem não só abomináveis mais encomunicaveis a toda a nação Portugueza, sempre fiel au seu Rey e adorado Soberano. E por que devemos preservar a os nossos sugetos não, só do a perigo de sere contaminados com risco tão orrorozo mas tam bem evitarlhe toda a ocazião de sospeita, de que pello comercio e trato com os sobredittos PP. serão compresse em seus abominaveis delitos, e por que finalmente com toda a nossa possível vigilancia devemos a cautelar nossas innocentes ovelas de tão vorazeis, e sanginolentos lobos, em quanto por nossos pecados forem vistos e não forem sansados co os seus insufriveis reidores, e destruidos destes reynos; mandamos a todos sobre que exercemos nossa Pastoral Jurisdicção, de qualquer estado que sejam, assim Ecleziasticos como Seculares, com pena de excumunhão major, *ipso facto* incorrenda, a Nos tão sommairementemente reservado que nen hum por paravla, escrito ou recado tenha trato ou comercio com Religioso algum da Comapanhia [...]<sup>347</sup>

Como citamos, a perseguição aos jesuítas não findou após a expulsão e supressão da Companhia. Era preciso desautorizar todo o sistema jesuítico reforçado por séculos. Note-se, por exemplo, que, em 1777, o bispo de Macau, D. Alexandre da Silva Pedrosa Guimarães escreveu uma Circular na qual alertava às suas ovelhas para a necessidade de se cumprirem as ordens régias no que tangia à retenção e leitura de livros e autores proibidos, entre os quais despontavam os jesuítas. Nessa circular o bispo dava oito dias para que todas as obras que se enquadrassem nestas condições lhe fosse entregues sob pena de proceder contra os transgressores<sup>348</sup>.

A formação sólida, a erudição, a abertura aos princípios do catolicismo ilustrado assim como a crítica acirrada que fazia aos jesuítas contribuíram muito para a nomeação de Fr. João de São José Queirós ao bispado do Pará. Nas suas *Memórias*, Fr. João teceu o seguinte comentário a respeito do Padre Malagrida:

---

347 *Pastoral do bispo Dom Francisco Alexo de Miranda Henriques, da Ordem dos Pregadores, por merce de Deos e da Santa Séé Apostolique Bispo de Miranda, do Conselho de Sua Magestade*, Na Officina de Miguel Menescal da Costa, Impressor do Santo Officio, 1759, p. 17-18.

348 SOARES (Kevin Carreira), *Os Bispos de Macau (1576-1782)*, dissertação de mestrado em história, Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, 2015, p. 300.

Boas diligencias fez o padre Malagrida com Domingos da Costa para lhe largar as casas da cidade para seminario, escrevendo-lhe em tom prophetic com um seguro de salvação, cuja carta pára na mão do nosso antecessor, como tambem outras d'este miseravel homem que sendo um louco fanatico, aliaz engenhoso e poeta, deslumbrou muita gente com a sua hypocrisia, facil de descobrir da falta de humildade com que se atirava a quem contradizia seus desatinos [...]<sup>349</sup>

A pouca simpatia com a qual descreveu Malagrida compunha a visão geral do bispo em relação aos inacianos. Já em visita do seu bispado, João de São José Queirós afirmou que a vila de Caité estava crescendo muito após a expulsão dos padres da Companhia os quais, até então:

Impediam quanto podiam morarem brancos no Caité, evitando por particulares interesses a communicação dos indios com os brancos, prohibindo aos primeiros tratarem com estes e saberem a lingua portuguesa. [...] Chamavam-se missionarios n'este estado aquelles religiosos que nas fazendas serviam de procuradores dos seus conventos e contratadores mais destros; esta que foi a companhia se fez transcendente pelas outras ordens, de sorte que encontrei regulares chamados no Pará missionarios, escandalosissimos com mancebias e homicidios, usuras e tyrannias<sup>350</sup>.

E ainda que, nos seus escritos o bispo tente por vezes moderar o tom de sua crítica, a cizânia que opunha Fr. João aos padres da Companhia era evidente. No entanto, segundo Carlos Moreira de Azevedo, se o bispo não simpatizava com os jesuítas e com os jacobeus era por convicção de que não estavam do lado do futuro, não por alinhamento ideológico com Pombal<sup>351</sup>. Blenda Cunha completa esta visão ressaltando que Fr. João foi solidário ao ódio de Sebastião José aos jesuítas pela mesma razão de outros religiosos, regulares e seculares. Todos se opunham à hegemonia inaciana na conquista religiosa ultramarina e à primazia desta ordem na sociedade portuguesa. O bispo participava da mesma disputa de poder e de influência patente neste período<sup>352</sup>. Quem poderia prever que Fr. João teria a sua atuação na

---

349 *Memórias de Fr. João de S. Joseph Queiroz Bispo do Grão Pará / com uma extensa introdução e notas illustrativas por Camillo Castello-Branco*, Typographia da Livraria Nacional, Porto 1868, p.199.

350 *Idem*, p. 193.

351 AZEVEDO (Carlos A. Moreira), *João de São José Queirós, OSB (1711-1764): vida e tribulações do erudito bispo do Pará na época pombalina*, Ancima, Matosinhos, 2014, p. 32.

352 MOURA (Blenda Cunha), *Intrigas coloniais: A trajetória do Bispo João de São José Queirós (1711-1763)*, *op.cit.*, p. 61.

diocese paraense comparada àquela dos jesuítas ao contestar o projeto de Sebastião José para a colônia americana<sup>353</sup>?

D. João Cosme da Cunha, quando ainda bispo de Leiria, foi um dos primeiros prelados a apoiar a tese da implicação dos jesuítas na tentativa de regicídio. Afinal, a doutrina dos inicianos incitava, assim se quis fazer crer, este gênero de crime. E o que dizer da atuação do patriarca de Lisboa Francisco Saldanha que esteve de todo comprometido com o processo de expulsão e subsequente campanha de condenação dos jesuítas? O Cardeal-Patriarca foi instituído como visitador apostólico e reformador da Companhia de Jesus em todos os reinos e domínios portugueses pelo Breve de primeiro de abril de 1758, como vimos no capítulo anterior. No *Mandamento do Cardeal Saldanha para reformar o comércio dos Jesuítas* de 15 de Maio de 1758, Saldanha condenava os inicianos por serem ilícitos negociadores e comerciantes<sup>354</sup>. Um ano depois, após transmitir a ordem régia de expulsão dos jesuítas, o patriarca de Lisboa passou uma carta pastoral na qual exortava aos párocos a necessidade de fugir do contato com os jesuítas, pois estes padres haviam atentado contra a autoridade régia à qual se devia todo o respeito como estava previsto nas Santas Escrituras, “sobretudo pelo apóstolo Paulo”. Além disso, do respeito à autoridade régia dependia a própria conservação da comunidade política<sup>355</sup>.

Para fazermos ainda uma referência do apoio dos bispos à política antijesuítica pombalina, citemos o caso de D. Miguel de Bulhões que, em 1767 escreve uma carta a Francisco Xavier de Mendonça Furtado, na qual comemorava a expulsão dos jesuítas de Espanha. Para o então bispo de Leiria, esse era o “justo castigo do orgulho e da infidelidade daquela corrupta e abominável corporação e ao mesmo tempo immortaliza o acertadíssimo governo” de D. José, “conseguindo o Ex.mo Senhor Conde de Oeiras e V. Ex a gloria de serem os primeiros que chegarão a conhecer e praticarão a resolução de os exterminar”<sup>356</sup>.

No primeiro capítulo dessa dissertação já analisamos a participação de alguns bispos e futuros bispos nos organismos criados pelo marquês de Pombal, assim como no processo de

---

353 Idem, p. 132-165.

354 SANTOS (Fabrício Lyrio), *TE DEUM LAUDAMUS. A expulsão dos jesuítas da Bahia (1758-1763)*, dissertação de Mestrado em História, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2002, p.91.

355 Idem, p. 134.

356 ANTT, *Carta de Miguel de Bulhões, bispo de Leiria*, Ministério do Reino, Papéis diversos relativos a negócios eclesiásticos, Maço. 596, cx. 697, fl. não numerado apud PAIVA (José Pedro), “Os novos prelados diocesanos nomeados no consulado pombalino”, *op.cit.*, p. 53.

estatização da Inquisição e no processo de reforma do ensino, parte essencial do projeto regalista pombalino, como José Paiva não deixa de sublinhar. Sobre este último aspecto, como assinala o mesmo autor, os bispos de Leiria, Miranda, Portalegre e Elvas apoiaram, em 1774, à aplicação de rendas “que estavam adstritas às conezias doutriniais dos cabidos das suas Sés, com a finalidade de se estabelecerem algumas cadeiras novas na Universidade de Coimbra”<sup>357</sup>, demonstrativo de um comprometimento prático com a reforma do ensino superior para além daquele teórico-doutrinário ao qual fizemos referência anteriormente.

Alguns bispos tiveram um papel relevante no processo de aprovação de obras de cunho regalista, episcopalista e anticurialista. Este é o caso daqueles que exerceram cargo na Real Mesa Censória, como D. Fr. Manuel do Cenáculo. Porém, não se pode diminuir o papel destes prelados na divulgação destes mesmos escritos em suas dioceses. Fr. Aleixo de Miranda muito elogiou a *Tentativa Teológica* de António Pereira de Figueiredo, afirmando que em sua diocese já se colocava em prática o que o padre oratoriano veio a descrever em teoria. Miguel de Bulhões também congratulou a *Tentativa* do padre Figueiredo e sua recepção no bispado de Leiria<sup>358</sup>. D. Gaspar de Bragança recebeu alguns exemplares da *Dedução Cronológica e Analítica* de José de Seabra da Silva, os quais deveriam ser distribuídos no arcebispado de Braga. Com regozijo o bispo afirmou ao marquês de Pombal que cumpriria a ordem régia e aproveitou para reforçar a sua antipatia à companhia de Jesus, “sociedade cruel e perturbadora do socego público”<sup>359</sup>.

Na arquidiocese de Goa, D. Fr. Francisco da Assunção e Brito assumiu uma postura de total acordo com as diretrizes emanadas do centro político, ao menos no que concernia à questão literária. Ainda fomentando o medo jesuítico, foi-lhe ordenado que recolhesse todos os livros de casuística e que seguisse com a sua sumária destruição. O arcebispo estava compromissado em adotar para a instrução religiosa na sua arquidiocese apenas os “bons trabalhos” recomendados pela Mesa Censória. Enquanto não se enviavam tais livros, a Mesa recomendou-lhe que os Catecismos de Montpellier fossem usados para a instrução de todos. O mesmo arcebispo teve uma atuação charneira na implementação da lei de abolição da

---

357 PAIVA (José Pedro), “Os novos prelados diocesanos nomeados no consulado pombalino”, *op.cit.*, p.54.

358 MILLER (Samuel J), *Portugal and Rome c.1748-1830.An aspect of the catholic enlightenment*, *op.cit.*, p.175.

359 PAIVA (José Pedro), “Os novos prelados diocesanos nomeados no consulado pombalino”, *op.cit.*, p. 53.

distinção entre cristãos-velhos e cristãos novos, assim como da distinção entre brancos e mulatos<sup>360</sup>.

Mesmo no tocante a questões mais delicadas como a ingerência direta do Estado em matérias da Igreja, os bispos pombalinos apresentaram um posicionamento condizente com as diretrizes emanadas da Coroa. Vê-se, por exemplo, o caso de D. Fr. Inácio de São Caetano, nomeado para a diocese de Penafiel. Quando exercia o cargo de censor da Real Mesa Censória, ao analisar uma obra francesa sobre o poder secular em matéria de religião, Inácio de São Caetano afirmou ser correto que se conceda ao Estado o *jus reformandi in ecclesiasticis*. E ao comentar o *Discours sur l'histoire universelle* de Bossuet, o mesmo bispo elogiou a qualidade da obra, considerando-a admirável, exceto por conter algumas passagens em que o autor sugere a possibilidade do papa depor um rei<sup>361</sup>. Tanto Fr. Inácio de São Caetano quanto Fr. Manuel do Cenáculo estiveram alinhados com Pombal no tocante ao processo contra o bispo D. Miguel da Anunciação. Ambos deram pareceres decisivos na consulta que foi feita sobre este caso na Real Mesa Censória<sup>362</sup>.

Citamos o caso específico do bispo D. Miguel da Anunciação o qual publicou, em sua diocese, uma pastoral sem o beneplácito régio o que lhe valeu forte repressão da parte do marquês de Pombal. Mas cabe lembrar que D. Miguel não foi eleito no período pombalino, não fazendo parte, portanto, do grupo selecionado sob o olhar atento do ministro. Entre estes últimos, a submissão ao beneplácito régio foi a regra. Nada se publicava ou se fazia cumprir sem o acordo do ministro de D. José. Bernardo Pinto Ribeiro Seixas, nomeado para a diocese de Bragança, escreveu, em 1776, uma carta a Carvalho e Melo na qual colocava na presença do ministro uma carta do núncio em que constava uma encíclica do Papa na qual se estendia o jubileu do ano santo. O bispo afirmou que só a publicaria em sua diocese se fosse do agrado de Sua Majestade Fidelíssima e que sem a declaração deste agrado nada obraria a este respeito<sup>363</sup>. Mantinha-se, portanto, sob o estrito controle da Coroa a permissão aos bispos de repassar as ordens pontificias as quais não deveriam representar perigo ao intento de concentração do poder monárquico<sup>364</sup>.

---

360 MILLER (Samuel J), *Portugal and Rome c.1748-1830. An aspect of the catholic enlightenment, op.cit.*, p. 297 – 298.

361 MILLER (Samuel J), *Portugal and Rome c.1748-1830. An aspect of the catholic enlightenment, op.cit.*, p. 313.

362 PAIVA (José Pedro), “Os novos prelados diocesanos nomeados no consulado pombalino”, *op.cit.*, p. 53.

363 Idem, p. 50.

A não resistência dos antístites à avalanche de leis, decretos e alvarás promulgados entre 1760 e 1770, quando da ruptura das relações diplomáticas entre Portugal e a Santa Sé é igualmente um indicativo da aquiescência dos prelados diocesanos portugueses em relação às medidas pombalinas<sup>365</sup>.

É claro que houve concessões da parte do monarca. Por exemplo, não foi incomum conceder-se aos bispos, particularmente aos ultramarinos, a faculdade de nomear pessoas para as dignidades, conezias, igrejas, benefícios e mais cargos eclesiásticos dos bispados. O que não foi propriamente uma novidade do período pombalino. Mas ainda aqui houve exceções por vezes de difícil compreensão. Por exemplo, o bispo de São Paulo, D. Fr. Manuel da Ressurreição enviou, em 1771, um pedido ao rei no qual solicitava a mesma faculdade de nomear aos cargos do seu bispado. No entanto, mesmo sendo obediente ao monarca e a Pombal, e após obter parecer favorável da Real Mesa para a sua petição, jamais foi-lhe concedida tal mercê<sup>366</sup>.

Também houve manobras dos bispos no intuito de viabilizarem um espaço maior de autonomia na administração das suas dioceses. Porém, nesse capítulo, nós ensaiamos visualizar, de uma maneira geral, quem eram e como atuavam os prelados pombalinos no sentido de sustentar as diversas reformas promovidas neste período. Nos próximos capítulos intencionamos investigar, primeiramente, como se formou o pensamento de D. Tomás da Encarnação e o que o aproximou do círculo pombalino. Em seguida investigaremos o tipo de apoio prestado pelo bispo D. Tomás a este conjunto de reformas assim como os possíveis espaços de autonomia que considerou para o seu governo episcopal.

---

364 ZANON (Dalila), *O poder dos bispos na administração do ultramar português: o bispado de São Paulo entre 1771 e 1824*, tese de doutorado em história, Universidade Estadual de Campinas, 2014, p. 75.

365 PAIVA (José Pedro), “Os novos prelados diocesanos nomeados no consulado pombalino”, *op.cit.*, p. 53.

366 ZANON (Dalila), *O poder dos bispos na administração do ultramar português: o bispado de São Paulo entre 1771 e 1824*, *op.cit.*, p. 77-81.

**QUADRO 1: OS BISPOS ELEITOS NO PERÍODO POMBALINO**

<b>Nome</b>	<b>Diocese</b>	<b>Naturalidade</b>	<b>Clero</b>
Aleixo de Miranda Henriques	Miranda e Porto	Lisboa	Dominicano
Alexandre da Silva P. Guimarães	Macau	Bahia	Secular
António de Távora	Porto	Lisboa	Agostinho
António Freire Gameiro Sousa	Aveiro	Lisboa	Secular
Bernardo de São Caetano	Meliapor	Lisboa	Agostinho
Bernardo Pinto R. Seixas	Bragança	V. Castelo	Secular
Cristóvão de A. Soares e Brito	Pinhel	Alentem	Secular
Fernando de Sousa e Silva	Lisboa	Lisboa	Agostinho
Francisco da Assunção e Brito	Olinda e Goa	Vila Rica	Agostinho
Francisco Lemos P. Coutinho	Coimbra	Marapicu	Ordem de Aviz
Francisco Saldanha	Lisboa	Lisboa	Secular
Francisco de Santo Tomás	Angola	Lisboa	Regular
Francisco Mendo Trigoso	Viseu	Matacães	Secular
Gaspar Afonso Costa Brandão	Funchal	Águeda	Secular
Gaspar de Bragança	Braga	Lisboa	Secular
Inácio de São Caetano	Penafiel	Chaves	Carmelita
Jerónimo Rogado C. Silva	Portalegre e Guarda	Guarda	Secular
João Cosme da Cunha	Évora	Lisboa	Agostinho
João de São José Queirós	Pará	Matosinhos	Beneditino
João Evangelista Pereira	Pará	Goivães	Franciscano
João M. Homem Aparício	Angra	Setúbal	Ordem de Santiago
João Rafael de Mendonça	Pinhel e Porto	Lisboa	Jerônimo
Joaquim Borges de Figueirôa	Bahia	Lisboa	Secular
José de Jesus Maria Caetano	Castelo Branco	Lisboa	Dominicano
José J. Justiniano Mascarenhas	Rio de Janeiro	Rio de Janeiro	Secular
Lourenço de Lencastre	Elvas	Lisboa	Secular
Luís da Anunciação de Azevedo	Angola	Lisboa	Dominicano
Manuel da Ressureição	São Paulo	Lisboa	Franciscano
Manuel de Santa Inês	Bahia	Cascais (?)	Carmelita
Manuel de Vasconcelos Pereira	Miranda e Lamêgo	Castro Daire	Secular
Manuel do Cenáculo Vilas Boas	Beja	Lisboa	Franciscano
Miguel A. Barreto Meneses	Bragança e Miranda	S. Barbudo	Secular
Miguel de Bulhões e Souza	Leiria	Aveiro	Dominicano
Nicoulau J. Torel Cunha Manuel	Lamêgo	Lisboa	Secular
Pedro Melo B. Silveira Alvin	Portalegre	Coimbra	Secular
Tomás da Encarnação Costa e Lima	Olinda	Bahia	Agostinho

Fonte: PAIVA (José Pedro), “Os novos prelados diocesanos nomeados no consulado pombalino”, *Penélope: revista de história e de ciências sociais*, n.25, 2001, p. 55.



**QUADRO N.2: A FORMAÇÃO E A CARREIRA DOS BISPOS ELEITOS NO PERÍODO POMBALINO**

Nome	Formação	Membro da Inquisição	Membro da administração ou da justiça eclesiástica	Função dentro de uma ordem religiosa	Professor na Universidade de Coimbra
Aleixo de Miranda Henriques	Teologia	sim	não	sim	não
Alexandre da Silva P. Guimarães	Leis e cânones	não	não	não	não
António de Távora	Teologia	não	não	sim	não
António Freire Gameiro Sousa	Leis	não	não	não	sim
Bernardo de São Caetano	?	?	?	?	?
Bernardo Pinto R. Seixas	Cânones	não	sim	não	não
Cristóvão de A. Soares e Brito	Cânones	não	sim	não	sim
Fernando de Sousa e Silva	?	?	?	?	?
Francisco da Assunção e Brito	Teologia	?	?	sim	?
Francisco Lemos P. Coutinho	Cânones	sim	sim	sim	não
Francisco Saldanha	Cânones	não	sim	não	não
Francisco de Santo Tomás	?	?	?	?	?
Francisco Mendo Trigoso	Cânones	sim	não	não	não
Gaspar Afonso Costa Brandão	Cânones	não	não	não	sim
Gaspar de Bragança	?	?	?	?	?
Inácio de São Caetano	Teologia	não	não	sim	não
Jerónimo Rogado C. Silva	Cânones	sim	não	não	não
João Cosme da Cunha	Cânones	sim	não	não	não
João de São José Queirós	Teologia	não	não	sim	não
João Evangelista Pereira	Teologia	sim	não	sim	não
João M. Homem Aparício	Leis e cânones	não	sim	não	não
João Rafael de Mendonça	Teologia	não	não	sim	não
Joaquim Borges de Figueirôa	Leis	?	?	?	?
José de Jesus Maria Caetano	Teologia	não	não	sim	não
José J. Justiniano Mascarenhas	Cânones	sim	sim	não	não
Lourenço de Lencastre	Cânones	não	sim	não	não
Luís da Anunciação de Azevedo	Teologia	sim	não	sim	não
Manuel da Ressureição	Teologia	não	não	sim	não
Manuel de Santa Inês	?	?	?	?	?
Manuel de Vasconcelos Pereira	Cânones	sim	não	não	não
Manuel do Cenáculo Vilas Boas	Teologia	não	não	sim	não
Miguel A. Barreto Meneses	Cânones	sim	não	não	não
Miguel de Bulhões e Souza	Teologia	não	não	sim	não
Nicoulau J. Torel Cunha Manuel	Cânones	sim	sim	não	não
Pedro Melo B. Silveira Alvin	Cânones	sim	não	não	não
Tomás da Encarnação Costa e Lima	Leis, Cânones, Teologia	não	não	sim	não

Fonte: PAIVA (José Pedro), “Os novos prelados diocesanos nomeados no consulado pombalino”, *Penélope: revista de história e de ciências sociais*, n.25, 2001, p. 55.

**QUADRO 3: DURAÇÃO DO EPISCOPADO**

Nome	Início	Fim	Duração
Aleixo de Miranda Henriques	13/03/58	06/08/70	12.5
Alexandre da Silva P. Guimarães	08/03/73	28/07/82	9.4
António de Távora	28/03/57	04/06/66	9.3
António Freire Gameiro Sousa	18/04/74	03/11/99	25.7
Bernardo de São Caetano	28/05/59	04/11/80	21.6
Bernardo Pinto R. Seixas	12/07/73	09/09/92	19.2
Cristóvão de A. Soares e Brito	08/03/73	11/02/82	8.11
Fernando de Sousa e Silva	1779	1786	8
Francisco da Assunção e Brito	08/03/1773 – 20/12/1773	22/12/1773 – 01/01/1783	0.9 – 9
Francisco Lemos P. Coutinho	13/04/1774*	16/04/22	48*
Francisco Saldanha	28/05/59	01/11/76	17.5
Francisco de Santo Tomás	?	?	?
Francisco Mendo Trigoso	06/08/70	19/09/78	8.1
Gaspar Afonso Costa Brandão	19/07/56	1784	27.5
Gaspar de Bragança	13/03/58	18/01/89	30.10
Inácio de São Caetano	10/11/71	12/08/78	6.9
Jerónimo Rogado C. Silva	08/03/73	19/02/97	23.11
João Cosme da Cunha	24/03/60	31/01/83	22.10
João de São José Queirós	24/03/60	15/08/64	4.5
João Evangelista Pereira	17/06/71	14/05/82	10.11
João M. Homem Aparício	20/12/73	21/05/82	8.5
João Rafael de Mendonça	17/06/1771 – 29/07/1771	29/07/1771 – 06/06/1793	0.1 – 21.11
Joaquim Borges de Figueirôa	08/03/73	1779	5.9
José de Jesus Maria Caetano	17/06/71	13/07/82	11.1
José J. Justiniano Mascarenhas	20/12/73	28/01/05	31.1
Lourenço de Lencastre	28/05/59	1780	20.7
Luís da Anunciação de Azevedo	17/06/71	1784	12.6
Manuel da Ressureição	17/06/71	21/10/89	18.4
Manuel de Santa Inês	06/08/70	22/06/71	0.10
Manuel de Vasconcelos Pereira	06/08/1770 - 08/03/1773	08/03/1773 – 29/01/1786	2.7 – 12.10
Manuel do Cenáculo Vilas Boas	06/08/70	09/08/02	32
Miguel A. Barreto Meneses	06/08/1770 - 12/07/1773	12/07/1773 – 12/7/1781	2.11 – 8
Miguel de Bulhões e Souza	24/03/60	1779	19.6
Nicoulau J. Torel Cunha Manuel	17/06/71	26/07/72	1.2
Pedro Melo B. Silveira Alvin	12/07/73	22/11/77	4.4
Tomás da Encarnação Costa e Lima	18/04/74	14/01/84	9.9

Fonte: PAIVA (José Pedro), *Os bispos de Portugal e do Império (1495-1777)*, Imprensa da Universidade de Coimbra, Coimbra, 2006, p. 577-596.

## Capítulo 3

### *D. Tomás da Encarnação Costa e Lima*

#### *Historiador da Igreja*

Esta grande Obra heroicamente intentada, e indefessamente proseguida por seu eruditissimo Author lhe tem com merecido premio elevado o nome ao Apogeo da universal admiração; compensando-lhe a eternidade em aplausos os disvelos, que dispendeo em cada instante de tempo. A immensa circunferencia de tão sublime esféra somente se podia sustentar sobre os robustos hombros de tão agigantado Athlante, o qual declarando perpetua guerra ao ocio, occupa com incessante applicação eternizar as Memorias Ecclesiasticas deste Reyno em cuja lição se descobrem felizmente unidas a profundidade do estudo com a piedade do animo. (Censura do Sñr. Diogo Barboza Machado Socio do numero da Academia Real, e da Liturgica Pontificia, *Historia Ecclesiae Lusitanae*, t.III, 1761).

Tudo he da mayor utilidade; confrontando se os Canones da Disciplina antiga com os da moderna será facil o conhecer-se, q o Espirito de Deos, que antigamente dirigia as decisões dos Concilios, ainda agora regûla todos os seus acertos [...] Reparando-se os estudos em Portugl, como felizmente esperamos, accrescentando a esta materia não só esta, mas muitas mais luzes necessarias para a sua intelligencia, e chegará ella á sua extensaõ devida, e o Author tem sempre a gloria de ser hum dos primeiros, que concorreu para esta felicidade. (Licenças Do S. Officio. Censura dos RR.PP.MM DD. Fr. João Baptista de S. Caetano, e Fr. Francisco de S. Bento, Qualificadores do S. Officio, *Vetus Canonum Codex Lusitanae Ecclesiae*, 1764, p. 5-6)

As primeiras obras escritas por D. Tomás, às quais nós tivemos acesso, são as suas orações e dissertações preparadas para os congressos da Academia Litúrgica Pontificia<sup>367</sup>. Na introdução desta dissertação, contamos o percurso que levou D. Tomás a integrar essa

---

367 No acervo da Biblioteca Pública de Évora encontra-se um caderno manuscrito atribuído a D. Tomás da Encarnação da Costa e Lima, o *De Mundi Inconstantia Antitathon*, Cota: CXXV/1-13, ao qual tivemos apenas um acesso limitado e parcial.

instituição enquanto censor e lente de História Eclesiástica. Na condição de censor, foi com júbilo que D. Tomás aprovou a publicação da primeira coleção de escritos da Academia Litúrgica, na qual se reuniam os resultados das atividades dos seus membros do ano de 1758. Segundo Tomás da Encarnação, esta coleção era um “testemunho dos profundos, e laboriosos estudos dos seus Academicos” e, por isso, dela resultaria “grande utilidade a toda a Igreja, e gloria a todo este Reino”, mas também, eterno crédito de seus autores<sup>368</sup>. Os contributos de Tomás da Encarnação para este primeiro volume foram variados. No entanto, verifica-se principalmente a sua iniciativa em louvar e promover a Academia, que apenas dava os seus primeiros passos. Como alguns dos outros membros, D. Tomás também apresentou a sua felicitação à atividade acadêmica na sua *Congratulatio Ad Academiam Pontificiam sub legibus no viter adunatam*, na qual abundam os superlativos, característica comum nos textos laudatórios do período e que reencontramos na *Oração em Acção de Graças pela Conservação da Vida do Illustrissimo, e Excellentissimo Senhor Marques de Pombal* escrita por D. Tomás, em 1776. Os contornos com que adornava a língua latina, os quais, para um leitor do século XXI, podem parecer exagerados, não tiveram importância menor para a entrada de D. Tomás no círculo erudito português, no qual foi considerado, por seus pares – como os censores que citamos na apresentação deste capítulo -, um exímio latinista.

Foi com o interior banhado, impregnado de contentamento (*Quo intus perfusus sum gaudio*), que D. Tomás recitou a sua *Congratulatio*, na qual exortava os presentes a honrar os estudos que se desenvolviam na Academia Litúrgica, lembrando a todos que, independentemente da autoridade e do quão desenvolvido era um povo no que tange aos seus armamentos, a posteridade só se lembraria deles pelo trabalho de seus maiores sábios. D. Tomás afirmou a utilidade pública do trabalho dos sábios tanto para os seus contemporâneos quanto para o futuro, tanto para a Igreja quanto para o Estado. Para sustentar o seu argumento invocou Xenofontes, Cícero, Tito Lívio, Cornélio Tácito, Tucídides, Dião Cássio, Suetônio, e Quinto Cúrcio<sup>369</sup>. Para ele, todos estes homens foram úteis em seu tempo, e é através de seus relatos que se podia conhecer a Antiguidade e os seus autos feitos. Aqui, o acadêmico demonstrava a sua erudição, mas também buscava valorizar o conhecimento histórico. Tomás

---

368 COSTA E LIMA (D. Tomás da Encarnação), “Licença do Ordinário. Censura do M.R.P.M.Dr. D. Thomaz da Encarnação, Conego Regular, Lente da Historia Ecclesiastica”, *Collectio Institutionem Academiae Liturgicae Pontificiae Exhibens Atque Lucubrationes Anni 1758*. Ex Praelo Academiae Pontificiae, Coimbra, 1759, p. 13.

369 COSTA E LIMA (D. Tomás da Encarnação), “Congratulatio Ad Academiam Pontificiam sub legibus no viter adunatam”, *Collectio Institutionem Academiae Liturgicae Pontificiae Exhibens Atque Lucubrationes Anni 1758*. Ex Praelo Academiae Pontificiae, Coimbra, 1759, p. 104-107.

da Encarnação fazia parte de um grupo de religiosos, magistrados, médicos etc... que, no seio das Academias, transformavam o “passado” “em objeto de conhecimento *savanti*”<sup>370</sup>. Como esclarece Iris Kantor, na passagem do século XVII para o XVIII, houve uma especialização do conhecimento histórico pautado na consolidação do método crítico de pesquisa. Data desta passagem de século a incorporação, por parte das Academias, das práticas de investigação eruditas desenvolvidas, até então, no interior das corporações religiosas (não nos esqueçamos que a erudição era, sobretudo, uma empresa religiosa). A progressiva autonomização disciplinar e profissionalização do ofício de historiador fomentou a formação de um novo campo intelectual, que obedecia a regras específicas para a constituição do discurso historiográfico, o qual era validado pela comunidade de eruditos regida por estatutos próprios<sup>371</sup>. Para Zulmira Santos é preciso recuar um pouco mais nos séculos, mais especificamente ao contexto humanista, quando a erudição e a filologia ganharam muito em importância, para que realmente se possa compreender o desenvolvimento da historiografia religiosa no Portugal moderno<sup>372</sup>.

D. Tomás reconhecia a necessidade de se sujeitar ao “justo critério”, dos homens eruditos com o qual compartilhava a escrita da história eclesiástica<sup>373</sup>. E a questão da validação dos pares nos ajuda a compreender a *Resposta* escrita por D. Tomás ao erudito e membro da Academia Real de História, D. João Col. Na altura da impressão desta primeira coletânea dos trabalhos produzidos na Academia Litúrgica, D. Tomás era um historiador da Igreja em plena atividade. Estava produzindo a sua *Historia Ecclesiae Lusitanae Per Singula Saecula ab Evangelio promulgato* que teve o seu primeiro volume publicado nesse mesmo ano. D. Tomás se dirige a D. João Col para explicar e fazer conhecer a maneira como estava desenvolvendo o seu livro. Logo no início, lamenta a perda de algumas obras de seu interlocutor que viraram “pó, e cinza” em virtude do incêndio que abrasou a cidade de Lisboa após o terremoto de 1755. O acadêmico deplorava, primeiro, o grande prejuízo que esta perda representava para toda a república literária e para o reino; segundo, a sua infelicidade pessoal,

---

370 KANTOR (Íris), *Esquecidos e Renascidos*, op.cit., p. 24. Ver Também: MORALES MOYA (António), “La historiografía española del siglo XVIII”, *Revista de História das Ideias*, n. 18, 1996, p. 7.

371 Idem, p.23.

372 SANTOS (Zulmira), “A produção historiográfica portuguesa sobre a história religiosa na época moderna: questões e perspectivas”, *Lusitania Sacra*, n. 20, 2009, p. 249.

373 COSTA E LIMA (D. Tomás da Encarnação), “Dissertação Histórica do Senhor D. Thomaz da Encarnação. Se Idacio Bispo de Mérida, e Ithacio de Ossoyoba foraõ justamente depositos por perseguirem os priscilianistas?”, *Collectio Institutionem Academiae Liturgicae Pontificiae Exhibens Atque Lucubrationes Anni 1761, Ex Praelo Academiae Pontificiae*, Coimbra, 1762, p. 118.

pois o incêndio privava-o “de huns monumentos que foram examinados, e estabelecidos pela sabia, e severa critica de V. Excellencia, e na verdade serião authenticos, e indubitaveis” para o fundamento da Historia da Igreja Lusitana que então escrevia.

A empresa na qual D. Tomás se lançava não era nada fácil, ao menos assim confessava o autor. A dificuldade residia, primeiro, na falta de monumentos dos primeiros séculos. Além de muito raros, estes estariam muito dispersos, “sem que houvessem Authores” que os recolhessem e organizassem, “empresa tão digna” para a nação. O segundo inconveniente seriam os documentos falsos ou alterados que se encontravam em meio aos credíveis, mas que, conforme às regras da crítica, estavam impedidos de serem utilizados. D. Tomás descartou, por exemplo, as Epístolas Decretais “que se lêem em Graciano, e outros, de Antero, Lúcio, Xisto II, Eutichiano, e Melchiades para os Bispos Hespanhoes”, pois não se podiam “ter por genuinas, e verdadeiras daquelles Papas, ainda que o Cardial Aguirre as queira vindicar”<sup>374</sup>.

Segundo Marc Bloch, a publicação do *De Re Diplomatica* de Dom Mabillon em 1681, marca o momento em que a crítica dos documentos de arquivos foi definitivamente fundada<sup>375</sup>. No século XVIII, o processo de crítica textual e a prática de dúvida metódica ganharam os círculos eruditos. De acordo com Jean-Louis Quantin é justamente na crítica que se joga a mutação essencial da erudição eclesiástica nesta centúria<sup>376</sup>. D. Tomás, enquanto homem de Igreja, buscou equilibrar as exigências críticas advindas do racionalismo científico com as suas certezas religiosas<sup>377</sup>. Como era comum no meio erudito eclesiástico da época moderna, a teologia estava no centro do trabalho do historiador da Igreja e a fé que ele professava informava a leitura mais imediata das fontes de que fazia uso<sup>378</sup>, o que obrigava uma complexa articulação de valores religiosos e científicos.

Mas a escolha das fontes e referências utilizadas por D. Tomás nos permitem refletir sobre algo mais do que a adoção do método crítico. Ao falar das Epístolas Decretais que não se podiam ter por verdadeiras e genuínas, mas que mesmo assim foram adotadas como tal

---

374 COSTA E LIMA (D. Thomas da Encarnação), “Epístola XXXVI. Resposta do lente de história eclesiástica ao Excelentíssimo e Reverendíssimo João Col”, *op.cit.*, p. 72.

375 BLOCH (Marc), *Apologie pour l'histoire (1941)*, Armand Colin, Paris, 1974, p. 77.

376 QUANTIN (Jean-Louis), « Document, histoire, critique dans l'érudition ecclésiastique des temps modernes », *Recherches de Science Religieuse*, t. XCII, 2004, p. 610.

377 NEVEU (Bruno), *Erudition et religion aux XVIIe et XVIII siècles*, *op.cit.*, p.195.

378 QUANTIN (Jean-Louis), « Document, histoire, critique dans l'érudition ecclésiastique des temps modernes », *op.cit.*, p. 632-633.

pelo Cardeal Aguirre, D. Tomás estava fazendo referência a um dos grandes opositores, em Espanha, às teses galicanas. O cardeal Aguirre é Fr. José Sáenz Aguirre, um monge beneditino do mosteiro de San Millán Yuso (La Rioja). Aguirre, que viveu entre 1630 e 1699, era iniciado na escolástica, foi lente de teologia na Universidade de Salamanca e comentarista da *Ética* de Aristóteles. Este monge, esteve em contato direto com os beneditinos da congregação de Saint-Maur, entre os quais Mabillon, e estava, portanto, inteirado da atividade crítica no campo da história eclesiástica. Os resultados da relação cultural que manteve com os trabalhos dos mauristas franceses se veem na sua edição das obras de Santo Anselmo (1680-1681), “cuja a segunda edição (Roma, 1688-1690) demonstra um maior conhecimento dos Santos Padres, da Bíblia e dos Concílios”<sup>379</sup>. Para além desta, Aguirre se empenhou, posteriormente, em escrever uma extensa obra sobre as reuniões conciliares. Projeto que recebeu o título de *Collectio maxima Conciliorum Hispaniae et novi orbis* (1693-1694). Mas não foi por esses trabalhos que Sáenz Aguirre passou a cardeal. Em 1682, o beneditino se posicionou contra a Declaração do Clero de França e a favor dos direitos papais, através de um volume in-folio sob título *Fr. Jos. Saenz de Aguirre, Bened. Defensio Cathedra S. Petri, contra Declarat. Cleri Gall. Editam ann. 1682*<sup>380</sup>. Nesta obra, Aguirre defendeu que a doutrina da Infallibilidade do Papa pertencia tão certamente à fé Divina e católica, que não se poderia contradizê-la sem que se incorresse em heresia. Sendo assim, os prelados franceses estariam obrigados a se retratar publicamente, assim como a abolir a sua *Declaração*<sup>381</sup>.

E foi em virtude desta tese defendida por Aguirre que o rei Carlos II solicitou ao papa Inocêncio XI que lhe agraciasse com o barrete cardinalício. Segundo Antonio Mestre, a crítica de Sáenz de Aguirre aos quatro artigos galicanos não alterou de maneira contundente as relações entre os beneditinos de Saint-Maur e o monge espanhol. Mas, entre os mauristas, já existiam reservas em relação às deficiências metodológicas apresentadas nos trabalhos históricos de Aguirre. Este teólogo não seguia até as últimas instâncias as exigências da crítica histórica aceitando, por exemplo, o valor real das Decretais de Isidoro Mercator. Ainda assim, os beneditinos franceses viam com bons olhos as iniciativas anti-probabilistas de Aguirre<sup>382</sup>.

D. Tomás também. No entanto, nosso personagem não podia aceitar que em um trabalho que

379 MESTRE (Antonio), “Reflexiones sobre el marco político-cultural de la obra del P. Feijoo”, *Bulletin Hispanique*, n.92, 1989, p. 297-298.

380 *Traité de l'autorité du Papa, dans lequel ses droits sont établis et réduits à leurs justes bornes, et les Principes des Libertés de l'Église Gallicane justifiés. Par M. Jean l'évêque de Burigny, de l'Académie Royale des Inscriptions et Belles-lettres*, Chez Groeffier Libraire, Avienne, 1782, t. II, p. 91.

381 Idem.

382 MESTRE (Antonio), “Reflexiones sobre el marco político-cultural de la obra del P. Feijoo”, p.298.

se pretendia sério e sábio, se utilizassem as falsas Decretais de Isidoro Mercador, responsáveis por tantas “usurpações” que alteraram e arruinaram a doutrina primitiva da Igreja e perverteram a sua hierarquia, ao atribuir, ao Sumo Pontífice, prerrogativas que não lhe pertenciam<sup>383</sup>.

Não que D. Tomás pretendesse negar por completo a jurisdição do Papa no governo da Igreja. Ao contrário, fazendo referência aos evangelhos de João (21) e Mateus (16), na quinta dissertação anexa ao terceiro tomo da sua *Historia Ecclesiae Lusitanae*, Tomás da Encarnação reafirmou o poder do Sumo Pontífice enquanto cabeça visível da Igreja. Porém, nessa mesma dissertação, que tem por sujeito principal as dispensas matrimoniais em casos reservados à Santa Sé, D. Tomás demonstrou que o poder do sucessor de Pedro, não era, em muitos aspectos, de direito divino, mas sim fruto da praxe, das concessões que lhe foram sendo feitas ao longo dos séculos e, portanto, dos poderes que lhe foram sendo atribuídos<sup>384</sup>. Sendo assim, para além da diferença no que tange à metodologia adotada nos seus trabalhos de historiadores da Igreja existia, entre Aguirre e D. Tomás, uma distância na concepção da extensão do poder do Sumo Pontífice. O primeiro atribuía o primado de Pedro, a sua infalibilidade e poder supremo no governo da Igreja aos desígnios divinos. O segundo compreendia que a autoridade papal sobre diversos domínios era resultado de circunstâncias históricas específicas e, portanto, reversíveis.

As outras fontes rejeitadas por D. Tomás são as jesuíticas. Após citar a perda, devida à ação dos sarracenos no século VIII, de inúmeros documentos que se encontravam nos cartórios das Catedrais e dos Mosteiros, D. Tomás acrescenta:

Alem destes monumentos achão-se muitos Authores que com especificidade escreverão das couzas de Portugal assim Ecclesiasticas, como profanas, cujos nomes V. Excellencia [D. João Col] não ignora: porem como os mais destes escreverão depois do seculo 16 no fim do qual sahirão à luz os Chronicos de Flavio Dextro, Juliano, Maximo, e outros fingidos pela arte do P. Higuera Jesuita [Jerónimo Román de la Higuera] com detrimento notavel da verdade os tenho por suspeitos, pouco exactos, e sinceros, principalmente quando leyo nas margens dos seus livros só alguns destes Chronicos citados como fundamento da sua opinião<sup>385</sup>.

---

383 COSTA E LIMA (D. Thomas da Encarnação), *Vetus Canonum Codex Lusitanae Ecclesiae*, Ex Typographia Academiae Liturgicae, Coimbra, 1764, p.52.

384 COSTA E LIMA (D. Thomas da Encarnação), *Historia Ecclesiae Lusitanae Per Singula Saecula ab Evangelio promulgato*, Ex Praelo Academiae Pontificiae, Coimbra, 1759, t. III, p. 333-338.



Quando D. Tomás escreveu essa *Resposta* há muito já se conheciam as falsas crônicas de Higuera, que ele havia forjado e difundido<sup>386</sup>. Mas, mesmo assim, D. Tomás fez questão de demonstrar a farsa do padre inaciano e reafirmar o prejuízo da mesma para a verdade. Um detalhe não menos interessante: ao falar do padre Higuera, pela primeira e única vez em seu texto, D. Tomás se preocupa em citar a ordem religiosa à qual pertencia o autor. Demonstrar o erro e imputá-lo diretamente a um padre da Companhia de Jesus refletia uma clara tomada de posição por parte de D. Tomás. E podemos ir um pouco além na nossa análise. Amar e buscar a verdade seriam, segundo Mabillon, a primeira característica de um historiador. Essa era a sua obrigação e o seu dever público, afirmava o monge. Mas, lembra-nos Quantin, na lógica cristã na qual escrevia Mabillon, e na qual escreveu também D. Tomás, amar a verdade é, antes de tudo, a obrigação geral de amar a Deus, pois a verdade tinha se tornado o primeiro nome do Senhor<sup>387</sup>. Ora, ao ir de encontro à verdade ou em seu detrimento, o padre Higuera, um jesuíta, estava indo de encontro a Deus. Pensamento que D. Tomás reafirmaria, no futuro, ao longo de toda a sua ação pastoral.

Mais uma vez os jesuítas ficaram no centro da crítica de D. Tomás, mas agora enquanto grupo. Os bolandistas, conjunto de padres inacianos, cujo nome homenageia o padre Jean Bolland, segundo Tomás da Encarnação, foram “defeituosos” em muitas coisas que escreveram, notadamente a respeito da história portuguesa. Como exemplo dos seus defeitos, D. Tomás citou um, que o acadêmico considerou impróprio “de quem dezeja caracterizar-se com o nome de sabio”. Segundo D. Tomás:

Tratando elles [os bolandistas] de S. Manços, a quem todos os nossos, e muitos estranhos fazem primeiro Bispo de Evora, e martyrizado no fim do primo seculo, dizem que este Santo padecera martyrio no 5 ou no 6 seculo; porque neste tempo pouco mais ou menos se acharão as suas reliquias.[...] Veja V. Excellencia por esta cauza quantos Santos negaremos que existirão nos primeiros seculos, porque os seos corpos se acharão nos posteriores. Por isso poderemos negar que S. Estevão foi apedrejado no primeiro seculo da Igreja, porque o seo corpo foi achado no seculo 5, no Consulado 10, de Honorio e 6, de Theodozio, como consta da Epistola de Luciano Presbytero para toda a Igreja, que os Padres Benedictinos da Congregação de S. Mauro puzerão no

---

385 COSTA E LIMA (D. Thomas da Encarnação), “Epístola XXXVI. Resposta do lente de história eclesiástica ao Excelentíssimo e Reverendíssimo João Col”, *op.cit.*, p. 73.

386 RUIZ DE ASSÍN (Diego Marín), “Los falsos cronicones en la historiografía murciana de los siglos XVII y XVIII”, *MVRGETANA*, n. 136, 2017. Pág. 85-114.

387 QUANTIN (Jean-Louis), « Document, histoire, critique dans l’érudition ecclésiastique des temps modernes », *op.cit.*, p. 635.

Diante de erros semelhantes, D. Tomás confessava a D. João Col que era preciso um trabalho excessivo de sua parte, acompanhado de um grande amor da verdade, para versar entre as suas mãos esta matéria de que tratava.

Do outro lado, ou seja, do lado das fontes confiáveis, amigas da verdade, D. Tomás lista, em um primeiro momento, autores como Cesar Baronio, membro da congregação do Oratório; as crônicas de Idácio, bispo de Chaves; João Biclarense; Isidoro de Sevilha, Orosio e os Primeiros Padres da Igreja. O retorno aos estudos patrísticos, e ao que creu e ensinou a Igreja Primitiva, foi um movimento de grande impacto na erudição francesa entre o último terço do século XVII e os inícios do século XVIII, tanto entre galicanos quanto entre os jansenistas<sup>389</sup>. E essa tendência foi compartilhada por alguns autores portugueses da segunda metade do século XVIII, principalmente entre as décadas de 1760 e 1770, altura em que se buscou constituir um novo modelo de Igreja no mundo lusitano<sup>390</sup>.

D. Tomás elogiou igualmente o trabalho do Mestre André de Rezende e dos acadêmicos da Academia Real de História. No primeiro, o futuro bispo encontrou um relato “exacto, sincero, e fundado” a respeito da antiga Lusitânia. Nos segundos, achou trabalhos os quais “bastantemente instruem das couzas antigas do Reyno” e nos quais a crítica achava pouco o que castigar. Ainda fez referência ao trabalho de D. Rodrigo da Cunha, aos seus catálogos dos bispos de Braga, Lisboa e Porto, ainda que visse com reservas os crônicos usados como fontes pelo arcebispo. Para os anos posteriores ao reinado de D. Afonso Henriques, D. Tomás afirmava existirem monumentos mais certos, nos quais se podia fundar a verdade da mesma História<sup>391</sup>.

D. Tomás termina a sua *Resposta* explicando o método que adotou na escrita da sua História Eclesiástica Lusitana. Ele dizia fazer, primeiramente, uns prolegômenos em que trata brevemente:

---

388 COSTA E LIMA (D. Thomas da Encarnação), “Epístola XXXVI. Resposta do lente de história eclesiástica ao Excelentíssimo e Reverendíssimo João Col”, *op.cit.*, p. 74.

389 SOUZA (Evergton Sales), *Du jansenisme français au jansenisme portugais*, *op.cit.*, p. 65.

390 SOUZA (Evergton Sales), “Igreja e Estado no período pombalino”, p. 214.

391 COSTA E LIMA (D. Thomas da Encarnação), “Epístola XXXVI. Resposta do lente de história eclesiástica ao Excelentíssimo e Reverendíssimo João Col”, *op.cit.*, p. 73.

da Geografia Civil, e Ecclesiastica de Portugal, da Religião que houve neste Reyno antes do Evangelho publicado, da Era de Hespanha, e das regras da Critica necessaria para o conhecimento, e bom gosto dos Authores, e monumentos<sup>392</sup>:

Depois, principiou pelos séculos e, em cada um deles, tratou:

Dos bispos, que então governaraõ as nossas Igrejas, das couzas memoraveis que fizerão, dos Concilios, que celebraraõ, da Disciplina Ecclesiastica, que se observava, dos Imperadores, e Reys, que governaraõ, e das suas acções, dos Varões illustres em letras e santidade; das heresias, e erros que se levantaraõ<sup>393</sup>.

As regras da crítica necessária para o conhecimento e bom gosto dos autores e monumentos estão presentes no capítulo V dos Prolegômenos, intitulado *De arte Critica ad Historiae veritatem*. Entre as autoridades invocadas por D. Tomás da Encarnação no momento de explicar o seu método crítico e a importância deste para o trabalho de historiador, encontram-se Melchior Cano e as suas três regras para a crítica e busca da verdade-, o abade Claude Fleury e Dupinius (Louis-Ellies Dupin)<sup>394</sup>. Vale lembrar que Melchior Cano foi um dos grandes opositores dos padres inicianos. O teólogo espanhol foi um dos primeiros (senão mesmo o primeiro, segundo Eduardo Franco), ideólogos do antijesuitismo ainda nos prelúdios da Companhia<sup>395</sup>

Já não é a primeira vez que vemos o nome de Fleury e Dupin nesta dissertação. Ambos estiveram entre os autores bem-vindos e divulgados no consulado pombalino. A política pombalina tomou emprestado, como nós já o dissemos, diversos elementos do galicismo e do jansenismo francês o que fez com que autores como Bossuet, Louis-Ellies Dupin, Van Espen, Febronius e outros tantos, gozassem de grande importância na construção e na justificação do sistema regalista posto em voga nessa altura<sup>396</sup>. Dupin (1657-1719) era um padre galicano, doutor em teologia pela universidade de Paris e historiador da Igreja, que

---

392 COSTA E LIMA (D. Thomas da Encarnação), “Epístola XXXVI. Resposta do lente de história eclesiástica ao Excelentíssimo e Reverendíssimo João Col”, *op.cit.*, p. 75.

393 Idem, p. 76.

394 COSTA E LIMA (D. Thomas da Encarnação), *Historia Ecclesiae Lusitanae Per Singula Saecula ab Evangelio promulgato*, Ex Praelo Academiae Pontificiae, Coimbra, 1759, t. I, p. 68.

395 FRANCO (José Eduardo), *Génese e mentores do antijesuitismo na Europa Moderna*, CLEPUL, 2012, Lisboa, p. 49.

396 SOUZA (Evergton Sales), *Du jansenisme français au jansenisme portugais*, *op.cit.*, p. 440.

exerceu o cargo de lente de filosofia no *Collège Royal*. Claude Fleury (1640-1723), a quem D. Tomás chama “erudito”<sup>397</sup> e “sábio historiador”<sup>398</sup>, foi igualmente um ferrenho defensor, em seu tempo, da doutrina galicana, como indicamos na introdução deste trabalho. Ambos publicaram numerosas obras sobre a história eclesiástica. Fleury, por exemplo, escreveu uma *Histoire ecclésiastique, précédée du Discours sur cette histoire*, uma extensa coleção posteriormente continuada por Jean-Claude Fabre e Claude-Pierre Gaujet. Dupin, por sua vez, também publicou, entre muitas outras, uma *Histoire des controverses et des matières ecclésiastiques*, em nove volumes; uma *Histoire ecclésiastique du XVIIe siècle* (em cinco tomos) e ainda sua *Histoire de la monarchie de Sicile, servant de défense contre les intrigues de la cour de Rome*, publicada um ano antes da sua morte.

Em 1762, na sua dissertação histórica intitulada “Se Idacio Bispo de Mérida, e Ithacio de Ossonoba foraõ justamente depostos por perseguirem os priscilianistas?”, mais um autor galicano é citado por D. Tomás, o teólogo e historiador francês Noël Alexandre (1639-1724) (ou Natal Alexandre), professor de filosofia do Convento de Saint-Jacques em Paris.

Mas aqui fica a questão: ao invocar a autoridade desses autores no campo da História eclesiástica, D. Tomás o fazia por adesão às teses teológicas e eclesiológicas que defendiam, ou seja, por compartilhar com eles da doutrina galicana, ou simplesmente em reconhecimento às qualidades de seu método histórico? Podemos responder prontamente. D. Tomás tanto admirava o método histórico desses autores quanto partilhava de alguns princípios galicanos. Vejamos.

Segundo Evergton Sales, o pensamento galicano teve um impacto importante entre os homens de Igreja no mundo português moderno. Porém, a adesão destes homens às teses galicanas não se deu de forma imediata. A inserção das ideias galicanas entre os homens de Estado do reino de Portugal remonta ao período da Restauração e da luta pela legitimação da nova dinastia de Bragança e do seu primeiro rei, D. João IV. Porém, entre os homens de Igreja, não se conhece verdadeira difusão e adesão a estas ideias no período anterior à década de 1710. Até então, as teses galicanas eram vistas com desconfiança pela maioria dos eclesiásticos lusitanos. Algo nelas “cheirava a heresia”. A prova desta desconfiança se acha no acolhimento e defesa que a bula *Unigenitus* (na qual Clemente XI buscou condenar tanto

---

397 COSTA E LIMA (D. Tomás da Encarnação), “Dissertação Histórica do Senhor D. Thomaz da Encarnação. Se Idacio Bispo de Mérida, e Ithacio de Ossonoba foraõ justamente depostos por perseguirem os priscilianistas?”, *op.cit.*, p. 123.

398 Idem, p. 122.

posições jansenistas quanto princípios galicanos) encontrou na Faculdade de Teologia da Universidade de Coimbra<sup>399</sup>...

Mas por que o galicanismo poderia “cheirar a heresia”? A brevidade com que vamos explicar o galicanismo não dará conta da complexidade do movimento dentro do contexto de pluralismo religioso no qual nasce, aspecto inteligentemente abordado pelo historiador Alain Tallon em seu texto “Gallicanisme et pluralisme religieux en France au XVIe siècle”<sup>400</sup>. De acordo com o mesmo historiador, o emprego do termo “gallicanisme” não é satisfatório. Porém, não existe um outro termo para qualificar o catolicismo pós-tridentino em França<sup>401</sup>. Este neologismo criado no século XIX, serve, portanto, para abarcar o conjunto de reivindicações de independência da parte da Igreja de França, e do seu rei “muito cristão”, na expressão de Catherine Maire, em relação às tentativas de extensão de jurisdição por parte da Santa Sé Apostólica. Isso não significa que a Igreja de França desejasse se desvincular da fé católica ou da comunhão com Roma. Tampouco significa que a Igreja francesa vivesse sempre em completa harmonia com o seu monarca<sup>402</sup>. Tratava-se, no fundo, de um complexo jogo de autonomia que envolveu, a partir do século XVI, muitos eclesiásticos, teólogos e canonistas engajados em criar uma base sólida para a defesa das liberdades da Igreja de França, tanto em relação às intenções centralizadoras de Roma, quanto às tentativas do rei de submeter a Igreja nacional a um controle mais eficaz<sup>403</sup>. Essa tentativa de adaptação às circunstâncias deu origem a formas diversas de expressão do galicanismo. Como no caso dos jansenismos, deveríamos falar de galicanismos, pois o galicanismo do rei não é o mesmo do parlamento, das universidades ou do clero<sup>404</sup>. Vimos na nossa introdução que estes dois movimentos se entrelaçaram a um determinado momento da história francesa moderna e influenciaram, ambos, o regalismo português setecentista.

Mas para além das posições políticas e ideológicas assumidas pelo clero galicano, também o método positivo no estudo da teologia, foi uma marca de seu pensamento.

---

399 SOUZA (Evergton Sales), « A propos des idées gallicanes dans le monde portugais », p.2, p. 19. Texto não publicado. Agradecemos o autor por nos ter cedido uma cópia.

400 TALLON (Alain), « Gallicanisme et pluralisme religieux en France au XVIe siècle », *The Adventure of Religious Pluralism in Early Modern France, Papers from the Exeter conference*, (ed.). Keith Cameron, Mark Greengrass et Penny Roberts, Berne, Peter Lang, Exeter, 2000, p. 15-30.

401 TALLON (Alain), *Conscience nationale et sentiment religieux en France au XVIe siècle*, PUF, Paris, 2002, p.161.

402 MAIRE (Catherine), “Quelques mots piégés en histoire religieuse moderne”, *op.cit.*, p. 6.

403 SOUZA (Evergton Sales), « A propos des idées gallicanes dans le monde portugais », p.2.

404 TALLON (Alain), « Gallicanisme et pluralisme religieux en France au XVIe siècle », *op.cit.*, p. 15. MAIRE (Catherine), “Gallicanisme et sécularisation au siècle des Lumières”, *Droits*, vol. 58, no. 2, 2013, p. 133.

Compreende-se porque o galicanismo político ganhou terreno no Portugal pós-Restauração, no qual o rei lutava por se fazer reconhecer diante da Santa Sé. O não reconhecimento de D. João IV enquanto legítimo rei de Portugal, muito devido à pressão da Monarquia Hispânica sobre a Cúria romana, implicava uma série de impedimentos práticos no cotidiano da Igreja portuguesa. Por exemplo, tal como aconteceu no período da ruptura das relações diplomáticas no reinado de D. José I, nenhum bispo nomeado pelo rei D. João IV foi reconhecido pelo papa, o que implicava uma série de dificuldades na gestão das dioceses e na vida de seus fiéis. Logo, as teses do galicanismo político de defesa de uma Igreja nacional e de reforço do seu vínculo com o monarca, começaram a fazer sentido para homens de estado tais como o embaixador português em Roma, Francisco de Sousa Coutinho, que aliou teses regalistas e galicanas à razão de Estado na defesa dos direitos do rei D. João IV frente à demora romana em lhe reconhecer como rei, o que só viria a acontecer, de fato, em 1668<sup>405</sup>.

Porém, foi preciso esperar, ao menos até a segunda década do século XVIII para que o pensamento galicano penetrasse nos meios religiosos portugueses de uma maneira também ela significativa. Por exemplo, na Academia Real de História, a maestria com a qual alguns autores galicanos faziam uso do método crítico (tal o caso de Pierre Coustant, da mesma congregação de Mabillon<sup>406</sup>), chamou a atenção de alguns de seus membros religiosos, por exemplo aquela de Francisco de Almeida, arcebispo da Catedral de Viseu, que escreveu uma censura à obra *Discipline de L'Église, tirée du Nouveau Testament* do padre Pasquier Quesnel, fazendo uso do mesmo método erudito/galicano empregado pelo padre francês<sup>407</sup>.

Do ponto de vista teológico – canônico, também houve uma aproximação entre alguns bispos jacobinos e o pensamento galicano. Na década de 1740, na altura das primeiras disputas com a Inquisição no que tangia à condenação do sigilismo, alguns antístites jacobinos encontram nas teses galicanas bons argumentos à favor da sua jurisdição sobre a investigação dos possíveis casos de quebra do sigilo confessional em suas dioceses e sobre a condenação dos eventuais culpados<sup>408</sup>. Já no período pombalino, a simpatia pelas ideias galicanas residia na condenação, por parte de alguns de seus autores, da superioridade dos papas sobre o poder temporal dos príncipes. Não nos esqueçamos que na *Doctrinam Veteris Ecclesiae* do padre

405 SOUZA (Evergton Sales), « A propos des idées gallicanes dans le monde portugais », p. 11 – 19.

406 Para saber mais a respeito da relação entre os beneditinos de Saint-Maur, o método histórico-crítico e o galicanismo francês, consultar: MELLOTT (Jean-Dominique), “Un mouvement historiographique à la lumière de l’histoire du livre: les Bénédictins de Saint-Maur et le gallicanisme éditorial”, disponível em: <https://h-france.net/rude/wp-content/uploads/2017/08/MellotVol4.pdf>.

407 SOUZA (Evergton Sales), « A propos des idées gallicanes dans le monde portugais », p. 20.

408 SOUZA (Evergton Sales), *Du jansénisme français au jansénisme portugais, op.cit.*, p. 196-218.

Pereira de Figueiredo, alguns dos princípios defendidos na Declaração do Clero Galicano de 1682, foram quase que literalmente retomados<sup>409</sup>.

Na sua *Historiae Ecclesiae Lusitanae*, D. Tomás fez uso do método histórico galicano, pautado na crítica externa do documento, na reconstituição do texto, no conhecimento da sua proveniência, e na comprovação da sua autenticidade<sup>410</sup>. Não abundam referências teológico-canônicas às obras de autores galicanos, ainda que, ao falar dos direitos episcopais e reais, o acadêmico se aproximasse desse pensamento. E ao analisar a nota da parte III (*De evacuanda ordinatione, quae absente Metropolitano fueret facta*) do capítulo *Ex Orientalibus Synodis a' S. Martino episcopo bracarensi collecta, et in concilio Lucensi publicata* da obra *Vetus Canonum Codex Lusitanae Ecclesiae*, de 1764, é possível percebermos uma verdadeira convergência de pensamento entre D. Tomás e os princípios galicanos de reforço do poder episcopal. Lembremos que, na altura da publicação desta obra, já há quatro anos as relações diplomáticas entre Portugal e a Santa Sé haviam sido rompidas.

Após a Restauração, como dissemos, o não reconhecimento da legitimidade do rei D. João IV por parte da cúria romana impôs uma situação muito semelhante àquela vivida no período do corte das relações diplomáticas entre 1760 e 1770. Durante o reinado de D. João IV, até 1668, nenhum novo bispo foi consagrado nem no reino nem no ultramar. Diante da calamidade, muitos homens de Estado defenderam que a sagração dos bispos nomeados pelo rei fosse feita por um outro bispo. Para reforçar essa defesa, a diplomacia lusitana encaminhou uma consulta à Sorbonne. Desejava-se obter um parecer de homens sábios e doutos a respeito do que deveria fazer o reino de Portugal caso o pontífice romano continuasse a negar o provimento das dioceses, causando tantos problemas tanto ao nível religioso quanto ao nível civil. Os doutores da Sorbonne responderam à consulta sem hesitação. A não investidura canônica dos bispos nomeados pelo rei provocava uma situação perigosa para a Igreja portuguesa. Portanto, se o papa continuasse a negá-la, o rei podia e deveria eleger os bispos, segundo o antigo modo, dando ordem aos Metropolitans e ao colégio episcopal para que os antístites eleitos fossem confirmados<sup>411</sup>. Em 1769, já sob o consulado pombalino, o Padre Pereira de Figueiredo defendeu o mesmo princípio na sua *Demonstração Theológica*.

---

409 SOUZA (Evergton Sales), "Igreja e Estado no período pombalino", op.cit., p.216.

410 NEVEU (Bruno), *Erudition et religion aux XVIIe et XVIII siècles*, op.cit., p. 211.

411 SOUZA (Evergton Sales), "Igreja e Estado no período pombalino", op.cit., p.212.

D. Tomás fazendo igualmente recurso ao “antigo modo”, declarou que a confirmação dos bispos não era, por direito divino, reservada ao Sumo pontífice. Para sustentar o seu argumento, Fr. Tomás da Encarnação fez referência ao Cânone 4 do Primeiro Concílio Geral de Nicéia, de 325,<sup>412</sup> no qual se achava estabelecido que:

Um bispo deve ser escolhido por todos os bispos da província ou, no mínimo, por três, apresentando os restantes seu assentimento por carta; mas a escolha deve ser confirmada pelo metropolitano.

É mais adequado que um bispo seja instalado por todos aqueles em sua província. Mas se tal coisa é difícil ou por urgência das circunstâncias, ou por causa da distância a ser viajada, pelo menos três devem se encontrar em algum lugar e por seus votos combinados com aqueles que faltaram e se juntando à eleição por carta eles devem levar adiante a ordenação. Mas que a ratificação dos procedimentos seja confiada a cada metropolitano<sup>413</sup>.

Em seguida, o autor cita o décimo nono cânone do Concílio de Antioquia de 341, onde se lê:

Que todo bispo seja ordenado por um concílio em presença do Metropolitano da região. Ainda em sua presença, é melhor que esteja também com ele todos os coministros da região, corretamente convocados por meio de uma epístola do Metropolitano. É preferível que se reúnam todos, mas se isto resulta difícil, ao menos a maioria destes devem estar presente ou devem manifestar seu acordo por carta. Deste modo que se realize a ordenação, ou seja em presença, ou seja com o acordo do maior número de bispos. Caso se atuar de maneira contrária a esta disposição, que a ordenação não tenha efeito algum. Porém se dita ordenação se realiza segundo o cânon correspondente e alguns objetam com o mero desejo de discutir, que fique a decisão da maioria<sup>414</sup>.

No século XII a situação veio a ser alterada, e a eleição dos antístites passou, principalmente, a ser exercida pelo cabido catedralício, como explica D. Tomás<sup>415</sup>. Porém, desde esse período, o papado passou a se imiscuir de forma sempre mais presente no processo

---

412 COSTA E LIMA (D. Thomas da Encarnação), *Vetus Canonum Codex Lusitanae Ecclesiae*, op.cit., p. 78.

413 Tradução disponível em: <http://www.e-cristianismo.com.br/historia-do-cristianismo/documentos-historicos/canones-do-concilio-de-niceia.html>.

414 Tradução disponível em: <http://averdadeiraunicaigrejadecristo.blogspot.com/2011/12/canones-do-concilio-de-antioquia.html>.

415 COSTA E LIMA (D. Thomas da Encarnação), *Vetus Canonum Codex Lusitanae Ecclesiae*, op.cit., p. 81.



de provimento episcopal, e terminaria por reservar para si esse direito. Ainda assim, afirmava o acadêmico, essa reservação não se fez sem o consentimento régio, principalmente nos reinos onde o monarca possuía o direito de padroado<sup>416</sup>. Portanto, dizia D. Tomás, era legítimo que, os metropolitanos confirmassem as escolhas dos bispos efetuadas pelo rei, tendo em vista o que se estabeleceu nos antigos concílios e o que era tradição da Igreja. O Sumo pontífice era *primus inter pares*, o que não justificava que arrogasse a si, como sendo de direito divino, a sagração dos antístites.

A adesão de D. Tomás às teses galicanas se confirma com a publicação da sua segunda carta pastoral, de 2 de Julho de 1775<sup>417</sup>. Nela, ao justificar o direito dos bispos em concederem a ereção de oratórios particulares e ao repudiar o excesso de suntuosidade e gastos que os visitantes impunham aos párocos no percurso de suas visitas, D. Tomás, já feito bispo, recorreu ao erudito Van Espen. Zeger-Bernard Van Espen foi um canonista que exerceu imensa influência no meio eclesiástico graças aos seus cursos em Louvain, os quais começaram em 1674, e às suas obras, sendo a principal delas a *Jus ecclesiasticum universum*, publicada em 1700. No princípio um galicano moderado, em razão das disputas em que se viu envolvido, Van Espen veio a se tornar um dos nomes mais importantes do galicanismo. A doutrina deste canonista foi consagrada, em grande parte, ao estudo da hierarquia eclesiástica. E, nos seus estudos, buscou demonstrar que a prerrogativa que o papa possuía na Igreja católica era uma prerrogativa de honra. Por direito divino, o sumo pontífice era “chefe e centro da unidade da Igreja católica”. Mas a primazia com que então governava era o resultado de uma sorte de usurpação, que as falsas decretais de Isidoro Mercador favoreceram. Por direito divino o papa não era superior ao concílio e, assim como o Pontífice, os outros bispos receberam igualmente a sua jurisdição imediatamente de Deus, e não por intermédio do papa. Sendo assim, os bispos eram mestres absolutos em suas dioceses e a sua autoridade não seria subtraída senão ilegitimamente. A um dado momento Van Espen chegou a ser acusado de copiar o filósofo, historiador e canonista oratoriano Louis Thomassin (1619-1695). Porém, segundo o padre Gustave Leclerc, que se dedicou a escrever uma biografia de Van Espen, este último utilizou sim a obra de Thomassin. Mas o fez com uma metodologia e uma autoridade pessoais, colocando em evidência os resultados das pesquisas feitas pelo colega oratoriano<sup>418</sup>.

---

416 Idem, p. 82.

417 COSTA E LIMA (D. Thomas da Encarnação), Carta pastoral de 2 de Julho de 1775.

418 METZ (René), “Gustave Leclerc, Zeger Bernard Van Espen (1646-1728) et la hiérarchie ecclésiastique, 1961”. *Revue des Sciences Religieuses*, t. 37, 1963. p. 294-295.

Do que foi visto até aqui, é possível percebermos que D. Tomás se aproximou daquilo que alguns autores definem como galicismo eclesiástico ou episcopal. Segundo José de Souza Amado, na altura em que D. Tomás da Encarnação escreveu a sua História da Igreja Lusitana, já aspirava a uma mitra diocesana, e por isso “entendeu dever tocar-se de doutrina pombalista”, em algumas das suas proposições<sup>419</sup>. Não cabe aqui discutirmos se o padre Amado tinha ou não razão, as intenções profundas de D. Tomás nos escapam, obviamente. Porém, até então, era principalmente na contestação da Primazia Papal sobre todo o governo da Igreja e na defesa da autonomia dos bispos e da supremacia dos cânones conciliares, que D. Tomás se encontra com a doutrina galicana. O que não o colocava, nós o sabemos, em desacordo com a política pombalina.

Mas a defesa de um galicismo real, ou regalismo, aparece de maneira verdadeiramente nítida na obra de D. Tomás da Encarnação com a publicação da sua primeira carta pastoral de 13 de setembro de 1774. Porém, antes disso, na dissertação histórica sobre a perseguição dos priscilianistas, D. Tomás questionou se era lícito que os Príncipes Católicos sentenciassem e castigassem, com pena de morte, aos membros da Igreja. A resposta do lente de História eclesiástica foi a seguinte:

Deos constituiu o poder secular dos Principes para punir, e exterminar os facinorosos [...] E que mayor maldade para se castigar que a heresia, peccado execrando que directamente offende a honra de Deos, e se oppoem à sua verdade? [...] He certo que nos livros sagrados dos Reys de Judá os Monarchas que no povo de Deos não prohibiaõ, nem destruiãõ os lugares dos idolos, que eraõ contra o preceito do Senhor, saõ culpados; e Ezechias, e Jozias que dissiparaõ, e impediraõ, se exaltaõ sobre os demais. O que tambem notou meu Grande Padre S. Agostinho na carta 185 que no anno de 417 escreveu a Bonifacio, Conde na Africa, mostrando-lhe de que modo por medo das leys imperiaes podem os hereges reduzir-se ao gremio da Igreja<sup>420</sup>.

Sendo assim, para D. Tomás, era legítimo que os monarcas interviessem na Igreja para protegê-la e corrigir aqueles que contra ela atentavam, fossem ou não membros da sua hierarquia. Mais à frente, continua o lente:

---

419 AMADO (José de Souza), *Historia da Igreja Catholica em Portugal, no Brasil e nas possessões portuguezas*, Typographia de G. M. Martins, Lisboa, t.IV, 1870, p. 5.

420 COSTA E LIMA (D. Tomás da Encarnação), “Dissertação Histórica do Senhor D. Thomaz da Incarnação. Se Idacio Bispo de Mérida, e Ithacio de Ossonoba foraõ justamente depostos por perseguirem os priscilianistas?”, *op.cit.*, p.132-133.

Podemos dizer injustas tantas leys já de desterro, já de morte que os primeiros Imperadores Catholicos promulgaraõ a favor da nossa Religiaõ contra aquelles monstros, q nos seculos respectivos levantaraõ a espalhar erros e a dissipar a Fé? <sup>421</sup>

A resposta, para Fr. Tomás da Encarnação era não. Pois enquanto Protetor e Defensor da Igreja o monarca poderia e deveria vingá-la, desembainhando a espada, se fosse preciso, sempre que perigasse a Igreja<sup>422</sup>. Nenhuma causa pertencia meramente ao juízo eclesiástico se perturbasse os povos, escandalizasse e colocasse em perigo a Religião. Sendo este o caso:

Os Príncipes Defensores desta pódem procurar a sua tranquilidade, cohibir os que ella com seu juizo, e auctoridade tem declarado hereges, e assim defender a verdade da Religiaõ, sem examinar o processo, e a sentença, que a mesma Igreja proferio; [...] Hum, e outro poder espiritual, e temporal, a concordia grande do Sacerdocio com o Principado para a conservação, e firmeza da Igreja[.] <sup>423</sup>

Essa ideia de que o poder régio deve proteger e defender a Igreja aparece de maneira ainda mais contundente na primeira instrução pastoral de D. Tomás. Nós abordamos o conteúdo dessa instrução na introdução desta dissertação. Aqui vamos estudá-la ao pormenor. Após exortar ao clero e povo de Pernambuco à constância na Fé de Jesus Cristo, e obediência ao *Pio e Fidelíssimo Monarca*, D. Tomás rogava em sua pastoral para que se fizessem frequentes orações pela saúde e vida do Rei D. José I e de toda casa real visto que,

Se os Padres dos primeiros seculos por tradição constante, recebida do Apostolo, recommendavão aos primeiros Fieis Orações públicas pelos seus Principes, ainda que Ethnicos, e clamavão que não resistissem às suas ordens, porque era o mesmo que resistir, e desobedecer às determinações de Deos, que os tinha destinado para o governo dos Póvos; quanto mais Nós por hum Monarca Pio, e Fidelissimo à Igreja, por o nosso Soberano, e Senhor, que attende com tanto zelo para estas Conquistas do seu Real Padroado, e Dominio? Elle, como Grande Mestre da Ordem de Christo, he nosso Pastor, e Prelado: a Elle pelos Sumos Pontifices

---

421 COSTA E LIMA (D. Tomás da Encarnação), “Dissertação Histórica do Senhor D. Thomaz da Incarnação. Se Idacio Bispo de Mérida, e Ithacio de Ossonoba foraõ justamente depositos por perseguirem os priscilianistas?”, *op.cit.*, p. 139.

422 Idem, p.139.

423 Idem, p.140.

Eugenio IV., Nicoláo V., Callisto III., e outros, foi dado o poder espiritual nas terras, que os Senhores Reys seus Predecessores conquistarão. Nós somos seus Vigarios, e Coadjutores, chamados para cultivar esta vinha, que foi entregue, e dada ao seu grande Magisterio. Que afflicção não será a nossa, se entre vós houver aquelle espirito de orgulho, de soberba, ambição, e escândalo, que divída, e lacere hum rebanho, que deve ser hum só em sua cabeça Temporal, e Espiritual?<sup>424</sup>

Passagem polêmica, mesmo para um regalista. Os censores da Real Mesa Censória bem compreenderam o distúrbio que poderia causar a afirmação de D. Tomás. Dizer ser o rei, enquanto Grão-mestre da ordem de Cristo, pastor e prelado, além de colocar-se como seu vigário e coadjutor era um passo muito além de afirmar a soberania do poder régio em todo o temporal, inclusive no temporal da Igreja. Não sem razão, a esta passagem, D. Fr. Manuel do Cenáculo, presidente da Real Mesa nesta altura, acrescentou uma nota explicativa na qual dizia que

A jurisdição Espiritual dos senhores reys de Portugal, como Governadores, e Perpétuos Administradores do Mestrado, e Cavalleria da Ordem de Nosso Senhor Jesus Christo, consta das muitas Bullas dos Summos Pontifices. Basta referir as Disposições da memorável Bulla Inter Caetera do Santo Padre Callisto III, datada de dous de Março de 1455[...]<sup>425</sup>.

De fato, uma série de documentos pontifícios regularizou a extensão do padroado régio português. Em 1455, o Pontífice Nicolau V, através da bula *Romanus Pontifex*, concedeu ao rei de Portugal o privilégio de enviar missionários e fundar lugares pios nos novos territórios ultramarinos. Logo em seguida, o papa Calisto III, citado na nota do censor de D. Tomás, através da bula *Inter Coetera*, além de confirmar o que já fora concedido pelo papa Nicolau V, acrescentou a jurisdição espiritual à Ordem de Cristo, da qual o infante D. Henrique era então o grão-mestre. Esta jurisdição foi exercida pelo prior-mor de Tomar até que, em Dezembro de 1551, o papa Julio III, incorporasse à Coroa Portuguesa os mestrados das três ordens militares, transferindo para o rei a jurisdição que outrora pertencia ao dito prior<sup>426</sup>. O padroado régio era, portanto, um conjunto de direitos e de deveres delegados por papas e assumidos pelas coroas ibéricas no tocante à Igreja do ultramar.

---

424 COSTA E LIMA (D. Tomás da Encarnação), Carta Pastoral de 13 de setembro de 1774, p.3.

425 CENÁCULO (D. Fr. Manuel do). “Nota C”, COSTA E LIMA (D. Tomás da Encarnação), Carta Pastoral de 13 de setembro de 1774, p.3.

426 GONÇALVES (Nuno da Silva). “Padroado”, *Dicionário de História Religiosa de Portugal*, (dir.). Carlos Moreira Azevedo, Círculo de Leitores, Lisboa, 2000-2001, vol. J-P, p. 364-368.

Segundo Charles R. Boxer, pelo direito de padroado, “a Igreja colonial estava sob o controle direto e imediato da Coroa, exceto nas questões de doutrina e dogma”<sup>427</sup>. Mesmo assim e ainda que o bispo D. Tomás recorresse às teses de Dupin ou Dè Real para justificar a intervenção dos príncipes, que na qualidade de cristãos, deveriam proteger a Igreja<sup>428</sup> - o que não fez-, não seria suficiente para justificar o uso dos substantivos “pastor” e “prelado” para designar ao rei de Portugal. Segundo Raphael Bluteau,

pastor é qualquer prelado eclesiástico, que tem cura d'almas, hum Paroco, hum bispo, o Papa<sup>429</sup>.

Indignado, o padre Sousa Amado, comentador oitocentista da obra de D. Tomás ao qual já fizemos algumas referências, perguntava-se: a qual classe de pastores pertencia o rei D. José I?

Seria paroco? Não, que é muito pouco. Seria bispo? Também não, porque o mesmo D. Thomás o considera seu superior no episcopado: logo era Papa na Igreja portuguesa!<sup>430</sup>

Voltemos a Bluteau. O teatino definiu, como Prelado:

Um Superior Ecclesiastico constituído em alguma das dignidades da Igreja, Patriarcas, Primazes, Arcebispos, Bispos, e Abades<sup>431</sup>.

Mais uma vez, segundo Sousa Amado:

A alguma d'estas classes de prelados havia de pertencer D. José I: às duas últimas não: porque abbade seria pouco, e bispo também, e até porque um bispo não pode ser prelado para com outro bispo. Portanto D. José assim deveria de ser arcebispo, ou primaz, ou patriarca. Sendo assim deveria ter sido ordenado de todas as ordens até presbytero inclusive, e depois receber a sagração! Nada d'isto consta: logo o bispo de Pernambuco delirou, ou se estava firme no que dizia; as suas vistas eram aplanar os caminhos para um scisma,

---

427 BOXER (Charles R.), *A igreja e a expansão ibérica*, trad. pt. Maria de Lucena Barros e Sá Contreiras, Edições 70, Lisboa, 1981, p. 100.

428 CASTRO (Zília Osório de), “O Regalismo em Portugal”, *op.cit.*, p.395-396.

429 BLUTEAU (D. Raphael), *Vocabulario Portuguez e Latino*, Na officina de Pascoal da Sylva, Lisboa, vol. O-P, 1720, p.312.

430 AMADO (José de Sousa), *Historia da Igreja Catholica*, *op.cit.*, t.V, p.274.

431 BLUTEAU (D. Raphael), *Vocabulario Portuguez e Latino*, *op.cit.*, p.695.

que depois abriria as portas à heresia, constituindo-se por Papa o rei de Portugal<sup>432</sup>!

Além do que já havia afirmado sobre o rei, D. Tomás colocou-se, já o vimos, como seu “vigário” e “coadjutor”. Sendo vigário “aquele que faz as vezes e funções do Prelado na sua ausência”<sup>433</sup> e coadjutor, “aquele que ajuda outrem em alguma obra”<sup>434</sup>, era D. Tomás, portanto, o responsável pela diocese de Pernambuco enquanto seu “Pastor e Prelado”, o rei D. José, estivesse ausente? Essa foi a conclusão à qual chegou o padre José de Sousa Amado.

Não acreditamos que D. Tomás tivesse por intenção fazer de D. José I um Papa. Se assim desejasse não recorreria às bulas expedidas pelos Sumos Pontífices para justificar os seus argumentos. Com o excesso das palavras que escolheu buscou afirmar o seu compromisso com os princípios do projeto reformador pombalino. Não é possível restarmos, no entanto, na constatação da resoluta fidelidade do bispo D. Tomás da Encarnação ao governo regalista. Não nos parece suficiente atribuir apenas a esta razão a causa de suas polêmicas afirmações. Não consideramos tampouco que um bispo experimentado nas letras, delirasse ou desconhecesse o sentido das palavras que usava. Ao submeter-se ao poder régio, reconhecendo nele também o protetor espiritual da Igreja, D. Tomás colocava termo a qualquer perpetuação do domínio papal sobre as mitras episcopais. Reafirmava sua autoridade enquanto descendente dos outros Apóstolos como o Papa era de Pedro. No entanto, na sua qualidade de súdito do rei, reconhecia a soberania do monarca. Se analisarmos a forma como o bispo fecha este parágrafo de sua carta, afirmando que o rebanho deveria ser um só em sua cabeça temporal e espiritual, se torna ainda mais evidente a sua intenção de asseverar que, qualquer que fosse seu estado, de leigo ou eclesiástico, tratar-se-iam sempre de súditos régios. Centralizando-se o poder régio e desconcentrando-se o poder papal nas mãos dos antístites, intencionava-se alcançar a autonomia desejada e, ao mesmo tempo, a sujeição das igrejas nacionais, favorecendo a unidade do Estado. Em contrapartida, entre o poder ilegitimamente usurpado pelo Pontífice Romano no que tangia às jurisdições episcopais, e o reforço desta jurisdição, ainda que sujeita às diretrizes do Estado, em toda a temporalidade, ao que tudo indica, D. Tomás optou pelo segundo caminho.

---

432 AMADO (José de Sousa), *Historia da Igreja Catholica, op.cit.*, t.V, p.274.

433 BLUTEAU (D. Raphael), *Vocabulario Portuguez e Latino*, Na officina de Pascoal da Sylva, Lisboa, vol. T-Z, 1721, p. 485.

434 BLUTEAU (D. Raphael), *Vocabulario Portuguez e Latino*, No Collegio das Artes da Companhia de Jesu, Coimbra, vol.B-C, 1712, p.572.

Mais do que uma adesão ao regalismo, D. Tomás adere, de fato, ao pombalismo. É o que fica flagrante, ao menos, no texto apologético que escreveu em 1776, a *Oração em Acção de Graças pela Conservação da Vida do Illustrissimo, e Excellentissimo Senhor Marques de Pombal* impressa na tipografia régia, em Lisboa, no ano de 1776<sup>435</sup>. As circunstâncias que motivaram a dissertação deste opúsculo, se encontram no suposto atentado que teria sido urdido, um ano antes, por Giambattista Pelle, um padre jesuíta de origem genovesa. O alvo do dito atentado, como o título da obra permite perceber, foi o marquês de Pombal. Em 9 de outubro de 1775, o acusado foi sentenciado e executado sem muitas chances de defesa, e os seus despojos foram queimados, servindo de exemplo. A *Oração* escrita por D. Tomás não foi a única, é claro, a dar conta dos acontecimentos recentes e a fazer recair sobre Pombal as graças de Deus e as glórias do reino. António Pereira de Figueiro também escreveu uma composição literária de caráter apologético, e oficial, intitulado *Preces e votos da nação portugueza ao anjo da guarda do Marques de Pombal*, publicada “anonimamente” em 1775. Mas, diferentemente da obra do padre oratoriano, onde a sacralização do poder régio absoluto de fundo jusdivinista e regalista, assim como a desejo de exorcização de um Mal maior corporificado na Companhia de Jesus e personificado na figura de Giambattista Pelle são como que o pano de fundo do discurso laudatório<sup>436</sup>, no texto de D. Tomás existe a clara tentativa de centralizar, na figura do ministro, todas as mudanças que, de 1750 até então, operaram-se na sociedade portuguesa.

O bispo D. Tomás dava graças ao Todo Poderoso, por ter posto seus olhos clementes sobre a felicidade do povo português, ao conservar a vida do “mais Sabio, do mais Pio, e do mais Illustrado Ministro, que os Seculos tem admirado junto ao Throno dos Soberamos!”. O marquês de Pombal, “firme Columna da Monarquia”, teria sobrevivido à ação de “hum homem libertino, vagabundo, e temerario (o qual não era Portuguez), e que recebera “merecido castigo”, por ter atentado contra a “Base do nosso Throno”. O marquês de Pombal foi descrito, por D. Tomás, como um herói cuja à preciosa vida correspondiam os progressos da República portuguesa que estava sob a sua conduta e direção. D. Tomás não deixa espaço para dúvidas. Era ao Marquês de Pombal quem governava, porque assim quis a “Alta Providencia” do rei. Na política de provimento dos altos cargos eclesiásticos (Bispos, Arcebispos, Patriarcas, e Cardeais), D. Tomás confirma que a escolha cabia ao ministro

---

435 COSTA E LIMA (D. Thomas da Encarnação), *Oração em Acção de Graças pela Conservação da Vida do Illustrissimo, e Excellentissimo Senhor Marques de Pombal*, Régia Officina Typografica, Lisboa, 1776.

436 PEREIRA (José Esteves), “O anjo da guarda do marquês de Pombal”, *Camões – Revista de Letras e Culturas Lusófonas*, Lisboa, 2003, p. 22-33.

Carvalho e Melo, que posteriormente propunha ao Monarca um corpo renovado por suas letras, virtudes e exemplos, o que demonstraria o amor do marquês para com a Religião, “que he hum dos vinculos mais fortes da Sociedade Humana”<sup>437</sup>.

A reestruturação da cidade de Lisboa, a criação do Erário Régio, a dinamização do Porto. Tudo seriam “monumentos” da Providência do Ministro de D. José I. Fábricas de lãs, companhias de comércio, a disciplina do exército, mas principalmente a glória da sabedoria eram devidas, nesses tempos, à obra do Marquês de Pombal. Por sua ação, o reino encontrava-se “já expurgado de tantos Livros inuteis, de tantos Erros perniciosos, de tantas Doutrinas falsas, de huma Moral infecta”, pois havia instituído uma “Mesa Censoria, e Real, instituída para vendicar, e conservar a verdadeira Religião, e extirpar as Heresias”. Com Pombal acabara-se o “Seculo barbaro, e de ferro em Portugal, e appareceo a idade de ouro de Augusto, e o tempo mais polido da Grecia”. “Como apparecendo o Sol sobre o horizonte”, desfazendo as trevas, “nos dias deste grande Ministro”<sup>438</sup>.

Quando publicou esta *Oração*, D. Tomás já exercia há dois anos o seu múnus episcopal. Mas ter-se tornado bispo não garantia a obtenção dos favores régios, e dar provas da sua adesão ao projeto reformador do ministro de D. José era uma via tanto para manter-se no episcopado, quanto para obter mercês. E, neste contexto, a boa retórica e mesmo as bajulações tinham um valor não negligenciável. Porém, no próximo capítulo, poderemos perceber, através de alguns eixos temáticos, como atuou um bispo pombalino para além da simples defesa da política regalista da Coroa.

---

437 COSTA E LIMA (D. Thomas da Encarnação), *Oração em Acção de Graças pela Conservação da Vida do Illustrissimo, e Excellentissimo Senhor Marques de Pombal, op.cit.*,p.3-6.

438 Idem, p. 7-15.



## Capítulo 4

### *D. Tomás, bispo de Pernambuco*

[...] Se no palácio da Soledade se sentava D. Tomás da Encarnação Costa e Lima que tornou distinto o decênio de seu ministério por sua circunspeção, por sua brandura, por suas virtudes, as quais nos corações dos diocesanos lhe erigiram altares mais naturais e mais sólidos que os dos próprios templos? Um bispo, que compreende sua missão, é uma das maiores fortunas dos povos que pastoreia; porque um tal bispo, para proceder assim, tem necessidade de saber e de exercitar a caridade; porque um tal bispo não admite em seu coração a mais mínima sombra de ódio, e só possibilita a entrada nele à humildade, à modéstia, aos mais delicados afetos paternais; porque de todos estes predicados só se podem originar grandes e edificantes benefícios para os crentes, e particularmente para os pobres. D. Tomás dirigiu-se a este ideal, único em que devem ter os olhos aqueles que se acobertam com as vestiduras episcopais antes para representarem, como lhes cumpre, o ofício da piedade e do amor celestial, que a magistratura das mundanas ambições. [...] Acredito que D. Tomás foi bom, piedoso e justo por efeito de sua própria natureza; há porém quem diga que deve ele seu adiantamento no caminho da perfeição católica de que nos deixou formosíssima estampa, ao estudo dos exemplos que lhe legaram seus predecessores e ao empenho com que busco imitá-los. O que fica fora de toda dúvida é que D. Tomás achou a cadeira episcopal de Olinda verdadeiramente ilustrada por conspícuas e beneméritas virtudes que não foram até hoje igualadas (Franklin Távora, *O cabeleira*, 1876, p.16).

Como vimos no capítulo anterior, ao tornar-se bispo, o discurso regalista e episcopalista de D. Tomás se fez mais presente. Mas, neste capítulo, interessa-nos acompanhar alguns aspectos da ação episcopal de D. Tomás da Encarnação Costa e Lima para além da pura e simples defesa do regalismo pombalino. Claro está que, no exercício do seu múnus, D. Tomás incitou frequentemente aos povos sob sua jurisdição à total obediência em relação às diretrizes emanadas pela coroa. Mas é preciso atentarmos também para as pautas locais que foram de grande preocupação para o bispo e através das quais ele buscou viabilizar seu espaço de autonomia. Sempre obediente e pronto a colocar em marcha as ordens de S.

Majestade, D. Tomás foi confrontado com a realidade de uma diocese ultramarina na qual as grandes extensões, a falta de mestres, a demora nos provimentos e os conflitos com outras representações religiosas locais pautaram a dinâmica do seu episcopado e, por vezes, o colocaram na contracorrente dos interesses da Coroa.

### **Um bispo ilustrado: mestres para ensinar a mocidade e um novo olhar sobre a superstição**

Mal D. Tomás assentou-se no sólio episcopal e logo enviou carta a D. Fr. Manuel do Cenáculo. Buscava notícias do amigo e também desejava dar parte da sua chegada na cidade de Olinda. Dizia passar muito bem após feliz viagem e mostrava disposição a empregar-se todo no seu serviço. Foi nessa mesma carta, de 14 de setembro de 1774, que D. Tomás mostrou, pela primeira vez, o seu descontentamento com a má instrução dos povos sob a sua jurisdição. Era preciso, com urgência, que novos mestres fossem despachados para o Recife<sup>439</sup>. Em 1778, a Mesa de Consciência e Ordens enviou uma consulta à rainha D. Maria I. Nela apresentavam-se novas queixas do bispo de Pernambuco acerca da falta de professores na sua diocese.<sup>440</sup> Lamentava o antístite o atual estado dos estudos naquela região, que dantes florescera em bons estudantes, pois nela havia bons ensinamentos de latim, retórica, filosofia e teologia moral. Outrora, ali também se formavam bons sacerdotes, bem instruídos, aptos para os ministérios da Igreja e da república. Mas agora, o que imperava era a decadência do ensino, que apenas contava com dois mestres destinados à latinidade, em Goyana e em Recife. As outras localidades se achavam reduzidas à assistência de um só mestre “que particularmente ensina por não ter Provisão da Real Meza Cençoria”. D. Tomás reclamava,

que o subsidio literario q todo aquele Bispado pagava a V. Mag<sup>de</sup> para o estabelecimento dos Mestres podia sustentar muitos mestres nesseçarios para a instrução da mocidade, de que rezultava muita utlidade a Igreja e a Republica<sup>441</sup>.

E D. Tomás tinha razão neste ponto. Vejamos.

439 Biblioteca Pública de Évora (BPE), Cartas do Bispo de Pernambuco D. Thomás da Encarnação Costa Lima para D. Frei Manuel do Cenáculo, Cota: CXXXVII / 1-5. Bispo de Pernambuco nº 955 a 959, nº 222.

440 AHU-CU, Pernambuco, Avulsos, Cx. 131, D. 9855.

441 Idem.

O imposto para o Subsídio Literário que, como vimos no primeiro capítulo, fez parte do amplo processo de reformas pombalinas do ensino, era cobrado, na América Portuguesa e na África, da seguinte maneira: a cada 460 gramas de carne verde cortada nos açougues e a cada dois litros de aguardente da terra, deveriam ser pagos, para os fins do Subsídio, 1 real e 10 réis respectivamente. De três em três meses, as Câmaras da América Portuguesa, remetiam aos seus Ouvidores as certidões dos registros dos livros de arrecadação e despesas e o total do dinheiro que fora arrecadado por cada um dos produtos. Os Ouvidores remetiam os registros e os valores arrecadados ao Cofre Geral da Junta da Fazenda de suas respectivas capitanias. Ali, os Tesoureiros procediam à redistribuição dos valores em forma de pagamento dos Mestres e Professores, mediante uma listagem dos mesmos enviada anualmente de Lisboa<sup>442</sup>.

No ano de 1777, nas quatro Câmaras de Pernambuco, a arrecadação para fins do Subsídio Literário referente à tributação de 118 libras de carne verde (sem contar o tributo cobrado por cabeça) importou a quantia de 5.387\$116 (cinco contos e trezentos e oitenta e sete mil e cento e dezesseis réis). Nessa quantia não estavam inclusas as arrecadações das capitanias anexas, vale ressaltar. A média anual da arrecadação total no reino de Portugal correspondia, nessa mesma altura, a algo em torno de quatro contos e seiscentos mil réis. Isso significa que a arrecadação em Pernambuco foi superior àquela obtida no continente<sup>443</sup>. O que explica a ressalva feita por D. Tomás da Encarnação. Segundo Adriana Maria Paulo da Silva, “os valores arrecadados pelo Subsídio Literário em seus quatro primeiros anos de existência [...] indicam ter havido recursos suficientes para o pagamento de professores públicos da capitania e suas anexas”<sup>444</sup>. A lei do Subsídio não determinava nenhum percentual fixo a ser enviado a Portugal. Apenas regulamentava que fosse remetido ao reino a “sobra” entre arrecadação e despesa. Ainda de acordo com Adriana da Silva, “isto significa que seria possível gastar todo o Subsídio, em cada uma das capitanias, com as finalidades para as quais foi criado. Seria possível, por exemplo, no ano de 1774, a manutenção de 18 professores de Latim em Pernambuco ganhando um ordenado de 480 mil réis ou a manutenção de 111 professores de primeiras letras ganhando um ordenado de 80 mil réis”<sup>445</sup>.

---

442 SILVA (Adriana Maria Paulo da), “Notas sobre o financiamento da educação na capitania de Pernambuco, nas últimas décadas do século XVIII”, 29 *Reunião da Associação Nacional de Pesquisa e Pós-graduação em Educação – ANPED. Educação, cultura e conhecimento na contemporaneidade: Desafios e Compromissos*, Rio de Janeiro, 2006, p. 4.

443 Idem, p. 7.

444 Idem, p. 12.

445 Idem, p. 4.

Em 1778, os deputados da Mesa de Consciência e Ordens deram parecer favorável à demanda do bispo de Pernambuco. Eles consideravam justo que o valor arrecadado fosse revertido para a educação dos vassallos daquelas partes do império. Porém, em carta enviada por D. Tomás à rainha D. Maria I<sup>446</sup>, fica evidente que, em 1782, ou seja, cinco anos após a consulta acima descrita, a situação dos estudos na diocese pernambucana ainda não havia sido alterada. Nesta carta de 1782, D. Tomás primeiro deu a conhecer à majestade a existência de um “pequeno collegio que foi dos Padres Jesuitas, edificio que posto ao tempo sem habitadores pode arruinar-se” sendo a sua situação “perto da Cathedral no alto de hum monte sobre o mar”. Em seguida, voltou a fazer alusão ao antigo estado dos estudos naquelas terras, onde floresciam bons estudantes, e onde o clero sempre fora bem instruído. E, mais uma vez, lamentou que a falta de professores alterasse tão profundamente este antigo quadro, pois agora aquela diocese descaía muito da sua antiga aplicação. Era difficil contar apenas com os padres da congregação de São Felipe Neri, no Recife, para animarem os estudos de filosofia e Teologia, apesar da grande utilidade do trabalho que ali faziam. Após introduzir a causa, D. Tomás sugere:

Este Collegio de Olinda me parece pode constituir-se hum seminario em que se crie a mocidade, e se prepare o clero para cumprir bem as obrigações do seo Estado, havendo nelle hum Reitor Sacerdote exemplar, hum Perfeito de Espirito, e dous Mestres de Latim, e hum de Moral todos exemplares que edifiquem: dentro poderão viver trinta Porcionistas estudantes que paguem a sua porçaõ annual, e alem destes os ordinandos para se prepararem para a Missa [quais] farão a mesma porção, e as suas aulas poderão aproveitar; E do subsidio literario pode aplicar-se o mais que for necessario para a sustentação dos Mestres e mais officiaes, e necessario do Colegio. [...] E o Bispo que reside perto, e a vista do mesmo Collegio pode ter huã grande vigilancia sobre elle<sup>447</sup>.

É interessante percebermos a construção lógica do discurso de D. Tomás. O espaço para o seminário já existia e, se não fosse habitado, se nada nele se fizesse, arruinar-se-ia como então se encontravam arruinados os estudos em sua diocese. Apresentado o espaço e relembrada a situação calamitosa, o bispo sugere, com clareza, a organização do seminário, seu número de mestres, estudantes, e a sua viabilização, do ponto de vista financeiro, onde, mais uma vez, se alude a possibilidade de recurso ao Subsídio Literário. É bem provável que

446 AHU-CU, Pernambuco, Avulsos, Cx. 145, D. 10626.

447 Idem.

o bispo que havia com entusiasmo defendido as reformas pombalinas dos estudos, não compreendesse a razão de não poder delas usufruir. Além disso, garantiu à rainha que o estabelecimento de ensino estaria sob a sua vigilância constante e direta. D. Tomás da Encarnação tinha noção do quão eficaz era a constituição de um seminário no processo de enquadramento do clero e dos fiéis. Cabia, portanto, tão grande diligência de sua parte. Para concluir o seu pedido de maneira ainda mais convincente, o bispo apela, diante da rainha Piedosa, à utilidade deste seminário, a qual iria muito além da formação da mocidade pernambucana, posto que esta obra serviria, antes de tudo, à glória e serviço de Deus<sup>448</sup>.

Nós vimos, no capítulo anterior, que D. Tomás era um homem das letras, um erudito. É claro que o seu gosto pessoal pelos estudos influenciou a preocupação, sempre presente, a respeito da formação dos fiéis e do clero de sua diocese. Mas não podemos esquecer que a atenção dada aos estudos, o desejo pela presença de mestres competentes para o ensino da mocidade e pela criação de seminários diocesanos foram também um dos traços marcantes da atuação dos bispos pombalinos ligados às tendências do catolicismo ilustrado. Para ficarmos em apenas um exemplo, com resultados importantes, citemos o caso da criação do seminário da diocese de São Paulo, por incentivo do bispo D. Fr. Manuel da Ressurreição, também ele um católico ilustrado. Este bispo, tal como D. Tomás, solicitou que fosse instalado, no antigo colégio dos jesuítas expulsos, um seminário diocesano. Diferentemente do bispo de Pernambuco, Fr. Manuel da Ressurreição não vislumbrou um seminário em estilo de internato, como exigido pelo Concílio Tridentino. No caso paulistano, os sacerdotes e estudantes morariam na cidade, em casas particulares, de familiares ou amigos, e frequentariam as aulas nos horários determinados<sup>449</sup>. O que reduziria, sem dúvida, os custos com a manutenção do estabelecimento.

O seminário solicitado para a diocese paulista se constituiu de fato. Nele, muitos religiosos e estudantes se prepararam para seguir estudos posteriores na Universidade de Coimbra, entre eles, nomes ilustres como o de José Bonifácio<sup>450</sup>. O seminário de Pernambuco não logrou o mesmo êxito. D. Tomás faleceu sem ver o seu pedido aceito. O propósito de D. Tomás só se tornou realidade sob o episcopado de D. José Joaquim da Cunha de Azeredo Coutinho, bispo de Pernambuco entre 1798 e 1802. Foi com Azeredo Coutinho que se erigiu o

---

448 AHU-CU, Pernambuco, Avulsos, Cx. 145, D. 10626.

449 ZANON (Dalila), *O poder dos bispos na administração do ultramar português: o bispado de São Paulo entre 1771 e 1824*, tese de doutorado em história, Universidade Estadual de Campinas, 2014, p. 14.

450 Idem, p. 15.

Seminário de Olinda no qual se introduziram “algumas inovações pedagógicas calcadas na reforma de Coimbra”, servindo como “órgão de difusão das ideias ilustradas na colônia”<sup>451</sup>. Esse mesmo bispo denunciou o esquema de desvio das rendas do Subsídio Literário, apropriadas por funcionários da Junta da Fazenda da Capitania em prejuízo do patrocínio à educação<sup>452</sup>.

O antístite de São Paulo, Fr. Manuel da Ressurreição, compartilhava com D. Tomás a constituição de bibliotecas volumosas nas quais se encontravam núcleos bibliográficos “característicos da Ilustração, do Regalismo e do Jansenismo, dentro de uma orientação considerada mais avançada e esclarecida”<sup>453</sup>. O bispo de São Paulo disponibilizou a sua biblioteca, tanto para leigos quanto para clérigos permitindo que se difundisse, no seu bispado, obras de cunho antijesuítico, assim como toda uma literatura religiosa de inspiração francesa, galicana e jansenista. D. Tomás fez o mesmo em seu bispado, o que nos leva a considerar a existência de uma atuação muito semelhante entre estes dois antístites, no que tange à educação. Esta mesma semelhança permite indagar sobre as razões que justificaram a não ereção do seminário em Pernambuco, apesar dos esforços de seu bispo. Não possuímos nenhuma fonte que responda satisfatoriamente a essa questão. O fracasso do empreendimento de D. Tomás estaria diretamente relacionado com uma possível má distribuição da verba do Subsídio Literário? No que dizia respeito à declaração da arrecadação, a prestação de contas do Subsídio Literário costumava ser bastante rigorosa. Porém, não se tinha o mesmo rigor quando se tratava da prestação de contas relativa aos gastos<sup>454</sup>. Seria este, de fato, o aspecto que impediu a pretendida ampliação do número de mestres no bispado de Pernambuco e o pretendido estabelecimento do primeiro seminário na região? A leitura da documentação nos permitiu chegar a essa hipótese que não exclui, salientamos, a existência de outras razões que condicionaram o quadro da educação na diocese pernambucana no século XVIII.

O zelo de D. Tomás da Encarnação em relação aos estudos, convergido nos seus esforços para a nomeação de novos mestres e criação do seminário diocesano, são

---

451 CANTARINO (Nelson Mendes), *A razão e a ordem: o bispo José Joaquim da Cunha de Azeredo Cutinho e a defesa ilustrada do Antigo Regime português (1742 -1821)*, Tese de doutorado em História, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012, p. 39.

452 SILVA (Adiana Maria Paulo da), “Notas sobre o financiamento da educação na capitania de Pernambuco, nas últimas décadas do século XVIII”, *op.cit.*, p. 9.

453 ZANON (Dalila), *O poder dos bispos na administração do ultramar português: o bispado de São Paulo entre 1771 e 1824*, *op.cit.*, p. 13.

454 SILVA (Adiana Maria Paulo da), “Notas sobre o financiamento da educação na capitania de Pernambuco, nas últimas décadas do século XVIII”, *op.cit.*, p. 9.

demonstrativos, como dissemos, do seu perfil de católico ilustrado. Porém, este não é o único fator que nos levou a considerar que o bispo de Pernambuco compartilhava dos princípios da Ilustração Católica, pois também o seu posicionamento quanto à crença na feitiçaria pareceu-nos um bom meio de o demonstrar, como esclarecemos nos parágrafos a seguir.

Em 22 de março de 1780, o governador e capitão geral da capitania de Pernambuco, José César de Meneses, remeteu uma missiva ao secretário de estado da Marinha e Ultramar, Martinho de Melo e Castro, na qual constava a cópia da carta que a Mesa do Santo Ofício da Inquisição lhe havia escrito a respeito das “danças que os pretos” costumavam fazer na dita capitania assim como a resposta enviada à Mesa pelo governador<sup>455</sup>. Martinho de Melo e Castro escreveu de volta a José César de Meneses em 4 de junho do mesmo ano. Segundo o secretário, a rainha ordenou que se ouvisse, sobre esta matéria, o conde de Povolide (ex-governador de Pernambuco), o qual remeteu à inquisição resposta,

da qual se infere que as danças de que Vossa Senhoria fala são as que o dito Conde representa como pouco inocentes, ainda que não as considera dignas de total reprovação: E as de que trata o Santo Ofício, são as que se devem inteiramente reprovar como supersticiosas e gentílicas<sup>456</sup>.

À vista do referido, ordenou a rainha ao governador que não permitisse, por modo algum, as danças desta última qualidade. E, quanto às outras, ainda que pudessem ser toleradas:

Com o fim de evitar com este menor mal, outros males maiores, deve Vossa Senhoria contudo usar de todos os meios suaves que a sua prudência lhe sugerir, para ir desterrando pouco a pouco um divertimento tão contrário aos bons costumes<sup>457</sup>.

Nesta mesma ocasião, Martinho de Melo e Castro remeteu ao bispo de Pernambuco as cartas trocadas com o governador César de Meneses, solicitando, por ordem de sua Majestade, que D. Tomás da Encarnação desse o seu parecer sobre o assunto e para que cooperasse com o governador nos fins ali indicados<sup>458</sup>. Em 28 de setembro de 1780, o bispo enviou um ofício ao secretário de Estado dando o seu parecer sobre as danças dos negros na

---

455 AHU-CU, Códice 003, p. 526-527.

456 AHU-CU, Códice 003, p. 526.

457 Idem.

458 AHU-CU, Códice 003, p. 529.

rua<sup>459</sup>. Neste ofício D. Tomás esclarecia que as “danças dos Pretos”, chamadas batuques, sempre haviam sido toleradas naquelas conquistas. Contudo, pessoalmente, o bispo as considerava “gentílicas e contrarias ao sucego publico”. E a paz do sacerdócio e do império sempre foram, assim afirmava, um dos principais objetos das suas considerações. Por isso, para além de respeitar o que foi determinado por ordem da rainha, e de cooperar, portanto, com o governador da capitania como lhe foi solicitado, o bispo acrescentou a necessidade de se combater umas outras danças igualmente contrárias à Lei de Deus e aos bons costumes:

Como sejaõ huãs na festividade de São Gonçalo de noite tumultuosas com tambores, e alaridos de hum e outro sexo pelas ruas, contra as quaes tenho clamado, e mandado clamar dos púlpitos até feixar as mesmas Igrejas de noite para se evitarem as desordens<sup>460</sup>.

Mas, de que danças estavam falando, finalmente, o governador, o secretário, o santo Ofício e o bispo? E o que nos permite considerar a resposta de D. Tomás própria a um adepto do catolicismo ilustrado?

Em carta de 10 de junho de 1780, remetida anexa à missiva enviada em 4 de julho por Martinho de Melo e Castro ao bispo de Pernambuco, o ex-governador da capitania e 3º conde de Povolide, José da Cunha Grã Ataíde e Melo, deu o seu parecer sobre as “danças dos pretos” tanto às vistas das cartas do Santo Ofício, quanto daquilo que leu na carta do governador José César de Meneses. Através das cartas do Santo Ofício, acreditou se tratarem de danças supersticiosas. Já pela carta do governador, via se tratarem de danças que, mesmo não sendo muito santas, não se podia considerar dignas de uma total reprovação. Estas últimas eram, para Ataíde e Melo,

Aquelas que os pretos, divididos em nações, e com instrumentos próprios de cada uma nação fazem voltas como arlequins [arrequins], e outros dançam com diversos movimentos do corpo, que ainda que não sejam os mais inocentes são como os fandangos de Castela [...]<sup>461</sup>

O que entendia, no entanto, serem de total reprovação, eram os outros bailes, aqueles que:

---

459 AHU-CU, Pernambuco, Avulsos, Cx. 137, D. 10245.

460 Idem.

461 AHU-CU, Códice 003, p.527.



Os pretos da costa da Mina fazem as escondidas, em suas casas, ou suas roças, com uma preta [mestra] com Altar de [mortos adorando pretos vivos], e outros feitos de Barro, untando seus corpos com diversos óleos, sangue de galo, dando a comer bolos de milho depois de diversas bênçãos supersticiosas, fazendo crer os rústicos, que naquelas unções [...] dão fortuna e fazem querer bem mulheres a Homens e Homens a Mulheres e é tanto a **credulidade de algumas pessoas, ainda daquelas que pareciam não serem tão rústicas**, como frades e clérigos, que chegaram a vir [ferozos] a minha presença em os cercos que mandava botar a estas casas, que querendo-os desmaquinar, me foi preciso em as suas presenças **lhe fazer confessar o embuste aos pretos donos das casas**; e depois remetê-los aos seus Prelados, para que estes os corrigissem como mereciam e aos negros fazia castigar com rigorosos açoites, e obrigava aos Senhores que os vendessem para fora<sup>462</sup>.

Os ritos religiosos africanos que o conde de Povolide descreveu previam, como se pode ler, a crença na feitiçaria, na capacidade de, por meios mágicos, se atingir objetivos terrenos, amorosos e financeiros. Existia ali a crença de que uma pessoa (“a preta mestra”) era capaz de romper a barreira entre o mundo dos vivos e dos mortos, em benefício daqueles que nela criam. O conde atribuía essa crença às pessoas rústicas e surpreendia-se com a sua difusão entre pessoas que, aparentemente, não deveriam compartilhar da mesma rusticidade, como frades e clérigos. Para Ataíde e Melo, estes ritos não passavam de um embuste, um engodo. Instigava, portanto, os seus autores a admiti-los enquanto tal, tentando demonstrar as causas de seus fingimentos e imposturas. A atitude do conde de Povolide é já demonstrativa de uma mutação que, no mundo Português da segunda metade do século XVIII, começou a se fazer sentir no que concernia à percepção da realidade da bruxaria e da feitiçaria.

Em Portugal, diferentemente do que ocorreu, por exemplo, na monarquia francesa, a crença nos poderes e práticas mágicas ainda era muito presente durante toda a primeira metade do século XVIII, mesmo entre os meios eruditos, principalmente religiosos. Segundo Evergton Sales são múltiplos os exemplos que confirmam a existência, nos meios letrados portugueses, da crença na bruxaria, na feitiçaria, no poder dos pactos demoníacos, na materialidade dos efeitos da sua invocação e nos resultados nocivos destes pactos estabelecidos entre um ser humano e o diabo<sup>463</sup>. Esse cenário mudou bastante na segunda metade desta centúria. A adoção de concepções mais racionalistas nos meios eruditos católicos fez com que se diminuísse a estima outrora outorgada às teorias demonologistas. A

---

462 AHU-CU, Códice 003, p.527. Grifo nosso.

463 SOUZA (Evergton Sales), “Catolicismo ilustrado e feitiçaria. Resultados e paradoxos na senda da libertação das consciências”, *CEM – Cultura, Memória e Espaço*, n.3, 2012, p.48.

feitiçaria, e outras formas de crenças envolvendo poderes sobrenaturais, passou a ser vista como parte de um arcabouço de superstições, como afirmou o padre José Dias Pereira (vice-reitor do Colégio dos Nobres) em sua *Defesa de Cecilia Faragó, acusada do crime de feitiçaria*, tradução da obra escrita pelo calabrês Giuseppe Raffaeli, e publicada em Portugal no ano de 1775<sup>464</sup>. No ano anterior à publicação desta *Defesa* o novo *Regimento do Santo Ofício da Inquisição* também já dava claros demonstrativos da incursão dessa tendência racionalista na leitura dos casos de feitiçaria. Na reforma do Santo Ofício buscou-se, como vimos no capítulo 1, um alinhamento deste Tribunal com os novos ventos trazidos pelas Luzes. Sendo assim, no *Regimento* de 1774, a convicção de que os feiticeiros, os sortilégios, os adivinhadores, astrólogos judiciários e maléficos, eram dotados de poderes mágicos advindos de pactos demoníacos foi esvaziada. O mesmo ocorreu com a antiga certeza que se tinha de que, através destes pactos, as leis fundamentais que ordenavam a natureza pudessem ser rompidas<sup>465</sup>. Lê-se no *Regimento*, que seria incompatível:

Com a sisudeza e com o decoro das Mesas do Santo Ofício, instruem volumosos processos com formalidades jurídicas e serias a respeito de huns delitos **ideais e fantásticos**, com a consequência de que a mesma seriedade com que fossem tratados continuasse em lhes fazer ganhar maior crença nos povos, para neles multiplicarem tantos sequazes das doutrinas de terem verdadeira existência os sobreditos **enganos e imposturas** quantos são os pusilos e ignorantes; quando pelo contrario, sendo desprezados e ridiculizados, virão logo a extinguirse como a experiência tem mostrado entre as nações mais polidas da Europa<sup>466</sup>.

É claro que essa mudança de concepção quanto ao poder, a natureza e o peso da feitiçaria e/ou pacto demoníaco não se deu de uma hora para outra, tampouco foi abraçada por todos<sup>467</sup>, e conheceu efeitos diferentes fora dos meios letrados<sup>468</sup>. No entanto, ela fez parte das políticas reformadoras pombalinas e é possível percebermos o seu impacto no caso das

---

464 SOUZA (Evergton Sales), “Catolicismo ilustrado e feitiçaria. Resultados e paradoxos na senda da libertação das consciências”, *op.cit.*, p. 50.

465 Idem, p. 49.

466 *Regimento do Santo Ofício da Inquisição dos Reinos de Portugal, ordenado com o real beneplácito e régio auxilio pelo eminentíssimo e reverendíssimo senhor Cardeal da Cunha, dos conselhos de Estado e gabinete de Sua Majestade e Inquisidor Geral nestes reinos e em todos os seus domínios*. Lisboa: Na Oficina de Miguel Manescal da Costa, 1774, Livro III, Tit., XI, p. 122 **apud** SOUZA (Evergton Sales), Idem, p. 53. Grifo nosso.

467 SOUZA (Evergton Sales), “Catolicismo ilustrado e feitiçaria. Resultados e paradoxos na senda da libertação das consciências”, *op.cit.*, p.50-52.

468 Idem, p. 58-59.

“danças dos pretos” que aqui analisamos. Vimos que as “danças dos pretos Mina” foram de todo reprovadas, por serem “gentílicas” e “supersticiosas”. Em nenhum momento falou-se em pacto diabólico, ou em magia. Seus praticantes não foram condenados por nenhum desvio herético relacionado com a adoração do demônio. O que não significava que elas não deveriam ser, de imediato, abolidas.

D. Tomás, ao receber a carta de Martinho de Melo e Castro, nas quais se encontravam anexos os pareceres do conde de Povolide e do Santo Ofício, assim como a resolução da rainha, não se ateve à descrição da “dança dos pretos da costa da Mina” nem às das “diversas bênçãos supersticiosas” que a acompanhavam. O bispo de Pernambuco atribuiu aqueles ritos à gentilidade, ou seja, à ignorância, sem fazer distinção entre as “as danças dos pretos” denunciadas pelo governador e os ritos religiosos africanos atribuídos aos negros da Costa da Mina. A atitude do bispo foi a de apenas demonstrar o seu apoio às determinações da rainha e de direcionar a atenção ao que considerava serem desordens que afetavam a Igreja e o sossego público. Ou seja, D. Tomás redirecionou a questão para a reforma dos costumes dos seus diocesanos e para a utilidade pública destas mesmas reformas. Para D. Tomás da Encarnação, o problema das danças era o tumulto ou perturbação que causavam à ordem social e política. Era neste terreno que elas produziam danos, e não no plano espiritual. Não questionava a necessidade de se reprimir a feitiçaria. Mas ao colocá-la no mesmo plano das agitações que acompanhavam a festividade de São Gonçalo, D. Tomás retira a feitiçaria do plano dos crimes de heresia, instigando a sua repressão pelo risco que representava ao sossego público. E aqui, o bispo de Pernambuco demonstrava, mais uma vez, estar de acordo com as premissas da ilustração católica e em boa sintonia com o projeto reformador que fora tocado em Portugal sob a égide de Pombal e do qual participou ativamente.

A questão do provimento dos benefícios eclesiásticos se articula com o perfil católico ilustrado assumido pelo bispo. Prover os benefícios com homens honestos, virtuosos e sábios foi uma preocupação que acompanhou todo o episcopado de D. Tomás. Mas para além das exigências no exame dos candidatos, quais outros critérios informaram a escolha do clero no bispado de Pernambuco sob o governo de D. Tomás da Encarnação Costa e Lima?

## Os provimentos dos benefícios eclesiásticos na diocese de Pernambuco

Como esclarece Gustavo Mendonça dos Santos, em 1768, D. José I determinou, por carta régia, a proibição de ordenação de novos clérigos no bispado de Pernambuco sem a prévia autorização da Coroa. Esta ordem, que fazia parte da política mais ampla de rigoroso controle do número de eclesiásticos no contexto das reformas pombalinas - como se pode verificar através da carta de 25 de outubro de 1762, na qual o rei ordenou a todos os superiores eclesiásticos no reino que refreassem a atribuição de ordens-, produziu cedo os seus efeitos na diocese de Pernambuco, na qual se assistiu, de fato, a uma significativa queda no número de sacerdotes da região<sup>469</sup>. Este declínio não acompanhava, no entanto, uma igual redução do número de fiéis, como se pode deduzir, os quais se veriam, portanto, ainda mais desassistidos nas suas necessidades espirituais.

Em 1776 o secretário Martinho de Melo e Castro transmitiu ao bispo de Pernambuco a ordem do rei D. José I na qual se havia determinado que os governadores e capitães gerais dos domínios ultramarinos remetessem, todos os anos, uma relação do número de habitantes compreendidos nos distritos dos seus diferentes governos. O secretário esclarecia que para tal feito esperava-se que os ditos governadores e capitães pudessem contar com o auxílio do poder religioso<sup>470</sup> e solicitava de D. Tomás a sua cooperação. Este, sempre pronto a obedecer às ordens de sua majestade respondeu, em ofício de 23 de setembro de 1776, que já tinha principiado a enviar para todos os párocos de sua diocese uma cópia da ordem régia para que esta fosse de pronto executada. Acrescentava que se tinha colocado em comum acordo com o governador para que se fizesse o mapa da população com a devida clareza e exatidão com que deveria chegar à Real presença<sup>471</sup>. Segundo Gustavo Mendonça dos Santos, no início do século XVIII, a diocese de Pernambuco contava com uma população estimada em 67.900 habitantes distribuídos em 13.580 fogos. Nessa mesma altura, para as trinta e seis freguesias e curatos que compunham o bispado, havia 368 clérigos que se ocupavam das funções sacerdotais. Sendo assim, cada sacerdote era responsável por atender às necessidades de, em

---

469 SANTOS (Gustavo Augusto Mendonça dos), *A justiça do bispo: o exercício da justiça eclesiástica no bispado de Pernambuco no século XVIII*, tese de doutorado em História, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2019, p. 66.

470 AHU-CU, Códices, Rolo. 037, p. 428.

471 AHU-CU, Pernambuco, Avulsos, Cx. 124, D. 9425.

média, 184,51 pessoas<sup>472</sup>. Em 1777, um ano após a ordem régia acima mencionada, a população do bispado atingia em média o número de 260.285 almas divididas por 64.896 fogos. A quantidade de curatos e freguesias conheceu igualmente um aumento significativo. Eram 89 em todo o bispado. Não podemos esquecer que, na década de 1750, a criação das freguesias de índios, contribuiu para o crescimento do número total de freguesias e curatos. O número de clérigos seculares também aumentou, porém, não ultrapassou a marca de 499. Sendo assim, calcula-se a média de 1 sacerdote a cada 524,76 almas no ano de 1777<sup>473</sup>. Conclui-se, portanto, que o aumento do número de almas não foi acompanhado por um aumento significativo do número de clérigos. Para sermos ainda mais precisos. Se, do início do século ao ano de 1777, verifica-se um aumento restrito no número de clérigos seculares da diocese de Pernambuco, ao fecharmos um pouco mais o recorte cronológico, e fixarmos a atenção no período entre 1749 e 1777, o que se assiste é a uma diminuição de 36.27% do total de clérigos seculares no bispado pernambucano<sup>474</sup>.

E é aqui que o bispo, sempre conforme às reformas pombalinas, demonstra o seu descontentamento com a situação da Igreja local nos seguintes termos:

Antes que Vossa Majestade prohibisse as ordenações por seo Real Mandado de 18 de Agosto do anno de 1768 para este Bispado, todas estas Capellas, e as Freguezias de Indios, alem de seos Parochos tinhaõ Sacerdotes applicados ao seo ministerio: os quaes eraõ mais de 550<sup>475</sup>.

Neste mesmo documento, que constitui, na verdade, uma lista enviada pelo bispo de Pernambuco em 19 de fevereiro de 1777, dando conta de todas as freguesias, capelas, ermidas e oratórios do bispado, assim como do número de clérigos seculares que existiam em cada uma das ditas freguesias, D. Tomás reforçou ser “indispensavelmente necessário para a administração dos Sacramentos” naqueles vastos sertões, a ordenação de novos sacerdotes, visto se acharem vagas 246 capelas e 18 freguesias de índios e outras mais, que não contavam com mais sacerdotes do que o seu pároco<sup>476</sup>. E podemos afirmar que o rei estava já ciente da situação na diocese pernambucana. Essa não era a primeira relação enviada por D. Tomás na

---

472 SANTOS (Gustavo Augusto Mendonça dos), *A justiça do bispo: o exercício da justiça eclesiástica no bispado de Pernambuco no século XVIII*, *op.cit.*, p. 43.

473 Idem, p. 63.

474 Idem, p. 68.

475 AHU-CU, Pernambuco, Avulsos, cx. 126, D. 9545.

476 Idem.

qual fazia referência ao número de benefícios vagos e à necessidade de serem providos por novos eclesiásticos. Não era a primeira, e nem seria a última.

Em 12 de fevereiro de 1777, D. Tomás da Encarnação enviou uma carta ao rei D. José, na qual informava que muitas vigarias se achavam vagas no seu bispado e estavam há muitos anos à espera do preenchimento dos cargos. O bispo informou, no texto da carta, quais igrejas estavam vagas e quais sacerdotes eram dignos e se encontravam aptos a regê-las<sup>477</sup>. D. Tomás preocupou-se em salientar que, para além do problema da falta de assistência dos povos, a demora no provimento das vigarias, também suscitava a falta de interesse de novos opositores em candidatarem-se aos cargos. Para mudar esse quadro, o bispo confiava na real benevolência de D. José I e punha na sua presença a relação das vigarias vagas para que finalmente se resolvesse a questão em nome do bem e da utilidade dos povos. As igrejas vagas eram: a de São Pedro Mártir em Olinda, Nossa Senhora do Rosário da Várzea, Santo Antônio do Cabo, São Miguel de Ipojuca, Nossa Senhora da Purificação, Santa Luzia do Norte, Nossa Senhora do Ó do Porto da Folha, Nossa Senhora da Conceição do Cabrobó, Nossa Senhora dos Prazeres de Maranguape, São José de Alquirás e, finalmente, a de Santo Antônio do Paracatú da Manga. Para todas estas igrejas, o bispo indicou religiosos que julgava serem os mais zelosos, dignos, capazes, exatos no cumprimento das obrigações de seus ministérios, bons teólogos ou canonistas, de bons costumes e de procedimento exemplar, diligentes e com boas provas dadas da utilidade com que serviram os Povos. D. Tomás da Encarnação acrescentava:

Todos estes sacerdotes tem sido muitas vezes examinados na minha prezança, e naõ só pela sciencia, mais taõ bem pela pratica que tem de curar almas, me parecem dignos de que Vossa Magestade os atenda para bem destes Povos e Igrejas vagas que delles necessitaõ<sup>478</sup>.

Um dia depois, o bispo voltou a colocar na presença d'El-rey o problema das dignidades vagas. Desta vez, tratavam-se de alguns cargos da Sé. Como fez na carta anterior, D. Tomás remeteu, junto à relação das dignidades, uma lista de pessoas às quais considerava mais dignas, conforme os merecimentos de cada um<sup>479</sup>. Para incitar o rei a atender a sua demanda, D. Tomás lembrou que, enquanto padroeiro, cabia ao monarca proteger e prover as igrejas sob o seu real padroado. E o bispo foi um pouco além na sua argumentação. Entre

477 AHU-CU, Pernambuco, Avulsos, cx. 126, D. 9540.

478 AHU-CU, Pernambuco, Avulsos, cx. 126, D. 9540.

479 AHU-CU, Pernambuco, Avulsos, cx. 126, D. 9542.

as dignidades vagas, contava-se a função de Arce-diago. A ausência de um arce-diago, alertava D. Tomás, impedia que os ofícios Divinos fossem celebrados com “aquela perfeição com que Vossa Magestade manda celebrar em todas as Séz do seo Real Padroado, por que as enfermidades, que muitas vezes vem ao mesmo tempo a alguns, fazem que se falte a perfeição dos ofícios, e as obrigações necessarias do Coro”. Para reverter essa situação, que seria, portanto, do total desgarrado do rei, D. Tomás sugeria que as dignidades e prebendas fossem rapidamente ocupadas pelos indivíduos beneméritos que indicava. O bispo aproveitava para esclarecer que sabia terem sido enviadas à Mesa de Consciência e Ordens outras listas de sujeitos para ocuparem estas funções. Porém, como não possuíam informação sua, e por “não concorrer para elles”, D. Tomás, bispo convicto de sua jurisdição, julgava-os indignos e incapazes. Sendo assim, atendendo a necessidade que a Sé então experimentava, Tomás da Encarnação propunha ao rei D. José, os sujeitos que em sua consciência julgava “mais dignos e capazes destes empregos”<sup>480</sup>.

Para compreendermos a atitude de D. Tomás, é necessário irmos por partes. Primeiro, todos os benefícios eclesiásticos das dioceses ultramarinas eram criados e providos pelo monarca, enquanto Grão-Mestre da Ordem de Cristo. Vejamos o que diz o Título XXII – Do provimento das Igrejas, §518, das Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia:

Ainda que aos Bispos em suas Dioceses pertence, conforme o direito Canonico, a provisão, collação, e instituição das Igrejas, e Beneficios sites nellas, com tudo esta regra se limita nas Igrejas, e Beneficios que são do Padroado; e como todas deste Arcebispado, e mais Conquistas o seão por pertencerem à Ordem, e Cavallaria de nosso Senhor Jesus Christo, de que S. Magestade é Grão Mestre, e perpetuo Administrador, não incumbe aos Ordinários Ultramarinos mais, que a collação, e confirmação dos Clerigos, que S. Magestade apresenta<sup>481</sup>.

No entanto, ainda segundo as Constituições Primeiras, §519,

porque S. Magestade com zelo, piedade, e summa religião constuma permitir-nos o uso desta regalia, attendendo mais ao util das Igrejas, e bem de seus

---

480 AHU-CU, Pernambuco, Avulsos, cx. 126, D. 9542.

481 *Constituições primeiras do arcebispado da Bahia feitas, e ordenadas pelo Illustrissimo, e reverendissimo senhor D. Sebastião Monteiro da Vide, 5º arcebispo do dito arcebispado, e do Conselho de Sua Magestade: propostas, e aceitas em o Synodo diocesano, que o dito senhor celebrou em 12 de junho do anno de 1707*, Na Typographia 2 de Dezembro de Antonio Louzada Antunes, S. Paulo, 1853, p. 200.

Vassalos, do que a este seu supremo dominio, e querendo em tudo conformar-se com o que dispoem o Sagrado Concilio Tridentino, concede aos Bispos a faculdade de proverem as Igrejas, precedendo concurso a ellas, para que sejam providas de Parochos idoneos e dignos de exercitarem as gravissimas obrigações do officio Pastoral<sup>482</sup>

Percebe-se, portanto, que D. Tomás conhecia bem e agia de acordo com o que era costume, desejando desfrutar das mesmas regalias de seus antecessores no atendimento das necessidades da igreja local. Houve, ao longo da história da igreja ultramarina, diversos momentos em que os reis favoreceram os bispos concedendo que proovessem as dignidades, conezias, vigararias, benefícios curados e sem cura de almas, e demais cargos eclesiásticos das dioceses, por vezes acrescentando ou diminuindo a extensão dessas concessões através da promulgação de novos alvarás régios. Até o final do século XVIII, o procedimento para prover os benefícios eclesiásticos que vagavam nas dioceses do ultramar português não conheceu grandes variações. O valimento do bispo e o costume da diocese tinham um papel importante no jogo das concessões régias. Na grande maioria das vezes, os bispos apresentavam apenas um candidato ao benefício o qual era normalmente aceito pelo monarca sem maiores dificuldades. A realização de concursos convocados pelos bispos tornou-se comum no processo de provimento dos benefícios vagos nas dioceses ultramarinas, como estabelecido nos *Definitórios da Ordem*, “embora os benefícios do padroado da Ordem de Cristo fossem regulares” e “estivessem isentos das regulamentações tridentinas que previam a realização de concursos para a escolha de seus titulares”<sup>483</sup>. Nos primeiros anos do reinado de D. José I, as concessões feitas aos bispos acompanhavam a tendência que se assistiu ao longo do século. Porém, no apogeu do período pombalino, como se pode deduzir daquilo que explicamos no capítulo primeiro da nossa dissertação, a série de mudanças regalias com vistas a subordinar o poder eclesiástico ao poder régio, trouxe alterações nesse quadro, e a administração régia passou a puxar mais para si a política de controle dos provimentos eclesiásticos. No entanto, são raros os casos em que o primeiro candidato apresentado pelo bispo não tivesse a sua candidatura ratificada pela Mesa de Consciência e Ordens e pelo rei.

---

482 *Constituições primeiras do arcebispado da Bahia feitas, e ordenadas pelo Illustrissimo, e reverendissimo senhor D. Sebastião Monteiro da Vide, 5º arcebispo do dito arcebispado, e do Conselho de Sua Majestade: propostas, e aceitas em o Synodo diocesano, que o dito senhor celebrou em 12 de junho do anno de 1707*, Na Typographia 2 de Dezembro de Antonio Louzada Antunes, S. Paulo, 1853, p. 200.

483 ZANON (Dalila), *O poder dos bispos na administração do ultramar português: o bispado de São Paulo entre 1771 e 1824*, op.cit., p. 94.



Talvez D. Tomás acreditasse que por ter apoiado a política pombalina com afinco, poderia angariar para si, mais facilmente, os favores de S. Majestade. Mas, até a data da morte do rei D. José, em 24 de fevereiro de 1777, nenhuma providência em relação ao provimento dos benefícios vagos na diocese de Pernambuco havia sido tomada. A aclamação da rainha D. Maria I veio em 13 de maio do mesmo ano, e parecia trazer ventos de mudança. Ao menos é essa a primeira impressão que a carta de Martinho de Melo e Castro, enviada em 15 de agosto de 1777, ao bispo D. Tomás deixava transparecer. Nela, o secretário transmitia o interesse da rainha em contribuir com todo o possível para a maior perfeição do culto divino e bem espiritual destes povos que então se encontravam confiados ao vigilante e pastoral cuidado de D. Tomás da Encarnação Costa e Lima. Prometeu-se ao bispo que sua majestade mandaria dar as providências necessárias para que as vigairarias e conezias que se achavam vagas, fossem logo providas em sujeitos dignos de as ocupar. Como o cargo de Arcediago estava vago em virtude da ausência de seu beneficiário, Francisco Guedes Cardoso de Menezes, a rainha ordenava que este, ou deveria retornar à sua Sé, ou largar o benefício, pois não havia licença, ou legítimo título, que justificasse o seu prolongado absentismo. A rainha concordava com o bispo quanto ao fato de muitos dos opositores aos benefícios, que se apresentavam à Mesa de Consciência e Ordens, não serem verdadeiramente capazes de assumir as funções vagas, principalmente quando se tratavam de benefícios com Cura de Almas. Para que não houvesse enganos nas escolhas e para que se evitasse futuros inconvenientes, a rainha ordenava que o bispo enviasse anualmente uma informação particular e circunstanciada de todos os eclesiásticos da diocese pernambucana nos quais encontrasse as capacidades, virtudes, ciência e pureza de costumes próprios daqueles que se querem empregar no serviço da Igreja, e mais particularmente nas paróquias, vigairarias, e curatos, que têm a seu cargo a direção espiritual dos povos. Através dessas relações anuais, dizia Martinho de Melo e Castro, se poderia emendar e corrigir, no gabinete de Sua Majestade, as propostas que, até então, não teriam sido bem depuradas. Para finalizar, a rainha permitia que o bispo ordenasse até cento e cinquenta pessoas para as Igrejas vagas<sup>484</sup>.

Esta última providência de D. Maria, foi recebida com muito gosto por todos os povos da Igreja de Pernambuco, dizia D. Tomás da Encarnação, os quais reclamavam ao bispo providências diante da indigência na administração dos sacramentos e na observância dos preceitos divinos e eclesiásticos. D. Tomás, agradecendo à rainha, afirmou que iria escolher,

---

484 AHU-CU, Códice 003, p. 459.

como solicitado, os ministros eclesiásticos até atingir o número de 150. No entanto, aproveitou para reafirmar que a falta de estudos e a falta de mestres públicos, há mais de dezoito anos ausentes na diocese pernambucana, afetaria, sem dúvida, a qualidade dos sujeitos. D. Tomás insistia e apelava à “innata Piedade” da rainha, para que fossem despachados mestres públicos para as outras vilas e lugares do bispado, para além das de Goiana e Recife, os quais poderiam ser pagos pelo fundo do Subsídio Literário<sup>485</sup>. A formação dos candidatos era condição sem a qual pouco se alteraria, de fato, o estado da Igreja em Pernambuco. Na dinâmica de obtenção dos favores régios, era preciso insistir, implorar, relembrar.

Mas a autorização da rainha para a ordenação de 150 pessoas para as Igrejas vagas foi, de fato, representativa de uma mudança? Ela previa a ampliação dos poderes episcopais?

Durante o reinado de D. Maria I, dois momentos marcam a nova política que se pretendia estabelecer em relação aos provimentos dos benefícios eclesiásticos. O primeiro deles, a concordata de 20 de julho de 1778, na qual só se contava um item referente à situação específica das dioceses ultramarinas, assiste-se a uma tentativa de maior reaproximação da coroa em relação à Santa Sé. Nesta concordata, ficou estabelecido que cabia ao rei apresentar os benefícios vagos nos meses até então da alternativa do Papa, ficando reservado ao pontífice romano o provimento das dignidades maiores das catedrais e das principais colegiadas, assim como os outros benefícios que vagassem e que estivessem anteriormente na posse de familiares de cardeais ou de oficiais do Papa. Cabia ainda ao Sumo Pontífice a confirmação de todos os benefícios, mesmo daqueles apresentados pelo rei<sup>486</sup>. Vê-se aqui uma reação mais imediata de pendor ultramontano, mas que não pode ser entendida como uma verdadeira intenção de pôr um termo ao regalismo de base católico-ilustrado defendido no reinado anterior.

O segundo momento é a promulgação do alvará *Das Faculdades* de 1781, esse sim mais voltado para a realidade ultramarina. Nele fixou-se as competências dos ordinários nas nomeações e provimentos de párocos para as freguesias de suas dioceses. Os bispos ultramarinos estariam obrigados, por meio deste alvará, à proporem à rainha, uma lista contendo três candidatos para preencherem os cargos de párocos vagos. Lista esta a ser

---

485 AHU-CU, Pernambuco, Avulsos, Cx. 128, Doc. 9691.

486 PAIVA (José Pedro), “A Igreja e o Poder. Os homens que querem crer”, *op.cit.*, p. 176.

remetida à Mesa de Consciência e Ordens. A rainha escolheria entre os candidatos o que melhor lhe parecesse. Segundo Dalila Zanon, este alvará retoma e acirra a política de controle dos provimentos eclesiásticos presente no período pombalino, pois nele “recomendava-se o concurso prescrito por Trento como instrumento para a escolha dos candidatos”, mas tonificava-se “o direito da monarquia portuguesa de apresentar seu candidato por meio de decreto, por se tratarem de benefícios regulares e isentos da prescrição tridentina. Deixava também aberto o caminho para a Mesa de Consciência e Ordens interferir cada vez mais na escolha que os bispos faziam dos candidatos, o que regularmente acontecia. Tribunal que foi, de fato, o grande concorrente dos poderes episcopais ultramarinos”<sup>487</sup>. A documentação relativa ao bispado de Pernambuco aponta, no entanto, no sentido contrário, mostrando que a Mesa e o monarca ratificavam, normalmente, a decisão dos bispos. Contudo, o longo processo para tratamento das consultas enviadas à Mesa de Consciência representavam sim um problema para a autoridade do antístite e para a boa administração de sua diocese.

E é justamente a demora no tratamento das consultas enviadas à Mesa de Consciência e Ordens que faz crescer a aflição de D. Tomás<sup>488</sup> em relação ao não provimento dos benefícios vagos. O bispo enviou, rigorosamente, como solicitou a rainha, as listas dos candidatos mais aptos. Mas os resultados foram lentos. Contudo, não se pode dizer que essa demora no provimento dos benefícios vagos nas Igrejas ultramarinas fosse de fato incomum, ou resultado estrito do período mariano<sup>489</sup>. Era preciso continuar, portanto, a reclamar, apelar à piedade da rainha, mostrar o declínio da igreja em pernambuco e alertar para as consequências nocivas desse declínio não só para a religião como para a república.

Ao mesmo tempo, podia-se acreditar que, numa tentativa de prover mais rapidamente os cargos vagos e suprir a necessidade do seu rebanho, que carecia “de pasto espiritual” e que clamava para que lhes mandassem “sacerdotes que ajudem os párocos naquelas distâncias, e lhes digão Missa”<sup>490</sup>, D. Tomás adotaria um comportamento menos rígido no exame dos candidatos às funções vagas. Mas isso nunca aconteceu. Era importante sim que os paroquianos não ficassem muito tempo sem a cura de suas almas enquanto o concurso para o provimento de novo pároco não fosse realizado. Nesse ínterim, o bispo nomeava um pároco

---

487 ZANON (Dalila), *O poder dos bispos na administração do ultramar português: o bispado de São Paulo entre 1771 e 1824*, *op.cit.*, p. 104.

488 AHU-CU, Pernambuco, Avulsos, Cx. 127, D. 9657.

489 SOUZA (Evergton Sales), “A construção de uma cristandade tridentina na América Portuguesa (séculos XVI e XVIII)”, *op.cit.*, p. 183.

490 AHU-CU, Pernambuco, Avulsos, Cx. 131, D. 9855.

encomendado ou amovível. Mas, mesmo estes, deveriam estar conformes à dignidade da função que assumiam.

Como o problema da instrução estava longe de ser resolvido na diocese pernambucana, D. Tomás mandou que se realizassem conferências públicas de Teologia moral nas dependências do palácio episcopal (às quais o bispo assistia três vezes na semana). A participação dos candidatos às igrejas vagas nestas conferências era condição *sine qua non* para que D. Tomás os considerasse dignos do ministério eclesiástico. Os candidatos deveriam participar e demonstrar as suas capacidades diante do bispo, critério sem o qual nem mesmo seriam admitidos à ordem. A frequência nas aulas de filosofia e teologia dadas pelos padres da Congregação de São Felipe Neri também era vista com bons olhos no processo de escolha dos candidatos<sup>491</sup>. E o que parecem detalhes são, na verdade, o espaço de autonomia do bispo dentro de uma política de controle régio muito bem articulada.

D. Tomás cumpriu com a ordem régia, passando a enviar, a partir de 1781, o nome de três candidatos (no lugar de um) que julgava mais aptos. Sempre obediente e grato à rainha pela piedade com que recebia em sua mesa as propostas que lhe enviava, D. Tomás dava provas de que conhecia bem os mecanismos para merecer as mercês régias. Por mais que tivesse de reiterar, inúmeras vezes, os seus pedidos. Após a morte do bispo, ainda muitos dos benefícios vagos para os quais tinha enviado listas de candidatos não tinham sido providos. No entanto, à medida que o foram, percebe-se que os nomes indicados em primeiro lugar pelo antístite foram os mesmos escolhidos pela rainha. Não eram raros os casos em que apenas um opositor se apresentava aos concursos públicos para o provimento dos benefícios<sup>492</sup>. Mas em momento algum a rainha estava obrigada, independentemente da condição, a aceitar o candidato proposto pelo bispo.

## **Reformar a ordem e coibir os desvios: A Província de Nossa Senhora do Carmo de Recife**

Um dos episódios marcantes do episcopado de D. Tomás da Encarnação Costa e Lima foi o processo de reforma da Província de Nossa Senhora do Carmo de Pernambuco. Martinho

---

491 AHU-CU, Pernambuco, Avulsos, Cx. 128, D. 9691.

492 Ver, por exemplo: AHU-CU, Pernambuco, Avulsos, Cx. 144, D. 10558.

de Melo e Castro enviou, em 4 de setembro de 1777, uma carta ao bispo D. Tomás na qual explicava que:

Sendo Presente à Rainha Nossa Senhora o estado a que se acha reduzida a Província do Carmo da Reforma de Pernambuco; e querendo pôr termo às irregularidades passadas e prevenir as futuras; foi Sua Majestade servida mandar incinerar ao Núncio Apostólico Residente nesta Carta que incumbisse Vossa Excelência da obra religiosa e digna de seu zelo e de suas virtudes.

Com este fim, o secretário remetia a D. Tomás,

de Ordem de Sua Majestade o Celo volante a Carta e Breve do mesmo Núncio; e para que Vossa Excelência possa dar a sua devida execução tudo o que nela, e nele se contem. Há a mesma Senhora por bem de acordar o seu Régio Beneplácito; e a Ordenar a vossa Excelência que tudo o que for obrando dê conta por esta secretaria de Estado, e avise igualmente das providências, que lhe poderão ser precisas, para Sua Majestade determinar o que for servida<sup>493</sup>.

Em 18 de dezembro do mesmo ano, D. Tomás escreveu um ofício a Martinho de Melo e Castro dando nota de ter recebido as instruções necessárias para averiguar as irregularidades da Província Reformada de Nossa Senhora do Carmo<sup>494</sup>. Segundo D. Tomás, a dita província tinha sido, outrora, muito douta e exemplar em suas virtudes. Porém, a vinte anos vinha descaído do seu antigo esplendor em virtude da “froxidão e condecendencia” de alguns Prelados para com as vontades dos seus religiosos de menos idade. Dizia o bispo que não só os religiosos antigos lamentavam a decadência da Província, como também a população, que dela se admirava. Tratava-se de muitos escândalos, dentro e fora dos claustros, contra os quais o bispo já se tinha visto obrigado a agir. E a contínua desordem e desobediência da mocidade nos claustros da Província pedia rápida providência, para que não se perdessem ainda mais religiosos úteis aos povos, e exemplares, os quais há muito clamavam por este auxílio vindo do céu para o bem de sua Religião. Nesta mesma carta, D. Tomás afirmou já ter iniciado o processo de reforma da Província no dia 2 de setembro de 1777, quando da sua visita ao convento do Recife. Neste dia, o bispo dizia ter visto ainda muitos religiosos dispersos. Mas,

---

493 AHU-CU, Códice 003, p. 460.

494 AHU-CU, Pernambuco, Avulsos, Cx. 128, D. 9693.

diante de todos, fez ler a ordem da rainha, o breve e a carta do núncio apostólico. Em seguida, exortou os religiosos à paz, à concórdia e à observância da disciplina regular que, por hora, se achava perdida. Nesta mesma ocasião, nomeou e elegeu por visitador da Província a Fr. José das Mercês, homem que julgava pleno de virtudes e que já havia sido Prior do convento de Recife, governando-o com zelo e conforme às suas leis. Por secretário da visita, D. Tomás nomeou ao padre Fr. António das Chagas, religioso antigo e exemplar. Por fim, como considerava o atual prior da Província, Fr. Jerônimo de Santo Antônio, um homem enfermo e inábil para o ofício, determinou que o subprior tomasse conta do governo da casa em seu lugar. Segundo D. Tomás, após essas medidas, “todos obedeceraõ e toda a comunidade tomou huma nova forma de antiga observancia”. E já se via:

huma comunidade observante no silencio, no coro, no refeitório, na economia da casa, e com todos os mais actos próprios da Religião, os quaes eraõ como desconhecidos; e as ruas do Recife, já não inundaõ de carmelitas aos pares, mas só aparecem para a administração dos sacramentos, os negocios politicos, e precisos da ordem<sup>495</sup>.

Retrato muito diferente é aquele pintado pelo presidente da Província do Carmo, Fr. João da Encarnação. Em 17 de dezembro de 1777, este religioso enviou uma carta à rainha D. Maria, relatando os excessos cometidos pelo bispo D. Tomás. Fr. João dizia que o bispo tinha em muito ultrapassado os poderes de sua delegação no que se referia à província de Nossa Senhora do Carmo<sup>496</sup>. Fr. João da Encarnação, exasperava-se ao ver que, mesmo obedecendo humildemente às ordens do bispo, os carmelitas sofriam com o manifesto excesso de D. Tomás, que quis arrogar todo para si um poder que não lhe pertencia. Segundo Fr. João, o Breve do núncio apostólico só dava a D. Tomás o poder para:

nomear um religioso desta província, que a visite e completa esta visita, convocar imediatamente o Cap.o Prov.<sup>al</sup>, presidir nele, procurar que nele se emendem todos os abusos e relaxações, que constarem daquela visita, admoestar os eleitores para elegerem súditos beneméritos e conspícuos, excluídos os do prez<sup>te</sup> governo, principalmente para Prov.<sup>al</sup>, e definidores, e quando assim o não executem sustar o d<sup>to</sup> Cap.o denunciando-o ao Excelentíssimo e Reverendíssimo Núncio e enviando-lhe uma Nominata dos sug<sup>tos</sup> dignos; nem na Real Carta, que nos apresentou, de Vossa

---

495 AHU-CU, Pernambuco, Avulsos, Cx. 128, D. 9693.

496 AHU-CU, Pernambuco, Avulsos, Cx. 128, D. 9695.

Majestade pela sua secretaria de Estado, se lhe ampliam outros poderes<sup>497</sup>.

Porém, ainda segundo Fr. João, D. Tomás transgrediu esses limites, pois:

Duas vezes nos fez prestar-lhe obediência publica em corpo de comunidade, huã em seu palácio no dia 28 de outubro subsequente a tarde do dia 27, em que recebera o Breve e Cartas, e outra na nossa Igreja com o Hymno = Te Deum Laudamus = no dia 4 de novembro, em que veio a este convento fazer-nos patentes aquelas letras, como tudo foi publico, e notório. Naquele dia 28 de outubro me enviou logo uma carta com várias ordens, em que reservava a si as licenças de pernoitarem fora os religiosos, como é constante da mesma carta; e com efeito até o presente vai continuando na reservação daquelas licenças, negando-as a uns, escondendo-as de outros, como é constante dos seus despachos nas petições, que para isso lhe fizeram alguns religiosos enfermos, e outro para pregar fora do convento<sup>498</sup>.

E, como se não bastasse, por vezes teria capitulado neste convento:

e repreendido religiosos e a todos o fes deante de bastantes seculares em huã pratica no dia da apresentação daquelas letras da sua Deleg<sup>am</sup>. Intrometteosse a vir em huã tarde a visitar-nos as cellas, e correllas, sem isentar a nossa, como se fosse visitador nosso. Tem mandado tirar e mudar alguns religiosos de uns conventos para outros, estando próximo o capitullo contra o disposto nas nossas Constituições, que prohibem semelhantes mudas tres meses antes do cap<sup>o</sup>, recomendando-lhe o Excelentíssimo e Reverendíssimo Nuncio no seu Breve, que se faça tudo conforme as d<sup>as</sup> Constituições<sup>499</sup>.

E, por fim, para maior escândalo de Fr. João da Encarnação, de tal forma que nem sabia como expressar-lhe à rainha, D. Tomás abriu em seu palácio

huma tão publica, como escandaloza devassa, inquirendo nella não só do comum, em comum, senão em particular de alguns Relig<sup>os</sup> determinados, e de faltas tambem determinadas; e com tanto emp<sup>o</sup> de os criminar, que as test<sup>as</sup> de abonação, se não escrivião os seus ditos, e só sim os depoim<sup>tos</sup> daquellas que os calumniava<sup>o</sup><sup>500</sup>.

Desta devassa teria resultado o descredito dos carmelitas, que perderam em honra e reputação diante dos povos. O fato de não encontrarmos nenhuma documentação na qual se

---

497 AHU-CU, Pernambuco, Avulsos, Cx. 128, D. 9695.

498 Idem.

499 AHU-CU, Pernambuco, Avulsos, Cx. 128, D. 9695.

500 Idem.

determinasse averiguar o comportamento do bispo nos leva a crer que as denúncias de Fr. João não surtiram efeito. Talvez o eclesiástico desejasse responder às acusações de D. Tomás, que o considerara uma das razões para a desordem do convento do Carmo do Recife, por ser um presidente que ali estava há muitos anos, e governava “sem esperança de acabar” deixando a situação propícia para que os jovens menos observantes dela se aproveitassem<sup>501</sup>. D. Tomás justificava que mudou para outros conventos alguns religiosos que “com suas vidas licenciosas, desedificavaõ estes povos”. E que no tempo da visita, ordenou que três religiosos saíssem do convento do Recife e fossem para os conventos de Goiana e Paraíba, pois sendo o convento de Recife o mais público era também o mais irregular, não convindo que os religiosos menos aplicados continuassem neste convento. Completa a visita, o bispo convocou o capítulo. Por repetidas vezes fez ler a carta e o breve do núncio e a carta da rainha para que se coibisse o mal comportamento dos religiosos que, em suas celas, “em oculto, inclinados aos interesses particulares mais do que ao bem commum da Provincia”, não cooperavam com a reforma das práticas e costumes de sua Religião. Fazendo ler e reler aquelas ordens, segundo D. Tomás, os religiosos se acomodavam ao que ia se determinando. Findo o capítulo, entre as determinações que visavam regular desde o modo de obtenção e distribuição das rendas necessárias para o sustento do convento até a vestimenta e a concessão de licença para a saída dos claustros, um ponto do regulamento chama atenção. Ficou previsto nas determinações do capítulo que os religiosos tivessem meia hora de oração mental pela manhã, antes do coro, começando às cinco horas<sup>502</sup>.

Mas por que esse ponto é interessante?

Uma das principais questões levantadas pelos jacobeus no que tange à reforma dos costumes e da vida religiosa é, a defesa contundente da oração mental, “via fundamental para atingir a vida espiritual”<sup>503</sup>. No livro *Vindicias da Virtude*, escrito por Fr. Francisco da Anunciação, eremita de Santo Agostinho, entre os fins do século XVII e inícios do XVIII, encontram-se sintetizados os principais aspectos da espiritualidade jacobea. Nele, vários capítulos são dedicados à explicação da oração mental, à sua importância no caminho da perfeição espiritual, à sua feição e frequência. Como dissemos em nossa introdução, D. Tomás esteve em contato frequente e direto com personagens centrais do movimento da jacobea e

---

501 AHU-CU, Pernambuco, Avulsos, Cx. 128, D. 9734.

502 AHU-CU, Pernambuco, Avulsos, Cx. 128, D. 9735.

503 SOUZA (Evergton Sales), D. Fr. Antônio de Guadalupe, um bispo jacobeu no Rio de Janeiro (1725-1740), *Via Spiritus*, n. 22, 2015, p. 146.



deve ter compartilhado de sua espiritualidade. Para o bispo, a oração mental era imprescindível para a vida espiritual e cabia preservá-la na Província do Carmo, como forma e meio de controlar os desvios e vícios entre os seus religiosos. Nas *Vindícias* recomendava-se que a oração fosse feita todos os dias durante duas, uma ou meia hora, conforme o estado e o tempo disponível de cada um, desde que fosse praticada sempre, como forma de elevação da mente para Deus, “em que as faculdades do homem se pudessem predispor para a fuga do pecado e prática da virtude”<sup>504</sup>. A oração mental, assim acreditavam os jacobeus, retraía a vontade de pecar, movia o homem à virtude e a detestação do mal. Entre os bispos jacobeus, a recomendação da oração mental foi constante. D. Miguel da Anunciação, em carta pastoral, dizia

Como estamos persuadidos que a oração mental é a chave do paraíso e o aqueduto por onde costuma descer do céu a chuva voluntária dos auxílios especiais de Deus que regam e fertilizam o campo da Igreja, recomendamos muito aos reverendos párocos que, inflamados no zelo espiritual dos seus fregueses, lhes façam todos os dias, podendo ser, ou ao menos nos domingos e dias santos, a oração mental nas igrejas, de manhã, a homens e mulheres, na hora mais oportuna [...]<sup>505</sup>

O bispo do Rio de Janeiro, Fr. Antônio de Guadalupe no *Sermão da Terceira Domingo da Quaresma, pregado na Sé da Cidade do Rio de Janeiro no anno de 1732* escreveu:

Mas quem he aquele penitente, que se levantou agora dos pés daquele confessor, o rosto carregado, os olhos no chão, aquelle, que quase não atina por onde põe os pés, triste, melancólico, e pensativo? Aquelle topou com Confessor douto, rígido e prudente, que a seus pés o teve largo tempo. Excitou-o a ter huma dor viva, e hum proposito verdadeiro, a que ele não poz duvida, porque bateu muito nos peitos, e espremeo suas lágrimas: porém usando o Confessor do officio de Médico, lhe applicou algumas medicinas. Poz-lhe a obrigação de não passar por certa rua, não entrar em certa casa, não conversar com taes pessoas, não usar de taes contratos, e sobre tudo, que se confessasse todos os mezes, tivesse cada dia meya hora de Oração mental, e outra meya de lição espiritual, fora o Rosário de Nossa Senhora, ou a terça parte dele<sup>506</sup>.

---

504 SILVA (Antônio Pereira da), *A questão do sigilismo em Portugal no século XVIII. História, religião e política nos reinados de D. João V e D. José I*, Braga, Tipografia Editorial Franciscana, 1964, p. 128.

505 *Cartas ou instruções pastorais do Exmo. D. Miguel da Anunciação*, pastoral de 14 de Outubro de 1741 apud SILVA (Antônio Pereira da), *Idem*, p. 129.

José Pedro Paiva, citando o memorialista de D. Fr. Luís de Santa Teresa, bispo de Pernambuco de 1738 a 1754, afirma que:

Logo que o bispo chegou a Olinda, acomodou na casa episcopal a sua limitada família. Esta, assegura, mais parecia uma “comunidade religiosa”, pois todos faziam oração mental a horas ajustadas para o efeito, repartindo o resto do tempo entre o estudo e a lição espiritual<sup>507</sup>.

Nós não queremos dizer que seja possível estabelecer, apenas com base no dado apresentado, uma vinculação precisa entre D. Tomás da Encarnação e o movimento da jacobea. Acreditamos, contudo, que o bispo compartilhou traços da espiritualidade jacobea, entre eles, a adoção e incentivo à oração mental cotidiana. E o seu rigor, aplicação aos estudos, austeridade nos costumes, piedade e desprezo dos vícios do mundo nos levam a crer que D. Tomás esteve realmente próximo de um ideal de vida de estilo jacobeu<sup>508</sup>. Mas sendo D. Tomás um convicto apoiador das reformas pombalinas, não seria um contrassenso pensá-lo enquanto filiado ou simpático à jacobea? Como explica Evergton Sales Souza, a perseguição do governo, no período pombalino, perpetrada contra D. Miguel da Anunciação e contra os jacobeus a partir de 1768, não tem nenhuma relação com a espiritualidade jacobea. E mais, alguns traços dessa espiritualidade foram compartilhados por muitos homens de Igreja que sustentaram e colaboraram com o governo de D. José e ministério do marquês de Pombal. Muitos deles saíram de meios jacobeus. E, neste quesito, D. Tomás não representou uma exceção à regra. Entre 1760 e 1768, ainda segundo Evergton Sales, pode ter havido uma forte cisão no seio do movimento jacobeu. Alguns de seus membros eram, como se sabe, ultramontanos, e a adoção das reformas regalistas do governo pode ter ido de encontro com o posicionamento destes últimos<sup>509</sup>. O que resta, contudo, uma suposição.

---

506 Fr. Antônio de Guadalupe – *Sermão da Terceira Domingo da Quaresma, pregado na Sé da Cidade do Rio de Janeiro no anno de 1732*. apud SOUZA (Evergton Sales), D. Fr. Antônio de Guadalupe, um bispo jacobeu no Rio de Janeiro (1725-1740), *op.cit.*, p. 156.

507 PAIVA (José Pedro), “Reforma religiosa, conflito, mudança política e cisão: o governo da diocese de Olinda (Pernambuco) por D. Frei Luís de Santa Teresa (1738-1754)”, *Revista de História da Sociedade e da Cultura*, n. 8, 2008, p. 178.

508 Souza (Evergton Sales), “Jansénisme et réforme de l'Eglise dans l'Amérique portugaise au XVIIIe siècle”, *op.cit.*, p. 218-219.

509 SOUZA (Evergton Sales), *Du jansenisme français au jansenisme portugais*, *op.cit.*, p. 228-229.

## Conflitos com o clero local: O caso do vigário colado da Igreja de São Pedro Gonçalves da vila do Recife, fr. João da Cunha Menezes<sup>510</sup>

No dia 13 de setembro de 1777, D. Tomás da Encarnação Costa e Lima remeteu carta à rainha, D. Maria I, na qual noticiava à Senhora os procedimentos do vigário colado da Igreja de São Pedro Gonçalves da vila do Recife, fr. João da Cunha Menezes, naquilo que dizia respeito ao pagamento da conhecida pascoal por parte dos soldados dos quartéis daquela capitania. As conhecenças, segundo D. Raphael Bluteau, eram, de maneira geral, prêmios ou salários com que se reconhecia algum serviço, e que dependiam da vontade ou arbítrio pessoal de quem dava<sup>511</sup>. Porém, nas *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*, ficou estabelecido no título XXV, “Dos dízimos pessoais, e conhecenças”, §425 que:

Conforme os Sagrados Canones não só se devem às Igrejas, e Ministros dellas os dízimos prediaes, e mixtos, como fica dito, mas outros que se chamão pessoas, que são a decima parte de todo o ganho, e lucro licitamente adquirido por via de qualquer officio, artificio, trato, mercancia, soldada, jornaes de qualquer serviço, tirados os gastos, e despezas. E porque o costume tem alterado esta obrigação, de maneira, que em algumas partes se paga somente uma conhecida de certa quantia em dinheiro segundo o trato de cada um, e assim se usa neste nosso Arcebispado, sobre que tem havido vários pleitos, e sentenças em juizo contraditorio: ordenamos, e mandamos se guarde o costume de muitos annos introduzido neste nosso Arcebispado, e que em observancia delle pague cada cabeça de casal quatro vintens, e cada pessoa solteira sendo de Communhão dous vintens, e sendo somente de Confissão um vintem de conhecida, a que vulgarmente se chama Alleluia, por se costumar pagar pela Paschoa da Ressureição, e se pagará no tempo da desobrigação à Igreja Parochial, onde cada um receber os Ecclesiasticos Sacramentos, e for ouvir os Officios Divinos, por ser morador na mesma Parochia, ainda que o ganho seja fóra della<sup>512</sup>.

---

510 Parte do texto que compõe esta sessão foi outrora apresentado pela autora desta dissertação no V Encontro Internacional de Jovens Investigadores em História Moderna, sediado na Universidade de Coimbra no ano de 2017.

511 Bluteau (D. Raphael), *Vocabulário, op.cit.*, p. 465.

512 *Constituições primeiras do arcebispado da Bahia feitas, e ordenadas pelo Illustrissimo, e reverendissimo senhor D. Sebastião Monteiro da Vide, 5º arcebispo do dito arcebispado, e do Conselho de Sua Magestade: propostas, e aceitas em o Synodo diocesano, que o dito senhor celebrou em 12 de junho do anno de 1707*, Na Typographia 2 de Dezembro de Antonio Louzada Antunes, S. Paulo, 1853, p. 168-169.

Segundo D. Tomás da Encarnação, o governador José César de Menezes lhe tinha apresentado a grande pobreza e miserável estado de muitos soldados daquela capitania. Compadecendo-se da grande penúria em que viviam, o bispo determinou que os soldados pagassem ao seu pároco somente quarenta reis de conhecida pascoal, contrariamente aos oitenta reis previstos nas constituições que se observavam no bispado. Neste ponto, disse o bispo que resolveu determinar:

Sobre as Constituições da Bahia, que aqui se observão por huma mera vontade dos Bispos Diocezanos, que até agora não fizerão Constituições próprias, e as admitiãõ. E eu por Ordem do Sr. Rey D. José I, que Deus haja em gloria de 17 de Junho de 1774 me applico a fazer outras próprias<sup>513</sup>.

A determinação do bispo foi aceita pelo vigário Fr. João da Cunha. Porém, acrescentava Fr. João, que perdoava os soldados por esmola, e não por obrigação, e que agia contra os seus direitos paroquiais (a taxação das conhecenças era um direito do pároco) e em prejuízo dos seus sucessores. Ao que o bispo respondeu que cabia ao pároco se acomodar às circunstâncias. Os conflitos em torno do ônus das conhecenças não foram uma exclusividade da diocese pernambucana. Na capitania de Minas Gerais, por exemplo, a taxação das conhecenças suscitou um longo processo de negociação entre o interesse dos paroquianos e aquele dos párocos, como demonstrou Caroline Cristina Silva, em sua dissertação intitulada *A prudência no trato das almas*. O bispo de Mariana, D. Fr. Domingos Pontevel, viu-se às voltas entre as reclamações dos povos, que consideravam o pagamento das conhecenças a causa primeva da decadência das Minas, e as súplicas dos párocos que, por sua vez, consideravam que o não pagamento das conhecenças estavam na base do empobrecimento do culto e do declínio da religião. Pontevel, tal como D. Tomás, negou a necessidade e legitimidade da aplicação das constituições baianenses como corpo normativo no seu bispado, usando igualmente de sua autonomia de governo na gestão da situação relativa à cobrança das

---

513 AHU- CU, Pernambuco, Avulsos, Cx. 127, D. 9654. Aos 16 de maio de 1774, o Rei Dom José ordenava ao Patriarca de Lisboa que se abolissem as antiquadas Constituições que incorriam em erros considerados funestos, determinação que seria estendida a todos os bispados do Império (Arquivo do Patriarcado de Lisboa, Caixa 06, n. °22. 1774, Maio, 16). Temos poucas notícias da realização deste intento. No caso de Dom Tomás da Encarnação, apenas conseguimos aceder a excertos da nova Constituição que redigiu, mas que, contudo, não vigorou. Um destes excertos está presente nas *Obras religiosas e profanas* do Vigário Francisco Ferreira Barreto, Tipografia Mercantil, Recife, 1874, p. 160-161, em que se diz que “Esta constituição, que existe na livraria dos senhores bispos de Pernambuco, é de 1776. Foi feita, e ordenada por especial mandado de D. José I, rei de Portugal, como consta da carta regia de 16 de Maio de 1774, que se acha à frente do indicado manuscrito. Como não foi levada a tribunal competente, nem recebeu a sancção, não póde ser citada, como lei”.

conhecenças. Porém, contrariamente ao bispo de Pernambuco, D. Domingos Pontevel não acreditava que a taxaço das conhecenças eram excessivas e nem que as queixas dos povos eram necessariamente justas e verdadeiras. No entanto, assim como D. Tomás, optou, em nome do bem e paz da sua diocese, pela reduço do valor das conhecenças previsto pelas constituicoes da Bahia<sup>514</sup>.

Nesta mesma carta na qual o governador apresentou ao bispo a calamitosa situaco dos soldados da capitania, aproveitou para explicar porque não se desobrigava na sua igreja paroquial, acrescentando possuir licença para isso, concedida desde o primeiro ano do seu governo. Sendo assim, e diante da piedade e a religiao públicas do governador, um bom católico, que servia no seu governo de exemplo e edificaco de todos, D. Tomás dizia não compreender a razao que levava o vigário João da Cunha a queixar-se do comportamento de José César. Era certo, no entanto, que o mesmo governador já tinha apresentado à rainha as vezes em que D. Tomás repreendeu e advertiu à Fr. João da Cunha Menezes pela negligência e omissao com que, por vezes, recebeu o governador quando este ia assistir às festividades de sua Igreja. O bispo fazia quanto podia para que o dito vigário “conservar toda a atencao, e respeito devido ao gov<sup>or</sup>, e que não se falte ao Cerimonial e ordens de V. Mag<sup>es</sup>”, tendo sempre diante dos olhos “a boa concordia entre o Imperio e o Sacerdocio, para bem dos mesmos povos e da Igreja”<sup>515</sup>.

Fr. João da Cunha escreveu à rainha apresentando, ele também, a sua versao do ocorrido. Segundo o vigário ao aceitar a determinaco de D. Tomás a respeito da conhecença pascoal, estava agindo contra o previsto nas *Constituicoes Primeiras do Arcebispado da Bahia* que eram as únicas que deveriam ser obedecidas e observadas no bispado de Pernambuco, reforçando que esta situaco acarretaria muito prejuízo não só para si, como para aqueles que o haviam de suceder<sup>516</sup>.

Este foi o primeiro momento de uma querela que veio a se robustecer no ano seguinte. Em 1778, Fr. João da Cunha, para além de permanecer desatento às solenidades devidas ao governador e capitão geral José César de Menezes, desrespeitando as admoestacoes de D. Tomás, resolveu opor-se ao pedido do governador que solicitara um ajudante de ordens que

---

514 SILVA (Caroline Cristina Souza), *A prudência no trato das almas: relações de poder, fiscalidade e ação pastoral no bispado de Mariana (1777-1793)*, dissertaco de Mestrado em História, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2018, p. 143-218.

515 AHU-CU, Pernambuco, Avulsos, Cx. 127, D. 9654.

516 Carta de Fr. João da Cunha Menezes à rainha D. Maria I. Mesa de Consciência e Ordens (MCO), padroados do Brasil, Mc. 12.c 0026-0029.

levasse a desobrigarem-se do preceito quaresmal alguns presos da Fortaleza de Brum. Diante da recusa do vigário, o governador enviou uma queixa a D. Tomás, e requereu que Fr. João cumprisse com o que lhe foi solicitado<sup>517</sup>. Concorde com o governador, D. Tomás ordenou ao comandante da Fortaleza de Brum que apresentasse a sua ordem aos administradores da freguesia, ou a qualquer sacerdote secular ou regular, para que fossem desobrigar os seus presos<sup>518</sup>. A portaria enviada pelo bispo foi recebida por João da Cunha como uma prova de seu pouco-caso para com os párocos e para com a própria Igreja. Em carta enviada a 7 de abril de 1778, o vigário pediu licença ao bispo para por na presença de D. Maria I não somente a cópia desta afrontosa portaria, como também um relato da falta de observância da disciplina por parte do antístite, por não mais poder consentir com o ultraje da sua Igreja e do seu decoro<sup>519</sup>.

D. Tomás considerou a atitude do vigário muito irreverente e remeteu um ofício dando conta ao secretário de estado da Marinha e Ultramar, das desordens e do mau procedimento de fr. João da Cunha, que até agora havia calado em nome da paz e em atenção à família ilustre da qual o vigário era ilegítimo descendente<sup>520</sup>. Neste ofício, o bispo acusava João da Cunha de não beber senão vinho e orgulhar-se de nunca beber água, causando vexames em jantares públicos, irrompendo contra pessoas de qualquer estado, caráter e dignidade. Envolvia-se com jogo, e, o que era ainda mais escandaloso: conservava mulheres em sua própria casa à vista de todos de sua freguesia. Não fazia caso de andar como um leigo, sem nenhum sinal que representasse o seu estado de religioso, além de angariar dívidas e não as honrar<sup>521</sup>.

As sérias acusações do bispo conheceram uma rápida resposta do vigário, que veio em forma de reação ultramontana. Aos 16 de abril de 1778, seguiu carta para D. Maria I na qual fr. João da Cunha Menezes informava as irregularidades cometidas pelo bispo D. Tomás, no que se referia à escolha dos párocos e visitantes, à ereção de oratórios particulares e, principalmente, à concessão de dispensas matrimoniais nos casos reservados à Santa Sé. Segundo João da Cunha, não tendo breve para dispensar, “dispensa o Reverendíssimo Bispo a todos ou ricos ou pobres, impondo-lhes pena pecuniária ou multa e pagando os custos”<sup>522</sup>. O bispo dispensou sem Breve, por exemplo, em casos de impedimento público e notório de

---

517 AHU-CU, Pernambuco, Avulsos, Cx. 129, D. 9758.

518 Idem.

519 AHU-CU, Pernambuco, Avulsos, Cx.129, D.9760.

520 Idem.

521 Idem.

522 AHU-CU, Pernambuco, Avulsos, Cx. 129, D. 9775.

primeiro grau em linha transversal, como foi o de Francisco Machado de Barros, morador na cidade de Natal do Rio Grande do Norte, que após a morte da mulher com quem vivia em concubinato, resolveu que queria se casar com a irmã desta<sup>523</sup>. Um outro caso deixara João da Cunha ainda mais indignado. D. Tomás concedeu dispensa matrimonial para que Vicente José de Sousa, filho do sargento-mor Ignácio de Sousa Magalhães, se casasse com a filha do também sargento-mor José de Barros. Neste caso, relata o vigário à rainha, que o bispo ouviu as queixas da filha do sargento José de Barros na qual dizia que seu primo, Vicente José, lhe tinha prometido casamento e não tinha cumprido com o prometido. Queixa justa, salvo pelo fato de que:

O tal Vicente José era clérigo de ordens menores e estava admitido para subdiácono, e examinado, e aprovado, por ser muito bom estudante<sup>524</sup>

Mesmo conhecendo a condição religiosa de Vicente José, D. Tomás lho teria chamado e colocado diante da moça que reclamava o compromisso e:

Por que o prelado estava a favor dela muito empenhado, entrou a persuadir o dito Vicente José para que casasse com ela; ele respondeu muitas vezes que não lhe devia cousa alguma, nem lhe tinha prometido casamento: nem ela em tal lhe falara, nem ele o queria fazer por serem ambos primos filhos de duas irmãs, que ele queria ser sacerdote, que era o estado que desejava, que não tinha crime, e havia o impedimento como mostravam as suas aquisições de voto, [...] já na câmara correntes<sup>525</sup>

Mas, sem se ater às circunstâncias, “o Reverendíssimo Bispo se encheu tanto de cólera, e paixão, que entrando em grandes gritos [...], e ditos desordenados, mandou chamar o meirinho geral” para levar preso Vicente José que, por temor “e persuadido da família episcopal casou ali sem mais ganhos, sem se tratar, ou provar os graus do parentesco, e sem as mais circunstâncias e requisitos indispensáveis”<sup>526</sup>. Para fr. João da Cunha esses matrimônios, aos quais se juntavam outros tantos cuja dispensa nunca concederia Roma aos bispos, eram nulos e D. Tomás só os permitia porque entendia que tudo podia em sua diocese, quanto podia na Igreja a Santa Sede Apostólica. Pela mesma razão, teria o bispo concedido a ereção de

---

523 AHU-CU, Pernambuco, Avulsos, Cx. 129, D. 9775.

524 Idem.

525 Idem.

526 Idem.

oratórios e altares portáteis sem ter para isso poder algum, por ser proibido pelo Santo Concílio Tridentino e ser caso reservado somente ao Papa<sup>527</sup>. É interessante notarmos que, no tocante à concessão da ereção de oratórios e altares particulares, D. Tomás teve uma postura contrária à de outros bispos jacobeus. Por exemplo, D. Fr. António de Guadalupe, já citado, era inflexível, não dando concessões para tais oratórios, por acreditar não ter poder para tanto. E mais, Guadalupe criticava com veemência os bispos que, com facilidade, faziam tais concessões<sup>528</sup>. De fato, D. Tomás concedeu a ereção dos oratórios, como deixa claro na sua segunda carta pastoral, o que nos leva a acreditar, apesar das possíveis intenções subjacentes, na credibilidade da denúncia de Fr. João da Cunha. A diferença entre a postura de D. Tomás e aquela de D. Fr. António de Guadalupe residiria na atitude episcopalista assumida por D. Tomás da Encarnação Costa e Lima?

Para além do conflito mais imediato, a maneira como o Fr. João da Cunha Menezes construiu o seu argumento contra o bispo de Pernambuco demonstra uma tentativa de afirmação profunda da primazia de jurisdição do Sumo Pontífice romano a qual, acreditava o vigário, o bispo buscava usurpar. Desde o caso da conhecida pascoal, Fr. João da Cunha, já se mostrava contrário à atitude de D. Tomás de substituir o que estava previsto nas *Constituições Primeiras* que vigoravam no bispado de Pernambuco. Por mais que fossem permitidas emendas no texto das *Constituições*, o vigário não via com bons olhos a escrita de uma constituição própria do bispado de Pernambuco, preparadas sem a convocação de sínodo diocesano, obedecendo apenas a um decreto real. Não colocamos em causa a tentativa do vigário de se desviar das acusações feitas pelo bispo e pelo governador de Pernambuco ao suscitar uma polémica em torno da atuação do antístite. Porém, a sua visão reflete um problema de raízes mais profundas, qual seja, o do conflito entre as visões ultramontana e episcopalista.

Como dissemos na introdução deste estudo, na carta pastoral de 2 de julho de 1775, D. Tomás afirmou possuir beneplácito régio e breve apostólico por dez anos para conceder o uso de altar portátil aos sacerdotes que julgasse beneméritos e conspícuos sempre que fosse necessário naqueles sertões<sup>529</sup>. Na mesma carta, o bispo acrescentou que, mesmo sem os ditos

527 AHU-CU, Pernambuco, Avulsos, Cx. 129, D. 9775.

528 “SOUZA (Evergton Sales), D. Fr. António de Guadalupe, um bispo jacobeu no Rio de Janeiro (1725-1740)”, *op.cit.*, p. 152.

529 COSTA E LIMA (D. Thomas da Encarnação), Carta Pastoral de 2 de Julho de 1775, fl.3-4. A concessão de faculdades decenais remonta ao século XVI. Tratavam-se de graças especiais e licenças concedidas pelo papa aos bispos da América espanhola e portuguesa. Ver: SOUZA (Evergton Sales), “A construção de uma cristandade tridentina na América Portuguesa (séculos XVI e XVIII), *O concílio de Trento em Portugal e nas suas*



breve e beneplácito, apoiando-se na “sabedoria e piedade” de Van Espen, nos decretos do Concílio de Milão e nos do Concílio Provincial de Lima, poderia observar na concessão dos oratórios privados e domésticos. E que, quanto às licenças matrimoniais, todo bispo que preza pela paz e bem do seu bispado, deveria concedê-las<sup>530</sup>, porque pertencia à sua jurisdição. E veja como aqui também se aproxima do canonista flamengo. Van Espen afirmava poderem os Bispos dispensar nos impedimentos ocultos, sendo o matrimônio público, fundando o seu ato na caridade ou necessidade do próximo, o que faria cessar a antiga reservação.

Suposta esta opinião pergunta o mesmo Van Espen; por que não diremos nós que cessa geralmente esta reservação e que têm os Bispos livre autoridade de dispensar, se o pede a salvação das almas, a caridade, ou a necessidade do próximo? Eu não sei a resposta a esta pergunta, nem facilmente a dará quem tiver ideia clara da Constituição da Igreja, da caridade em que Jesus Cristo a fundou, do muito que ele trabalhou para que os seus discípulos não imitassem a conduta dos fariseus os quais esquecidos de toda a condescendência e de toda atenção à necessidade do próximo, faziam consistir o ponto da perfeição da Lei em umas para eles indispensáveis formalidades exteriores e estranhas ao espírito de beneficência que ele queria deixar por herança aos seus vigários; quem finalmente souber a praxe das dispensas que os Apóstolos concediam no tempo em que governaram a igreja; já desobrigando os fieis, já tornando-os a mandar observar o rigor dos legais, segundo a caridade dos filhos o pedia<sup>531</sup>.

O regalismo pombalino, ao aliar a reforma do Estado àquela interna da Igreja, reforçou o processo de autonomia episcopal face ao poder papal. E D. Tomás, regalista, soube valer-se desse reforço. Voltamos a salientar que a independência dos antístites, representava, na mesma medida, uma maior descentralização do poder da cúria romana. Essa maior autonomia da alta hierarquia eclesiástica não se dava, porém, no âmbito das suas temporalidades as quais foram submetidas, como de resto toda a Igreja nacional, ao poder do Estado.

Se, no capítulo anterior, através do estudo de alguns textos de D. Tomás da Encarnação Costa e Lima nós pudemos demonstrar como o bispo atuou, com convicção, na defesa do regalismo pombalino, neste capítulo final da nossa dissertação, nós buscamos apresentar como atuava um bispo pombalino na defesa igualmente dos interesses de sua diocese. D.

---

*conquistas: olhares novos*, (coord.). António Camões Gouveia, David Sampaio Barbosa, José Pedro Paiva, Universidade Católica Portuguesa/ Centro de Estudos de História Religiosa, Lisboa, 2014, p.187.

530 AHU-CU, Pernambuco, Avulsos, Cx. 129, D. 9758.

531 Quidni igitur dicamus generaliter et hanc reservationem cessare, atque Episcopis liberam esse dispensandi auctoritatem, si salus animarum, seu charitas, aut necessitas proximi id requirat. Van –Espen tom. 1. p. 2 tit. 14. cap. 10. 17. Apud SANTOS (Cândido dos), *Jansenismo em Portugal*, Departamento de História e de Estudos Políticos Internacionais, Faculdade de Letras da Universidade do Porto, Porto, 2007, p.139-140.

Tomás buscou manter a paz entre o império e o sacerdócio, foi sempre obediente e exortou à obediência à Majestade, mas nunca deixou de afirmar a sua jurisdição e mostrou-se sempre atento àquilo que considerava serem as necessidades de seus fiéis. Reformar os costumes, suprimir as irregularidades, incentivar os estudos, combater as “superstições” e a ignorância. Esses foram os objetivos que D. Tomás perseguiu no governo de sua diocese. Pode-se afirmar que viabilizou algum espaço de autonomia. Ao promover aulas públicas de teologia no seu Palácio, sob sua atenta vigilância, encontrou uma alternativa, ainda que difusa, à falta de mestres que, repetidas vezes, lamentou. Mas também controlou o conteúdo do que ali se aprendia, as leituras que ali se faziam, as referências que ali se utilizavam. Esse mesmo espaço de autonomia se revela no controle do exame dos candidatos aos benefícios eclesiásticos vagos, na condução da correção das irregularidades da Província do Carmo, nas concessões de dispensas matrimoniais e de ereção de oratórios particulares. É claro que D. Tomás sofreu as consequências das limitações impostas pelo regalismo que ajudou a promover, mas soube atuar de maneira a articular a obediência devida à autoridade temporal com a defesa e o reforço de sua jurisdição episcopal.

## Conclusão

Em 1784, “Adoecendo gravemente e sentindo aproximar-se o termo fatal de sua existência”, D. Tomás, “fortificou-se com todos os Sacramentos, reuniu os membros do capítulo da sua igreja catedral, pediu-lhes perdão das suas faltas, exortou-os à paz e à união, e esperou tranquilo à hora tremenda”. Segundo Pereira da Costa, “essa notícia que a todos contristou, veio eloquentemente demonstrar o alto grau de estima que o povo consagrava ao seu prelado, porquanto, corria em constante romaria de todos os lugares para a cidade de Olinda, caminhando a pé muitos revezes de longínquas paragens, para vê-lo, ao mesmo tempo em que corria aos templos para implorar a Deus o restabelecimento de sua saúde”<sup>532</sup>.

Os fiéis, que acompanharam as distintas virtudes de Dom Tomás, aumentaram a admiração a ele devotada desde o ano de 1782, quando a “Grande Seca” acometeu os sertões afora, dizimou gentes e gados, fazendo aumentar a fome na região. Honrando o seu báculo e projetando-se no auxílio das suas ovelhas naquela situação de angústia coletiva, D. Tomás manifestou de diversas maneiras a sua caridade. Distribuiu esmolas aos mais carentes, ordenou preces públicas e promoveu procissões de penitência das quais participou, caminhando descalço, pregando e rogando tão fortemente que diante dos romeiros “viram-se abrir as cataratas do céu, na frase de um cronista do tempo, e chover tão copiosamente, que todos os penitentes se recolheram às suas casas completamente molhados, começando daí por diante a chover regularmente”<sup>533</sup>. É compreensível que à saúde de tal bispo fossem feitas inúmeras súplicas, criando-se a fé no milagre pela ideia de que deveria haver um milagre<sup>534</sup>. Mas ao rebanho não foi concedida tal dádiva e, aos 14 de janeiro de 1784, D. Tomás faleceu.

Abandonada a matéria, o bispo ainda despontaria na *Memória Histórica e Biográfica do Clero de Pernambuco*, assim como no *Roteiro dos bispados do Brasil e dos seus respectivos bispos: desde os primeiros tempos coloniaes até o presente*, no *Anno Biographico* de Joaquim Manuel de Macedo, na obra mestra de Franklin Távora, *O Cabeleira* e nos *Anais Pernambucanos* de Francisco Augusto Pereira da Costa<sup>535</sup>. Mas a pouco e pouco o seu nome

---

532 COSTA (Francisco Augusto Pereira da), *Anais Pernambucanos*, *op.cit.*, p. 339.

533 Idem.

534 LE GOFF (Jacques), « Prefácio », BLOCH (Marc), *Os Reis Taumaturgos*, Cia. Das Letras, São Paulo, 1993, p. 27.

535 LUNA (Lino do Monte Carmelo), *Memória Histórica e Biográfica do Clero Pernambucano*, Typographia de F. C. de Lemos e Silva, Pernambuco, 1857, p. 87-88; ALENCAR (Carlos Augusto Peixoto de), *Roteiro dos*

deixou de figurar nas obras lusas ou brasileiras e o bispo que ao falecer causou “*excessivo pranto e sentimento de todo o bispado e de todo o reino de Portugal*”<sup>536</sup> se acinzentou e com ele, um importante recorte da história religiosa da América Portuguesa. Eleito à mitra pernambucana ao abrigo do reinado josefino e ministério de Sebastião José de Carvalho e Melo, Dom Tomás foi um agente das reformas pombalinas no continente e no ultramar e foi ele mesmo, fruto das renovações postas no âmbito das exigências sociais, formacionais e de carreira, estabelecidas no reinado em questão, como mecanismos de elevação à cadeira episcopal.

Dom Tomás da Encarnação agiu de forma clara na difusão do pensamento reformador na diocese pernambucana, em um percurso que no todo nos permitiu perceber a relação existente entre o regalismo pombalino, o catolicismo ilustrado, e a inspiração de movimentos tais como a jacobea e o jansenismo. Por meio do estudo da trajetória, dos escritos e, por fim, da ação episcopal de Dom Tomás, esta dissertação de mestrado visou analisar as principais renovações empreendidas no tocante às relações entre Igreja e Estado no império português, no período compreendido entre o reinado josefino e os anos iniciais do reinado mariano. Nós buscamos observar, com particular atenção, o modo como atuou o clero diocesano na América portuguesa, no intuito de compreender até que ponto as medidas reformadoras empreendidas na governação pombalina foram sustentadas na teoria e na prática pela elite da hierarquia eclesiástica lusitana.

---

*bispados do Brasil e dos seus respectivos bispos: desde os primeiros tempos colonias até o presente*, Typ. Cearense, Ceará, 1864, p. 166-168; MACEDO (Joaquim Manuel de). *Anno Biographico Brasileiro*, Typographia e Lytographia do Imperial Instituto Artístico, Rio de Janeiro, 1876, t. II, p. 499-500; TÁVORA (Franklin), *O cabeleira*, Tipografia Nacional, Rio de Janeiro, 1876; PEREIRA DA COSTA (Francisco Augusto), *Anais Pernambucanos: 1740-1794*, Arquivo Público Estadual, Recife, 1954, t. VI, p.332-341.  
536 PEREIRA DA COSTA (Francisco Augusto), *Anais Pernambucanos*, *op.cit.*, p. 339.



## 2. Transcrição da Segunda Carta Pastoral de 2 de julho de 1775

Dom Thomas da Encarnação Costa e Lima, Conego Regrante de Santo Agostinho, por Divina Providencia Bispo de Pernambuco do Conselho de Sua Mag<sup>de</sup> F<sup>ma</sup>.

Ao nosso Clero, e povo de Pernambuco

Tendo Nós Licença d'El Rey Nosso Senhor p<sup>a</sup> irmos à Cidade da Bahia nossa Patria, e feita esta viagem por mar nos rezolvemos a Voltar por terra p<sup>a</sup> este Bispado ; e ainda q<sup>e</sup> nos parecião dificeis de se andarem duzentas leguas de terra, mediando serras altas, escabrozias, matas escuras, e medonhas, rios largos, e caudalozos, com outros muitos incomodos q<sup>e</sup> na verdade experimentamos ; com tudo o dezejo de vermos as nossas ovelhas, q<sup>e</sup> vivem naquellas partes tão remotas, nos animou a emprehendermos tão dilatado caminho p<sup>a</sup> as vizitarmos e lhes darmos as providencias necessarias, e uteis ao bem das suas almas.

Muitas, e muitas vezes levantamos as mãos aos Ceos, e adoramos a Providencia Divina sobre tantas creaturas racionaes, q<sup>e</sup> vivem contentes em humas choças, já no meio das matas as mais espesas, já nas praias de huma Costa Brava, já nos areaes de humas Campinas estereis, sem outro vestido, do q<sup>e</sup> o muito preciso p<sup>a</sup> a vida : sem outro vestido do q<sup>e</sup> quanto basta p<sup>a</sup> não andarem de todo nuz ; e sem a promptidao do Pasto Espiritual pella m<sup>ta</sup> distancia das Igrejas, e de q<sup>m</sup>. lhes possa dar.

Ao mesmo tempo q<sup>e</sup> todos alegres nos esperavão, e concorrião a receber a nossa benção se envergonhavão da sua propria miseria, e não sabião explicar o que querião. E enternecendo-nos com estes espectaculos da pobreza, e indigencia, determinamos dar-lhes as providencias do melhor modo q<sup>e</sup> podermos. [fl.1.]

Do Santo Sacrificio da Missa.

He p<sup>a</sup> admirar a grande distancia q<sup>e</sup> há de m<sup>tas</sup>. povoações às Igrejas suas matrizes, ou a outras quaesquer Capelas filiaes; não som<sup>te</sup> distão algumas nove ou dez leguas, mas tão bem há distancias de quinze, trinta, e mais leguas ; mediando rios grandes, q<sup>e</sup> por força das chuvas no Inverno se fazem tão impetuozos, q<sup>e</sup> não se podem rodear; pella qual razão ficão m<sup>tas</sup> familias

sem cumprirem com o preceito do SacroSanto Sacrificio da Missa, sem a frequencia dos Sacramentos, e sem a prompta administração dos mesmos quando são necessarios.

E sendo da nossa obrigação Pastoral ouvirmos os balidos das nossas ovelhas, e socorre-las com o pasto mais saudavel; depois de as termos já instruido pella nossa primeira Pastoral, na qual lhes recomendamos o amor, e obediencia a Deus, e a El Rey Nosso Snr<sup>o</sup>, e lhes damos as doutrinas mais sinceras, e solidas do Christianismo; assim como o temos persuadido a todos os Parochos desta Diocezi; que não se deixem enganar de huma Moral infecta, proscripta, tantas vezes pella Santa Sede Apostolica; e q<sup>e</sup>. só tenham diante dos seus olhos aquella Moral certa, fundada nas Escrituras Santas, na Autorid.<sup>e</sup> dos Concilios, dos Summos Pontífices, dos Santos Padres e na mesma Razão natural, como se lê em tantos Livros, q<sup>e</sup> a Piedade do Nosso Monarcha tem feito dar a Luz pello mais Sabio, Pio, e Maior dos Seus Ministros; determinamos responder sem escrupulo, e rezolver as m.<sup>tas</sup> supplicas, q<sup>e</sup> nos forão feitas entre as asperezas daquelles caminhos.

Supplicarão-nos, q<sup>e</sup> concedessemos faculdade p<sup>a</sup> alguns sacerdotes habitadores daquelles Sertões poderem celebrar Missa em Altar portatil, em Lugar decente de alguma caza nos Domingos, e dias Santos, sendo a distancia tal, q<sup>e</sup> não podessem vencer o caminho na mesma manhã p<sup>a</sup> a sua Matriz, ou alguma Capela filial, m<sup>to</sup> mais no Rigor do Inverno; porq<sup>e</sup> de outro modo m.<sup>tas</sup> vezes ficavão sem Missa nos dias de preceito.

He certo q<sup>e</sup> no Decreto de Graciano no Can. Missarum, Dist. 1. De Consecrat. se dá a fa [fl.2] culdade p<sup>a</sup> celebrar o SacroSanto Sacrificio nos lugares dedicados pellos Bispos; ou onde elles permitirem, e tanto pq<sup>e</sup> no Can. Concedimus do mesmo titulo, se permite, não havendo Igreja, celebrar-se no Caminho ao ar, ou em barraca, havendo pedra Sagrada, e os mais ornamentos necessarios p<sup>a</sup> o Sacrificio : dos quaes Canones uza S<sup>to</sup> Thomas na parte 3.[quest.83]. art. 3. p<sup>a</sup> mostrar, q<sup>e</sup> se pode dizer Missa fora das Igrejas, e Capelas, havendo necessidade. Muitos são os exemplos que achamos nas Historias Eccleziasticas dos primeiros Seculos, de Missas ditas, ou nas Criptas Subalterneas, ou nos Craceres, ou nas cazas particulares, ou nas praias do mar; das quaes tratão os Autores Liturgicos. Nem há duvida q<sup>e</sup> antes do Concilio Tridentino costumavão os Bispos nas suas Diocezis conceder facultad<sup>e</sup> p<sup>a</sup> fazer o Santo Sacrificio em Oratorios particulares.

Porem o mesmo Concilio p<sup>a</sup> arrancar os abuzos, e a muita facilidade de tão frequentes concessoes sem necessidade, na Sess.22. De observandis, et vitandis in celebratione Missae., manda q<sup>e</sup> os Bispos não consintão celebrar em Oratorios particulares fora das Igrejas. Não

faltão Theologos, e Canonistas, q<sup>e</sup> julguem de todo tirada por este Decreto a autoridade Episcopal, p<sup>a</sup> a Concessão destas faculdades, e dizem q<sup>e</sup> assim os tem interpretado a Sagrada Congregação do mesmo Concilio no anno de 1615 por mandado do Sumo Pontifice Paulo V. [Isso] não obstante, o Sabio e Pio Van Espenm part.2. Sect.1 Tit. 5. Cap. 8.num 14. De celebrat Missae, com [Lipeo] dizem q<sup>e</sup> o Concilio som<sup>te</sup> occoreo aos abuzos, e não offendeo a autoridade Episcopal; e assim o suppoz S. Carlos Borromeo principal Director e Executor do Concilio; o qual no Concilio de Milão [:I] declarou o q<sup>e</sup> os Bispos devem observar na Concessão dos Oratorios privados e domesticos. E o Concilio Provincial de Lima Capital do Peru na America Espanhola, congregado pello seu Arcebispo Toribio Afonso Mogroveo depois do Tridentino no anno de 1583 permite aos Bispos a Concessão dos Oratorios particulares naquella Provincia; cujas actas forão approvadas pella Santa Sede Apostolica, e publicadas no anno de 1614.

E certamente nos persuadimos q<sup>e</sup> se os Bispos Tridentinos nas suas Diocezis tivessem tantas distancias de Igrejas e povoações, quantas tem nas Suas os Bispos Americanos, não sofrerião lavar-se hum tal Decreto, qual elles fizerão: conhecerião a di [fl.3] ficuldade da sua observância, e se compadecerião da necessidade das suas ovelhas. Porem os mais delles erão da Italia, onde não som<sup>te</sup> são entre si vizinhas as Igrejas Matrices, mas tão bem as mesmas Cathedraes; podendo-as dizer sem exageração; q<sup>e</sup> são tantos os Bispados como as freguezias: e nas Diocezis da America há Parochias tão distantes, e extensas, q<sup>e</sup> bem comprehendem tres e mais<sup>muitos</sup> Bispados da Italia.

Nem nos pode obstar a declaração q<sup>e</sup> fez a Congregação do Concilio; porq<sup>e</sup> não nos consta q<sup>e</sup> esta, e outras interpretações tivessem beneplácito Régio p<sup>a</sup> a sua observancia em Portugal; como sempre se praticou nesta Monarchia e se pode ver m<sup>to</sup> larga e sabidamente tratado na part.2. da Deducção Cronologica e Analytica na petição do Procurador da Coroa p.109, e 110.

Por estas razões e por havermos tão bem com o Regio Beneplacito de 11 de Mayo de 1774 Breve da S<sup>ta</sup> Sé Apostolica por 10 annos p<sup>a</sup> concedermos o uso de Altar portatil a algum Sacerdote benemerito e conspicuo quando for necessario naquelles Sertões; determinamos aos Parochos das freguezias dilatadas; nas quaes não intermedias alguma Capela; ou houver m<sup>ta</sup> distancia desta, possão com nossa autoridade destinar algum Sacerdote, q<sup>e</sup> existir nessa distancia, o qual possa em lugar decente erigir Altar p<sup>a</sup> celebrar o S<sup>to</sup> Sacrificio da Missa, somente nos Domingos e dias Santos; p<sup>a</sup> q<sup>e</sup> a elle assistão os povos, q<sup>e</sup> distantes não poderem



concorrer às suas freguezias, ou capelas filiaes; e os mesmos Parochos poderão dar licença, se for necessário, p<sup>a</sup> a administração dos outros Sacramentos, sem perdimento dos seus direitos Parochiaes. E cuidem m<sup>to</sup> os mesmos Parochos, q<sup>e</sup> os Sacerdotes, administradores dos sacramentos nessas Capelas Remotas da Matriz tenham Livros, nos quaes fação assentos dos Batismos, dos Cazamentos, e dos obitos dos seus freguezes q<sup>e</sup> não podem ir às suas Parochias. E vindo à nossa noticia, q<sup>e</sup> muitos Regulares sem nossa autorid.<sup>e</sup> se intrometem a administrar os Sacram.<sup>tos</sup>, e Levantar Altar em qualquer parte e o que he mais p<sup>a</sup> lamentar, andão por ahi dispersos sem licença de seus Prelados Respectivos dos quaes m<sup>tos</sup> [fl.4] tem vindo à nossa presença queixar-se p<sup>a</sup> os mandarmos recolher; porque elles desprezão a obediencia, q<sup>e</sup> se lhes impõe p<sup>a</sup> buscarem os Claustros; mandamos a todos Parochos, q<sup>e</sup> não admitão nas suas freguezias a estes Regulares vagabundos e mercenarios, q<sup>e</sup> sem nossa licença, e cartas testimoniaes de seus Prelados ahi aparecem, pregarem, confessarem e disserem Missa; e se for preciso, com o auxilio do Braço Secular os mandem presos a entregar aos Prelados de Seus Conventos mais vizinhos.

#### Do Sacramento da Confirmação

Publicando Nós a administração do Sacram<sup>to</sup> da Confirmação nas Igrejas por onde passavamos, concorrião m<sup>tos</sup> Pays de familias com seus filhos nos Braços de menos de sete annos de idade; pedindo q<sup>e</sup> os confirmassemos. e Ainda q<sup>e</sup> o Cathecismo do Concilio Tridentino publicado por mandado de P. Pio V determinasse q<sup>e</sup> este Sacramento se administre quando ao menos houver uso de Razão depois de Sete annos de idade, e o mesmo se ache estabelecido em Concilios de diversas Igrejas particulares, no de Milão I, no anno de 1565, no de Tours em 1583, no de Cambray em 1586, e no de Toloza em 1590; com tudo não nos deve servir de regra tão certa q<sup>e</sup> não possamos administra-lo aos infantes antes de sete annos, quando há justa cauza, reciando-se, q<sup>e</sup> não haverá outra comodid<sup>e</sup> e q<sup>e</sup> facil<sup>te</sup> não irá aquellas partes tão distantes algum Ministro deste Sacramento.

O mesmo Pontifical Romano reconhecido pellos Summos Pontifices Clemente VIII; e Urbano VIII, determina q<sup>e</sup> os Bispos possam confirmar os infantes antes de sete annos, principalm<sup>te</sup> havendo a justa cauza assima dita, q<sup>e</sup> se experimenta nas partes distantes dos Bispados da America, onde m<sup>tas</sup> vezes não podem chegar os Bispos. E como os meninos de menos de sete annos confirmados não poderão na maior idade ter lembrança do Sacramento q<sup>e</sup>

receberão; mandamos aos Pays de familias q<sup>e</sup> instrução a estes seus filhos, q<sup>e</sup> já forão chrismados, p<sup>a</sup> q<sup>e</sup> não se exponhão a [alterar] este Sacramento : e os Parochos das Igrejas, onde Chrismar-mos tenham hum livro, em q<sup>e</sup> escrevão os nomes dos q<sup>e</sup> forem chrismados. [fl.5].

#### Dos Cazos Rezervados

Supplicarão-nos tambem os Sacerdotes confessores, q<sup>e</sup> lhes concedessemos facultade p<sup>a</sup> absolver dos cazos à Nós reservados, por ser difficil o recurso em tanta distancia quando lhes era necessario p<sup>a</sup> bem e utilidade dos penitentes: mas antes de rezolvermos e respondermos a esta supplica, p<sup>a</sup> tirarmos todo o escrupulo q<sup>e</sup> pode cauzar a alguns Bispos nossos Colegas mais austeros, e censores rigidos desta nossa benignidade, damos as razões p<sup>a</sup> a nossa concessão.

He certo e difinido pello Concilio Tridentino no Can 2.Sess.14. De penitent.q<sup>e</sup> os Bispos tem direitos p<sup>a</sup> rezervar a si alguns pecados mais graves; e atrozes, restringindo a outros Sacerdotes seus subditos o poder absolveros : não tendo outro fim da Rezervação senão p<sup>a</sup> q<sup>e</sup> os povos tenham maior horror aos pecados mais graves e se abstenhão delles, vendo q<sup>e</sup> qualquer Sacerdote não os pode absolver. Se Lermos as Historias Ecclesiasticas, e os Rituaes antigos, acharemos, q<sup>e</sup> a reconciliação dos publicos, e mais graves delictos se fazia pellos Bispos e q<sup>e</sup> os Presbiterios não reconciliavão a estes penitentes, senão ou auzente o Bispo, ou havendo necessid<sup>e</sup> ou por especial comissão do mesmo Bispo: e esta a origem da mesma rezervação q<sup>e</sup> hoje se observa.

E tão bem he certo q<sup>e</sup> no principio do Seculo 15 cresceo m<sup>to</sup> as rezervação dos Cazos, de modo; q<sup>e</sup> o Pio, e Douto João Gerson, assim no seu Opusculo Super observandi potestate et qualiter expediat fieri reservationem peccatorum e em huma Epistola a certo Bispo De moderatione Casuum Reservandorum [com] 2 part.3. op.col 413 e 415, permite rezervar-se alguns pecados mais atrozes; mas não aprova q<sup>e</sup> estes se rezervem quando São ocultos. A sentença de Gerson foi seguida em França no Synodo de Chartres no anno de 1526, e no Concilio de Sens [fl.6] no anno de 1524, em Alemanha pello Cardial Lourenço Campegio; o qual sendo ali Legado Apostolico em huma de suas Constituições promulgadas em Ratisbona no anno de 1523, concedeo facultade a todos os confessores p<sup>a</sup> absolver de quaesquer pecados ocultos ainda q<sup>e</sup> reservados; exceptos os de Herezia, e de Homicidio: A Campegio

seguio o Arcebispo de Colonia; dando faculdade aos Parochos no seu Concilio Provincial do anno de 1536 e o Concilio de Ausbourg do anno de 1548.

Pello contrario houverão outros Bispos tão tenazes da sua rezervação q<sup>e</sup> Bertrando Arcebispo de Arles convocou Concilio com os seus Suffraganeos no anno de 1275, e entre outros Decretos determinarão, q<sup>e</sup> nem os Prelados mandassem as suas ovelhas na Quaresma Penitenciaris q<sup>e</sup> absolvessem dos cazos rezervados, e que estas Comparecessem na sua prezença, excepto havendo hum grande discomodo no Recurso. O Concilio de [Selisbourg] no anno de 1420 mandou q<sup>e</sup> os Parochos não admitissem a participação dos Sacram<sup>tos</sup> aos q<sup>e</sup> tivessem pecados rezervados, sem q<sup>e</sup> estes primeiro lhes mostrassem Lestras do seu Bispo, q<sup>e</sup> os certificassem da absolvição, e Satisfação imposta. Esta tem sido a Disciplina da Igreja em q<sup>to</sup> ao direito q<sup>e</sup> tem os Bispos p<sup>a</sup> o fazer, o q<sup>e</sup> todos creem, e confissão certo e difinido.

Pello q<sup>e</sup> attendendo Nós a esta variedade das Igrejas particulares, às Decizões de seus Pios, e Sabios Prelados, e ao Decreto do mesmo Concilio Tridentino na Sess. 14. Cap.7. De casum reservatione, q<sup>e</sup> este poder nos foi dado p<sup>a</sup> edificação do Corpo Mistico de Jesus Christo, e não p<sup>a</sup> sua destruição, receamos q<sup>e</sup> coarctada m<sup>to</sup> a jurisdição dos Confessores naquellas partes tão remotas, se siga hum effeito contrario às pias intenções da Santa Madre Igreja. Agora queremos falar com as mesmas palavras do Pio, e Douto Cancelario do [Paris] João Gerson na sua Carta De moderatione Casuum Reservandorum ; o qual parece q<sup>e</sup> estava presente nestes payzes p<sup>a</sup> dar as providencias necessarias neste Cazo; porq<sup>e</sup> /diz o Pio Cancelario/ se forem mandados os penitentes recorrer ao Prelado, ou Penitenciario distante, fogem, e tem horror:e milhares de vezes [se tem] experimentado q<sup>e</sup> não vão : e he aumentar vergonha sobre vergonha, hum pezo grave sobre outro pezo; e dificuldade de Confessar, sobre dificuldade de Comparecer, e esperar o Recurso; a qual he tanta, [fl.7] quanta se pode imaginar, principalm<sup>te</sup> quando o pecado he occulto: alem de q<sup>e</sup> mostra a experiencia q<sup>e</sup> m<sup>to</sup> poucos, principalm<sup>te</sup> os rusticos, se abstem de pecar pello horror da Rezervação. Estas as palavras do Pio Cancelario, deixando outras m<sup>tas</sup> razões q<sup>e</sup> elle mesmo dá na sua carta a qual julgamos q<sup>e</sup> deve ser lida com attenção por todos os Prelados q<sup>e</sup> tem a seu cargo, e vigilancia o tratar das consciencias das suas ovelhas.

E assim mandamos a todos os nossos Parochos, q<sup>e</sup> possão absolver dos cazos q<sup>e</sup> nos São Reservados por Direito e pellas constituições deste Bispado, excepto Homicidio voluntário: e esta mesma facultad<sup>e</sup> q<sup>e</sup> lhes damos, poderão elles cometer aos Seus Coadjuutores, ou a outro qualquer Sacerdote aprovado q<sup>e</sup> elles mandarem administrar o

Sacram<sup>to</sup> da Penitencia nos lugares distantes de suas freguezias; sem q<sup>e</sup> seja mais preciso recorrer a Nós p<sup>a</sup> lhes darmos este poder. E lhes recomendamos m<sup>to</sup> q<sup>e</sup> se compadeção das mizerias e fragilidades das suas ovelhas: e q<sup>e</sup> sendo o Sacramento da Penitencia a segunda taboa q<sup>e</sup> Jesus Christo Nosso Senhor deixou na sua Igreja p<sup>a</sup> livrar-nos do segundo naufragio, não a queirão negar, antes a estendão e offereção com toda a caridade aos q<sup>e</sup> della necessitarem p<sup>a</sup> serem salvos.

### Do Matrimonio dos Filhos familias

Não podemos deixar de abominar hum costume, ou p<sup>a</sup> melhor dizer hum abuzo, q<sup>e</sup> achámos não som<sup>te</sup> nos Sertões, mais tão bem nas cidades, e villas populozas deste Bispado, qual he a facilidade de m<sup>tos</sup> q<sup>e</sup> com esperança de riquezas e maiores bens, sem autoridade legitima, so de seu livre arbitrio, a qualquer hora da noute vão as cazas de alguns Pays de familias, tirão as suas filhas enganadas com o pretexto de as trazem à nossa prezença; ou do nosso vigario geral p<sup>a</sup> se cazarem, e de manhã aparecem com ellas as nossas portas p<sup>a</sup> este requerimento, e ao mesmo tempo chegão os Pays [fl.8] a queixarem-se desta insolencia, e a mostrarem o oprobrio q<sup>e</sup> rezulta as suas familias na grande desiguald<sup>e</sup> dos sugeitos, dos quaes Matrimonios assim celebrados antes da nossa chegada, temos achado algumas familias nobres m<sup>to</sup> discontentes e a ellas mesmas em continuos dissabores do seu estado.

Portanto dezejando Nós occorer a estas desordens, mandamos aos nossos vigarios geraes desta cidade, e tão bem aos deste Bispado, q<sup>e</sup> em aparecendo as suas portas semelhantes requerimentos façao q<sup>e</sup> ellas sejam restituídas a seus pays, e q<sup>e</sup> da caza destes tratem as suas justificações, e aleguem as razões q<sup>e</sup> tiverem p<sup>a</sup> a justiça da sua cauza.

E sendo doutrina de todos os Theologos e Canonistas, não se exceptuando algum q<sup>e</sup> saibamos, q<sup>e</sup> os Filhos familias pecão gravem<sup>te</sup> quando seus Pays justam<sup>te</sup> reluctão aos seus matrimonios, p<sup>a</sup> bem espiritual e temporal dos mesmos filhos; como poderemos [tolerar] estes matrimonios, q<sup>e</sup> não he licito fazerem-se [...] q<sup>e</sup> os [...] a Igreja destestarão? S. Bazilio na sua carta a Amphiloquio, a qual era como hum pequeno Codex do Direito Ecclesiastico do Oriente nos primeiros Seculos [...]. O mesmo faz o Concilio de Orleans no anno de 541, no can. 22. O Papa Nicolau [I] nas suas Respostas aos Bulgaros e em fim o Concilio Tridentino na Sess. 24. De Reformat. Matrim. cap [...] expressam<sup>te</sup> [...] q<sup>e</sup> a Santa Madre Igreja por

justissimas causas sempre detestou; e proibio os Matrimonios dos Filhos familias sem consentim<sup>to</sup> de seus Pays.

Seriamos extensos em referir m<sup>tas</sup> leys Imperiaes e Regias q<sup>e</sup> fazem a mesma prohibiçãõ, e impedem estes contractos matrimoniaes: e foi sempre grande a veneraçãõ q<sup>e</sup> os S<sup>tos</sup> Padres tiveram as Leys dos Principes Soberanos sobre os impedim<sup>tos</sup> do matrimonio. Santo Ambrozio na Epistola 66 a [...], S<sup>to</sup> Agostinho no Liv. 15 De civil. Dei.cap.16. Louvãõ ao Imperador Theodozio pella prohibiçãõ q<sup>e</sup> fez de cazarem os Primos com suas Primas. Os mesmos Summos Pontifices S. Siricio na Epistola a Emerio Bispo de Tarragona, S. João aos Rusticos da Norbona, e Nicolau I: nas respostas aos Bulgaros, quando falãõ dos impedimentos do matrimonio os confirmãõ com as leys Imperiaes e uzãõ dellas.

Por isso recomendamos m<sup>to</sup> aos Parochos q<sup>e</sup> [fl.9] instruaõ os Filhos familias na reverencia q<sup>e</sup> devem ter a seus Pays, q<sup>e</sup> na eleiçãõ de suas espozas não se levem de hum amor cego, e precipitaçãõ juvenil, a qual satizfeita, logo nascem mil digostos, e discordias das familias desiguaes, e q<sup>e</sup> mostrem o consentim<sup>to</sup> de seus Pays. E tão bem admoestem aos Pays de familias; q<sup>e</sup> não contradigãõ a Seus filhos; quando o Matrimonio q<sup>e</sup> elles intentãõ não he dispensado, nem d'elle pode rezultar, injuria, e infamia: antes prohibindo-se-lhes se precipitarãõ em mayores males.

#### Do Matrimonio dos Escravos

Não tem sido menos os requerimentos de m<sup>tos</sup> Escravos p<sup>a</sup> se cazarem com outras escravas de diversos Senhores, supplicando-nos q<sup>e</sup> obriguemos os seus Senhores respectivos a darem consentimento, a estes cazamentos; e tão bem achãmos m<sup>tos</sup> deste modo celebrados, sem q<sup>e</sup> os proprios Senhores possuãõ se servir-se de Seus Escravos, mandando-os trabalhar nas suas fazendas, por q<sup>e</sup> a mulher sujeita a outro dominio, o impede, e o Senhor do Escravo não tem dinheiro p<sup>a</sup> a Comprar, o lhe não hé necessaria, ou o Senhor desta a não quer vender.

Louvamos a piedade dos Senhores q<sup>e</sup> consentem cazarem-se seus Escravos com suas Escravas; porq<sup>e</sup> deste modo evitãõ algumas desordens de suas cazas, e attendem ao bem espirital dos mesmos Escravos. Nem ignoramos q<sup>e</sup> muitos Theologos, e Juristas Decretalistas fundados no Cap. Dignum est e De conjug. Serv. q<sup>e</sup> se atribue ao Papa Adriano I, dizem q<sup>e</sup> não se devem prohibir os Matrimonios entre os Escravos, e q<sup>e</sup> depois de contrahidos não se devem dissolver por contradizerem Seus Senhores. Não he nossa intençãõ nem queremos dizer, q<sup>e</sup>

estes Matrimonios contrahidos sem Licença dos proprios Senhores se devem dirimir depois de feitos; porq<sup>e</sup> não achamos Ley alguma Ecclesiastica, q<sup>e</sup> os dirima. E o Concilio Tridentino falando do Matrimonio, e dos seus impedimentos em toda a Sess. 24. De Reformat., de nenhum modo falou do consenti[fl.10]mento dos Senhores p<sup>a</sup> o cazamento dos proprios Escravos nem inda neste tempo podião ter noticia aquelles Padres do uso e serviço dos Escravos q<sup>e</sup> há na America.

Porem attendendo Nós as pertubações q<sup>e</sup> procedem entre os Senhores, e seus Escravos Cazados sem o seu consentimento, ordenamos aos Parochos, q<sup>e</sup> não admitão nem [...]Matrimonio aos Escravos, q<sup>e</sup> antes não mostrarem por escrito o consentimento de seos Senhores Respectivos. Alem de se fundar esta nossa determinação na paridade dos Filhos familias assima Referidos a confirmamos tão bem com outras Decizoes Ecleziasticas. O Concilio de Charlons no anno de 813 no Can. 30.determinou q<sup>e</sup> o Matrimonio dos Escravos não se dirimisse ainda q<sup>e</sup> fossem de diversos Senhores, mas logo limitou q<sup>e</sup> se não fizesse sem os seus consentimentos. [...] Bispo de Bazileia, francez de nação, a q<sup>m</sup> o grande Carlos de França no anno de 811 enviou a Constantino para tratar a paz com o Imperador Nicephoro nos seus capitulos publicados: no Seculo 2, no Can.21., determinou, q<sup>e</sup> sendo os Escravos de diversos Senhores, não contrahissem Matrimonio sem o consentimento de hum e outro Senhor. E muito antes destes Padres, S. Bazilio na citada Epistola a Amphiloquio no. Can.42., e o Concilio de Orleans, no anno de 541 no Can.24.

#### Da abstinencia da Carne nos dias de preceito

Viajando Nós alguns dias da Quaresma, e outros de preceito da abstinencia da carne, e sendo algumas vezes hospedado por algum Parocho, ou outra alguma pessoa Rica, ao jantar, e a Cea, nos pozerão viandas de Carne,quando havia outros comeres proprios daquelles dias, com os quaes podiamos bastantem<sup>te</sup> passar: e admirados destas mezas naquellas terras, onde a distancia do mar não excedia a mais de dez leguas e podião chegar pexes[fl.11] secos e salgados e em outras há grandes rios abundantis de pesca; nos respondião, q<sup>e</sup> era Privilegio concendido a estes Payzes comerem carne nos dias de preceito da abstinencia da mesma.

Depois de hum largo exame, não temos achado Breve, nem Bulla Apostolica p<sup>a</sup> este Privilegio; mas antes achamos prohibido pellas mesmas constituições deste Bispado, exceptos aquelles q<sup>e</sup> pellas suas enfermidades são excuzados. Nem podemos attribuir a outro principio,

senão as opiniões de alguns Missionarios Probabilistas, fundados em muitos daquelles Autores, q<sup>e</sup> El Rey Nosso Senhor pella Sua Real Meza Censoria mandou recolher os quaes com estas opinioes Libertinas, e carnaes attrahião os povos p<sup>a</sup> se fazerem assim mais amados e poderozos sobre elles.

Pello q<sup>e</sup> não pode ser este costume legitimamente introduzido nestas partes sem grande laceração da Disciplina da Igreja, q<sup>e</sup> desde os seus principios condemnou as viandas de Carne na Quaresma, quando há outros alimentos sufficientes p<sup>a</sup> a sustentação da vida, por Decisão de tantos Summos Pontifices, de tantos Concilios, pella voz comua dos S<sup>tos</sup> Padres, como se pode ver em Natal Alexandre no tom. 3. Da Historia Eccleziastica Sec.21 Dissert.4. E vendo tão bem Nós, q<sup>e</sup> p<sup>a</sup> se introduzir legitimam<sup>te</sup> nos Reynos de Castella, e das suas Indias os Comeres de toda casta de carne, não bastarão as opinioes de alguns, mas foi necessario, q<sup>e</sup> o SS<sup>mo</sup> Padre Benedicto XIV com consentimento do Rey Catholico Felipe V expedisse huma Bulla em 23 de janeiro de 1745: como poderíamos Nós nestes payzes tolerar este ~~uzo~~<sup>abuzo</sup> universal<sup>te</sup> introduzido por autoridade de huns Missionarios amantes de si mesmos? E ainda naquellas partes vizinhas ao mar, e aos Rios, e onde há abundancia de legumes, ovos, lacticinios, e p<sup>a</sup> os Ricos, peixe seco; e ainda fresco dos mesmos Rios nos quaes elles podem mandar pescar?

Portanto, mandamos aos Parochos q<sup>e</sup> declarem às suas ovelhas, q<sup>e</sup> naquellas partes onde pode chegar peixe do mar, ou dos rios, e há abundancia de legumes, ovos, lacticinios, e outros comeres não prohibidos nesses dias, devem observar a abstinencia da Carne: mas como no interior do Sertão [fl.12] há muitos lugares e povoações onde não há rios, e a pobreza he tanta que alem da farinha de Mandioca, não tem outra couza p<sup>a</sup> comerem, senão a caça q<sup>e</sup> vão buscar no mato, e alguma ave que crião; uzando do Breve Apostolico q<sup>e</sup> nos foi enviado com o beneplacito Regio de 11 de Mayo de 1774. Dispensamos com estes mizaraveis e pobres daquelles Sertões q<sup>e</sup> nos dias de preceito da abstinencia da Carne, a possão comer, se a tiverem, e o mesmo concedemos aos q<sup>e</sup> fizerem jornadas por semelhantes lugares tão estereis, q<sup>e</sup> não [aparecem] outro alimento senão a Carne.

Recomendamos tão bem aos Parochos q<sup>e</sup> expliquem e declarem as suas ovelhas, si todos aquelles q<sup>e</sup> por conselho de Medico podem comer carne por alguma cauza urgente, nem por isso estão desobrigados da observancia do jejum, excepto nos cazos de enfermidade q<sup>e</sup> os Medicos julgarem dispensados do mesmo jejum. E cuidem não menos em tirar o outro abuzo q<sup>e</sup> achamos, qual he, q<sup>e</sup> os dispensados da abstinencia da carne, e sугeitos ao preceito do jejum, na refeição da noite, a que chamamos Consoada, costumão comer carne naquella pouca

quantidade q<sup>e</sup> se permite aos q<sup>e</sup> observão o jejum; porq<sup>e</sup> estes, conforme as Decizões Apostolicas devem observar huma única comida ao jantar, e à Collação tempo, e quantidade, como os outros, q<sup>e</sup> não são dispensados.

### Dos Vizitadores

Que representações não ouvimos dos povos, e dos mesmos parochos contra os visitadores, os quaes esquecidos das recomendações de Direito, e sem caridade, passarão a tanto excesso q<sup>e</sup> por muito tempo se constituirão moradores em caza dos mesmos Parochos/por cinco; e tão bem mais mezes/ obrigando-os a huma preparação, ou agazalho pessoal e de sua familia tão exorbitante; q<sup>e</sup> tem havido Parochos a quem a Congrua, e rendimentos da Sua Igreja não chegam p<sup>a</sup> os gastos da Vizita: cohonestando os ditos Vizitadores as largas demoras com as distancias das povoações, donde são chamadas as testemunhas, e com as contas q<sup>e</sup> devem tomar.

A tão justa queixa não podemos differir o remedio necessario [fl.13] a favor dos Parochos; e dos povos assim vexados. As vizitas Episcopaes se achão estabelecidas, e praticados desde os primeiros Seculos p<sup>a</sup> se introduzir, ou se conservar a Sãa, e Catholica Doutrina, preservar os bons costumes; corrigir os maos, admoestar ao povo à observância da Religião a paz e innocencia de vida. Este costume antigo já era louvado por S. Hieronimo no seu livro contra os Luciferianos, e já praticado por S<sup>to</sup> Agostinho, como elle mesmo fala de si na Epistola 56, aliàs 237. O grande Carlos de França nos seus Capitulares recomenda m<sup>to</sup> aos Bispos as Vizitas das suas Diocezis. Os nossos Soberanos nas suas Ordenações Regias, as protegem no Livro 1.tit.62. e no livro 2.tit.8. Os concilios Provinciaes, e Synodaes, são m<sup>tos</sup> a este respeito, como referem os Eruditos Thomasino part.2.liv.3.cap.80. Van Espen part.1.tit.17.cap.1. E os Ecomenicos Laterense IV em 1215 e o Tridentino na Sess.24.cap.3. De Reformat. Mas em todos estes Concilios e Leys não se permite o excesso sumptuozo dos Vizitadores, e os gastos excessivos dos Parochos para com elles. Esperamos em D<sup>s</sup> q<sup>e</sup> nos dará forças e saude p<sup>a</sup> visitar até onde podermos chegar, e não gravaremos aos Parochos; nem aos povos com as despesas da nossa Vizita.

E se houvemos de mandar algum Vizitador às Igrejas mais distantes deste bispado, os exhoramos, q<sup>e</sup> não excedão as Leys Canonicas na sua equipagem, e q<sup>e</sup> não se demorem nas cazas dos Parochos e nas freguezias, mais q<sup>e</sup> aquelle tempo q<sup>e</sup> lhes for preciso p<sup>a</sup> cumprirem



com a sua obrigação. E p<sup>a</sup> assim o fizerem, logo q<sup>e</sup> chegarem a huma Igreja mandem avizos às outras q<sup>e</sup> se seguem p<sup>a</sup> no dia certo da sua chegada estar prompto tudo o q<sup>e</sup> for necessario p<sup>a</sup> execução do seu officio. E deste modo se exonerarão os Parochos destas hospedagens tão laboriozas e impertinentes.

Nem pode haver grande demora na vizita das capelas porq<sup>e</sup> esta só pertence aos Vizitadores em q<sup>to</sup> a decencia do Culto Divino, e p<sup>a</sup> a celebração do Santo Sacrificio da Missa: e não lhes pertence em q<sup>to</sup> as contas dos seus rendimentos e das confrarias, porq<sup>e</sup> estas tocão aos Provedores Seculares das Capelas, conforme as Leys de S. Mag<sup>dc</sup>.

Recomendamos m<sup>to</sup> aos Vizitadores q<sup>e</sup> p<sup>a</sup> conseguirem o fim dezejado do Seu Ministerio tratem a todos com paternal carid<sup>e</sup> com zelo Christão com espirito de brandura, e man[fl.14]sidão, q<sup>e</sup> são as armas proprias da Igreja: não formem processos, nem inquirição dos delictos occultos e q<sup>e</sup> não forem notorios; porem se procederem contra algumas pessoas publicamente infamadas nos delictos de q<sup>e</sup> podem conhecer; se depois de feitos os termos das admoestações Canonicas, ellas se oppozerem, e não obedecerem; porq<sup>e</sup> hé certo q<sup>e</sup> a Justiça Ecclesiastica nem faz vergões, nem das cutiladas q<sup>e</sup> vertão sangue; passem Precatório aos Magistrados Seculares Respectivos daquelle destrito, mostrando-lhes o traslado do Summario das testemunhas, com os termos das admoestações já feitas aos culpados p<sup>a</sup> q<sup>e</sup> com ajuda do Braço Secular se cumprão os seus Mandados. E Estamos bem persuadidos com o Sabio Van Espen na part.1.tit.17.De Visitat.Episcop.cap.4., q<sup>e</sup> se os Magistrados Regios não ajudarem aos Vizitadores, não se conseguirão os fins dezejados das vizitas.

#### Das justificações de genere

Como na nossa Camera Episcopal se costumão fazer Justificações de Genere, ou p<sup>a</sup> Beneficios, ou p<sup>a</sup> o Sacerdocio, devemos tirar os abuzos, e introduzir o justo, e Santo, q<sup>e</sup> se deve observar. Ninguem duvida q<sup>e</sup> a distinção das pessoas feita com adversid<sup>e</sup> das denominações, e dos predicamentos de Grego e Judeo, fez no principio da Igreja as pertubações, q<sup>e</sup> a pregação dos Apostolos reduzio à paz Ecclesiastica, e a fraternal concordia; polo sendo nos todos regenerados em Jezus Christo, e tendo hum só corpo mistico do Senhor: nem devemos habilitar a huns e inhabilitar a outros: jactando-se huns de Christãos Velhos e desprezando-se outros por Christãos Novos: o q<sup>e</sup> tem originado as mutuas aversões os

reciprocos odios e divizes nos filhos da Igreja, no Clero Secular e Regular, na Ordem dos Estados, e em todo o povo.

O que tudo há sido abolido, cassado, e anulado pella Clementissima, Religiozissima e Providentissima Carta da Ley, Constituição Geral e Edito perpetuo, dada aos 25 de Mayo de 1773 porq<sup>e</sup> S. Mag<sup>de</sup> conformando-se com os pareceres da Meza do Desembargo do Paço[fl.15] do Conselho Geral do Santo Officio, e ultimamente com os dos Ministros do Conselho de Estado e Gabinete; abolio o dito perniciozo estratagema de Christãos Velhos e Christãos Novos. Pello q<sup>e</sup> recomendamos e mandamos aos nossos Provizores, Juizes das Justificações de Genere, Vigarios Geraes, e Juizes de Cazamentos q<sup>e</sup> sejam exactissimos na observancia da dita Ley; e q<sup>e</sup> a tal denominação de Christão Novo se extinga, e não sirva de obstaculo e impedimento p<sup>a</sup> Sacerdocio, p<sup>a</sup> os Beneficios e p<sup>a</sup> os Matrimonios.

O mesmo recomendamos a resp<sup>to</sup> dos indios, e outras pessoas naturaes dos vastos Dominios do Brazil, dos quaes antes era como culpa terem nascido nelles; e de outros era como merecimento nascer em Portugal; p<sup>a</sup> os primeiros se reputaram inhabeis p<sup>o</sup> sacerdocio, p<sup>a</sup> as ordens regulares, e honras Civiz; distinguindo-os com a barbara nota de q<sup>e</sup> tinham sangue da terra: barbaridades, q<sup>e</sup> a Real Benignidade, e Clemencia d'El Rey Nosso Senhor arrancou com as suas profundas, e nervozas raizes. Primo : pellas duas [importantissimas] leys expedidas nos dias 6 e 7 de junho do anno de 1755, p<sup>a</sup> o Gran-Pará e Maranhão. Pellas duas Bullas do SS<sup>mo</sup> Padre Benedicto XIV nellas incorporadas. Secundo: pella outra ley de 8 de março de 1758, q<sup>e</sup> igualou nas Liberdades, e honras os indios do Brazil com os do Pará e Maranhão.

E para falarmos com as mesmas palavras do Ill<sup>mo</sup> e Ex<sup>mo</sup> Marquez de Pombal- Ministro Regio na sua Instrução IV Capitulo único; p<sup>a</sup> o Arcebispo e Governador de Goa, a bem de serem todos igualm<sup>te</sup> vassallos de S. Mag<sup>de</sup>; assim he conforme ao Direito Divino, Natural; e das gentes; os quaes não permitem de nenhuma Sorte q<sup>e</sup> os Estrangeiros hajão de excluir os naturaes da terra; posto q<sup>e</sup> sejam na cor mais brancos, ou mais escuros, da cultura das terras, onde nascerão, e dos Officios e Beneficios dellas, rezultando do contrário hum odio implacavel e huma injustiça, q<sup>e</sup> clama ao mesmo Ceo por huma Satisfação Configna.[fl.16]

#### Dos Parochos q<sup>e</sup> assistem à factura dos Testamentos

Como tem vindo a nossa noticia, q<sup>e</sup> nas distancias solitarias dos Sertões, os Sacerdotes, especialmente os proprios Parochos são chamados p<sup>a</sup> escreverem e fazerem os Testamentos

daquelles Sertanejos; porq<sup>e</sup> não há Tabeliães, q<sup>e</sup> os fação, ou possão aprovar; recomendamos a todos os Parochos, e Sacerdotes nossos Subditos, q<sup>e</sup> forem convocados p<sup>a</sup> este fim, q<sup>e</sup> tenham diante dos olhos, e fação observar as Leys d'El Rey Nosso Senhor a respeito das disposições testamentarias, a de 25 de Junho de 1766, a de 9 de Setembro de 1769, e a novissima do primeiro de Agosto de 1774, pellas quaes o Nosso Soberano, tão provida, e saldavelm<sup>te</sup>, conforme a Razão natural, e Caridade Christãa socorre aos seus Vassolos contra os insultos da malignid<sup>e</sup>, e da Cobiça, e contra as muitas falsidades, litigios, dissensões, e pertubações nas familias, como rezulta da livre e antiga função dos Testamentos; privando-se os legitimos herdeiros dos bens q<sup>e</sup> a natureza e a Caridad<sup>e</sup> lhes destinão. Para o que, todos os Parochos tenham estas Leys p<sup>a</sup> sua instrucção.

E todos os Parochos deste Bispado q<sup>e</sup> vivem nas grandes distancias desta cidade, serão obrigados logo quando poderem, e sem demora a dar rol dos defuntos, q<sup>e</sup> fizerão testamento, dos seis mezes da alternativa ao nosso Juiz dos Reziduos; e aos vigarios da Vara em seus distritos: e dos outros seis mezes da alternativa darão do mesmo modo rol aos Magistrados Regios a quem pertencer.

E como aos Juizes Ecclesiasticos não rezulta mais jurisdcção privativa, do q<sup>e</sup> a execução dos Testamentos, q<sup>e</sup> lhes pertencem, na sua alternativa, e não irem-se abrir perante elles e menos a registrar se o q<sup>e</sup> por Ley expressa toca aos Escrivães dos Registos dos Testamentos, e na falta delles aos das Provedorias; devem os mesmos Parochos dar o Rol dos Testamentos da alternativa Eccleziastica aos Provedores dos Rezidos Seculares; porq<sup>e</sup> so elles devem obrigar a todos os Testamenteiros a Registrar os Testamentos, ainda q<sup>e</sup> a conta delles pertença ao Juizo Ecclesiastico, em observancia do Alvará de 7 de Janeiro de 1692, e de outras de S. Mag<sup>de</sup> pello Tribunal da Meza de Consciencia e Ordens p<sup>a</sup> este Bispado a 22 de Dezembro de 1758.

E parecendo-nos em tudo estas nossas Rezoluções conformes aos Sagrados Canones, Decretos dos Concilios, Constituições Apostoli [fl.17]cas, e Ley Regias, convenientes à Salvação das almas de nossos Diocezanos, bom governo espiritual da Igreja e observancia da Justiça determinamos manda-las imprimir e publicar com o Regio beneplacito. Ainda q<sup>e</sup> m<sup>tas</sup> detas nossas Decizões pareção contrarias as Constituições do Arcebispado da Bahia, as quaes ate agora se tem observado neste Bispado; como ellas não forão feitas em Concilio Provincial, q<sup>e</sup> nos obrigue; mas em hum Synodo Diocezano e observadas pellos nossos Antecessores, por

elles não terem outras proprias desta Diocezi, e nunca se applicarão a faze-las; as derogamos em todos os Cazos q<sup>e</sup> se oppozerem a esta nossa Pastoral.

Por tanto, autoridade ordinaria, mandamos em virtude de S<sup>ta</sup> obediencia a todos os nossos subditos as cumprão e guardem: e ao nosso Provizor, Vigario Geral, Vizitadores, Vigario da Comarca, e da Vara, Parochos, e a todos os mais Ministros da nossa Justiça Eccleziastica a fação inteiramente cumprir e guardar como nella se contem, e por ella julgarem, e se governem e revogamos os Capitulos, Vizitas, Regimentos, Provizões de nossos Predecessores e todos quaesquer costumes, uzos e estillos, por mais antigos que sejam, q<sup>e</sup> forem contrarios: Dada nesta cidade de Olinda Sob nosso Sinal e Sello das nossas armas aos 2 de Julho de 1775. E eu o Padre Antonio de Oliveira Secretario de S. Ex<sup>ca</sup>. R<sup>ma</sup>.a sobescrevi.

D Thomás B<sup>o</sup> de Perm<sup>co</sup>. [fl.18]

## *Fontes*

### **Archivio Segreto Vaticano**

Archivio Concistoriale, Processus Concistoriales, vol. 166.

### **Arquivo da Arquidiocese de Olinda e Recife**

Pasta - Bispos de Pernambuco (1677 – 1900):

A Santa Cruz, Olinda, 1872.

Cópia de Carta ao Sr. Antonio Carneyro de Albuquerque Gondim. 1775, Maio, 26.

### **Arquivo Público do Estado – Jordão Emerenciano (Pernambuco)**

Ofícios do Governo (OG), vol.3 (1780-83):

Doc. 12, fl.5v.

Doc.55, fl.23 .

Doc.135, fl.53 e 54v.

Doc.208, fl.87v e 88.

Doc.209, fl. 88 e 88v.

Doc.211, fl.89.

Doc.351, fl. 155v e 156.

Doc. 409, fl. 186.

Ordenações Régias (OR), 15 (1774 – 1777):

“Cópia de Carta para o Bispo de Pernambuco”. s/p.1776, Maio, 21.

Diversos III – Câmara de Olinda, vol.2:

“Reg.<sup>to</sup> da carta de S. Mag.<sup>e</sup> escrita ao Dr.<sup>o</sup>. Dezb<sup>g</sup>.<sup>or</sup> ouv.<sup>or</sup> G.<sup>l</sup> sobre o Inventr.<sup>o</sup> que o dito fes dos bens que fizerao óbito do Ill.<sup>mo</sup> Bispo D. Thomas e nos aprova tudo q.<sup>to</sup> nella obrou reg.<sup>da</sup> em 28 de 7br.<sup>o</sup> de 1785”.pág.15-16.

### **Arquivo do Patriarcado de Lisboa**

Cotas: Caixa 06, n<sup>o</sup> 6. 1761, Fevereiro, 25.

Cota: Caixa 06, n<sup>o</sup>22. 1774, Maio, 16.

### **Arquivo Nacional da Torre do Tombo**

Mesa de Consciência e Ordens (MCO), padroados do Brasil, Mc. 12.c 0014-0044.

Registro Geral de Mercês, D. José I, liv. 27, fl. 44v.

### **Biblioteca Pública de Évora**

Cartas do Bispo de Pernambuco Dom Thomás da Encarnação Costa e Lima para Dom Frei Manuel do Cenáculo. Cota: CXXVII/ 1-5.

## **Arquivo Histórico Ultramarino – Projeto Resgate**

**ant. 1774, julho, 21** REQUERIMENTO do Bispo de Pernambuco, [D. Tomás da Encarnação Costa e Lima], ao rei [D. João VI], pedindo provisão de mantimentos para sua diocese. **AHU\_CU\_015, Cx. 116, D. 8898.**

**1774, outubro, 5, Olinda** OFÍCIO do Bispo de Pernambuco, D. Tomás [da Encarnação Costa e Lima], ao [secretário de estado da Marinha e Ultramar], Martinho de Melo e Castro, sobre sua viagem à capitania de Pernambuco para tomar posse do dito Bispado. **AHU\_CU\_015, Cx. 117, D.8940.**

### **1775, janeiro 5, Recife**

OFÍCIO do [governador da capitania de Pernambuco], José César de Meneses, ao [secretário de estado da Marinha e Ultramar], Martinho de Melo e Castro, sobre a ida do Bispo de Pernambuco, [D. Tomás da Encarnação Costa e Lima], para capitania da Bahia. Anexo: 1 doc. **AHU\_CU\_015, Cx. 118, D. 9006.**

### **1775, abril, 4, Recife**

OFÍCIO do [governador da capitania de Pernambuco], José César de Meneses, ao [secretário de estado da Marinha e Ultramar], Martinho de Melo e Castro, sobre o regresso do Bispo desta diocese, [D. Tomás da Encarnação Costa e Lima], à praça do Recife vindo da Bahia. Anexo: 1 doc. **AHU\_CU\_015, Cx. 119, D. 9080.**

### **1776, setembro, 23, Olinda**

OFÍCIO do Bispo de Pernambuco, D. Tomás [da Encarnação Costa e Lima], ao [secretário de estado da Marinha e Ultramar], Martinho de Melo e Castro, sobre a ordem para se enviar anualmente uma relação de todos os habitantes das dioceses, o que já está providenciando junto com o governador da capitania de Pernambuco, [José César de Meneses]. **AHU\_CU\_015, Cx. 124, D. 9425.**

### **1777, fevereiro, 12, Olinda**

CARTA do Bispo de Pernambuco, D. Tomás [da Encarnação Costa e Lima], ao rei [D. José I], sobre se achar muitas vigararias vagas e se esperar muitos anos para preencher tais cargos, propondo informar quais as igrejas vagas e os sacerdotes que parecem dignos de regê-las. **AHU\_CU\_015, Cx. 126, D. 9540.**

### **1777, fevereiro, 13, Olinda**

CARTA do Bispo de Pernambuco, D. Tomás [da Encarnação Costa e Lima], ao rei [D. José I], sobre as dignidades vagas na Sé, pondo na presença real sua proposta para suprir tal necessidade, sugerindo as pessoas que considera mais dignas e capazes de ter tais cargos, conforme os merecimentos de cada um. Anexos: 2 docs. **AHU\_CU\_015, Cx. 126, D. 9542.**

### **1777, fevereiro, 19, Olinda**

CARTA do Bispo de Pernambuco, D. Tomás [da Encarnação Costa e Lima], ao rei [D. José I], remetendo uma relação de todas as freguesias, capelas, ermidas e oratórios que tem o dito

Bispado, e o número de clérigos seculares que existem em cada uma das freguesias. Anexos: 2 docs. **AHU\_CU\_015, Cx. 126, D. 9545.**

**1777, setembro, 13, Olinda**

CARTA do Bispo de Pernambuco, D. Tomás [da Encarnação Costa e Lima], à rainha [D. Maria I], informando os procedimentos do vigário colado da Igreja São Pedro Gonçalves do Recife, padre João da Cunha Meneses, a respeito da conhecença pascal dos soldados dos quartéis da dita capitania. **AHU\_CU\_015, Cx. 127, D. 9654.**

**1777, setembro, 17, Lisboa**

CONSULTA da Mesa da Consciência e Ordens à rainha [D. Maria I], sobre os canonicatos, prebendas e igrejas que se acham vagas no Bispado de Pernambuco. Anexos: 2 docs. **AHU\_CU\_015, Cx. 127, D. 9655.**

**1777, setembro, 18, Olinda**

CARTA do Bispo de Pernambuco, D. Tomás [da Encarnação Costa e Lima], à rainha [D. Maria I], informando as vigararias vagas da diocese de Pernambuco e os sacerdotes que parecem mais dignos para regê-las. **AHU\_CU\_015, Cx. 127, D. 9657.**

**1777, setembro, 26, Olinda**

CARTA do Bispo de Pernambuco, D. Tomás [da Encarnação Costa e Lima], à rainha [D. Maria I], remetendo a relação das Igrejas, cômguas, rendimento das benesses, dos cômegos, beneficiados e capelães da Sé, párocos das freguesias, merecimentos e graduação de cada um, bem como dos clérigos. Anexos: 3 docs. **AHU\_CU\_015, Cx. 127, D. 9659.**

**1777, outubro, 1, Olinda**

OFÍCIO do Bispo de Pernambuco, D. Tomás [da Encarnação Costa e Lima], ao [secretário de estado da Marinha e Ultramar], Martinho de Melo e Castro, sobre se remeter relação das Igrejas, cômguas, rendimentos, benesses e informação de todos os cômegos, beneficiados e capelães da Sé e párocos das freguesias do Bispado de Pernambuco. **AHU\_CU\_015, Cx. 127, D. 9677.**

**1777, outubro, 1, Olinda**

OFÍCIO do Bispo de Pernambuco, D. Tomás [da Encarnação Costa e Lima], ao [secretário de estado da Marinha e Ultramar], Martinho de Melo e Castro, sobre as informações relativas às igrejas e paróquias, e as providências necessárias para se servir de eclesiásticos seculares e regulares, para os serviços paroquiais e administração dos sacramentos. **AHU\_CU\_015, Cx. 127, D. 9678.**

**1777, dezembro, 15, Olinda**

CARTA do Bispo de Pernambuco, D. Tomás [da Encarnação Costa e Lima], ao [secretário de estado da Marinha e Ultramar], Martinho de Melo e Castro, sobre ordem recebida para ordenar até 150 sacerdotes para o ministério das igrejas da diocese de Pernambuco. **AHU\_CU\_015, Cx. 128, D. 9691.**

**1777, dezembro, 16, Olinda**

OFÍCIO do Bispo de Pernambuco, D. Tomás [da Encarnação Costa e Lima], ao arcebispo de Petra e Nuncio Apostólico, sobre ter recebido ordem para eleger um visitador que visite toda

Província Reformada de Nossa Senhora do Carmo da Diocese [de Pernambuco]. **AHU\_CU\_015, Cx. 128, D. 9692.**

**1777, dezembro, 16, Olinda**

OFÍCIO do Bispo de Pernambuco, D. Tomás [da Encarnação Costa e Lima], ao [secretário de estado da Marinha e Ultramar], Martinho de Melo e Castro, sobre ter recebido carta com ordem real para auxiliar o breve recebido do núncio apostólico a fim de averiguar irregularidades da Província Reformada de Nossa Senhora do Carmo. **AHU\_CU\_015, Cx. 128, D. 9693.**

**1777, dezembro, 17, Recife**

CARTA do frei João da Encarnação à rainha [D. Maria I], sobre o excesso de autoridade do Bispo de Pernambuco, [D. Tomás da Encarnação Costa e Lima], ultrapassando os poderes de sua delegação no que se refere a Província de Nossa Senhora do Carmo. **AHU\_CU\_015, Cx. 128, D. 9695.**

**1778, fevereiro, 12, Recife**

OFÍCIO do Bispo de Pernambuco, D. Tomás [da Encarnação Costa e Lima], ao núncio Apostólico, sobre ter convocado o capítulo da Província da Reforma de Nossa Senhora do Carmo e ter promovido as eleições do dito capítulo. Anexos: 2 docs. **AHU\_CU\_015, Cx. 128, D. 9734.**

**1778, fevereiro, 12, Recife**

OFÍCIO do Bispo de Pernambuco, D. Tomás [da Encarnação Costa e Lima], ao [secretário de estado da Marinha e Ultramar], Martinho de Melo e Castro, sobre se ter eleito um visitador para província reformada de Nossa Senhora do Carmo, devido ao estado de irregularidades em que se encontra a referida província, e se ter tomado resoluções a respeito destas irregularidades, remetendo a pauta das eleições do capítulo provincial do Carmo. Anexos: 3 docs. **AHU\_CU\_015, Cx. 128, D. 9735.**

**1778, abril, 10, Olinda**

OFÍCIO do Bispo de Pernambuco, D. Tomás [da Encarnação Costa e Lima], ao [secretário de estado da Marinha e Ultramar], Martinho de Melo e Castro, sobre representação do vigário colado da Igreja de São Pedro Gonçalves da vila do Recife, frei João da Cunha Meneses, contra o governador da capitania de Pernambuco, [José César de Meneses], e dos problemas que o dito governador e o referido Bispo têm tido com o vigário. **AHU\_CU\_015, Cx. 129, D. 9758.**

**1778, abril, 12, Olinda**

OFÍCIO do Bispo de Pernambuco, D. Tomás [da Encarnação Costa e Lima], ao [secretário de estado da Marinha e Ultramar], Martinho de Melo e Castro, sobre as desordens e o mau procedimento do vigário [colado da Igreja de São Pedro Gonçalves da vila] do Recife, frei João da Cunha Meneses. Anexos: 2 docs. **AHU\_CU\_015, Cx. 129, D. 9760.**

**1778, abril, 26, Recife**

CARTA do [vigário colado da Igreja São Pedro Gonçalves do Recife], padre João da Cunha Meneses, à rainha [D. Maria I], informando as irregularidades cometidas pelo Bispo [de Pernambuco, D. Tomás da Encarnação Costa e Lima], no que se refere às ordens clericais a



respeito do grau de parentesco nos casamentos; aos critérios de escolha para párocos e visitantes; e sobre não ter nenhuma norma que o obrigue a prestar homenagens ao governador da capitania de Pernambuco, [José César de Meneses]. Anexos: 2 docs. **AHU\_CU\_015, Cx. 129, D. 9775.**

**1778, setembro, 15, Lisboa**

CONSULTA da Mesa da Consciência e Ordens à rainha [D. Maria I], sobre a informação do Bispo de Pernambuco, D. Tomás [da Encarnação Costa e Lima], acerca dos mestres de latinidade, retórica, filosofia e teologia moral e da necessidade de clérigos para o extenso Bispado de Pernambuco, e da falta de professores, havendo apenas dois mestres régios destinados a Goiana e Recife. **AHU\_CU\_015, Cx. 131, D. 9855.**

**1778, setembro, 15, Lisboa**

CONSULTA da Mesa da Consciência e Ordens à rainha [D. Maria I], sobre as informações que o Bispo de Pernambuco, D. Tomás [da Encarnação Costa e Lima], deu a respeito das igrejas que se acham vagas, da grande necessidade de párocos e da sugestão da dita Mesa de se conceder ao Bispo as faculdades, na forma de estilo, para que tais Igrejas sejam providas com brevidade. **AHU\_CU\_015, Cx. 131, D. 9856.**

**1778, outubro, 30, Lisboa**

CONSULTA da Mesa da Consciência e Ordens à rainha [D. Maria I], sobre a representação que fez o vigário colado da Igreja de São Pedro Gonçalves da vila do Recife, frei João da Cunha Meneses, e as informações que a respeito dele deram o Bispo de Pernambuco, D. Tomás [da Encarnação Costa e Lima], e o governador da dita capitania, [José César de Meneses]. Anexos: 27 docs. Obs.: m. est. **AHU\_CU\_015, Cx. 131, D. 9899.**

**1780, setembro, 28, Lisboa**

OFÍCIO do Bispo de Pernambuco, D. Tomás [da Encarnação Costa e Lima], ao [secretário de estado da Marinha e Ultramar], Martinho de Melo e Castro, sobre a dança dos negros na rua. **AHU\_CU\_015, Cx. 137, D. 10245.**

**1781, setembro, 9, Olinda**

OFÍCIO do Bispo de Pernambuco, D. Tomás [da Encarnação Costa e Lima], ao [secretário de estado da Marinha e Ultramar], Martinho de Melo e Castro, sobre os canonicatos, vigararias e outros cargos da Catedral da Sé [de Olinda]. **AHU\_CU\_015, Cx. 141, D. 10417.**

**1781, setembro, 28, Olinda**

OFÍCIO do Bispo de Pernambuco, D. Tomás [da Encarnação Costa e Lima], ao [secretário de estado da Marinha e Ultramar], Martinho de Melo e Castro, sobre a representação do juiz e mais irmãos da Mesa da Irmandade de Nossa Senhora do Amparo em Olinda e a carência de padres na capitania. Anexos: 3 docs. **AHU\_CU\_015, Cx. 142, D. 10443.**

**1782, março, 9, Lisboa**

CONSULTA da Mesa da Consciência e Ordens à rainha [D. Maria I], sobre a proposta do Bispo de Pernambuco, [D. Tomás da Encarnação Costa e Lima], para o provimento de algumas conezias vagas no seu Bispado. **AHU\_CU\_015, Cx. 143, D. 10534.**

**1782, abril, 27, Lisboa**

CONSULTA da Mesa da Consciência e Ordens à rainha [D. Maria I], sobre a proposta do Bispo de Pernambuco, D. Tomás [da Encarnação Costa e Lima], para o preenchimento da conezia magistral do seu bispado. **AHU\_CU\_015, Cx. 144, D. 10556.**

**1782, abril, 27, Lisboa**

CONSULTA da Mesa da Consciência e Ordens à rainha [D. Maria I], sobre a proposta do Bispo de Pernambuco, D. Tomás [da Encarnação Costa e Lima], para cadeira doutoral que se acha vaga na Sé do mesmo Bispado. **AHU\_CU\_015, Cx. 144, D. 10557.**

**1782, abril, 27, Lisboa**

CONSULTA da Mesa da Consciência e Ordens à rainha [D. Maria I], sobre a proposta do Bispo de Pernambuco, D. Tomás [da Encarnação Costa e Lima], para conezia penitenciária que se acha vaga na Sé do mesmo Bispado. **AHU\_CU\_015, Cx. 144, D. 10558.**

**1782, julho, 23, Lisboa**

CONSULTA da Mesa da Consciência e Ordens à rainha [D. Maria I], sobre a proposta do Bispo de Pernambuco, [D. Tomás da Encarnação Costa e Lima], para provimento das igrejas São José da vila de Aquirás e de Nossa Senhora dos Prazeres de Maranguape. **AHU\_CU\_015, Cx. 145, D. 10606.**

**1782, julho, 23, Lisboa**

CONSULTA da Mesa da Consciência e Ordens à rainha [D. Maria I], sobre a proposta do Bispo de Pernambuco, D. Tomás [da Encarnação Costa e Lima], para provimento das igrejas de Santa Luzia das Alagoas do Norte, de Nossa Senhora do Ó do Porto da Folha e Nossa Senhora da Conceição de Cabrobó. **AHU\_CU\_015, Cx. 145, D. 10607.**

**1782, julho, 23, Lisboa**

CONSULTA da Mesa da Consciência e Ordens à rainha [D. Maria I], sobre a proposta do Bispo de Pernambuco, D. Tomás [da Encarnação Costa e Lima], para o provimento das igrejas de Nossa Senhora do Rosário da Várzea e São Pedro Mártir de Olinda. **AHU\_CU\_015, Cx. 145, D. 10608.**

**1782, julho, 23, Lisboa**

CONSULTA da Mesa da Consciência e Ordens à rainha [D. Maria I], sobre a proposta do Bispo de Pernambuco, D. Tomás [da Encarnação Costa e Lima], para o provimento das igrejas São Gonçalo de Una, São Miguel de Ipojuca e Nossa Senhora da Apresentação de Porto Calvo. **AHU\_CU\_015, Cx. 145, D. 10609.**

**1782, julho, 23, Lisboa**

CONSULTA da Mesa da Consciência e Ordens à rainha [D. Maria I], sobre a proposta do Bispo de Pernambuco, D. Tomás [da Encarnação Costa e Lima], para o provimento das igrejas de Nossa Senhora do Rosário de Muribeca; de São Pedro e São Paulo de Mamanguape e de São Lourenço de Tejucupapo. **AHU\_CU\_015, Cx. 145, D. 10610.**

**1782, setembro, 19, Olinda**

OFÍCIO do Bispo de Pernambuco, D. Tomás [da Encarnação Costa e Lima], ao [secretário de estado da Marinha e Ultramar], Martinho de Melo e Castro, sobre a carta que enviou ao Reino, em que pede para criar um Seminário no antigo Colégio Jesuíta de Olinda, solicitando despacho dos requerimentos a respeito dos canonicatos das igrejas propostas. Anexo: 1 doc. **AHU\_CU\_015, Cx. 145, D. 10626.**

**ant. 1783, fevereiro, 1**

REQUERIMENTO de Inácio Pereira Viana ao [governador da capitania de Pernambuco], José César de Meneses, pedindo aviso para que o Bispo de Pernambuco, [D. Tomás da Encarnação Costa e Lima], o ordene. Anexos: 4 docs. **AHU\_CU\_015, Cx. 146, D. 10695.**

**1783, fevereiro, 27, Lisboa**

CONSULTA da Mesa da Consciência e Ordens à rainha [D. Maria I], sobre a proposta do Bispo de Pernambuco, D. Tomás [da Encarnação Costa e Lima], para prebenda inteira vaga na Sé de Olinda. **AHU\_CU\_015, Cx. 146, D. 10702.**

**1783, julho, 12, Lisboa**

OFÍCIO (minuta) ao [secretário de estado da Marinha e Ultramar], Martinho de Melo e Castro, sobre a solicitação do conde de Val de Reis, Nuno [José Fulgêncio Agostinho João Nepomuceno de Mendonça e Moura], para que se passe um aviso para o Bispo de Pernambuco, [D. Tomás da Encarnação Costa e Lima], ordenar Francisco de Sales Pinto Exposto. **AHU\_CU\_015, Cx. 148, D. 10783.**

**1783, agosto, 29, Lisboa**

CONSULTA da Mesa da Consciência e Ordens à rainha [D. Maria I], sobre proposta do Bispo de Pernambuco, D. Tomás [da Encarnação Costa e Lima], para o provimento da igreja de Santo Antão da Mata. **AHU\_CU\_015, Cx. 148, D. 10810.**

**1783, agosto, 29, Lisboa**

CONSULTA da Mesa da Consciência e Ordens à rainha [D. Maria I], sobre a proposta do Bispo de Pernambuco, D. Tomás [da Encarnação Costa e Lima], para provimento da igreja de São Cosme e Damião de Igarçu. **AHU\_CU\_015, Cx. 148, D. 10811.**

**1784, janeiro, 19, Olinda**

CARTA do cabido da Catedral de Pernambuco à rainha [D. Maria I], sobre o falecimento do Bispo de Pernambuco, [D. Tomás da Encarnação Costa e Lima]. Anexo: 1 doc. **AHU\_CU\_015, Cx. 150, D. 10882.**

**1784, janeiro, 24, Recife**

OFÍCIO do [governador da capitania de Pernambuco], José César de Meneses, ao [secretário de estado da Marinha e Ultramar], Martinho de Melo e Castro, sobre o falecimento do Bispo de Pernambuco, D. Tomás da Encarnação [Costa e Lima]. Anexos: 3 docs. **AHU\_CU\_015, Cx. 150, D. 10889.**

**1784, maio, 4, Recife**

OFÍCIO do desembargador e ouvidor-geral da capitania de Pernambuco, Antônio José Pereira Barroso de Miranda Leite, ao [secretário de estado da Marinha e Ultramar], Martinho de Melo

e Castro, enviando a cópia do inventário dos bens do Bispo de Pernambuco, D. Tomás da Encarnação Costa e Lima. **AHU\_CU\_015, Cx. 151, D. 10957.**

**1784, maio, 6, Recife**

CARTA do desembargador e ouvidor-geral da capitania de Pernambuco, Antônio José Pereira Barroso de Miranda Leite, à rainha [D. Maria I], enviando o inventário dos bens do Bispo de Pernambuco, [D. Tomás da Encarnação Costa e Lima]. Anexos: 8 docs. **AHU\_CU\_015, Cx. 151, D. 10961.**

**1784, maio, 18, Olinda**

OFÍCIO do Cabido da Sé de Pernambuco ao [secretário de estado da Marinha e Ultramar], Martinho de Melo e Castro, sobre o falecimento do Bispo de Pernambuco, D. Tomás da Encarnação Costa e Lima, e o destino do dinheiro do seu inventário. Anexos: 3 docs. **AHU\_CU\_015, Cx. 151, D. 10974.**

**1784, outubro, 12, Lisboa**

CONSULTA da Mesa da Consciência e Ordens à rainha [D. Maria I], sobre a proposta para provimento de uma conezia inteira, feita pelo falecido Bispo de Pernambuco, [D. Tomás da Encarnação Costa e Lima]. **AHU\_CU\_015, Cx. 153, D. 11039.**

**1784, outubro, 22, Lisboa**

CONSULTA da Mesa da Consciência e Ordens à rainha [D. Maria I], sobre a proposta feita pelo falecido Bispo de Pernambuco, [D. Tomás da Encarnação Costa e Lima], para o provimento da igreja Nossa Senhora da Conceição do Cabrobó. **AHU\_CU\_015, Cx. 153, D. 11041.**

## **Códices**

Série - Registo de consultas de Pernambuco, do Conselho Ultramarino.

AHU-CU, CONSULTAS DE PERNAMBUCO, Cod. 267.

AHU\_CU\_LIVROS DE PERNAMBUCO, Cod. 1822, 1821, 1919, 1249, 1989, 2164, 1832.

Série - Registo de ordens régias e avisos para Pernambuco, da Secretaria de Estado da Marinha e Ultramar.

AHU\_CU\_ORDENS E AVISOS PARA PERNAMBUCO, Cod. 582, 583, 584, 585, 586, 587.

## **Fontes Impressas**

*Collectio Institutionem Academiae Liturgicae Pontificiae Exhibens Atque Lucubrationes Anni 1759/1761. Ex Praelo Academiae Pontificiae. 1761 – 1762.*

**COSTA e LIMA, D.** Thomas da Encarnação. Carta pastoral de 13 de Setembro de 1774.

**COSTA e LIMA**, D. Thomas da Encarnação. Carta pastoral de 2 de Julho de 1775.

**COSTA e LIMA**, D. Thomas da Encarnação. *Historia Ecclesiae Lusitanae Per Singula Saecula ab Evangelio promulgato*. Ex Praelo Academiae Pontificiae. 1759. 04 t.

**COSTA e LIMA**, D. Thomas da Encarnação. *Oração em Acção de Graças pela Conservação da Vida do Illustrissimo, e Excellentissimo Senhor Marques de Pombal*. Régia Officina Typografica. Lisboa, 1776.

**COSTA e LIMA**, D. Thomas da Encarnação. *Vetus Canonum Codex Lusitanae Ecclesiae. Coimbra*. Ex Typographia Academiae Liturgicae. 1764.

**PEREIRA DA COSTA**, F. A. *Anais Pernambucanos: 1740-1794*. Vol. VI. Recife, Arquivo Público Estadual, 1954.

**FIGUEIREDO** (Antônio Pereira de), *Tentativa Theológica 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 Matrimônio, e de prover espiritualmente em todos os mais Cazos Reservados ao Papa, todas as vezes que assim pedir a pública e urgente necessidade dos súditos*, Officina de Miguel Rodrigues, Lisboa, 1766.

**FIGUEIREDO** (Antônio Pereira de), *Demonstração Theologica, Canonica 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 da 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*, Regia Officina Typografica, Lisboa, 1769.

*Patoral do bispo Dom Francisco Alexo de Miranda Henriques, da Ordem dos Pregadores, por merce de Deos e da Santa Sé Apostolique Bispo de Miranda, do Conselho de Sua Magestade*, Na Officina de Miguel Menescal da Costa, Impressor do Santo Ofício, 1759.

*Constituições primeiras do arcebispado da Bahia feitas, e ordenadas pelo Illustrissimo, e reverendissimo senhor D. Sebastião Monteiro da Vide, 5º arcebispo do dito arcebispado, e do Conselho de Sua Magestade: propostas, e aceitas em o Synodo diocesano, que o dito senhor celebrou em 12 de junho do anno de 1707*, Na Typographia 2 de Dezembro de Antonio Louzada Antunes, S. Paulo, 1853.

## ***Bibliografia***

*A “época pombalina” no mundo luso-brasileiro*, (dir.). Francisco José Calazans Falcon e Cláudia Rodrigues, FGV Editora / FAPERJ, Rio de Janeiro, 2015.

*A Universidade Pombalina. Ciência, Território e Coleções Científicas*, (coord.). Ana Cristina Araújo e Fernando Taveira da Fonseca, Imprensa da Universidade de Coimbra, Coimbra, 2017.

ABREU (Laurinda), “A política religiosa do Marquês de Pombal: algumas leis que abalaram a igreja”, *Revista Século XVIII – As origens do Estado moderno*, n.1, 2000, p. 223-233.

ABREU (Laurinda), “As relações entre o Estado e a Igreja em Portugal, na segunda metade do século XVIII: o impacto da legislação pombalina sobre as estruturas eclesiais”, *Problematizar a História. Estudos de história moderna em homenagem a Maria do Rosário Themudo Barata*, (coord.). Ana Leal de Faria e Isabel Drumond Braga, Caleidoscópio, Lisboa, 2007, p.645-673.

ALMEIDA (M. Lopes de), *Documentos da Reforma Pombalina: 1771-1782*, Universidade de Coimbra, Coimbra, 1937.

AMADO (José de Souza), *Historia da Igreja Catholica em Portugal, no Brasil e nas possessões portuguezas*, Typographia de G. M. Martins, Lisboa, t.V, 1870.

ANDRADE (António Alberto Banha de), *Vernei e a cultura do seu tempo*, Universidade de Coimbra, Coimbra, 1966.

ARAÚJO (Ana Cristina), “Ilustração, Pedagogia e Ciência em António Nunes Ribeiro Sanches”, *Revista de História das Ideias*, n. 6, 1984, p. 377-394.

ARAÚJO (Ana Cristina), “Modalidades de leitura das Luzes no tempo de Pombal”, *Revista da Faculdade de Letras: História*, n.10, 1999, p. 105-127.

ARAÚJO (Ana Cristina), *Cultura das Luzes em Portugal: temas e problemas*, Horizonte, Lisboa, 2003.

AZEVEDO (Carlos Moreira), *João de São José Queirós, OSB (1711-1764): vida e tribulações do erudito bispo do Pará, na época pombalina*, Matosinhos, 2014.

AZEVEDO (Carlos Moreira), *João de São José Queirós, OSB (1711-1764): vida e tribulações do erudito bispo do Pará, na época pombalina*, Matosinhos, 2014.

BERGIN (Joseph), *The politics of religion in Early Modern France*, Yale University Press, Nova Haven, 2014.

BOTO (Carlota), “A dimensão iluminista da reforma pombalina dos estudos: das primeiras letras à universidade”, *Revista Brasileira de Educação*, v. 15, n. 44, 2010, p.282-299.

BOURDIEU (Pierre), “ Le fonctionnement du champ intellectuel”, *Regards Sociologiques*, nº17/18, 1999, p. 5-27.

*Brotéria – Cultura e Informação. No bicentenário do Marquês de Pombal (I)*, n.5/6, v.114, 1982.

CABECINHAS (Carlos), “A Ciência Litúrgica como disciplina universitária. Manuel de Azevedo S.J. (1713-1796) e as primeiras cátedras de ciência litúrgica”, *Didaskalia - revista da faculdade de teologia*, n. XL, 2010, p. 113-134.

CAEIRO (Francisco da Gama). “Para uma história do Iluminismo no Brasil: notas acerca da presença e Verney na cultura brasileira”, *Revista da Faculdade de Educação*, São Paulo, n.5, 1979, p. 109-118.

CALDEIRA (Rodrigo Coppe), *O influxo ultramontano no Brasil e o pensamento de Plínio Corrêa de Oliveira*, dissertação de Mestrado em Ciência da Religião, Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2005, p. 48. Para maiores informações sobre o processo de romanização oitocentista, consultar: ALBERIGO (Giuseppe), *A Igreja na história*, Paulinas, São Paulo, 1999.

*Camões - Revista de lestras e culturas lusófonas*, n. 15/16, 2003.

CAMPOS (Rita de Cássia Boeira), “Política e religião em Portugal nos séculos XIV e XV”, *Aedos. Revista do Corpo discente do programa de pós-graduação em história da UFRGS*, n.2, 2009, p. 420-428.

CARVALHO (Flávio Rey de). *Um Iluminismo Português? A Reforma da Universidade de Coimbra 1772*, dissertação de Mestrado em História, Universidade de Brasília, 2007.

CARVALHO (Joaquim Ramos) e PAIVA (José Pedro), "A evolução das visitas pastorais da diocese de Coimbra nos séculos XVII e XVIII", *Ler História*, n.15, 1989, p. 29-41.

CARVALHO (Lígia Maria), Os pressupostos ideológicos das reformas pombalinas do estado português, dissertação de mestrado em história, Universidade Federal de Goiás, 2003.

CASTRO (Zília Osório de), “Antecedentes do regalismo pombalino. O Padre José Clemente”, *Estudos de Homenagem a João Francisco Marques*, Faculdade de Letras da Universidade do Porto, Porto, t.I., 2001, p. 321-331.

CASTRO (Zília Osório de), “Emergência do temporal no sagrado. A ‘Analyse da Profissão da Fé do Santo Padre Pio IV’ de Pereira de Figueiredo”, *Lusitânia Sacra*, n. 18, 2006, p. 353-372.

CASTRO (Zília Osório de), “Jansenismo versus Jesuitismo. Niccoló Pagliarini e o projecto político pombalino”, *Revista Portuguesa de Filosofia*, n.52, 1996, p. 223- 232.

CASTRO (Zília Osório de), “O Estado e a Igreja no pensamento de António Nunes Ribeiro Sanches”, *Estudos em homenagem a Luís António de Oliveira Ramos*, Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2004, p. 399-406.

CASTRO (Zília Osório de), “O Regalismo em Portugal. António Pereira de Figueiredo”, *Cultura - História e Filosofia*, t. VII, 1987, p. 357-41.

CASTRO (Zília Osório de), “Os caminhos da secularização política – o regalismo pombalino”, *Eborensia*, n. 35, 2005, p.29-47.

CASTRO (Zília Osório de), “Sob o signo da unidade. Regalismo vs. Jesuitismo”, *Brotéria. Cristianismo e Cultura*, n. 169, 2009, p.113-134.

CANTARINO (Nelson Mendes), *A razão e a ordem: o bispo José Joaquim da Cunha de Azeredo Cutinho e a defesa ilustrada do Antigo Regime português (1742 -1821)*, Tese de doutorado em História, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012.

CATROGA (Fernando), *Entre deuses e césores: secularização, laicidade e religião civil*, Almedina, Coimbra, 2006.

CAVALCANTI (Alessandra Figueiredo), *Aldeamentos e política indigenista no bispado de Pernambuco – séculos XVII e XVIII*, dissertação de mestrado em História, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2009.

CLOQUET DA SILVA (Ana Rosa), *Inventando a Nação. Intelectuais Ilustrados e estadistas luso-brasileiros, no crepúsculo do Antigo Regime Português: 1750-1822*, Tese de doutorado em história, Universidade de Campinas, 2000.

COTTRET (Monique), *Histoire du jansénisme. XVIIe – XIXe siècle*, Perrin, Paris, 2016.

COTTRET (Monique), *Jansénismes et Lumières. Pour un autre XVIIe siècle*, Albin Michel, Paris, 1998.

DELUMEAU (Jean), “O prescrito e o vivido”, *O cristianismo vai morrer?*, Bertrand, Lisboa, 1978, p. 163-195.

DIAS (José Sebastião da Silva), “Portugal e a cultura europeia (séculos XVI a XVIII)”, *Biblos*, v.28, p. 203-498.

DOMINGUES (Francisco Contente), *Ilustração e Catolicismo. Teodoro de Almeida*, Edições Colibri, Lisboa, 1994.

*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*, (ed.) Jean-Philippe Genet, Casa de Velázquez, Madri, 1986.

FALCON (Francisco José Calazans), *A Época Pombalina, Política Econômica e Monarquia Ilustrada*, Ática, São Paulo, 1982.

Fernández Terricabras (Ignasi), “Universidad y episcopado en el siglo XVI. Las universidades donde estudiaron los obispos de las coronas de Castilla y de Aragón (1556-1598)”, *Revista de Historia Moderna Anales de la Universidad de Alicante*, n. 20 , 2002, p. 75-96.

FRANCO (José Eduardo), “O ‘terramoto’ pombalino e a campanha de ‘desjesuitização’ de Portugal”, *Lusitania Sacra*, n.18, 2006, p. 147-218.



FRANCO (José Eduardo), *Le mythe jésuite au Portugal (XVIe-XXe siècles)*, Tese de doutorado em História, École des Hautes Études em Sciences Sociales, Paris, 2004.

GOLÁN (Fernando Suárez), “Pastor, esposo y príncipe. Visiones del episcopado en época moderna”, SEMATA, Ciências Sociais e Humanidades, n. 22, 2010, : 293-309.

GOZALO (Maximiliano Barrio), “Sociología del alto clero en la España del siglo ilustrado”, *Manuscripts*, n.20, 2002, p. 29-59.

*História Religiosa de Portugal*, (dir.). Carlos Moreira de Azevedo, Círculo de Leitores, t. II, Lisboa, 2000.

JEDIN (Hubert) e ALBERIGO (Giuseppe), *Il tipo ideale di vescovo secondo la riforma cattolica*, Brescia, 1985.

KANTOR (Íris), “A Academia Brasílica dos Renascidos e o governo político da América portuguesa (1759): notas sobre as contradições do cosmopolitismo acadêmico luso-americano”, *Revista da História das Ideias*, n. 24, 2003, p. 51-83.

KANTOR (Íris), *Esquecidos e Renascidos: Historiografia acadêmica luso-americana (1724-1759)*, Hucitec/ Centro de Estudos baianos - UFBA, São Paulo - Salvador, 2004.

LEHNER (Ulrich L.), *A Companion to the Catholic Enlightenment in Europe*, Brill, Leiden, 2010.

LEHNER (Ulrich L.), *The Catholic Enlightenment: The Forgotten History of a Global Movement*, Oxford Scholarship Online, 2016.

*Les Antijésuites. Discours, figures et lieux de l'antijésuitisme à l'époque moderne*, (dir.). Pierre-Antoine FABRE et Catherine MAIRE, Presses universitaires de Rennes, Rennes, 2010.

*Les évêques de Lumières. Administrateurs, Pasteurs, Prédicateurs*, (dir.). Stéphane Gomis, Presses Universitaires Blaise Pascal, Clermont-Ferrand, 2015.

LIMA DA SILVA (Leandro Ferreira), *Regalismo no Brasil colonial: a coroa portuguesa e a província de Nossa Senhora do Carmo do Rio de Janeiro (1750-1808)*, dissertação em História, Universidade de São Paulo, 2013..

MAIRE (Catherine), “ Gallicanisme et sécularisation au siècle des Lumières ”, *Droits*, vol. 58, no. 2, 2013, pp. 133-166.

MAIRE (Catherine), “Quelques mots piégés en histoire religieuse moderne : jansénisme, jésuitisme, gallicanisme, ultramontanisme”, *Annales de l'Est - Association d'historiens de l'Est*, 2007, p. 13-43.

MARCADÉ (Jacques), “Pombal et l'enseignement: quelques notes sur la réforme des Estudos Menores”, *Revista de História das Ideias*, v.4,t.2, 1982, p. 7-23.

MARCOCCI (Giuseppe); PAIVA (José Pedro), *História da Inquisição Portuguesa*, A esfera dos Livros, Lisboa, 2013.

MARQUES (Alfredo Pinheiro), "A historiografia dos descobrimentos e expansão ultramarina portuguesa", *Revista de história das ideias*, n.14, 1992.

MAXUELL (Kenneth), *Marquês de Pombal: Paradoxo do Iluminismo*, Paz e Terra, Rio de Janeiro, 1996.

*Memórias de Fr. João de S. Joseph Queiroz Bispo do Grão Pará / com uma extensa introdução e notas ilustrativas por Camillo Castello-Branco*, Typographia da Livraria Nacional, Porto 1868.

MENDES (Ediana Ferreira), "A formação acadêmica dos prelados da América Portuguesa (séc. XVII e XVIII, Bahia, Olinda e Rio de Janeiro)", *Salvador da Bahia: interações entre América e África (séculos XVI-XIX)*, (org.). Giuseppina Raggi, João Figueirôa-Rego, Roberta Stumpf, Salvador, EDUFBA, CHAM, 2017, p. 195-222.

MESTRE (Antonio), "Reflexiones sobre el marco político-cultural de la obra del P. Feijoo", *Bulletin Hispanique*, n.92, 1989, p. 295-312.

MILLER (Samuel J), *Portugal and Rome c.1748-1830. An aspect of the catholic enlightenment*, Università Gregoriana, Roma, 1978.

MONTEIRO (Nuno Gonçalo), *D. José: na sombra de Pombal*, Temas e Debates, Lisboa, 2008.

MOURA (Blenda Cunha), *Intrigas coloniais: A trajetória do Bispo João de São José Queirós (1711-1763)*, dissertação de mestrado em história, Universidade Federal do Amazonas, 2009.

NEVEU (Bruno), *Erudition et religion aux XVIIe et XVIII siècles*, Fayard, Paris, 1994.

*O concílio de Trento em Portugal e nas suas conquistas: olhares novos*, (coord.). António Camões Gouveia, David Sampaio Barbosa, José Pedro Paiva, Universidade Católica Portuguesa/ Centro de Estudos de História Religiosa, Lisboa, 2014.

*O marquês de Pombal e a universidade*, (coord.). Ana Cristina Araújo, Imprensa da Universidade de Coimbra, Coimbra, 2000.

OUTRAM (Dorinda), *The Enlightenment*, Cambridge University Press, 1990.

PAIVA (José Pedro), "Definir uma elite de poder: os bispos em Portugal (1495- 1777)", *Optima Pars: Elites Ibero-Americanas do Antigo Regime*, (coord.). Nuno Gonçalo Monteiro, Pedro Cardim e Mafalda Soares da Cunha, ICS - Imprensa de Ciências Sociais, Lisboa, 2005, p. 47-63.

PAIVA (José Pedro), "Episcopado e pregação no Portugal Moderno", *Via Spiritus*, n.16, 2009, p. 7-42.

PAIVA (José Pedro), "Inquisição e Visitas Pastorais: Dois mecanismos complementares de controle social?", *Revista de História das Ideias*, n. 11, 1989, p. 85-102.

PAIVA (José Pedro), "O episcopado e a "assistência" em Portugal na Época Moderna (séculos XVI-XVII)", ABREU, Laurinda (ed.) - *Igreja, caridade e assistência na Península Ibérica*

(sécs. XVI-XVIII), (ed.)Laurinda Abreu, Edições Colibri e CIDEHUS-UE, Lisboa, 2004, p. 167-196.

PAIVA (José Pedro), "Origini e carriere vescovili nell Portogallo Moderno: una visione comparata", *Colóquio Internacional A Igreja e o clero português no contexto europeu. Lisboa: Centro de Estudos de História Religiosa - Universidade Católica Portuguesa*, 2005, p. 277-291.

PAIVA (José Pedro), "Reforma religiosa, conflito, mudança política e cisão: o governo da diocese de Olinda (Pernambuco) por D. Frei Luís de Santa Teresa", *Império de várias faces. Relações de poder no mundo Ibérico da Época Moderna*, (coord.). Rodrigo Bentes Monteiro e Ronaldo Vainfas, Editora Alameda, São Paulo, 2009, p. 307-349.

PAIVA (José Pedro), "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.

PAIVA (José Pedro), "Os novos prelados diocesanos nomeados no consulado pombalino", *Penélope: revista de história e de ciências sociais*, n.25, 2001, p. 41-63.

PAIVA (José Pedro), "Um corpo entre outros corpos sociais: o cero", *Revista de História das Idéias*, n.33, 2012, p. 165-182.

PAIVA (José Pedro), *Baluartes da fé e da disciplina. O enlace entre a Inquisição e os bispos em Portugal (1536-1750)*, Imprensa da Universidade de Coimbra, Coimbra, 2011.

PAIVA (José Pedro), *Os bispos de Portugal e do império 1495-1777*, Imprensa da Universidade de Coimbra, Coimbra, 2006.

PERONNET (Michel), "Les évêques de l'ancienne France (1516 – 1790)", *Annales Historiques De La Révolution Française*, vol. 51, n. 238, 1979, p. 650–653.

PERRONE (Nicolás Hernan), "Si no eres jesuita serás jansenista; y si no eres jansenista serás jesuita". El problema del jansenismo en Causas de la revolución de Francia de Lorenzo Hervás y Panduro S.J.(1735-1809), *Hispania Sacra*, n. 65, 2013, p. 203 – 230.

PINTO (Paulo Mendes) "José de Souza Amado e as lutas contra a heterodoxia social e religiosa: um percurso bibliográfico", *Lusitania Sacra*, n.16, 2004, p. 385-398.

QUANTIN (Jean-Louis), "Ces autres qui nous font ce que nous sommes : les jansénistes face à leurs adversaires", *Revue de l'histoire des religions*, n.212, 1995, p. 397-417.

QUANTIN (Jean-Louis), « Document, histoire, critique dans l'érudition ecclésiastique des temps modernes », *Recherches de Science Religieuse*, t. XCII, 2004, p. 597-635.

RATTON (Jácome), *Recordações sobre ocorrências do seu tempo, a estátua equestre de D. José, e as fábricas de papel, caixas, fiação, chitas, pentes e relógios*, Imprensa da Universidade de Coimbra, Coimbra, 1920.

RENEDO (Andoni Artola), "La formación de los obispos procedentes del clero secular (1760-1788)", *Educación, redes y producción de élites en el siglo XVIII*, 2013, p.387-415.

- ROMERO (Sílvio), *História da Literatura Brasileira*, Imago, Rio de Janeiro, 2001.
- ROSA (Mario), *Clero cattolico e società europea nell'età moderna*, Ed. Laterza (dig.), Bari, 2015.
- RUIZ DE ASSÍN (Diego Marín), “Los falsos cronicones en la historiografía murciana de los siglos XVII y XVIII”, *MVRGETANA*, n. 136, 2017. Pág. 85-114.
- RUSSELL-WOOD (Anthony Jhon R.), *Fidalgos e Filantropos: A Santa Casa de Misericórdia da Bahia, 1550-1755*, trad. de Sérgio Duarte, Universidade de Brasília, Brasília, 1981.
- SANCHES (António Nunes Ribeiro Sanches), *Cartas sobre a educação da mocidade*, Ed. Universidade da Beira Interior, Coimbra, 2003.
- SANTIROCCHI (Ítalo Domingos), “Reformas da Igreja em contraposição: o pombalismo luso e o ultramontanismo brasileiro (séculos XVIII e XIX)”, *Itinerantes. Revista de Historia y Religión*, 2015, n.5, p. 65-90.
- SANTOS (Cândido dos), “António Pereira de Figueiredo, Pombal e a Aufklärung. Ensaio sobre o Regalismo e o Jansenismo em Portugal na 2ª metade do século XVIII”, *Revista de História das Ideias – O marquês de pombal e o seu tempo*, n.1, 1982, p. 167-203.
- SANTOS (Cândido dos), “Os jansenistas franceses e os estudos eclesiásticos na época de Pombal”, *MÁTHESIS*, n.13, 2004, p. 67-104.
- SANTOS (Cândido), “Matrizes do Iluminismo católico da época pombalina”, *Estudos em homenagem a Luís António de Oliveira Ramos*, (org.) F. Ribeiro da Silva, M. Antonieta Cruz, J. Martins Ribeiro e M. Osswald. Faculdade de Letras da Universidade do Porto, Porto, 2004, t. I, p. 951-956.
- SANTOS (Fabrício Lyrio), *TE DEUM LAUDAMUS. A expulsão dos jesuítas da Bahia (1758-1763)*, dissertação de Mestrado em História, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2002.
- SANTOS (Gustavo Augusto Mendonça dos), *A justiça do bispo: o exercício da justiça eclesiástica no bispado de Pernambuco no século XVIII*, tese de doutorado em História, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2019.
- SANTOS (Zulmira), “A produção historiográfica portuguesa sobre a história religiosa na época moderna: questões e perspectivas”, *Lusitania Sacra*, n. 20, 2009, p. 249 – 261.
- SAUGNIEUX (Joël), “Les problèmes du pouvoir: l'épiscopalisme”, *Foi et Lumières dans l'Espagne du XVIIIe siècle*, Press Universitaires de Lyon, Lyon, 1985.
- SEABRA (João), “A teologia ao serviço da política religiosa de Pombal: Episcopalismo e concepção do Primado Romano na *Tentativa Teológica* do Padre António Pereira de Figueiredo”, *Lusitania Sacra*, n.7, 1995 p. 359-402.
- SERRÃO (José Vicente), “De Pombal ao Pombalismo”. Disponível em [www.academia.edu/1870591/De\\_Pombal\\_ao\\_Pombalismo](http://www.academia.edu/1870591/De_Pombal_ao_Pombalismo).

SERRÃO (José Vicente), “Sistema político e funcionamento institucional no Pombalismo”, *Do Antigo Regime ao Liberalismo, 1750-1850*, (dir.), in Fernando Marques Costa et alli., Vega, Lisboa, 1989, p. 11-21.

SILVA (Adriana Maria Paulo da), “Notas sobre o financiamento da educação na capitania de Pernambuco, nas últimas décadas do século XVIII”, *29<sup>a</sup> Reunião da Associação Nacional de Pesquisa e Pós-graduação em Educação – ANPEd. Educação, cultura e conhecimento na contemporaneidade: Desafios e Compromissos*, Rio de Janeiro, 2006, p. 1-16.

SILVA (Caroline Cristina Souza), *A prudência no trato das almas: relações de poder, fiscalidade e ação pastoral no bispado de Mariana (1777-1793)*, dissertação de Mestrado em História, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2018.

SILVA (Fr. António Pereira da), *A questão do sigilismo em Portugal no século XVIII. História, religião e política nos reinados de D. João V e D. José I*, Tip. Editorial Franciscana, Braga, 1964.

SILVA DIAS (José Sebastião da), “Pombalismo e projecto político”, *Cultura, História, Filosofia*, n.2, 1983, p. 185-318 e n.3, 1984, p. 27–151.

SILVA DIAS (José Sebastião da), “Pombalismo e teoria política”, *Cultura, História, Filosofia*, n.1, 1982, p. 45-114.

SOUZA (Evergton Sales), “Catolicismo ilustrado e feitiçaria. Resultados e paradoxos na senda da libertação das consciências”, *CEM – Cultura, Memória e Espaço*, n.3, 2012, p. 45-62.

SOUZA (Evergton Sales), D. Fr. Antônio de Guadalupe, um bispo jacobeu no Rio de Janeiro (1725-1740), *Via Spiritus*, n. 22, 2015, p. 137-166.

SOUZA (Evergton Sales), “Jansénisme et réforme de l’Église dans l’Amérique portugaise au XVIIIe siècle”, *Revue de l’Histoire des Religions*, v.226-2, 2009, p. 201-226.

SOUZA (Evergton Sales), “L’incontournable jansénisme: l’Église d’Utrecht et la réforme ecclésiastique portugaise”, *Histoire, économie et société*, n.4., 2005, p. 555-572.

SOUZA (Evergton Sales), « A propos des idées gallicanes dans le monde portugais ». Texto não publicado.

SOUZA (Evergton Sales), *Du jansenisme français au jansenisme portugais : L’empire portugais et la réforme de son église*, tese de doutorado, Université de Paris-Sorbonne (Paris IV), Paris, 2002.

SOUZA (Evergton Sales), “Igreja e Estado no período pombalino”, *Lusitânia Sacra*, n.23, 2011, p. 207-230.

TALLON (Alain), « Gallicanisme et pluralisme religieux en France au XVIe siècle », *The Adventure of Religious Pluralism in Early Modern France, Papers from the Exeter conference*, (ed.). Keith Cameron, Mark Greengrass et Penny Roberts, Berne, Peter Lang, Exeter, 2000, p. 15-30.

Tallon (Alain), *Conscience nationale et sentiment religieux en France au XVI<sup>e</sup> siècle. Essai sur la vision gallicane du monde*, Presses universitaires de France, Paris, 2002.

TAVENEAU (René), *La vie quotidienne des Jansénistes aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles*, Hachette, Paris.

TÁVORA (Franklin), *O cabelleira: história pernambucana*, Typographia Nacional, Rio de Janeiro, 1876.

TORGAL (Luís Reis), “Acerca do significado do pombalismo”, *Revista de História das Ideias*, n.4, 1982-1983, p. 7-18.

VAZ (Francisco Lourenço), “Jansenismo e Regalismo no pensamento e na obra de D. Frei Manuel do Cenáculo”, *Eborensia*, n.35, 2005, p.61-81.

VAZ (Francisco Lourenço), “O catecismo no discurso da ilustração portuguesa do século XVIII”, *Cultura. Revista de História e Teoria das Ideias*, n.10, 1998, p. 217-240.

VERGARA (Javier), “El regalismo jansenista, los obispos ilustrados y San Carlos Borromeo, factores del desarrollo y configuración de los seminarios em el s. XVIII”, *Revista Española de Pedagogía*, n.176, 1987, p. 239-252.

VERRI, Gilda Maria Whitaker. *Tintas sobre papel: livros e leituras em Pernambuco no século XVIII, 1759-1807*. Recife: Ed. Universitária da UFPE/ Secretaria de Educação e Cultura, Pernambuco, 2 Vols. 2006.

WEHLING (Arno) e WEHLING (Maria José), “Despotismo ilustrado e uniformização legislativa. O direito comum nos períodos pombalino e pós-pombalino”, *Revista da Faculdade de Letras*, n.14,1997, p. 413-428.

ZANON (Dalila), *A ação dos bispos e a Orientação Tridentina em São Paulo (1745-1796)*, dissertação de mestrado em história, Universidade Estadual de Campinas, 2000. Da mesma autora: *O poder dos bispos na administração do ultramar português: o bispado de São Paulo entre 1771 e 1824*, tese de doutorado em história, Universidade Estadual de Campinas, 2014.

## **Dicionários:**

BLUTEAU (D. Raphael), *Vocabulario Portuguez e Latino*, Na officina de Pascoal da Sylva, Lisboa, vol. O-P, 1720.

BLUTEAU (D. Raphael), *Vocabulario Portuguez e Latino*, Na officina de Pascoal da Sylva, Lisboa, vol. T-Z, 1721.

BLUTEAU (D. Raphael), *Vocabulario Portuguez e Latino*, No Collegio das Artes da Companhia de Jesu, Coimbra, vol.B-C, 1712.

Dicionário de história religiosa de Portugal, Carlos Moreira de Azevedo (dir.), Centro de Estudos de História Religiosa da Universidade Católica Portuguesa e Círculo de Leitores, Lisboa, 2001.



ATA E PARECER SOBRE TRABALHO FINAL DE PÓS-GRADUAÇÃO

NOME DO ALUNO	MATRÍCULA	NÍVEL DO CURSO
Ellen Cristina Marques Luz	216121436	Mestrado
TÍTULO DO TRABALHO		
DOM TOMÁS DA ENCARNAÇÃO COSTA E LIMA: PERFIL DE UM PRELADO POMBALINO (1723-1774)		
EXAMINADORES	ASSINATURA	CPF
George Evergton Sales Souza (UFBA - orientador)		476275145-68
Bruno Feitler (UNIFESP)		01626671730
Ediana Ferreira Mendes (UFOB)		032077615-85

ATA

Aos quatro dias mês de julho do ano de 2019, nas dependências da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal da Bahia (UFBA), foi instalada a sessão pública para julgamento do trabalho final elaborado por **Ellen Cristina Marques Luz**, do curso de mestrado do Programa de Pós-graduação em História Social do Brasil. Após a abertura da sessão, o professor George Evergton Sales Souza, orientador e presidente da banca julgadora, deu seguimento aos trabalhos, apresentando os demais examinadores. Foi dada a palavra a autora, que fez sua exposição e, em seguida, ouviu a leitura dos respectivos pareceres dos integrantes da banca. Terminada a leitura, procedeu-se à arguição e respostas do examinando. Ao final, a banca, reunida em separado, resolveu **APROVAR** a aluna. Nada mais havendo a tratar, foi encerrada a sessão e lavrada a presente ata que será assinada por quem de direito.

PARECER GERAL

A banca examinadora ressalta a relevância do tema e a profundidade da análise empreendida pela mestranda ao longo da dissertação. Também sublinha a amplitude das fontes utilizadas e o uso de uma importante e atualizada bibliografia nacional e internacional, mostrando domínio de diversos idiomas.

SSA, 04/07/2019: Assinatura da aluna:

SSA, 04/07/2019: assinatura do orientador: