Universidade do Estado do Rio de Janeiro
Centro de Ciências Sociais
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas

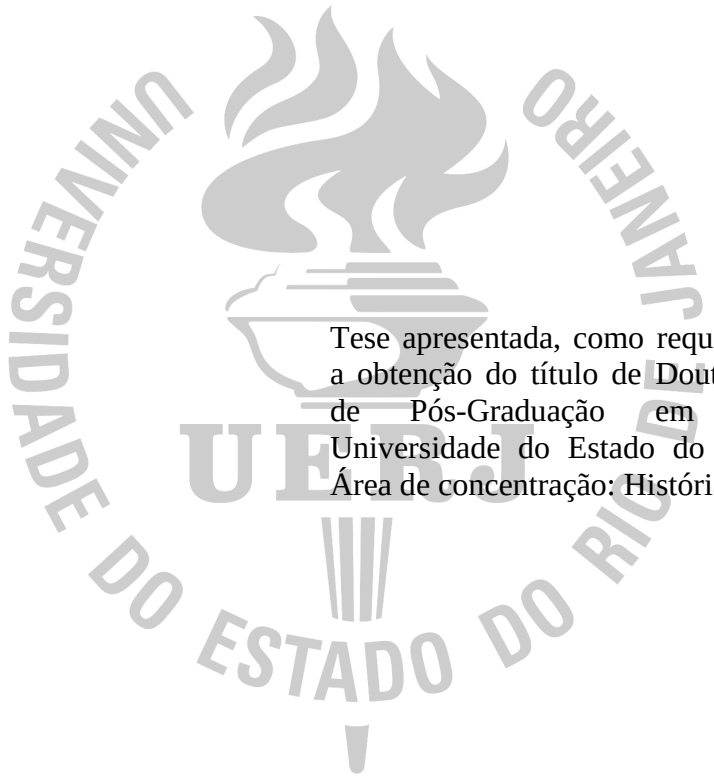
Rossana Agostinho Nunes

O cotidiano da libertinagem: discursos e práticas sobre a religião no mundo luso-brasileiro no final do século XVIII

Rio de Janeiro
2017

Rossana Agostinho Nunes

O cotidiano da libertinagem: discursos e práticas sobre a religião no mundo luso-brasileiro no final do século XVIII



Tese apresentada, como requisito parcial para a obtenção do título de Doutor, ao Programa de Pós-Graduação em História, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: História Política.

Orientadora: Prof.ª Dra. Lúcia Maria Bastos Pereira das Neves

Coorientador: Prof. Dr. Guilherme Pereira das Neves (UFF)

Rio de Janeiro

2017

CATALOGAÇÃO NA FONTE
UERJ / REDE SIRIUS / BIBLIOTECA CCS/A

N314 Nunes, Rossana Agostinho
O cotidiano da libertinagem: discursos e práticas sobre a religião no mundo luso-brasileiro no final do século XVIII / Rossana Agostinho Nunes. – 2017.
363 f.

Orientadora: Lúcia Maria Bastos Pereira das Neves.
Coorientador: Guilherme Pereira das Neves.
Tese (doutorado) – Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

1.Igreja Católica – Brasil – História - Teses. 2Pensamento religioso – Brasil - História – Teses. 3. Liberalismo (Religião) – Brasil - Igreja Católica – Teses. I. Neves.Lúcia MariaBastos Pereira das. II. Neves, Guilherme Pereira das. Universidade do Estado do Rio de Janeiro,Instituto de Filosofia e Ciências anas. IV. Título.

CDU 282(81)

Autorizo, apenas para fins acadêmicos e científicos, a reprodução total ou parcial desta tese, desde que citada a fonte.

_____ _____

Assinatura Data

Rossana Agostinho Nunes

O cotidiano da libertinagem: discursos e práticas sobre a religião no mundo luso-brasileiro no final do século XVIII

Tese apresentada, como requisito parcial para a obtenção do título de Doutor, ao Programa de Pós-Graduação em História, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: História Política.

Aprovada em 27 de maio de 2017.

Banca examinadora:

_____

Prof.ª Dra Lúcia Maria Bastos Pereira das Neves (Orientadora)

Instituto de Filosofia e Ciências Humanas – UERJ

_____

Prof. Dr. Guilherme Pereira das Neves (Co-orientador)

Universidade Federal Fluminense

_____

Prof. Dr. William de Souza Martins

Universidade Federal do Rio de Janeiro

_____

Prof. Dr. Evergton Sales Souza

Universidade Federal da Bahia

_____

Prof. Dr. Tiago Miranda

Universidade de Évora

_____

Prof. Dr. Luiz Carlos Villalta

Universidade Federal de Minas Gerais

Rio de Janeiro

2017

DEDICATÓRIA

À minha família, base de tudo.

Ao professor Guilherme Pereira das Neves,
com admiração, respeito e profunda gratidão.

AGRADECIMENTOS

Nada é mais formal do que uma tese de doutorado, com o seu vocabulário técnico e as suas notas de rodapé. Enfim, exigências do rito acadêmico. Mas, por trás da aparente impessoalidade de suas linhas, há um submundo habitado por pessoas que tornaram, direta ou indiretamente, esta tese possível e que, por isso mesmo, estão presentes em cada trecho deste trabalho. Nesse ponto, há muito que agradecer.

Agradeço à Capes (Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior) pela bolsa de estudos concedida entre os anos de 2013 e 2017 e pelo financiamento do estágio doutoral em Portugal, de abril a setembro de 2015, o que viabilizou as pesquisas nos arquivos portugueses.

Sou igualmente grata à UERJ (Universidade do Estado do Rio de Janeiro) e, em especial, ao Programa de Pós Graduação de História por ter me acolhido nos últimos quatro anos. À professora Dra. Lúcia Bastos, agradeço pela orientação amiga e liberal, pela confiança e pela atenção dedicada à pesquisa e aos meus questionamentos. Ao professor Dr. Guilherme Pereira das Neves, mestre que me acompanha desde o tempo da graduação e agora co-orientador deste trabalho, não tenho palavras para expressar a minha gratidão. Parte das angústias que deram vida a esta tese, nasceram durante o tempo em que fui sua bolsista de iniciação científica, nos idos dos anos 2005-2008.

Em Portugal, há tanto que agradecer. Sou profundamente grata ao professor Dr. Tiago C. P. dos Reis Miranda pela orientação durante os cinco meses de pesquisa nos arquivos portugueses e pelo cuidado que dedicou ao meu trabalho, mesmo após o fim da estadia em terras lusas. Sempre solicito, ouviu pacientemente as minhas ideias, indicou material bibliográfico e se dispôs a ler capítulos da tese, acrescentando observações de grande valor. Um especial agradecimento ao professor Dr. José Augusto dos Santos Alves que muito gentilmente me recebeu em seu gabinete na Biblioteca Nacional de Portugal e, sem qualquer reserva, permitiu que eu tivesse acesso aos documentos sobre a Intendência Geral de Polícia que ele havia transcrito. Pelas sugestões, agradeço ainda às professoras doutoras Zulmira dos Santos e Ana Cristina Araújo e ao professor Dr. Carlos Gabriel Guimarães. Embora atue na UFF-Niterói, foi em Lisboa que tive o privilégio de conversar com Carlos Gabriel, o que abriu novas perspectivas em relação às pesquisas em curso, principalmente, sobre o poeta Bocage.

Aos professores doutores Evergton Sales Souza e William de Souza Martins, membros da banca de qualificação, agradeço pelas sugestões, comentários e críticas.

Não poderia deixar de expressar o meu agradecimento aos funcionários dos arquivos e das bibliotecas em que pesquisei. Na Torre do Tombo, um especial agradecimento a Paulo Tremoceiro, sempre disponível para solucionar as minhas dúvidas sobre o acervo depositado naquela instituição.

A todos com quem tive o prazer de trabalhar no Ciep 465, em Quissamã, e no colégio Ivete Santana, em Macaé, dedico os meus sinceros agradecimentos. Sem as suas palavras de incentivo teria sido muito mais difícil passar pelos desafios e angústias que envolveram a seleção para o curso do doutorado. Não foi fácil ficar longe das salas de aula durante todo esse tempo, mas o apoio que encontrei tanto nos colegas quantos em meus ex-alunos foi um alento a mais. Nesse ponto, agradeço principalmente aos colegas da prefeitura de Macaé pelo apoio e suporte que sempre me dispensaram.

Sou imensamente grata aos amigos. Cristiane, companheira nas jornadas acadêmicas desde o tempo da UFF, agradeço pela sua disponibilidade em ajudar, fosse lembrando-me dos prazos, fosse proporcionando palavras amigas e acolhedoras. Elaine, Maciel, Carlos e Damaris tornaram os períodos de angústias mais leves. A vocês, eu agradeço pelas risadas e pelos momentos de descontração. Maciel, em especial, utilizou os seus conhecimentos de programação para baixar, de uma forma incrivelmente mais rápida, a documentação inquisitorial que consultei ao longo da pesquisa. Sem a sua ajuda, dificilmente teria conseguido ter acesso a todos aqueles documentos. D. Ana, Elisa, Juciene, João Henrique, Thiago e Virgílio tornaram a estadia em Lisboa mais acolhedora, ajudando a suportar as saudades de casa. Marcelo, Daniele, Cíntia, Amanda, Thiago Lopes & família, mesmo distantes, vez ou outra me presenteavam com uma mensagem carinhosa. A todos vocês, muito obrigada.

Aos meus pais, irmãos, tios e primos, sou grata pelo incentivo. Em especial, minha mãe, a quem agradeço pela força de sempre. Sem a sua garra e determinação, eu certamente não teria conseguido ir tão longe. Tia Leda, Tio Adir, Lívia e Daniele, sempre estiveram ao meu lado. Aos meus sogros e cunhados, S. Alberto, D. Fátima, Leonardo e Daniela, agradeço pela torcida. Por fim, os pequenos, Isadora, Davi, Bárbara e Bernardo, alegrias do meu coração.

Vinícius, meu esposo, esteve comigo ao longo de todo o caminho. Ele suportou as ausências físicas, mas igualmente as mentais, quando, por mais que eu tentasse, não conseguia me desligar das preocupações inerentes à tese. Ele percorreu comigo todo esse trajeto, me

apoiando em cada passo que eu dava. O seu carinho, suporte e dedicação foram fundamentais à conclusão deste trabalho, o qual, por isso mesmo, não deixa de ter um pouco dele em cada uma de suas linhas.

Nestes tempos fecundos de libertinos e ímpios, como tem aparecido no mundo muitos mascarados filósofos, venenosos inimigos da Religião Cristã; há também [parecem] muitos mofadores dos seus Ministros. Pestíferos hálitos exalados do poço do Abismo vomitam neste ponto os intérpretes De Belio, o Marquês d'Argens nas suas *Cartas Judaicas* e *Filosofia de bom sentido*; Rousseau com o seu *Emílio*; Voltaire com as suas *Cartas*, *Poemas* e *Romances*, juntamente com os novos Políticos, cheios do espírito das Leis e declamadores contra a Igreja – Hobbes, Spinoza e Toland e outros vários, de cujas perniciosas doutrinas está experimentando o mundo, revolto na Religião e no Estado, as mais funestas consequências.

Fr. Agostinho da Silva, ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, processo 1489, f.51v-f.52.

RESUMO

NUNES, Rossana Agostinho Nunes. *O cotidiano da libertinagem: discursos e práticas sobre a religião no mundo luso-brasileiro no final do século XVIII*. 2017. 363 f. Tese (Doutorado em História) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2017.

O objetivo deste trabalho é analisar a extensão e o significado político-religioso dos discursos libertinos proferidos no mundo luso-brasileiro no final do século XVIII. Naquele contexto, o termo libertino foi empregado, quase sempre pejorativamente, para classificar falas e práticas que promoviam – ou simplesmente eram capazes de promover – rupturas em relação aos dogmas, às disciplinas e/ou à autoridade da Igreja Católica, a única considerada válida. Seus porta-vozes foram associados à ausência de fé e respeito às coisas sagradas e, enquanto tais, perseguidos pelos órgãos responsáveis pelo sistema de censura, pela Inquisição e pela Intendência Geral de Polícia. Porém, a repressão conferiu àquelas falas uma capa homogeneizadora ao qualificá-las, indistintamente, como libertinas e associá-las à irreligiosidade. Por trás daquele epíteto, residiam mensagens distintas e com implicações diversas. Pouco estudado pelos historiadores, os discursos libertinos enunciados em terras lusas conduzem a um cenário de efervescência política e doutrinal, permeado por reconfigurações das redes de poder e alterações no campo das ideias, inclusive, teológicas. Deste modo, o tema da libertinagem nada mais é do que uma porta de entrada para discussões maiores e mais profundas que consumiram aquela realidade. Discussões religiosas, mas igualmente políticas e que ajudam a compreender melhor as especificidades dos debates que marcaram o contexto político e cultural luso-brasileiro de finais do Setecentos.

Palavras-chave: Libertinagem. Ilustração. Catolicismo. Reformas Políticas.

ABSTRACT

NUNES, Rossana Agostinho Nunes. *The quotidian of libertinism: discourses and practices on religion in the Luso-Brazilian world at the end of the 18th century*. 2017. 363 f. Tese (Doutorado em História) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2017.

The objective of this work is to analyze the extension and the political-religious meaning of the libertine discourses in the Luso-Brazilian world at the end of the XVIII century. In that context the term libertine had a pejoratively connotation, being used to qualify certain discourses and practices that promoted – or simply were able to promote – ruptures in relation to the dogmas, disciplines or authority of the Catholic Church, the only one considered valid. Their spokesmen were associated with the lack of faith and respect for sacred things and, as such, persecuted by the organs responsible for the censorship system, the Inquisition and the General Intendancy of Police. However, the persecution gave these speeches a homogenizing layer by qualifying them, indistinctly, as libertines and associating them with irreligion. Actually, behind that epithet, were distinct messages with diverse implications.Few studied by historians, the libertine discourses enunciated in Portuguese lands conduct to a scenario of political and doctrinal effervescence, permeated by reconfigurations on the power's networks and changes in the field of ideas, even theological ones. In this way, the topic of libertinism is nothing more than a gateway to larger and deeper discussions that have consumed that reality. Religious discussions, but also political, and which help to better understand the specificities of the debates that marked the political and cultural Luso-Brazilian context of the end of the eighteenth century.

Keywords: Libertinism. Enlightenment. Catholicism. Political Reforms.

LISTA DE TABELAS

Tabela 1 – Relação das culpas descritas nos Cadernos do Promotor, produzidos pela Inquisição de Lisboa, entre os anos 1740-1790..... 127

Tabela 2 – Formação profissional dos denunciados..... 131

LISTA DE ABREVIATURAS

ADB – Arquivo Distrital de Braga

AHU – Arquivo Histórico Ultramarino

ANRJ – Arquivo Nacional do Rio de Janeiro

ANTT – Arquivo Nacional da Torre do Tombo

BGUC – Biblioteca Geral da Universidade de Coimbra

BMP – Biblioteca Municipal do Porto

BNP – Biblioteca Nacional de Portugal

BNRJ – Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro

BPE – Biblioteca Pública de Évora

IHGB – Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro

LOC – Library of Congress

SUMÁRIO

	INTRODUÇÃO.....	13
	PARTE 1 **RELIGIÃO E ORDEM SOCIAL**.....	28
1	**A IGREJA E A RELIGIÃO NAS POLÍTICAS JOSEFINA E MARIANA**.....	31
1.1	**Olhares sobre a Igreja e a religião em Portugal**.....	31
1.2	**A Igreja Católica nos reinados de D. José I e D. Maria I: legislação e reformas**.....	37
1.2.1	A rearticulação das relações jurídicas entre o Sacerdócio e o Império.....	39
1.2.2	A Igreja e o clero sob o regalismo setecentista.....	44
1.3	**Regalismo e secularização**.....	56
2	**ENTRE BEATAS E FILÓSOFOS**.....	60
2.1	**A devassa do fanatismo**.....	64
2.2	**O Filósofo Solitário**.....	83
2.3	**Uma nova cultura religiosa**.....	103
	PARTE 2 **LIBERTINOS E LIBERTINAGENS**.....	113
3	**PROPOSIÇÕES LIBERTINAS**.....	120
3.1	**O cotidiano entre ideias e discussões**.....	123
3.2	**As proposições e os atores sociais**.....	133
3.3	**Proposições libertinas num mar de heterodoxias**.....	140
3.4	**A reforma da Igreja entre discursos políticos e filosóficos**.....	148
3.5	**Falar sobre, falar contra**.....	168
4	**POESIA SATÍRICA E CRÍTICA RELIGIOSA**.....	172
4.1	**Versos satíricos no final do Setecentos: problemas iniciais**.....	172
4.2	**Argumentos**.....	187
4.3	**Autoria e tradição herege**.....	189
4.4	**Crítica religiosa e discurso político**.....	198
4.5	**Tipologia discursiva das críticas**.....	229
5	**HERESIA E SEDIÇÃO**.....	238
5.1	**Uma nova linguagem se anuncia**.....	244
5.2	**Discursos ímpios e sediciosos**.....	261

5.2.1 Caetano Alberto Dragazzi e a *Medicina Theologica* (1794)..... 272
5.2.2 Os manuscritos de Joaquim José Pedro da Veiga..... 280
5.3 **Heterodoxia religiosa na senda revolucionária**..... 291
CONCLUSÃO..... 295
REFERÊNCIAS..... 305
ANEXO A – Traslado das culpas confessadas por Jerônimo Francisco Lobo em sua apresentação à Inquisição de Coimbra em 14 de Abril 1778..... 333
ANEXO B – Edital da Inquisição de Lisboa ordenando denúncia aos fiéis contra os crimes de heresia sob pena de excomunhão. 1792..... 353
ANEXO C – Lista das pessoas que foram implicadas no auto de fé de 26 de agosto de 1781 – Santo Ofício de Coimbra..... 358
ANEXO D – Manuscritos de Joaquim José Pedro da Veiga..... 360

INTRODUÇÃO

I

Este trabalho começou a ser pensado alguns anos atrás, durante os meses finais de uma pesquisa de mestrado sobre as tensões que permearam a trajetória do médico Francisco de Melo Franco (1757-1822). Natural de Paracatu, Minas Gerais, ele estudou na Universidade de Coimbra, onde foi condenado pela Inquisição como herege, dogmatista e naturalista. Apesar disso, após concluir o curso em Coimbra, ele não tardou a integrar os círculos cortesãos de poder: foi médico da câmara régia e membro da Academia das Ciências de Lisboa. Em função dos serviços prestados à Coroa Portuguesa, conquistou títulos para si e para os seus filhos. Posteriormente, já no século XIX, ele foi associado a quatro textos anônimos que haviam circulado em Portugal no final do século XVIII.[1] Dois deles de cunho satírico e bastantes críticos da realidade lusitana, sobretudo, de sua situação religiosa.[2] A sua passagem pela Inquisição e o desejo de construir as bases setecentistas da Revolução Liberal de 1820 talvez tivessem contribuído para aquela associação.

Independente de ele ter sido ou não o autor daqueles textos, o estudo de sua trajetória revelava a existência de um conjunto muito maior de descontentamentos acerca das práticas da Igreja Católica e da própria realidade política e social em terras lusas. Estes descontentamentos, não raro, traduziram-se em falas que foram consideradas ímpias e/ou sediciosas pelas autoridades régias portuguesas e, enquanto tais, enquadradas no mundo da libertinagem. Naquele contexto turbulento, marcado pela difusão de escritos filosóficos proibidos e pelos eventos políticos revolucionários – como foram a Independência das Treze Colônias (1776) e a Revolução Francesa (1789) –, o termo libertino foi utilizado, quase sempre pejorativamente, para qualificar discursos diversos que promoviam, ou simplesmente eram capazes de promover, rupturas em relação aos dogmas, às disciplinas e/ou à autoridade da Igreja Católica, a única considerada válida. Entretanto, diante do peso político e social da religião, aqueles discursos também foram considerados um risco para o poder monárquico e para a ordem social.

Deste modo, as pesquisas sobre os conflitos que permearam a vida do médico mineiro

[1] *Resposta ao Filosofo Solitario,* em abono da verdade por hum amigo dos Homens. Lisboa: Off. de Antonio Rodrigues Galhardo, 1787; *Resposta segunda ao Filosofo Solitário,* por hum amigo dos homens. Lisboa: Off. de Antonio Rodrigues Galhardo, 1787; *Medicina Theologica ou Supplica Humilde*. Lisboa: Officina de Antonio Rodrigues Galhardo, 1794; *Reino da Estupidez.* Paris: A. Bobée, 1818.

[2] *Medicina Theologica* e *Reino da Estupidez.*

acabaram conduzindo a uma reflexão sobre o próprio contexto político e cultural lusitano. À medida que aquelas investigações se aprofundaram uma dúvida, um tanto pretenciosa, surgiu: qual foi a extensão e o significado da crítica libertina no mundo luso-brasileiro de finais do Setecentos? Apesar de todos os problemas que esta pergunta, demasiado ampla, colocava, foi em torno dela que esta tese foi construída. Daí, inclusive, o seu objetivo geral: analisar os discursos considerados libertinos, enunciados no mundo luso-brasileiro no final do século XVIII, em busca dos seus significados políticos e religiosos.

Ao longo da pesquisa, novas perguntas, mais específicas, foram se impondo: Por que aqueles homens foram considerados libertinos? Quais eram as suas experiências e expectativas? Quais ideias se escondiam por trás do epíteto pejorativo da libertinagem? Quais tipos de disputas e conflitos os seus discursos expressavam e geraram? Qual era o lugar daquelas falas nos contextos histórico e textual luso-brasileiro da segunda metade do século XVIII? O que, por sua vez, implicava saber quais eram as linguagens e os conceitos que estavam disponíveis aos habitantes daquelas realidades e de que forma eles haviam sido retomados por aqueles discursos. Todas estas questões atuaram como guias no processo investigativo que deu vida à tese.

Ao contrário do que se possa pensar, o problema da libertinagem não era um tópico marginal dentro daquelas sociedades. As fontes depositadas nos arquivos portugueses demonstram que a figura do libertino permeou o universo luso-brasileiro de finais do Setecentos. É possível encontrá-lo nos processos, denúncias e sumários da Inquisição, nos ofícios expedidos pela Intendência Geral de Polícia, nos pareceres elaborados pelos órgãos responsáveis pelo sistema de censura, na legislação régia e nos escritos literários que foram produzidos naquele período. Boa parte desses documentos tende a associar o libertino e os seus discursos à ausência de fé e respeito às coisas sagradas.

II

Os poucos historiadores que, no mundo luso-brasileiro, se dedicaram a analisar aqueles discursos não chegaram a romper com a associação entre libertinagem e oposição à ortodoxia católica. Os estudos sobre o tema, ainda que pontuais, tendem a focar nessa

oposição.[3] Para Adauto Novaes, por exemplo, o libertino era sempre um contestador, não importando se o seu tema central fosse o prazer sexual ou o prazer do conhecimento. Ele era o livre pensador, o materialista, o dissidente em relação à ordem estabelecida, o filósofo discreto, o provocador erótico, aquele que seguia a lei do prazer. Em seu entender, a filosofia libertina assentava na recusa dos códigos tradicionais da moral social e religiosa.[4]

O próprio título do livro que ele organizou – "*Libertinos Libertários*" – não deixa dúvidas quanto à aceitação do rótulo libertino-rebeldia. De um modo geral, os artigos, apesar de compostos por diferentes pesquisadores, corroboraram esse rótulo, tomando o cuidado de eliminar a carga pejorativa que, no passado, o acompanhava. Ao mesmo tempo, o livro pensa o movimento libertino a partir de um quadro literário e filosófico essencialmente francês, desconsiderando as especificidades de sua inserção na realidade luso-brasileira. Em relação ao tema, há apenas dois artigos: um sobre o poeta Bocage e outro sobre a figura do discreto no mundo ibérico.

Recentemente, Luiz Carlos Villalta e Márcia Abreu abriram veredas importantes com os seus estudos sobre os romances, as leituras e os comportamentos libertinos em Portugal e no Brasil, na passagem do século XVIII para o XIX.[5] Suas pesquisas têm demonstrado que esse tipo de literatura, apesar de proibida, circulou pelo mundo luso-brasileiro, para deleite dos leitores e preocupação das autoridades régias, em especial, dos censores. Os seus

---

[3] BARATA, Alexandre Mansur. *Maçonaria, Sociabilidade Ilustrada & Independência do Brasil* (1790-1822). São Paulo: Annablume, 2006; NOVINSKY, Anita. "Estudantes brasileiros 'afrancesados' da Universidade de Coimbra. A perseguição de Antônio de Morais Silva - 1779-1806." In: COGGIOLA, Osvaldo (org.). *A revolução francesa e seu impacto na América Latina.* . São Paulo: Edusp/ Novastela: Brasília: CNPq, 1990; MACHADO, Fernando Augusto. Um herético em país de frades, ou como Rousseau invadiu Portugal. *Diacrítica*, v. 26, n. 2, p. 324-352, 2012; MARCOCCI, Guiseppe & PAIVA, José Pedro. *História da Inquisição Portuguesa* (1536-1821). Lisboa: A Esfera dos Livros, 2013. p. 373-377; SILVA, Maria Beatriz Nizza da. *A cultura luso-brasileira*: Da Reforma da Universidade à Independência do Brasil. Lisboa: Editorial Estampa, 1999. p. 105-118; SCHWARTZ, Stuart. *Cada um na sua lei*. Tolerância religiosa e salvação no mundo atlântico ibérico. São Paulo: Companhia das Letras; Bauru: Edusc, 2009.

[4] NOVAES, Adauto. *Libertinos libertários*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996. p. 9-20.

[5] ABREU, Márcia. Libertinagens – da ficção à medicina. Disponível em: <http://www.caminhosdoromance.iel.unicamp.br/estudos/abralic/libertinagem.doc> . Acesso em: 16 ago. 2016; VILLALTA, Luiz Carlos. *O Brasil e a crise do Antigo Regime português* (1788-1822). Rio de Janeiro: FGV Editora, 2016. Ver, do mesmo autor, os seguintes títulos: *Reformismo Ilustrado, Censura e Práticas de Leitura*: usos do livro na América Portuguesa. 1999. 526f. Tese (Doutorado em História) – Programa de Pós Graduação em História, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1999; Montesquieu's Persian Lettres and Reading Practices in the Luso-Brazilian World (1750-1802). In: PAQUETTE, Gabriel (ed.). *Enlightened Reform in Southern Europe and its Atlantic Colonies*, c.1750-1830. Farnham: Ashgate, 2009. p. 119-141; Libertine readings in Portugal and Brazil (c. 1746-1807). Disponível em: <http://www.academia.edu/2408161/Libertine_Readings_in_Portugal_and_Brazil_c._1746_-_1807 >. Acesso em: 16 ago. 2016.

trabalhos, sobretudo os de Villalta estão preocupados em analisar as leituras e as apropriações textuais libertinas. O seu foco é a história da leitura.

Não obstante a importância de suas pesquisas, elas, da mesma forma que o livro organizado por Adauto Novaes, apresentam uma dimensão da libertinagem que se constrói na oposição em relação aos ritos católicos ou, de uma forma mais ampla, aos ensinamentos da Igreja Católica e da Coroa Portuguesa. O libertino era todo aquele que usava da própria razão para entender o mundo, que defendia a autonomia intelectual e que, no limite, defendia a tolerância religiosa e a liberdade como um direito inalienável do homem.

Durante muito tempo, os discursos que, no mundo luso-brasileiro de finais de Setecentos, foram reprimidos como ímpios, sediciosos ou simplesmente libertinos acabaram enquadrados, pelas interpretações historiográficas, no mundo da rebeldia intelectual e dentro da lógica da crise do Antigo Regime. Exemplo disso é a imagem que, por volta de 1901, Teófilo Braga construiu da sociedade portuguesa do último quartel do século XVIII. Para ele, havia uma profunda cisão entre o governo, considerado beato, hipócrita e fanático, e os sábios, espíritos adeptos da filosofia moderna e daquilo que ele chamou de um *voltairianismo intuitivo*. Imbuídos pelas ideias de liberdade e pelo sentimento de indiferença em relação à religião e às matérias de fé, aqueles homens teriam se destacado por sua rebeldia intelectual e oposição ao obscurantismo governamental-clerical.[6]

Mais recentemente, Anita Novinsky elevou os porta-vozes daqueles discursos heterodoxos ao posto de precursores do pensamento liberal. Em seu entender, havia uma mentalidade subterrânea antiga, tanto em Portugal quanto no Brasil, fruto da repressão inquisitorial e da má qualidade do clero. Foi desta mentalidade que teria nascido o pensamento ilustrado em terras luso-brasileiras. O contato com os livros da Ilustração só fez reforçar ideias mais antigas. "Somente nas últimas décadas do século XVIII esse movimento clandestino de 'descristianização' vai assumir tanto em Portugal, como no Brasil, um caráter mais empírico, desaguando na crítica política".[7] Os estudos de Luiz Carlos Villalta não

[6] BRAGA, Teófilo. *Filinto Elysio e os dissidentes da Arcádia*. Porto: Livraria Chardron, 1901. p. 28-37.

[7] NOVINSKY, Anita. "Estudantes brasileiros 'afrancesados' da Universidade de Coimbra. A perseguição de Antônio de Morais Silva - 1779-1806.", p. 368.

deixam de compartilhar com estes pressupostos, principalmente os que destacam o peso da mentalidade subterrânea.[8]

Por conseguinte, se, até o século XVIII, o termo libertino foi utilizado em um sentido depreciativo, sobretudo no século XX os historiadores inverteram a fórmula, empregando-o quase sempre em um contexto positivo de nascimento da modernidade ocidental. Desta forma, onde as autoridades régias viram heresia e libertinagem, os historiadores quase sempre enxergaram um núcleo ilustrado mais radical. Em alguns casos, essa oposição de fato existiu. Muitos indivíduos considerados libertinos defenderam os pressupostos da religião natural e criticaram aspectos importantes da doutrina e da disciplina católica. Os estudantes da Universidade de Coimbra que foram analisados por Anita Novinsky e Luiz Carlos Villalta são um exemplo disso. Mas nem todos os indivíduos que foram acusados de libertinagem defendiam a religião natural, tampouco recusavam os códigos da moral religiosa católica.

Por tudo isso a associação libertinagem-rebeldia é redutora do ponto de vista histórico. Se, por um lado, as representações pejorativas que foram construídas ao longo do Setecentos em relação àqueles discursos acabaram por conferir-lhes uma capa homogeneizadora ao qualificá-los, indistintamente, como libertinos e relacioná-los à ausência de fé e desrespeito pelas coisas sagradas; por outro, os historiadores têm feito muito pouco esforço para desconstruir e relativizar esse quadro associativo. No fundo, o tratamento que a historiografia luso-brasileira tem dado aos discursos classificados como libertinos não deixa de se relacionar ao dilema que parece perpassar os estudos sobre o movimento iluminista em terras lusas.

A historiografia luso-brasileira sobre o Iluminismo tem se debruçado com maior afinco sobre os projetos reformistas régios. Na esteira destas análises consagrou-se – e continua consagrando – inúmeros adjetivos explicativos sobre o fenômeno. Inútil descrevê-los. Variações a parte, todos acabam convergindo para um mesmo ponto: o Iluminismo Católico. Das trajetórias pessoais aos projetos reformistas chega-se quase sempre a uma mesma conclusão: as Luzes no mundo luso-brasileiro assumiram uma feição regalista e católica, cuja inspiração, por sua vez, remetia ao Iluminismo Italiano. As reflexões racionais harmonizavam-se aos princípios da revelação e os projetos reformistas assumiam o pragmatismo necessário ao fortalecimento do poder régio. A religião católica não foi posta em xeque; o conflito era meramente jurisdicional. A validade do pensamento religioso e a sua

[8] VILLALTA, Luiz Carlos. "O que se fala e o que se lê: língua, instrução e leitura." In: SOUZA, Laura de Mello e. *História da vida privada no Brasil*: Cotidiano e vida privada na América Portuguesa. São Paulo: Companhia das Letras, 1997. p. 331-385.

importância para a estruturação da ordem política monárquica foram mantidos intactos.[9]

Não obstante a importância destes trabalhos, nada mais perigoso à análise histórica do que as categorias generalizantes e os seus corolários igualmente gerais. Pedro Calafate, por exemplo, afirmou que, tendo o Iluminismo em Portugal assumido uma feição de Estado e assentado as suas bases sobre a tradição cristã e católica, houve uma aversão ao deísmo e ao materialismo em terras lusas.[10]

Trabalhos como os de Ana Cristina Araújo e de José Augusto dos Santos Alves têm procurado romper com este paradigma.[11] Para Araújo o problema resume-se a dois aspectos interligados: a uniformidade conferida ao fenômeno das Luzes, como se todo o conjunto de ideias em questão pudesse ser resumido na expressão "Iluminismo católico", e a ênfase dada ao projeto reformista régio, deixando de lado o movimento maior de circulação de ideias na sociedade portuguesa da época. Em seu entender, ao final do século XVIII, visualiza-se em Portugal o fortalecimento da opinião pública e subsequente politização da vida cotidiana. As discussões políticas, assim como os espaços destinados a elas ampliavam-se.[12] As suas críticas, apesar de válidas, culminam em algumas conclusões exageradas. Difícil ler o seu trabalho sem ficar com a impressão de que em algum momento uma revolução radical, aos moldes da Revolução Francesa, iria estourar em Portugal.

Se, por um lado, a associação entre o Iluminismo e o projeto político régio é redutora, por outro lado, Ana Cristina Araújo e José Augusto dos Santos Alves, ao criticá-la, não chegam propriamente a investigar as especificidades da politização da esfera pública portuguesa. Neste ponto, é preciso caracterizar os domínios sobre os quais esta "opinião pública" se moveu. Caso contrário corre-se o risco de dotar a expressão de um sentido a-histórico, homogeneizando processos históricos divergentes. Diferente do que ocorreu em regiões como Inglaterra e França, o movimento de ideias em Portugal, e mesmo no Brasil,

---

[9] SANTOS, Cândido dos. *Padre Antônio de Figueiredo*: Erudição e Polémica na Segunda Metade do século XVIII. Lisboa: Roma Editora, 2005; CARVALHO, Laerte Ramos de. *As reformas pombalinas da instrução pública*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1978; CALAFATE, Pedro. *Metamorfoses da palavra*: Estudos sobre o pensamento português e brasileiro. Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1998; DOMINGUES, Francisco Contente. *Ilustração e Catolicismo*: Teodoro de Almeida. Lisboa: Edições Colibri, 1994.

[10] CALAFATE, Pedro. *Metamorfoses da palavra*, p. 141-142.

[11] ARAÚJO, Ana Cristina. *A cultura das Luzes em Portugal*: temas e problemas. Lisboa: livros horizonte, 2003; ALVES, José Augusto dos Santos. *A opinião publica em Portugal* (1780-1820). Lisboa: Universidade Autónoma de Lisboa, 2000.

[12] ARAÚJO, Ana Cristina. *A cultura das Luzes em Portugal*.

nem por isso deixou de ter implicações sobre a ordem política e social vigente.

Diante do quadro exposto acima, percebe-se que uma batalha envolve boa parte dos estudos sobre o movimento de ideias no mundo luso-brasileiro setecentista. De um lado os que destacam o conformismo de um Iluminismo católico. De outro os que enfatizam o papel transformador da opinião pública em gestação e expansão, cujos referenciais, no limite, remetem ao contexto francês. Em meio a esta cisão historiográfica, há consequências mais profundas.

Primeiro porque, historicamente, o Iluminismo foi dotado de um potencial transformador. Mesmo rompendo com a visão teleológica Iluminismo-Revolução, o movimento é associado à eclosão de comportamentos heterodoxos e a um conjunto de mudanças estruturais nos campos social, político e cultural.[13] A sua amplificação tem sido tal que Robert Darnton, criticando-a, afirmou: "O Iluminismo está começando a ser tudo e, portanto, a não ser nada".[14]

A segunda consequência é ainda mais profunda. Para muitos, a demonstração histórica do triunfo da razão sobre a religião comporta o capital simbólico necessário para assegurar a inserção na modernidade racional e secular. Por isso mesmo os trabalhos historiográficos sobre as Luzes, ou sobre o século XVIII, tendem a analisar com maior afinco o desenvolvimento da crítica racional (em suas diferentes correntes e expressões: o experimentalismo de Newton, o empirismo de Locke, o cartesianismo, etc) e o movimento de saída da religião.[15]

Deste modo, o dilema maior com o qual parecem se defrontar alguns trabalhos historiográficos sobre o movimento de ideias no Setecentos não se resume propriamente às Luzes em si, mas à necessidade de comprovar a inserção ou não na modernidade secular. Ou seja, no processo de desenvolvimento do estado racional, da ordem capitalista, do indivíduo,

---

[13] KOSELLECK, Reinhart. *Crítica e crise.* Rio de Janeiro: EDUERJ, 1999. Na esteira dos trabalhos de Gauchet, Robert Mandrou, Quentin Skinner e Pocock, é possível complementar o posicionamento acima. Sem esvaziar o potencial transformador das Luzes e do movimento de ideias ao longo do século XVIII, este é inserido em um processo maior de mudanças do qual fazem parte o Renascimento, a Reforma Religiosa e as Revoluções Científica e Inglesa. Não há, entretanto, uma linha evolutiva e linear. GAUCHET, M. *La condición histórica.* Conversaciones con François Azouvi y Sylvain Piron. Madrid: Editorial Trotta, 2007; MANDROU, Robert. *From Humanism to Science* (1480-1700). New York: Penguin Books, 1978; SKINNER, Quentin. *As fundações do pensamento político moderno.* São Paulo: Companhia das Letras, 1996; KOSELLECK, Reinhart. *Futuro Passado*: contribuição à semântica dos tempos históricos. Rio de Janeiro: Contraponto: Ed. PUC-Rio, 2006.

[14] DARNTON, Robert. *Os dentes falsos de George Washington*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005. p. 18.

[15] Para o movimento de saída da religião, ver GAUCHET, M.. *La condición histórica.* Conversaciones con François Azouvi y Sylvain Piron.

da filosofia da história e de outras transformações estruturais de fundo racionais e seculares, símbolos da modernidade ocidental.[16] Daí, inclusive, a importância de demonstrar a existência de um discurso racional e mesmo anticlerical, o que parece se refletir na associação que muitos historiadores têm feito entre os discursos libertinos, a ruptura com a ortodoxia católica e a rebeldia intelectual. Como destacou Luís Antônio de Oliveira Ramos ao analisar os processos inquisitoriais relacionados aos casos de erros de pensamento, produzidos entre os anos de 1774 e 1807: "a rebeldia intelectual pode preludiar a rebeldia política e a assunção da racionalidade pelos revolucionários contrapõe-se ao acatamento da tradição própria das monarquias tradicionais".[17]

As consequências destas posturas são problemáticas. Primeiro, reforçou uma dicotomia histórica entre razão – relacionada ao progresso e à civilização – e religião – símbolo de permanência e de tradição. Este movimento não raro teve como subproduto novas dicotomias, como a que muitas vezes se estabeleceu entre antigo regime e ordem monárquica, de um lado, e modernidade e ordem liberal, de outro. Em segundo lugar, com a valorização do binômio racionalismo/ciência como característica central do conceito de modernidade, o pensamento religioso e as suas transformações históricas, com raras exceções, foram menosprezados pelas investigações sobre o século XVIII.[18]

É justamente a partir deste quadro que estudos historiográficos recentes têm questionado tanto a noção de uma crise da mentalidade europeia quanto a relação entre lluminismo e Modernidade, revisitando o lugar da religião nos discursos filosóficos setecentistas. Dentre os elementos criticados estão: (1) a tese de que a secularização racional iluminista é a única origem da modernidade e (2) a suposta oposição entre razão e religião

[16] Para uma discussão em torno do conceito de modernidade ver RAEFF, Marc. Well ordered police state and the development of modernity in seventh – and eighteenth century Europe, *American Historical Review*, 80, 1975. p. 1221; KOSELLECK, Reinhart. *Futuro Passado*, p. 267-303.

[17] RAMOS, Luís A. de Oliveira. A irreligião filosófica na Província vista do Santo Ofício pelos fins do século XVIII. *Revista da Faculdade de Letras*, Porto, v. V, II Série, 1988. p. 175.

[18] Alguns exemplos dessas posturas podem ser encontrados nos trabalhos de Paul Hazard, Peter Gay, Margareth Jacob e Jonathan Israel. HAZARD, Paul. *A crise da consciência europeia* (1680-1715). Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2015; GAY, Peter. *The Enlightenment*: an interpretation. New York/London: W. W. Norton & Company, 1977; JACOB, Margareth. *The Enlightenment*. A brief history with documents. Boston/New York: Bedford/St. Martin's, 2001; ISRAEL, Jonathan. *Iluminismo radical*: a filosofia e a construção da modernidade, 1650-1750. São Paulo: Madras, 2009.

que, para alguns, caracterizaria o movimento das Luzes.[19] J. S. Barnett, um dos expoentes mais radicais dessa linha revisionista, chegou, inclusive, a negar o peso do movimento deísta nas transformações políticas e religiosas que agitaram o século XVIII. Para ele, essas mudanças foram fruto de uma politização da religião e da emergência de movimentos reformistas de caráter religioso, como o jansenismo na França e na Itália e o presbiterianismo na Inglaterra. Em seu entender, John Toland era um presbiteriano quando escreveu *Christianity not Mysterious* (1696) e não um deísta como costumam afirmar os pesquisadores.[20]

De forma menos radical do que Barnett, historiadores como Derek Beales, Dorinda Outram, Keith Baker e Arlette Farge também têm insistido sobre a necessidade de analisar os movimentos reformistas religiosos.[21] Estas posturas têm colocado novos problemas e desafios aos pesquisadores que analisam as ideias e os discursos setecentistas. Um deles se refere à necessidade de investigar a relação entre essas posturas reformistas de caráter religioso e os discursos políticos setecentistas, noutras palavras, o processo de politização da religião. Outro ponto caro a esta nova abordagem é o estudo do processo de emergência de uma nova sensibilidade religiosa, em muitos aspectos, contrária aos imperativos da religiosidade barroca.[22] Ambos os problemas perpassaram a realidade lusitana de finais do Setecentos.

III

Quando se passa do terreno da perseguição para o da análise das ideias e dos

[19] BEALES, Derek. *Prosperity and Plunder*. European Catholic Monasteries in the Age of Revolution, 1650-1815. Cambridge: Cambridge University Press, 2003. p. 28-29; DELUMEAU, Jean. *Le Catholicisme entre Luther e Voltaire*. Paris: Presses Universitaires de France, 1971. p. 303-317; RAEFF, Marc. Well ordered police state and the development of modernity in seventh – and eighteenth century Europe, p.1221-1222; BARNETT, S. J. *The Enlightenment and Religion*. The myths of modernity. Manchester: Manchester University Press, 2003; BULMAN, William J. and INGRAM, Robert G. (ed.). *God in the Enlightenment*. New York: Oxford University, 2016.

[20] BARNETT, S. J. *The Enlightenment and Religion*. O estudo desenvolvido por John Pocock sobre Edward Gibbon e o seu livro *Decline and Fall* insiste na complexidade e erudição da teologia protestante no Iluminismo. POCOCK, J. G. A. Response and Commentary. *Journal of the History of Ideas*, v. 77, n. 1, January 2016. p. 159-160.

[21] FARGE, Arlette. *Dire et mal dire*. L'opinion publique au XVIII[e] siècle. Lonrai: Éditions du Seuil, 1992; BEALES, Derek. *Prosperity and Plunder*. European Catholic Monasteries in the Age of Revolution, 1650-1815; OUTRAM, Dorinda. *The Enlightenment*. New York: Cambridge University Press, 1995; BAKER, Keith Michael. *Au tribunal de l'opinion.* Essais sur l'imaginaire politique au XVIII[e] siècle. Paris: Editions Payot, 1993.

[22] MONTEIRO, Nuno. *D. José*. Lisboa: Temas e Debates, 2008.

comportamentos dos perseguidos, percebe-se que as proposições consideradas libertinas eram embasadas por diferentes (e por vezes conflitantes) discursos políticos e filosóficos. O que resultava em propostas distintas de reforma da Igreja e do próprio reino luso. Não houve um movimento de ideias uniforme, intencionalmente organizado e dirigido por um único grupo que se auto intitulasse como libertino. Com raríssimas exceções, ele era sempre o outro. Da mesma forma, não havia uma figura ideal, um tipo único que o encarnasse. Por trás do epíteto pejorativo da libertinagem era possível encontrar desde indivíduos adeptos de hábitos sexuais mais livres até protestantes e teístas seguidores da religião natural. Mas isso não era tudo. Em meio aos conflitos que marcaram as redefinições políticas e religiosas ocorridas em terras lusas, o termo também foi aplicado para denegrir indivíduos que se conservaram dentro de uma matriz católica, embora reformista. Foi o que ocorreu com alguns dos defensores da primazia temporal régia, os chamados regalistas, com os adeptos do episcopalismo e com todos aqueles que ousaram apontar os desvios comportamentais dos ministros do altar em relação às Escrituras Sagradas e ao modelo da Igreja primitiva. De um modo geral, o termo se definia na relação e no confronto entre posicionamentos filosóficos, políticos e religiosos distintos, os quais, por isso mesmo, não deixava de expor.

Por conseguinte, avaliar os sentidos e as implicações das críticas veiculadas por aqueles homens considerados libertinos requer um movimento mais amplo que seja capaz de investigar o que está por trás do suposto anticlericalismo e da suposta irreligiosidade atribuída pelos contemporâneos a muitos de seus discursos e práticas. Para isso são necessários ao menos três movimentos analíticos: em primeiro lugar, é preciso compreender as tensões, as disputas de poder e os diálogos que se estabeleceram entre as críticas e a repressão em um cenário marcado pelas políticas reformistas régias, pelos debates filosóficos e teológicos, pelo desejo de modernização do reino e pela crescente radicalização política de que foram exemplos a Independência das Treze Colônias e a Revolução Francesa. Em segundo lugar, importa investigar como e em quais circunstâncias ocorreu o movimento de renovação da sensibilidade religiosa em Portugal e até que ponto ele redundou em um processo de politização do discurso religioso. Por fim, convém analisar de que modo aqueles discursos afetaram o próprio ordenamento político e social, sem, necessariamente, suplantarem a moral religiosa. Ou seja, quais eram os modelos de religião que estavam em jogo? Qual era o lugar da religião e dos seus ministros nas estruturas política e social? E, finalmente, havia o desejo de construir um novo tipo de organização política em meio àqueles discursos? Não são

questões fáceis de serem respondidas, mas que devem ser cotejadas caso se queira construir um quadro mais complexo daquelas discussões e da própria realidade política e social luso-brasileira.

Os historiadores que se dispõem a analisar o tema da libertinagem em terras lusas têm à sua disposição documentos históricos variados. Fruto de sua ampla implicação histórica à época, as fontes vão desde processos inquisitoriais, relatórios de polícia, devassas e pareceres da censura, a editais régios, poemas, peças teatrais, livros apologéticos da religião católica, além de vários outros textos manuscritos e impressos. Ao longo da pesquisa, procurou-se, na medida do possível, dar conta dessa diversidade documental de modo a construir um quadro o mais complexo possível das discussões ocorridas. Porém, de um modo geral, a investigação desenvolvida privilegiou a documentação produzida pela Inquisição Portuguesa e pela Intendência Geral de Polícia de Lisboa e Reino, assim como os escritos literários que circularam naquele contexto.

Em relação à documentação inquisitorial, especial acento foi dado aos Cadernos do Promotor produzidos pela Inquisição de Lisboa, responsável pelos casos relativos ao distrito de Lisboa e à totalidade da América Portuguesa. Fonte ainda pouco explorada pelos historiadores, ali é possível encontrar várias denúncias que foram escritas pelos próprios denunciantes e remetidas ao Santo Ofício, formando um tipo de documentação mais direta, onde a intervenção do tribunal sobre o texto é menos presente, embora não totalmente inexistente. Os processos inquisitoriais produzidos no período não tiveram melhor sorte. Sob a justificativa de que o Santo Ofício perdeu o seu antigo vigor repressivo após a reforma de que foi alvo em 1774, poucos estudiosos têm se dedicado a analisar a documentação produzida pela instituição no período. A isto se soma o fato de que um ano antes havia sido abolida a distinção entre os cristãos-novos e cristãos-velhos, o que pôs fim à perseguição inquisitorial aos judaizantes, até então alvo preferencial do tribunal luso. David Higgs já havia percebido o problema. Em seus estudos sobre as discussões políticas e religiosas que ocorreram no Rio de Janeiro na década de 1790, ele criticou a pouca atenção que os pesquisadores costumam dar à documentação inquisitorial, centrando-se basicamente nas devassas.[23] Foi a partir do alerta lançado por ele que se delineou a preocupação de investigar aqueles documentos.

[23] HIGGS, David. "O Santo Ofício da Inquisição de Lisboa e a "Luciferina Assembleia" do Rio de Janeiro na década de 1790." *RIHGB*, Rio de Janeiro, 162, 412, p. 239-384, jul./set. 2001. p. 239.

As fontes produzidas pela Intendência cobrem o período de atuação do Intendente de Polícia Diogo Ignácio de Pina Manique, entre os anos de 1780 e 1803. Pina Manique ficou célebre pelas perseguições que empreendeu contra os maçons e os supostos adeptos da Revolução Francesa. A documentação consultada compreende desde os ofícios enviados pelo Intendente para os ministros régios, até as ordens dadas aos juízes dos bairros, responsáveis por dar prosseguimento às investigações e o cumprimento dos pedidos de prisões. A despeito das buscas empreendidas nos arquivos portugueses, só foi encontrada uma devassa relativa a casos de prisão por ideias ímpias e sediciosas. A confiarmos nos ofícios enviados e nas ordens de prisão emitidas, teria havido um número maior de devassas.

Os escritos literários, por sua vez, são formados por composições poéticas – que abrangem desde sonetos até sátiras do gênero herói-cômico – e textos como *Medicina Theologica* e *Catecismo das Nações*. Em geral, eles circularam de forma anônima ou sob pseudônimos, mas foram escritos por indivíduos naturais do território português. Ao longo da tese, procurou-se cruzar, sempre que possível, esses três fundos documentais, de modo a confrontar os dados fornecidos pelos aparelhos repressivos oficiais com as ideias produzidas pelos próprios implicados.

As fontes selecionadas refletem o desejo de se mover para além do universo das políticas régias, mas sem desconsiderá-lo. Na verdade, tentou-se perceber até que ponto aquelas políticas, aliadas às discussões que permeavam o mundo europeu, se fizeram presentes nas conversas diárias e em escritos, muitos deles menos conhecidos hoje, que perpassaram o mundo luso-brasileiro. As boticas, as tabernas, o espaço universitário coimbrão, as casas, ou, simplesmente, as ruas eram o seu espaço privilegiado. Daí, inclusive, o título da tese "O cotidiano da libertinagem". Neste ponto, o termo "cotidiano" está longe do sentido utilizado por Fernand Braudel, para designar aquilo que se faz por hábito. Na verdade, caminha na direção oposta e vincula-se à noção *de cada dia*, conforme a acepção latina do termo, traduzindo o desejo de explorar a vivência diária da libertinagem. Quer dizer, as apropriações e as ressignificações que o termo sofreu em meio a um cenário de reformulações no plano político, religioso e filosófico, as quais aqueles usos não deixavam de expressar.

Em tempos de trajetórias e biografias, o recorte adotado impunha um desafio e tanto. O contato com as fontes e principalmente com a documentação produzida pela Inquisição Portuguesa e pela Intendência Geral de Polícia tornou esse desafio mais palpável: afinal, como trabalhar com tantos casos sem submetê-los a uma análise homogeneizadora e

simplificadora do ponto de vista histórico? Seria possível dar conta de suas especificidades e, ao mesmo tempo, integrá-las em uma visão de conjunto? Essa preocupação perpassou toda a investigação. Os referenciais teórico-metodológicos selecionados para embasar a pesquisa refletem justamente esse esforço para fugir de uma abordagem rasa e homogeneizadora. Porém, é inegável que o desejo de construir um quadro mais amplo dos discursos que foram considerados libertinos implicou, quase sempre, em uma análise superficial das trajetórias pessoais e das especificidades locais. Não era possível contemplar, pelo menos não durante o tempo de duração de uma tese, todas essas esferas. Por isso mesmo, embora a pesquisa se situe no universo luso-brasileiro, ela esteve longe de esgotar a complexidade das disputas que perpassava as realidades coloniais e metropolitanas. Na verdade, ela nunca teve esta pretensão.

A noção de paradigma indiciário, descrita por Carlo Ginzburg, e o modelo da descrição densa, proposto pelo antropólogo Clifford Geertz, forneceram estratégias analíticas importantes, principalmente para pensar a documentação produzida pelos órgãos repressivos, como eram a Inquisição e a Intendência de Polícia.[24] Foi a partir da leitura das obras de Ginzburg que se delineou a importância de romper com o estereótipo da libertinagem proposto por aqueles órgãos, pela legislação régia e por tantos outros documentos da época. Era preciso ir além do estigma hostil que pairava sobre a figura do libertino e buscar, nos indícios e nos detalhes, o significado daquelas práticas e discursos.

Porém, de um modo geral, a pesquisa foi estruturada a partir das considerações teórico-metodológicas feitas por Quentin Skinner e John Pocock a respeito da análise do discurso político.[25] Na linha da abordagem contextualista proposta por ambos, buscou-se aprofundar o conhecimento dos escritos e dos discursos formulados ao final do século XVIII português. Tal postura justificava-se pela percepção de que somente por meio de uma leitura conjunta daqueles textos seria possível compreender as diversas linguagens existentes, os principais conceitos em disputa e os significados atribuídos a eles. Ou seja, não bastava analisar as críticas consideradas libertinas de forma isolada, era preciso inseri-las em conjunto maior de textos, caso se quisesse compreender o modo como elas atuaram e se inseriram no

[24] GINZBURG, Carlo. *Mitos, emblemas, sinais: morfologia e história*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990. Ver também, do mesmo autor: *História Noturna.* São Paulo: Companhia das Letras, 2012; GEERTZ, Clifford. "Thick description: toward an interpretative theory of culture". In: *The Interpretation of cultures*. New York: Basic Books, 1973. p. 3-30.

[25] POCOCK, John. *Linguagens do Ideário Político*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2003; SKINNER, Quentin. *Visões da política*: sobre os métodos históricos. Lisboa: Difel, 2005.

contexto político e cultural luso-brasileiro. Ao mesmo tempo, procurou-se perceber a relação entre aqueles textos e o contexto histórico do qual eles faziam parte. Daí a insistência em considerar o Regalismo, o Reformismo Ilustrado Régio, as discussões sobre a estrutura religiosa do reino, o filosofismo, as teses teológicas e o peso dos acontecimentos políticos no encaminhamento e na reformulação dos debates.

Por fim, há de se destacar a importância que as categorias "espaço de experiência" e "horizonte de expectativa", desenvolvidas por Reinhart Koselleck, desempenharam na construção desta tese.[26] Foi a partir de suas reflexões que se buscou compreender como se relacionava, no contexto luso-brasileiro de finais do século XVIII, um determinado espaço de experiência religioso e o desejo de aperfeiçoamento do império. À medida que a leitura das fontes avançava, esse questionamento mais geral redundou no entendimento de que muitos daqueles discursos sobre a religião pareciam obedecer aos anseios e às angústias geradas por um determinado espaço de experiência religiosa que se queria alterar e um horizonte de expectativas permeado pelo desejo de aperfeiçoamento político, econômico e social do império, o qual se esperava atingir.

A tese compreende duas partes e está dividida em cinco capítulos. A primeira parte situa-se no âmbito do relacionamento entre a religião e a ordem política monárquica. O capítulo 1 analisa as políticas régias acerca da religião e da Igreja que foram adotadas durante os governos de D. José I e D. Maria I. O capítulo 2, por sua vez, discute o processo de emergência de uma nova sensibilidade religiosa, em Portugal, a partir da segunda metade do século XVIII, em meio às transformações introduzidas pelo reformismo ilustrado régio e às mudanças ocorridas no campo das ideias.

Em sua segunda parte, trato especificamente dos discursos que foram considerados libertinos. No capítulo 3 o foco é apresentar esses discursos. Ele se move no universo das proposições denunciadas e/ou perseguidas pelo Tribunal da Inquisição, entre os anos de 1750 e 1800. O quarto capítulo busca analisar alguns poemas satíricos, manuscritos e impressos, que questionaram o poder da Igreja Católica, seus dogmas e a atuação de seus ministros ao final do século XVIII. Uma de suas preocupações é a de inserir o movimento de crítica num conjunto maior de textos que circularam a época. Por fim, o último capítulo adentra no mundo das perseguições promovidas pela Intendência Geral de Polícia. O objetivo, nesse caso, é o de investigar os discursos heterodoxos em matéria de religião que, no contexto da Revolução

[26] KOSELLECK, Reinhart. *Futuro Passado*, p. 305-327.

Francesa, foram associados à linguagem revolucionária e, enquanto tais, reprimidos como sediciosos.

No fundo, o tema da libertinagem nada mais é do que uma porta de entrada para discussões maiores e mais profundas que consumiram aquela realidade. Discussões religiosas, mas igualmente políticas e sociais e que nos ajudam a refletir sobre as especificidades dos debates ocorridos no mundo luso-brasileiro ao final do século XVIII.

PARTE 1

RELIGIÃO E ORDEM SOCIAL

> Uma total irreligião e uma cega superstição, sendo dois extremos tão contrários entre si, são causa nos homens dos mesmos efeitos e são igualmente nocivos à verdadeira e sólida Religião. Uma total irreligião nega toda a Divindade e uma superstição cega, formando uma divindade conforme aos seus vãos fantasmas, também realmente a nega, porque dá culto a um Deus que não há, nem existe senão na sua lesa imaginação. No meio destes dois viciosos extremos está a verdadeira Religião, que nem nega um ser supremo e uma Divindade, nem a constitui nos caprichos da sua desordenada fantasia, mas no que a revelação lhe ensina e a mesma razão natural lhe dita.
>
> *ANTT, Real Mesa Censória, cx. 5, 1769, nº120.*

Com estas palavras, o censor Frei Ignácio de São Caetano iniciou o seu parecer sobre o livro *Afeição a Maria Santíssima*, o qual julgava indigno de aprovação. Escrito por Boaventura Maciel Aranha, homem natural de Braga, o texto sobrevalorizava a figura de Maria, colocando Jesus em uma posição subalterna em relação a sua mãe. Para o censor, isto podia levar os fiéis a concluírem erroneamente que Maria tinha mais poder do que o seu filho. O caminho, alegava, devia ser o inverso. O primeiro objeto de devoção tinha que ser Jesus Cristo. E cabia aos livros de devoção inspirar no coração de seus leitores este sentimento. Neste ponto, embora a devoção aos santos fosse útil e proveitosa, ela não era necessária e obrigatória. Na verdade, os santos nada mais eram do que intermediários: eles apenas intercediam a Jesus, em quem de fato residia todo o poder.

A preocupação do censor era principalmente com a devoção praticada pelos homens rústicos. "O comum da gente rústica" poucas vezes se lembrava de recorrer a Jesus, buscando ao invés "algum santo de quem tem ouvido prodígios". Livros como "*Afeição a Maria Santíssima*" apenas reforçavam estas atitudes desregradas. Em seu entender, o "povo simples e sem letras" estava mais disposto a abraçar uma devoção mal regulada, a qual facilmente se

degenerava em superstição. Por isso, os livros ascéticos e espirituais deviam ser escritos segundo as luzes da "Sagrada Escritura, da Tradição e segundo a doutrina da Igreja".[27]

O parecer elaborado pelo Frei Ignácio de São Caetano não era um caso isolado. Os juízos emitidos por vários deputados da Real Mesa Censória, tribunal régio responsável pela censura literária em Portugal a partir de 1768, caminharam no mesmo sentido. Em 1768, o padre Antônio Pereira de Figueiredo negou licença ao livro *Palavras santíssimas e armas da Igreja contra raios e terremotos* porque, a seu ver, o escrito oferecia "muitas orações frívolas e ridículas, que mais servem de excitar o riso que a compunção".[28] Ainda no mesmo ano, outro parecer seu proibiu a circulação da obra *Devoção das almas do Purgatório*. Sua doutrina, justificou, era "fútil e supersticiosa", passível apenas de "encher de erros perniciosíssimos as cabeças dos fiéis menos instruídos".[29]

Havia por parte daqueles homens o desejo de propagar aquilo que eles julgavam ser "a mais pura doutrina evangélica, eclesiástica e política".[30] E para isso era preciso eliminar as indulgências apócrifas, excluir as narrativas e devoções que não constassem nem da Escritura, nem da Tradição e averiguar criticamente os milagres. "É efeito de um Pirronismo decidido o negar a todos os milagres", defendeu Frei João Batista de São Caetano. Porém, continuou, é "credulidade cega o admitir sem exame todo e qualquer milagre".[31] Os deputados não negavam a validade das indulgências, a existência dos santos ou dos milagres; apenas queriam promover uma devoção "discreta" e livre de fanatismo e superstição. Daí a licença favorável obtida pelo manuscrito "Breve história da vida do P. Fr. Antônio da Madre de Deus". Para Frei Mathias da Conceição, responsável pela avaliação, o texto retratou a vida de um religioso pobre e humilde que viveu retirado do mundo, sempre ocupado "na oração mental ou vocal ou em outros exercícios espirituais e penitências corporais". Em nenhum momento ele foi representado preocupado com visões, revelações e êxtases. Para o censor, não havia nada que indicasse superstição ou fanatismo naquele escrito.[32]

---

[27] ANTT, Real Mesa Censória, cx. 5, 1769, nº 120.

[28] ANTT, Real Mesa Censória, cx. 4, 1768, nº 158.

[29] ANTT, Real Mesa Censória, cx. 4, 1768, nº 98.

[30] ANTT, Real Mesa Censória, cx. 6, 1770, nº 13.

[31] ANTT, Real Mesa Censória, cx. 6, 1770, nº 72.

[32] ANTT, Real Mesa Censória, cx. 9, 1776, nº 52.

Os pareceres emitidos por esses deputados evidenciam algumas das transformações que ocorreram no campo do religioso, em Portugal, durante a segunda metade do século XVIII. Na verdade, do ponto de vista religião, vários conflitos e tensões perpassaram as terras lusas daquele período. O dilema apresentado por Frei Inácio de São Caetano, em 1769, era apenas um deles. Naquele contexto, vieram à tona discussões importantes sobre a estrutura religiosa lusitana, o campo de atuação jurisdicional da Igreja, o comportamento de seus ministros e o modelo de religião que se julgava ideal. Paralelamente ao esforço para eliminar uma devoção considerada supersticiosa e fanática e coibir posturas irreligiosas ou libertinas, convinha repensar o lugar da Igreja e de seus ministros na realidade política e social portuguesa. Em meio a esse processo, não foi apenas o lugar político da Igreja Católica que acabou sendo redefinido, mas o próprio entendimento sobre a vivência religiosa e as práticas devocionais dos fiéis. As políticas régias adotadas naquele período caminharam em ambos os sentidos.

1 A IGREJA E A RELIGIÃO NAS POLÍTICAS JOSEFINA E MARIANA

> Le clergé male & femelle du Portugal peut encore passer pour le plus libertin & le plus corrompu de la chrétienneté.
>
> *État present du royaume de Portugal en l'année MDCCLXVI. A Lausanne: Chez François Grasset & comp, 1775, p. 190.*

1.1 **Olhares sobre a Igreja e a religião em Portugal**

Os relatos que os viajantes estrangeiros fizeram sobre a situação religiosa de Portugal no século XVIII eram, em sua maioria, pessimistas. Mesmo os mais discretos e comedidos, como os viajantes Richard Twiss (1747-1821) e o sueco Carl Ruders (1761-1837), expuseram em suas narrativas aspectos da vida religiosa lusitana, criticando-os ainda que implicitamente. Twiss, por exemplo, não se furtou a mencionar os amores freiráticos do rei D. João V (1707-1750) e a reprovar a atuação da Inquisição, o que, aliás, não era nenhuma novidade.[33] Em relação à religiosidade dos lusitanos, pouquíssimos comentários. Em um desses raros momentos narrativos, o viajante limitou-se a destacar o fato de que os portugueses se recusavam a retificar o curso de um rio ou a direcionar o crescimento de uma árvore. "God know best how a tree should grow", respondiam nessas ocasiões.[34] Não era o seu objetivo, alertou ao leitor logo no prefácio de seu relato, ridicularizar as crenças das pessoas. Movia-se no campo da descrição e não do julgamento. Nem todos seguiram por esse caminho.

Para o general francês Charles-François Dumourez (1739-1823), o clero português, além de desproporcionalmente numeroso em relação à população, era ignorante e dissoluto. Ao mesmo tempo, julgava que o calor do clima, a força do temperamento, a ignorância e a ociosidade faziam dos portugueses maus cristãos. "Moins les Portugais sont bons chrétiens, plus ils sont attachés à l'extérieur de la religion". Em nenhum outro lugar da Europa, dizia, se dava tanto crédito aos santos, aos milagres e às orações. Os seus relatos sobre a situação

[33] Para as críticas à Inquisição ver, MATTOS, Yllan de. *A Inquisição Contestada*: críticos e críticas ao Santo Ofício Português (1605-1681). 2013. 246f. Tese (Doutorado em História) – Programa de Pós Graduação em História, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2013.

[34] TWISS, Richard Twiss. *Travels through Portugal and Spain in 1772 and 1773*. London: Printed for the author, 1775. p. 31. "Deus sabe melhor como uma árvore deve crescer." (Tradução nossa)

religiosa portuguesa por volta do ano 1766 situavam o reino entre um povo supersticioso e um clero libertino e ambicioso.[35]

Em sua narrativa sobre o estado passado e presente de Portugal (1777), o oficial da marinha real britânica John Blanket (1740-1801) insistia não apenas no poder que os religiosos gozavam em terras lusas, mas nos abusos introduzidos na Igreja Católica. Exemplo disso eram as grandes somas que os fiéis destinavam à Igreja pelas missas em benefício das almas do purgatório. Para ele, o uso indiscriminado dessa prática impedia a circulação do dinheiro. Além disso, julgava que o grande número de conventos e casas religiosas, num reino diminuto do ponto de vista populacional, prejudicava o crescimento das indústrias, uma vez que lhe tirava braços úteis. A vivência religiosa da população não gozava de maior estima: as pessoas foram descritas como supersticiosas, ignorantes e controladas pelo clero.[36]

O mesmo tom duro e pessimista perpassou o relato construído pelo médico francês Joseph Barthelemy-François Carrère (1740-1803), em 1796. "Aos portugueses", constatara Carrère com ar de censura, "bastam as práticas exteriores".[37] Ou seja, ir à missa, prostrar-se diante dos santos e respeitar os jejuns e as interdições alimentares. A situação dos ministros do altar não se afastava muito desse véu negativo: enquanto o clero secular era apontado como ignorante, o regular era considerado déspota.[38]

As representações que a maioria dos viajantes construiu sobre a Igreja e a vida religiosa de Portugal, embora diferentes, remetiam a um cenário funesto. Muitos daqueles relatos se limitaram a expressar juízos de valor negativos, sem qualquer exposição de dados históricos ou reflexão mais profunda sobre a realidade lusitana. Apesar disso, eles não devem ser menosprezados. Essas narrativas circularam por boa parte da Europa e ajudaram a criar e reforçar imagens a respeito do reino e de sua população que insistiam em sua situação de atraso político, econômico e cultural perante as demais regiões europeias. O estereótipo de uma população supersticiosa, afeita apenas às práticas exteriores da religião e dominada por

---

[35] *ÉTAT present du royaume de Portugal en l'année MDCCLXVI*. A Lausanne: Chez François Grasset & comp, 1775. Para citação, ver p. 198. "Menos os portugueses são bons cristãos, mais eles são ligados ao exterior da religião." (Tradução nossa).

[36] [BLANKETT, John]. *Letters from Portugal on the Late and Present State of that Kingdom*. London: Printed for J. Almon, [1777]. p. 25-29 e p. 52-55.

[37] CARRÈRE, J. B. F. *Panorama de Lisboa no ano de 1796*. Lisboa: Biblioteca Nacional, 1989. p. 126.

[38] *Ibid.*, p. 122-125.

um clero corrompido e numeroso fazia parte dessas imagens. Nesse ponto, os viajantes não foram os únicos a propagá-lo.

Como se esquecer da representação satírica feita por Voltaire, em seu romance filosófico *Cândido ou O Otimismo* (1759), dos momentos seguintes ao terremoto que atingiu Lisboa e outras regiões do reino, em 1755? Devastada pelo tremor, pela água e pelo fogo, a solução encontrada pelos sábios lisboetas, para prevenir que novos males como aquele voltassem a ocorrer, foi dar ao povo um auto de fé. "Foi decidido pela Universidade de Coimbra que o espetáculo de algumas pessoas queimadas a fogo lento, em grande cerimonial, era um infalível segredo para impedir que a terra se pusesse a tremer".[39] O ridículo do episódio exposto pelo romance, o qual nunca ocorrera de fato, encenava para os leitores a superstição, o fanatismo e ignorância que, para Voltaire, grassava entre os portugueses. A imagem de um reino supersticioso, permeado pela ignorância, ganhava cores ainda mais vivas na figura de um inquisidor geral licencioso, dado a amores e que se valia do tribunal para satisfazer os seus interesses pessoais.[40]

Os portugueses, embora fossem mais moderados do que os estrangeiros no tom da crítica e na exposição dos juízos valorativos, não deixaram de versar sobre aquilo que eles julgavam ser os problemas estruturais do reino, alguns dos quais diretamente relacionados à Igreja.[41] Atribui-se ao secretário régio Alexandre de Gusmão (1695-1753) um conjunto de reflexões sobre a corrupção das ordens religiosas e o caráter prejudicial que a multiplicação daqueles institutos representava para à Igreja e à República.[42] O desejo de fazer prosperar a agricultura e as manufaturas portuguesas levou o diplomata D. Luís da Cunha (1662-1749) a criticar a perseguição inquisitorial aos cristãos novos e o número excessivo de pessoas, de ambos os sexos, que entravam para os conventos, muitas das quais sem vocação. A questão

39 Voltaire. *Cândido*, Capítulo VI. Disponível em: <http://www.dhnet.org.br/direitos/anthist/marcos/hdh_voltaire_candido.pdf>. Acesso em: 11 out. 2016.

40 *Ibid.*, capítulo IX.

41 Durante muito tempo, esses indivíduos foram agrupados dentro da categoria dos "estrangeirados", termo utilizado para nomear todos aqueles que desejavam corrigir os erros e atrasos da cultura portuguesa. Conforme o próprio termo deixa entrever, esses homens e suas propostas reformistas foram diretamente associados a influências estrangeiras. O historiador português Jorge Borges de Macedo questionou o seu uso, demonstrando que ele desconsidera a dinâmica interna da sociedade ao apontar apenas os fatores externos como elementos transformadores. Além disso, empobrece a análise, por não levar em conta as diferenças que existiram entre os indivíduos e as suas propostas de reforma. *Estrangeirados*: um conceito a rever. Lisboa: Edições do templo, [s.d].

42 *COLLECÇÃO de vários escritos inéditos, políticos e literários de Alexandre de Gusmão*. Porto: Na Typ. de Faria Guimarães, 1841. p. 213-243.

não era trivial, muito pelo contrário. Dentro de sua visão mercantilista, uma população numerosa era considerada a principal riqueza de um estado e fator indispensável para o desenvolvimento econômico.[43] "As suas melhores minas", justificou, "consistem nos mesmos braços que trabalham e aumentam a produção das terras".[44] Por isso defendia a importância de reduzir a quantidade de frades, freiras e religiosos seculares ao necessário para o exercício das funções pias. Impedidos de serem religiosos, logo casariam e, consequentemente, fariam crescer os povos. Ao mesmo tempo, via na perseguição inquisitorial movida contra os cristãos novos um fardo pesado para a indústria portuguesa: muitos fugiam de Portugal para não serem presos e terem os seus bens confiscados. Com isso, levavam as suas riquezas para outras regiões prejudicando as manufaturas e o comércio do reino. O melhor a fazer, apontou, seria extinguir o nome de cristãos-novos. De forma similar ao que já havia sido argumentado pelo jesuíta Antônio Vieira quase cem anos antes, D. Luís da Cunha considerava aqueles homens – ou melhor, as suas riquezas – fundamentais ao desenvolvimento e crescimento econômico do reino.[45]

Mas estes não eram os únicos males e perigos que, a seu ver, Portugal padecia. O número excessivo de terras possuídas pela Igreja era outro problema a ser enfrentado pelo monarca. Nesse ponto, embora as ordenações do reino proibissem que as Igrejas ou mosteiros conservassem os seus bens por um período maior do que um ano e um dia, a lei não era executada. A continuar assim, alegou, "pelo decurso do tempo virá a possuir não só a terça parte do reino, como acima digo, mas a metade".[46] As doações feitas na hora da morte, muitas das quais em prejuízo dos próprios herdeiros, tinham um peso importante no patrimônio construído pela Igreja.

Indivíduos contemporâneos a D. Luís da Cunha, não necessariamente ligados ao círculo político monárquico, também refletiram sobre aquilo que eles consideravam ser os problemas estruturais do reino e que o colocavam em uma posição desvantajosa do ponto de vista econômico, político e cultural diante das demais regiões europeias. Para Antônio Nunes

---

[43] SILVA, Abílio Diniz. Introdução. In: CUNHA, D. Luís da. *Testamento Político ou carta de conselhos ao Senhor Dom José sendo príncipe*. Lisboa: Biblioteca Nacional, 2013. p. 34.

[44] CUNHA, D. Luís da. *Testamento Político ou carta de conselhos ao Senhor Dom José*, p. 71.

[45] Para VIEIRA ver "Proposta que se fez ao Sereníssimo rei D. João V a favor da gente de Nação, sobre a mudança dos estilos do Santo Ofício e do Fisco". In: *Obras escolhidas.* V. IV, obras várias II, Lisboa: Ed. Sá da Costa, 1951. p. 27-62.

[46] CUNHA, D. Luís da. *Testamento Político ou carta de conselhos ao Senhor Dom José*, p. 70.

Ribeiro Sanches (1699-1783), que por sinal era médico e amigo de D. Luís da Cunha, também era preciso acabar com a distinção entre cristãos-novos e cristãos-velhos.[47] A existência dos cristãos-novos e os estigmas relacionados ao nome eram igualmente prejudiciais à Religião Católica e ao Estado. À primeira por fabricar judeus e impedir a expansão da fé cristã entre os portugueses, ao segundo por tirar-lhe súditos úteis, uma vez que aqueles homens estavam impedidos de participar dos cargos da República e, o que era pior, acabavam saindo de Portugal para não correrem o risco de ter os seus bens confiscados pela Inquisição.[48]

Além disso, julgava que a Universidade tinha que se limitar a promover a virtude moral e civil dos súditos, não se intrometendo no campo teológico, cujo ensino considerava responsabilidade da Igreja e não do Estado.[49] Por isso, a Universidade Real que propôs só possuiria três cursos: Filosofia e Matemáticas, Medicina e, por fim, Jurisprudência e leis do Reino. "Deste modo", justificou, "se podiam ensinar estas ciências, graduarem-se nelas os que as aprendessem por autoridade Real, sem intervenção da Corte de Roma, nem obrigação de adjuvarem as suas leis".[50] O seu objetivo era formar cidadãos, indivíduos que amassem o bem público e que reconhecessem o rei como único soberano, evitando com isso usurpações de poder indevidas, porém, tão comuns naquele tempo.

Por volta de 1750, as querelas religiosas dificilmente se restringiam ao campo da fé e da Igreja. A sobreposição das estruturas políticas, religiosas e sociais implicava que, qualquer alteração em uma, direta ou indiretamente, refletia nas outras. Essa interdependência ficou ainda mais clara em meio às propostas reformistas de meados do Setecentos. Nelas, o desejo de fortalecimento político, econômico, cultural e mesmo espiritual de Portugal implicou, quase sempre, em uma redefinição das suas estruturas religiosas. E não obstante as especificidades daquelas propostas, todas elas eram marcadas por um sentido pragmático-utilitarista, visível, sobretudo, nos escritos que, ao longo da década de 1740 e inspirados pela filosofia moderna, criticaram as práticas e os métodos pedagógicos vigentes em terras lusas.

---

[47] Para a relação entre Antônio Nunes Ribeiro Sanches e D. Luís da Cunha ver a introdução feita por SILVA, Abílio Diniz, em CUNHA, D. Luís da. *Testamento Político ou carta de conselhos ao Senhor Dom José*, p. 22-23.

[48] SANCHES, Antônio Nunes Ribeiro. *Christãos novos e Christãos velhos em Portugal*. [1748]. Porto: Livraria Paisagem, 1973.

[49] ARAÚJO, Ana Cristina. Ilustración y reforma de la Teologia en Portugal en siglo XVIII. *Cuad. Diecioch*, 2, 2001. p. 275-276.

[50] *APONTAMENTOS para fundar-se uma Universidade Real na cidade do Reino que se achasse mais conveniente*. [1761]. Covilhã-Portugal: Universidade da Beira Interior, 2013. p. 2.

Foi nessa direção que caminharam as reflexões de Antônio Nunes Ribeiro Sanches, Jacob de Castro Sarmento (1691-1762), Manuel de Azevedo Fortes (1660-1749) e Luís Antônio Verney (1713-1792), para citar alguns. Embora eles não compartilhassem os mesmos referenciais teóricos, oscilando entre o cartesianismo e o experimentalismo inglês, todos eles concordavam a respeito da necessidade de combater a filosofia escolástica, seus métodos especulativos e o apego devotado à autoridade e ao estudo teórico.[51] Na prática, isso implicou na valorização do método geométrico-matemático, considerado mais claro e objetivo, e de um conhecimento do mundo físico-natural assentado nos ditames da razão, da observação e da experiência. De um modo geral, esse movimento foi feito sem que houvesse um rompimento com a religião católica, seus dogmas e preceitos. O inimigo em questão era a escolástica, um modo específico de pensar, não o catolicismo ou a Igreja Católica. Nesse ponto, Ribeiro Sanches parece ter sido um dos poucos, se não o único, que tentou postular uma separação entre o estado e a igreja em sua proposta para a criação de uma universidade real. Sua ideia não encontrou eco junto às autoridades portuguesas, ao contrário do que ocorreu com as propostas de Luís Antônio Verney. Para este, refletir sobre os métodos de estudos vigentes em Portugal significava, ao mesmo tempo, pensar se eles estavam atingindo o propósito de formar homens "úteis para a República e para a Religião".[52] Daí o fato de suas propostas de reforma dos estudos não terem se limitado ao campo dos ensinos médico ou jurídico, se estendendo aos teológicos. Aos seus olhos, o bom teólogo precisava fugir à teologia especulativa, voltando-se antes para a positiva, esta assentada na exegese bíblica e no estudo da história religiosa.[53]

[51] Há uma ampla bibliografia sobre o tema. ARAÚJO, Ana Cristina. *A cultura das Luzes em Portugal.* Lisboa: livros horizonte, 2003; ANDRADE, António Alberto Banha de. O Iluminismo filosófico em Portugal. In: *Contributos para a história da mentalidade pedagógica portuguesa*. Lisboa, 1982. p. 637-665; FERREIRA, Breno Ferraz Leal. A importância do método crítico na renovação dos estudos católicos em Portugal: o caso de Luís António Verney. *História da historiografia,* Ouro Preto, n. 17, p. 226-243, Abril 2015; DOMINGUES, Francisco Contente. *Ilustração e Catolicismo*: Teodoro de Almeida. Lisboa: Colibri História, 1994; ABREU, Jean Luis Neves. A educação física e moral dos corpos: Francisco de Mello Franco e a medicina luso-brasileira em fins do século XVIII. *Estudos Ibero-Americanos*, Porto Alegre, v. 32, n. 2, p. 65-84, dez. 2006; PEREIRA, José Esteves. *Percursos de História das Ideias*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2004. CARVALHO, Laerte Ramos de. *As reformas pombalinas da instrução pública*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1978.

[52] *VERDADEIRO método de estudar*. v. 1. Valensa: Na oficina de Antonio Bale, 1746. p. 1.

[53] ARAÚJO, Ana Cristina. Ilustración y reforma de la Teologia en Portugal en siglo XVIII, p. 269-271.

1.2 **A Igreja Católica nos reinados de D. José I e D. Maria I: legislação e reformas**

Das usurpações feitas ao poder régio ao excesso de religiosos até a necessidade de uma reforma do ensino, todos esses tópicos, sem exceção, mereceram a atenção dos governos josefino e mariano, principalmente a partir de 1759, ano da expulsão dos jesuítas. A legislação régia promulgada naquele período e, principalmente durante o ministério de Sebastião José de Carvalho e Melo, Conde de Oeiras e depois Marquês de Pombal, o demonstra perfeitamente. As relações entre o Estado e a Igreja na segunda metade do século XVIII foram marcadas por inúmeros episódios de tensão. Religiosos foram presos, outros desterrados. Uma congregação inteira foi extinta. As relações com Roma foram interrompidas por quase 10 anos. Os limites jurisdicionais entre os poderes secular e religioso reconfigurados. Vários mecanismos econômicos que garantiam a riqueza material da Igreja tolhidos. A reforma política do Estado e o novo lugar conferido à Igreja e aos seus ministros geraram disputas e conflitos.

O Marquês de Pombal, considerado pelos contemporâneos o principal articulador das medidas postas em prática durante o reinado de D. José I, foi duramente atacado, sobretudo após a morte do rei e sua saída do ministério. Das muitas imagens que se construiu sobre ele naquele período, convém destacar a do irreligioso, do homem que estaria preocupado em destruir a Igreja Católica e a religião do Reino. "E o Marquês de Pombal era mais cruel, e mais sem religião do que aqueles gentios e idolatras", alegou um dos muitos panfletos que circularam por volta de 1777.[54] Para o seu autor, o ministro régio não só havia declarado guerra ao sacerdócio, como tentara extinguir todas as congregações, suspeitando de toda e qualquer santidade. Esta não era uma imagem pontual. Tanto assim que em um de seus escritos, o Marquês, já afastado do ministério, tentou justificar-se daquilo que considerava ser uma grande calúnia. Em seu entender "a maior afronta que se pode fazer a um homem cristão e honrado é a de infamarem de irreligioso". "Por isso", continuava, "os meus gratuitos e já perdoados inimigos procurando ferir-me no mais intimo do coração, trataram penetra-lo com o mortal golpe desta mal inventada calúnia, sem terem refletido em que de nenhuma sorte a poderiam fazer aplicável aos meus procedimentos".[55]

[54] ANTT, Manuscritos da livraria, nº1054, f. 94.

[55] BNP, Colecção Pombalina 695, f. 86.

De fato, não era a intenção de Pombal eliminar a Igreja da sociedade portuguesa ou por fim ao caráter confessional do reino, abrindo-o seja à tolerância religiosa, seja às discussões filosóficas deístas e materialistas setecentistas. Há inúmeros indícios a este respeito que vão desde os editais da recém-criada Real Mesa Censória proibindo a circulação dos livros mais radicais do ponto de vista político e religioso, até a atuação decisiva de vários religiosos na difusão e concretização das reformas pombalinas.[56] Na verdade, motivações díspares embasaram aquele esforço normativo-ordenador. Nele confluiu desde ideias que fizeram parte do universo político seiscentista e que deram vida a atuação de homens como o Cardeal de Richelieu (1585-1642), até aquelas oriundas do Iluminismo Católico.[57] Como destacou John Shovlin, eram as necessidades daqueles que consumiam os discursos e não as intenções dos seus autores que determinavam quais ideias e em que sentido elas seriam apropriadas.[58]

O que estava em jogo nos reinados josefino e mariano não era apenas a reorganização da Igreja Católica em terras lusas, mas o duplo desejo de reduzir o seu peso político, econômico e cultural, enquanto instituição independente, na sociedade portuguesa e de fortalecer o poder régio na gestão dos assuntos temporais, colocando sob o seu raio de ação poderes concorrentes. As medidas adotadas visavam delimitar as esferas de atuação dos poderes temporal e espiritual e não os fundir na figura do rei como havia sido feito na Inglaterra por Henrique VIII (1491-1547). Daí que em nenhum momento questionou-se o poder espiritual do papa ou a sua posição como cabeça visível da Igreja e sucessor de São Pedro.[59] Mas isto não foi suficiente para evitar os conflitos.

---

[56] VILLALTA, Luiz Carlos. *Reformismo Ilustrado, Censura e Práticas de Leitura*: usos do livro na América Portuguesa. 1999. 526f. Tese (Doutorado em História) – Programa de Pós Graduação em História, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1999; SOUZA, Evergton Sales. Igreja e Estado no período pombalino. *Lusitania Sacra*, Lisboa, 23, p. 207-230, jan./jun. 2011; PAIVA, José Pedro. Os novos prelados diocesanos. *Penélope*, n. 25, p. 41-63, 2001.

[57] MONTEIRO, Nuno Gonçalo. *D. José. Na sombra de Pombal*. Lisboa: Temas e Debates, 2008. Para uma discussão sobre o Iluminismo Católico ver LEHNER, Ulrich L. & PRINTY, Michael (ed.). *A Companion to the Catholic Enlightenment in Europe*. Leiden-Boston: Brill, 2010.

[58] SHOVLIN, John. Rethinking Enlightened Reform in a French context. In: PAQUETTE, Gabriel (ed.). *Enlightened Reform in Southern Europe and its Atlantic Colonies*, c.1750-1830. Farnham: Ashgate, 2009. p. 51.

[59] Alvará de 18 de Maio de 1768. Com o regimento para a Real Mesa Censória. Disponível em: <http://www.iuslusitaniae.fcsh.unl.pt>. Acesso em: 19 jan. 2015. Leia-se, particularmente, as regras segunda e terceira para o exame dos livros.

1.2.1 A rearticulação das relações jurídicas entre o Sacerdócio e o Império

O reinado de D. José I foi marcado pela afirmação dos princípios regalistas em Portugal. Quer dizer, pelo estabelecimento da supremacia do poder régio na gestão dos assuntos temporais, inclusive, os relativos à Igreja.[60] Aquelas ideias não eram uma novidade no reino, elas estiveram presentes desde pelo menos o século XVII. Porém, integravam uma corrente minoritária diante das concepções contratualistas-corporativistas e do modelo de relação vigente entre a coroa e o papa.[61] As insistências de D. João IV, após a Restauração de 1640, para que Roma reconhecesse a legitimidade de sua aclamação, confirmando assim a nova situação política portuguesa é um indicativo da força política do papado naquele contexto. Outro indício advém do fato de que, diante da recusa papal em reconhecê-lo e dos problemas que isto gerava para o provimento dos bispados, o monarca português não ousou consagrar nenhum bispo pela autoridade de outro bispo, apesar das recomendações nesse sentido. Os primeiros bispos só foram confirmados em 1670, um ano após o papa Clemente IX reconhecer o governo da nova dinastia. Na verdade, a ruptura das relações diplomáticas entre os anos de 1640-1668 não derivou de um conflito jurisdicional entre Portugal e Roma, mas das pressões espanholas contra o movimento da Restauração.[62]

Por outro lado, durante os séculos XVI e XVII vigorou o paradigma político contratualista-corporativista, segundo o qual cabia ao rei governar de acordo com os privilégios e autonomias de cada corpo político, sob o risco de ser considerado tirano e, enquanto tal, destituído do poder. A mudança só veio após a segunda metade do século XVIII, ocasião em que o discurso corporativista deu lugar às concepções individualistas. A partir de então o governo fundava-se na vontade do rei. A soberania régia, por sua vez, deixou de estar

---

[60] Para uma visão mais ampla desse processo de centralização política, ver BETHENCOURT, Francisco. Enligtened Reform in Portugal and Brazil. In: PAQUETTE, Gabriel (ed.). *Enlightened Reform in Southern Europe and its Atlantic Colonies*, c.1750-1830, p. 42-43.

[61] TORGAL, Luís Reis. *Ideologia Política e Teoria do Estado na Restauração*. v. 1. Coimbra: Biblioteca Geral da Universidade de Coimbra, 1981. p. 253 e ss. HESPANHA, António Manuel & XAVIER, Ângela Barreto. A representação da sociedade e do poder. In: MATTOSO, José (dir). *História de Portugal*. V. 4: *O Antigo Regime*. Lisboa: Editorial Estampa, 1993. p. 121-154; SOUZA, Evergton Sales. Igreja e Estado no período pombalino, p. 211-212.

[62] TORGAL, Luís Reis. *Ideologia Política e Teoria do Estado na Restauração.* Evergton Sales Souza. Igreja e Estado no período pombalino, p. 212. ALVIM, Gilmar Araújo. *Linguagens do poder no Portugal Setecentista*: um estudo a partir da dedução cronológica e analítica (1767). 2010. 202f. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós Graduação em História, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2010. p. 157.

alicerçada no pacto de sujeição súditos-coroa e passou a ser justificada pelos direitos divino e de conquista. Em meio a esse processo, dotou-se o rei do poder de destituir privilégios, inclusive os dos nobres e dos eclesiásticos, sempre que eles contrariassem aquilo que o jurista Pascoal de Melo denominou de "bem público". Cabia ao rei, protetor dos povos pela vontade direta de Deus, e somente a ele, fazer as leis.[63] As medidas que foram tomadas naquele período não deixavam dúvida quanto a isso. Neste ponto, a lei que limitou o direito de testar foi bastante clara quando afirmou que o bem comum do Reino e a conservação dos vassalos estavam acima das vontades dos testadores.[64] As vontades privadas e os privilégios de grupo perdiam espaço face aos interesses maiores do Reino.

Deste modo, embora o governo de D. João V tivesse praticado medidas de caráter regalista – veja-se, nesse sentido, o tributo lançado em 1730 e que também recaiu sobre os eclesiásticos, contrariando os privilégios de isenção que eles gozavam –, elas foram esporádicas.[65] Foi apenas no reinado de D. José I que a corrente regalista se impôs de forma predominante, inaugurando, pelo menos, uma tripla ruptura. Primeiro em relação às concepções corporativistas que estruturavam a vida política lusitana. Segundo, com o papel conferido ao papado dentro da antiga aliança com a coroa: a partir de 1750, cada vez mais restrito à gestão dos assuntos espirituais e dependente do beneplácito régio. E, por fim, em relação ao próprio lugar da Igreja Católica e dos eclesiásticos dentro do Império, progressivamente sujeitos à autoridade do monarca.

Todo esse processo de centralização política e administrativa foi acompanhado pela construção de um discurso que lhe desse respaldo e legitimidade. Vários textos de cunho regalista foram publicados na segunda metade do século XVIII:[66] *Doctrinam veteris eclesiae de suprema regum etiam in clericos potestate* (1765) pelo padre Antônio Pereira de

[63] HESPANHA, António Manuel & XAVIER, Ângela Barreto. A representação da sociedade e do poder. In: MATTOSO, José (dir.). *História de Portugal*. V. 4: *O Antigo Regime*. Lisboa: Editorial Estampa, 1993.

[64] Lei de 9 de setembro de 1769. Disponível em: <http:// www.iuslusitaniae.fcsh.unl.pt>. Acesso em: 19 jan. 2015.

[65] ALVIM, Gilmar Araújo. *Linguagens do poder no Portugal Setecentista*: um estudo a partir da dedução cronológica e analítica (1767), p. 160.

[66] SANTOS, Cândido dos. *Jansenismo e antijansenismo nos finais do Antigo Regime*. Porto: Edições Afrontamento, 2011.

Figueiredo,[67] *Dedução Cronológica e Analítica* (1765) por José Seabra da Silva,[68] *De Sacerdotio et Imperio* (1770) por Antônio Ribeiro dos Santos. Para esses autores, a Igreja e o Império detinham poderes e finalidades específicas: à primeira cabia cuidar dos assuntos espirituais, à última dos assuntos políticos. Ribeiro dos Santos, por exemplo, argumentou que a Igreja era livre em matéria doutrinal, mas, como parte do corpo político, devia se subordinar às leis civis. Ou seja, não era função do rei convocar sínodos ou debater os dogmas, ações que diziam respeito apenas à Igreja, porém era seu dever fiscalizar os trabalhos desenvolvidos nos sínodos que, por ventura, se realizassem em seus domínios.[69] Como destacou Pereira de Figueiredo, nos assuntos temporais, os clérigos, assim como os laicos, estavam sujeitos ao poder régio.[70] Essas ideias fundamentaram não apenas o governo de D. José I, mas igualmente o de D. Maria I. Quase sempre invocando o "supremo poder temporal que o todo Poderoso" havia lhe confiado, a Coroa submeteu a Igreja à sua esfera de intervenção mais direita. Era sua obrigação, alegava, "manter, conservar e defender os sagrados direitos da Religião" em seus reinos e domínios, zelando pela sua perfeita manutenção e sobrevivência.[71] Foi justamente sob este mote que várias reformas foram conduzidas tanto em um quanto no outro reinado.

Assim, na esteira dessas transformações político-discursivas, um decreto de maio de 1765 restabeleceu o beneplácito régio para os documentos oriundos do papa. Três anos depois, uma nova lei estendeu o beneplácito às pastorais dos bispos. De acordo com um decreto de janeiro de 1769, nenhum religioso estava isento da jurisdição secular em matérias de natureza temporal. Poucos meses depois, a lei da boa razão restringiu o direito canônico apenas aos tribunais eclesiásticos, resguardando aos da Coroa o uso exclusivo do civil. Ao

---

[67] SANTOS, Cândido dos. *Padre António Pereira de Figueiredo: erudição e polémica na segunda metade do século XVIII*. Lisboa: Roma Editora, 2005. p. 74 e ss. e p. 117. SOUZA, Evergton Sales. *Jansénisme et Réforme de l'Eglise dans l'Empire Portugais* (1640-1790). Paris: Fundação Calouste Gulbenkian, 2004. p. 268 e ss.

[68] HESPANHA, António Manuel & XAVIER, Ângela Barreto. A representação da sociedade e do poder, p. 140. ALVIM, Gilmar Araújo. *Linguagens do poder no Portugal Setecentista*: um estudo a partir da dedução cronológica e analítica (1767).

[69] Para as especificidades do discurso político desenvolvido por Ribeiro dos Santos, ver as discussões em torno do novo código de direito público, ocasião em que o jurista destacou a importância representativa das Cortes. PEREIRA, José Esteves. *O pensamento político em Portugal no século XVIII*. António Ribeiro dos Santos. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2005. p. 154-166 e p. 243-313.

[70] SOUZA, Evergton Sales. *Jansénisme et Réforme de l'Eglise dans l'Empire Portugais* (1640-1790), p. 269.

[71] Carta de lei de 21 de junho de 1787. Disponível em: <http:// www.iuslusitaniae.fcsh.unl.pt> . Acesso em: 19 jan. 2015.

mesmo tempo, retirou o pecado da esfera de atuação dos tribunais régios. "Aos meus sobreditos Tribunais e Ministros seculares não toca o conhecimento dos pecados, mas sim e tão somente o dos delitos." Os pecados pertenciam única e exclusivamente à Igreja.[72] "A jurisdição ordinária dos prelados", alegou uma dessas leis, "era restrita aos negócios puramente espirituais".[73] Foi nesse contexto que, inclusive, se deu a ruptura das relações diplomáticas entre Portugal e Roma, um processo que se iniciou em 1760 e persistiu até 1770.

Na verdade, as políticas regalistas e o subsequente incremento da jurisdição régia tiveram vários desdobramentos práticos: criou-se o Erário Régio (1761), responsável pela centralização das rendas e despesas da coroa. No campo do ensino, em 1759, foram criadas tanto a Aula do Comércio com as Aulas Régias, as últimas para substituir os religiosos que até então controlavam os Estudos Menores. Em 1761, criou-se o Real Colégio dos Nobres para a educação da nobreza fidalga e, em 1772, a Universidade de Coimbra foi reformada, num processo que a integrou tanto aos princípios da lei natural como às concepções racionalistas e experimentalistas. A antiga censura tríplice foi extinta, estabelecendo em seu lugar a Real Mesa Censória (1768), um tribunal régio com jurisdição privativa no exame dos livros e papéis que circulavam pelo reino, o que colocou a atividade diretamente sob a alçada do monarca. No mesmo ano foi instituída a Impressão Régia, responsável por imprimir textos conforme os pressupostos políticos, educacionais e culturais adotados pela monarquia. A Inquisição foi transformada em tribunal régio (1769) e reformada (1774). Ainda em 1774, o tribunal de Goa foi abolido. As liberdades dos bispos no provimento dos benefícios das dioceses foram diminuídas.[74] Em 1789, as Ordens Militares foram reformadas pelo governo mariano, sem qualquer intervenção do papa, chefe das Ordens.[75] Impossível compreender as ações régias relativas à Igreja e ao clero sem situá-las em meio aos propósitos políticos

[72] Carta de lei de 18 de agosto de 1769. Disponível em: <http://www.iuslusitaniae.fcsh.unl.pt>. Acesso em: 19 jan. 2015. Ver também, PAIVA, José Pedro. Os novos prelados diocesanos, p. 54 e 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. In: FARIA, Ana Leal de e BRAGA, Isabel Drumond (coord.). *Problematizar a História*. Estudos de História Moderna em homenagem a Maria do Rosário Themudo Barata. Lisboa: Caleidoscópio, 2007. p. 658-659.

[73] Apud MUNIZ, Pollyanna Mendonça. Religião e política: o clero nos tempos de Pombal (Maranhão, século XVIII). *Almanack*, Guarulhos, n. 09, abril de 2015. p. 156.

[74] Para o último ponto ver RODRIGUES, Aldair Carlos. *Poder eclesiástico e inquisição no século XVIII luso-brasileiro*: agentes, carreiras e mecanismos de ascensão social. 2012. 376f. Tese (Doutorado em História Social) – Programa de Pós Graduação em História, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012. p. 72-76.

[75] OLIVAL, Fernanda. *As Ordens Militares e o Estado Moderno:* Honra, Mercê e Venalidade em Portugal (1641-1789). Lisboa: Estar Editora, 2001.

regalistas que informaram o governo de D. José I, mas igualmente o de D. Maria I. Nesse ponto, embora a governação mariana tivesse feito mudanças, ela não rompeu com os paradigmas políticos que informaram o reinado de seu pai, assentado no caráter divino do poder monárquico e em sua primazia na gestão dos assuntos temporais. Apesar de todos os esforços conciliatórios em relação a Roma, à Igreja e ao clero, eles continuaram subordinados aos interesses régios.[76]

A despeito da força que o discurso regalista adquiriu em Portugal em meados do Setecentos, convém lembrar que discussões sobre os limites das jurisdições secular e eclesiástica permearam as teorias políticas europeias desde pelo menos o final da Idade Média. João Gerson (1363-1429) foi um dos teólogos que defendeu o caráter distinto e independente daqueles poderes. O poder da Igreja, afirmara, restringia-se ao espiritual.[77] Não foi por acaso que o seu nome foi recuperado por Antônio Pereira de Figueiredo em seus escritos.[78]

Ao mesmo tempo, a questão do regalismo e da proclamação da superioridade temporal régia sobre o governo da Igreja ao longo do Setecentos não foi exclusividade lusitana.[79] Tanto assim que, no século XIX, a figura do príncipe regalista havia se afirmado em várias regiões da Europa, inclusive, as protestantes, onde se observou igual ingerência do poder secular na organização interna da Igreja e mesmo da vida religiosa. Esse movimento não foi causado por disputas ou discordâncias dogmáticas. Como destacou René Remond, o mesmo poder que

---

[76] BEIRÃO, Caetano. *D. Maria I* (1777-1792). Lisboa: Empresa Nacional de Publicidade, 1944. p. 71-118; MARCOCCI, Guiseppe & PAIVA, José Pedro. *História da Inquisição Portuguesa* – 1563-1821. Lisboa: Esfera dos livros, 2013. p. 381-382 e p. 389; ALVES, Patrícia Woolley Cardoso Lins. *D. João de Almeida Portugal e a Revisão do Processo dos Távoras*: conflitos, intrigas e linguagens políticas em Portugal nos finais do Antigo Regime (c.1777-1802). 2011. 330f. Tese (Doutorado em História) – Programa de Pós Graduação em História, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2011. p. 33-38.

[77] SKINNER, Quentin. *As fundações do pensamento político moderno*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995. p. 393 e ss.

[78] SANTOS, Cândido dos. Matrizes do Iluminismo Católico da época pombalina. In: *Estudos em homenagem a Luís António de Oliveira Ramos*. Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2004. p. 954. António Pereira de Figueiredo também se valeu de Gerson para justificar a supremacia do poder dos concílios frente ao do papa – as chamadas teses conciliaristas.

[79] Para o contexto italiano, ver ROBERTSON, John. Enlightenment, Reform and Monarchy in Italy. In: PAQUETTE, Gabriel (ed.). *Enlightened Reform in Southern Europe and its Atlantic Colonies*, c.1750-1830, p. 31-32. Para o contexto hispânico ver, no mesmo livro, o artigo escrito por CÃNIZARES, Jorge. 'Enlightened Reform' in the Spanish Empire: an overview, p. 34-35.

queria controlar o clero, respeitava a religião. Ao intervirem na Igreja, os monarcas imaginavam estar prestando um serviço para a instituição e para a religião como um todo.[80]

1.2.2 A Igreja e o clero sob o regalismo setecentista

As queixas contra o número excessivo de clérigos, tanto seculares quanto regulares, em Portugal era antiga. Alguns dados apontam que o peso numérico dos eclesiásticos era grande e cresceu até a segunda metade do século XVIII, diminuindo a partir de então.[81] Por volta de 1750, havia somente em Portugal continental, aproximadamente, 531 casas religiosas. Destas, 403 eram mosteiros masculinos e 128 conventos femininos, um número alto e que vinha numa curva ascendente desde o século XVI. Em 1506, por exemplo, eram 167 casas e em 1652, 448.[82] O clero secular não ficou para trás. Na verdade, os dados colhidos por José Pedro Paiva indicam que o peso numérico do clero secular era ainda maior do que o do regular. Em ambos os casos, porém, é difícil apontar com exatidão os números dos religiosos. De acordo com Fernanda Olival e Nuno Monteiro, apenas pela quantidade de casas não é possível calcular a população conventual existente.[83] Por sua vez, em relação aos seculares, é difícil uma quantificação exata que dê conta não apenas dos clérigos que ascendiam ao último grau das ordens menores, mas daqueles que recebiam somente a primeira tonsura, por meio da qual passavam da condição de laico para a de clérigo.[84]

Durante a época moderna lusitana as carreiras eclesiásticas eram tidas como espaços privilegiados de oportunidades e nobilitação, principalmente entre as classes mais baixas. Ao

---

[80] RÉMOND, René. *Religion et Societé en Europe*: La secularization aux XIX^e^ et XX^e^ siècles. Paris: Éditions du Seuil, 1998. p. 110-118.

[81] PAIVA, José Pedro. Os mentores. In: AZEVEDO, Carlos Moreira (dir.) *História Religiosa de Portugal*. v. 2. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000. p. 202-211; OLIVAL, Fernanda e MONTEIRO, Nuno Gonçalo. Mobilidade social nas carreiras eclesiásticas em Portugal (1500-1820). *Análise Social*, v. XXXVII, 165, 1214-1215.

[82] PAIVA, José Pedro. Os mentores, p. 201. OLIVAL, Fernanda e MONTEIRO, Nuno Gonçalo apresentam os seguintes números para o ano de 1763: 475 casas de religiosos e 126 de religiosas, incluindo as dos jesuítas. Mobilidade social nas carreiras eclesiásticas em Portugal (1500-1820), p. 1216.

[83] OLIVAL, Fernanda e MONTEIRO, Nuno Gonçalo. Mobilidade social nas carreiras eclesiásticas em Portugal (1500-1820), p. 1217.

[84] PAIVA, José Pedro. Os mentores, p. 208-210.

mesmo tempo, representavam, para muitas famílias da nobreza, estratégias de proteção e reprodução de suas casas e patrimônio. O ingresso nas carreiras eclesiásticas não seguiu a mesma lógica nem obedeceu aos mesmos imperativos para todos os grupos sociais e períodos históricos. Ainda assim, fosse por motivos simbólicos, políticos ou econômicos, as várias disposições sociais por trás do ingresso na vida clerical contribuíram para a multiplicação do clero português, influenciando, não raro, na falta de vocação e nas transgressões comportamentais.[85]

Esses dados inquietavam as autoridades régias desde, pelo menos, o século XVII. As instruções que D. Francisco de Sousa, embaixador português em Roma durante a regência de D. Pedro II (1668-1683), carregava insistia que o número de clérigos e frades tanto em Portugal quanto em suas conquistas estava crescendo a tal ponto que "brevemente serão mais os conventos que as casas dos particulares". Por volta de 1610, decretos régios tentaram impedir a fundação de novos mosteiros e conventos sem uma prévia licença régia.[86] As preocupações com o clero e, em especial, com as ordens religiosas não foram introduzidas no reino com as reflexões setecentistas de Alexandre Gusmão ou de D. Luís da Cunha. Tampouco eram exclusivas ao mundo português.

Uma das preocupações da Reforma Católica, principalmente após Trento (1545-1563), era com a formação de um clero paroquial mais digno e preparado para o exercício de suas funções, um esforço que se prolongou até a segunda metade do século XIX.[87] Ao mesmo tempo, durante a época moderna, a relaxação das congregações em relação às suas respectivas regras motivou discussões e inúmeras disputas nas monarquias católicas. Nenhuma delas, porém, chegou ao extremo de suprimi-las, tal qual havia sido feito pelos governos

---

[85] OLIVAL, Fernanda e MONTEIRO, Nuno Gonçalo. Mobilidade social nas carreiras eclesiásticas em Portugal (1500-1820); SILVA, Ricardo Manuel Alves da. *Casar com Deus*: vivências religiosas e espirituais femininas na Braga moderna. 2011. 713f. Tese (Doutorado em História – Idade Moderna) - Instituto de Ciências Sociais, Universidade do Minho, Braga, 2011. A "vocação forçada" em virtude dos interesses familiares não era exclusividade de Portugal, ver LAVEN, Mary. *Virgens de Veneza*: vidas enclausuradas e quebra de votos no convento renascentista. Rio de Janeiro: Imago, 2003.

[86] PAIVA, José Pedro. Os mentores. Para os números e citação ver p. 201. Para os decretos régios que tentaram impedir a criação de novos mosteiros sem autorização régia, ver cartas régias de 22 de setembro de 1610, 14 de fevereiro de 1630 e 2 de outubro de 1630. Ver ainda o alvará de 30 de julho de 1611. Disponíveis em: <http:www.iuslusitaniae.fcsh.unl.pt> . Acessos em: 19 jan. 2016.

[87] DELUMEAU, Jean. *Le Catholicisme entre Luther et Voltaire.* Paris: Presses Universitaires de France, 1971. p. 272-284. PAIVA, José Pedro. A recepção e aplicação do Concílio de Trento em Portugal: novos problemas, novas perspectivas. In: GOUVEIA, António Camões, BARBOSA, David Sampaio e PAIVA, José Pedro (coord.). *O concílio de Trento em Portugal e nas suas conquistas*. Olhares novos. Lisboa: Universidade Católica Portuguesa, 2014. p. 13-40. PAIVA, José Pedro. Os mentores, p. 224-225.

protestantes. Condenado por Lutero, o monaquismo não só foi reafirmado pelo Concílio de Trento, como renovado através da criação de novas ordens, como a dos Jesuítas em 1534. Os monarcas católicos, em geral, acolheram-nas em seus domínios, reconhecendo a sua importância para a difusão do catolicismo, embora tentassem, vez ou outra e nem sempre com sucesso, impor-lhes restrições seja no recrutamento, seja nas propriedades que possuíam.[88]

A multiplicação desses institutos religiosos nas monarquias católicas acendeu o sinal de alerta e suscitou, principalmente durante o Setecentos europeu, dois problemas específicos. O primeiro deles, de ordem política-jurisdicional, relacionava-se ao fato de que as ordens religiosas estavam ligadas diretamente à Santa Sé, usufruindo de imunidades que as tiravam, por exemplo, da esfera de autoridade do Ordinário. Por um lado, isso estimulou os olhares desconfiados do clero secular, gerando animosidades e tensões internas. Por outro, não era indiferente ao poder régio, cioso de sua jurisdição no governo do reino e cada vez mais hesitante em relação às possíveis intromissões externas do papado nos assuntos temporais.[89] Nesse ponto, a relação com o episcopado não era tão problemática, embora também não estivesse isentas de tensões. Em Portugal, desde 1502, cabia ao rei a escolha dos bispos, o que era feito segundo a lógica da economia das mercês régias, ou seja, era atribuído como uma forma de reconhecimento pelos serviços prestados à monarquia. O papa apenas confirmava a indicação. Embora houvesse múltiplos interesses e relações que influenciavam na decisão régia, a palavra final era do monarca, o que lhe garantia grande ascendência sobre o episcopado.[90]

O segundo, de ordem material, associava-se ao fenômeno da mão morta. A riqueza da Igreja Católica e, dentro dela, das ordens religiosas era essencialmente imobiliária. Os dotes assim como as doações dos fiéis e os legados pios foram, em sua maioria, empregados para a aquisição de imóveis, sobretudo urbanos, os quais, uma vez alugados, geravam renda para esses institutos. A questão é que, pelo fenômeno das amortizações, esses bens deixavam de fazer parte das transações fundiárias, distorcendo o mercado imobiliário. Ao serem

[88] BELES, Derek. *Prosperity and Plunder*. European Catholic Monasteries in the Age of Revolution, 1650-1815. Cambridge: Cambridge University Press, 2003. p. 29-34.

[89] RÉMOND, René. *Religion et Societé en Europe*, p. 87 e ss.

[90] PAIVA, José Pedro. *Os bispos de Portugal e do Império* (1495-1777). Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2006. p. 48-51 e p. 213-277.

adquiridos, eles não saiam mais da posse da Igreja, representando um prejuízo para as finanças da Coroa, pois usufruíam de isenções fiscais.[91]

Essas questões, até certo ponto comuns a várias monarquias europeias, redundaram em leituras, enfoques e políticas peculiares. Em Portugal, afirmou José Pedro Paiva, "o anticongreganismo foi exclusivamente um antijesuitismo".[92] A expulsão dos jesuítas do reino, em 1759, foi acompanhada, nos anos seguintes, por medidas similares na França (1764), na Espanha (1767), em Nápoles (1767). Mas o movimento não foi geral. Quando, em 1769, essas regiões solicitaram ao papa Clemente XIII que suprimisse a ordem religiosa, a monarquia austríaca se recusou a fazer parte do grupo. O imperador austríaco José II explicou a Leopoldo II, seu irmão e Grão Duque da Toscana, que eles não tinham motivos suficientes para querer a destruição dos jesuítas, mas, ao mesmo tempo, não viam a sua existência como algo tão necessário ao ponto de se disporem a protegê-los. Segundo a imperatriz Maria Teresa, sua mãe, os Jesuítas, em suas terras, não eram culpados dos crimes que se lhes atribuíram nas outras regiões. Por tudo isso, a monarquia austríaca optou pela neutralidade em relação ao assunto. O máximo que fizeram foi, devido aos interesses dinásticos e diplomáticos, concordar com a decisão tomada pelo papa Clemente XIV que, pressionado, finalmente determinou a supressão de toda a ordem, em 1773. Porém, uma vez suprimidos, eles não foram expulsos do reino, mas integrados nas paróquias vagas e em outras esferas do governo.[93]

Entretanto, a posição da monarquia austríaca em relação aos jesuítas não significou uma aceitação acrítica da ordem e de seu poder. Várias medidas foram tomadas com o intuito de diminuir a influência que a sociedade gozava nos assuntos educacionais, religiosos e culturais. O que, aliás, também foi feito com as outras ordens religiosas. A preocupação da monarquia austríaca não era com os jesuítas em particular, mas com todos os institutos, os quais, particularmente numerosos, desejava reformar e passar ao seu controle. Em 1780, quando o imperador José II assumiu o governo havia em torno de 2 mil casas religiosas e aproximadamente 11 mil religiosos regulares em toda a monarquia austríaca. Em 1790, ano de sua morte, contavam-se apenas 233 casas e 4500 regulares. Para Derek Beales, foi a política

[91] DELUMEAU, Jean. *Le Catholicisme entre Luther et Voltaire,* p. 90-91; RÉMOND, René. *Religion et Societé en Europe*, p. 88-89. BEALES, Derek. *Prosperity and Plunder*, p. 234;SERRÃO, Joel (org.). *Dicionário da História de Portugal*. v. 2, Lisboa: Iniciativas Editorias, 1964. p. 79.

[92] PAIVA, José Pedro. Os mentores, p. 229.

[93] BEALES, Derek. *Prosperity and Plunder*, p. 207-209.

monástica mais radical promulgada por um governante católico antes da Revolução Francesa.[94]

Em Portugal, o episódio mais dramático relativo aos regulares foi, sem dúvida, a expulsão dos Jesuítas, em 1759, motivada por razões políticas e econômicas. A obediência devotada a Roma e autonomia que gozavam em terras lusas faziam deles um obstáculo ao projeto político de submissão da Igreja ao controle do Estado e subsequente incremento do poder régio. Desde o século XVI, os Jesuítas controlavam o ensino português e atuavam de forma decisiva nas missões e atividades evangelizadoras do ultramar, gozando de grande influência dentro do império português. Ao mesmo tempo, eles eram um dos principais defensores dos paradigmas corporativistas de poder da Segunda Escolástica, ou seja, da ideia de que o poder político originava-se de um pacto de sujeição entre os súditos e o rei. Dentro dessa concepção, eram os povos, e não o rei, quem recebiam o poder de Deus. Além disso, em caso de tirania, era direito da comunidade resistir contra o soberano.[95] O acento que esse paradigma colocava na soberania popular e nos limites do poder régio o tornava diametralmente oposto aos princípios políticos que norteavam os reinados josefino e mariano.

Neste ponto, outras congregações religiosas também sentiram a hostilidade do poder régio, embora de forma mais branda. A partir de 1760, uma série de desentendimentos criou fissuras no relacionamento entre a Coroa e a ordem secular do Oratório, o que culminou no exílio de alguns religiosos, dentre eles João Chevalier (1722-1801) e Teodoro de Almeida (1722-1804). Um desses conflitos derivou da recusa dos padres João Batista e João Chevalier, oratorianos e censores régios, em aprovar um livro que defendia a soberania temporal do monarca e havia sido escrito por um dos aliados políticos do ministro Sebastião José de Carvalho e Melo.[96] Na época, a recusa contou com a aquiescência do inquisidor geral, D. José de Bragança, na sequência, substituído do cargo – o qual foi prontamente assumido pelo irmão do ministro, Paulo de Carvalho e Melo – e desterrado. O que estava em jogo nessas

[94] *Ibid.*, p. 213-228. A política austríaca de redução do número dos mosteiros foi acompanhada pela criação de novas paroquias e pelo fortalecimento do clero paroquial. Deste modo, a diminuição do efetivo de religiosos regulares seguiu-se um incremento no de seculares. Segundo Jean Delumeau, durante o governo de Maria Teresa havia um padre para cada 1100 fiéis. Sob José II, a proporção era de um para cada 600 fiéis. *Le Catholicisme entre Luther et Voltaire,* p. 316.

[95] SKINNER, Quentin. *As fundações do pensamento político moderno*, p. 391-461. VILALTA, Luiz Carlos. A educação na colônia e os Jesuítas: discutindo alguns mitos. In: PRADO, Maria Lígia Coelho; VIDAL, Diana Gonçalves (org.). *À margem dos 500 anos*: reflexões irreverentes. São Paulo: Edusp, 2002. p. 171-184.

[96] SANTOS, Cândido dos. Os jansenistas franceses e os estudos eclesiásticos na época de Pombal. *MÁTHESIS*, 13, 2004. p. 71.

animosidades não era uma perseguição régia aos religiosos em si, mas àqueles que discordavam dos princípios políticos que estruturavam o reinado de D. José I. Tanto assim que nem todos os membros da ordem tiveram o mesmo destino. Veja-se, por exemplo, o caso do padre oratoriano Antônio Pereira de Figueiredo, considerado um dos principais, senão o principal ideólogo do regalismo pombalino.[97] Inclusive, foi na Congregação do Oratório que, em 1765, ele sustentou a tese "De suprema regum etiam in clericos potestate", em que defendeu o caráter divino do poder régio, a supremacia deste poder na gestão dos assuntos temporais e estabeleceu os limites entre os poderes real e pontifical.[98] Mas isto não quer dizer que ele próprio não tivesse sentido as animosidades internas à comunidade, a ponto de deixá-la em 1769. Em carta, contou que "a perseguição ou oposição que experimentei na (casa) de Lisboa foi um dos motivos por que ElRey se desgostou tanto dela". E prosseguia, demonstrando o cunho político daquelas desavenças: "desaprovar e perseguir as doutrinas que o Ministério de Sua Majestade tanto aprova e promove [..] é o mesmo que opor-se às justas e prudentes intenções de Sua Majestade".[99]

Mas os problemas em torno dos religiosos não se restringiam aos de natureza política. Sobretudo em relação aos jesuítas, pesavam ainda as questões de ordem econômica. Os religiosos da Companhia de Jesus possuíam forte poder econômico, oriundo dos bens possuídos e das atividades agrícolas e comerciais que praticavam, o que não deixava de ser igualmente uma questão política, uma vez que tocava diretamente no problema da sustentação da própria Coroa.[100] A autoridade que eles mantinham e buscavam manter sobre as aldeias indígenas era, no entender de algumas autoridades, um indício do desprezo que eles tinham pelas ordens do rei: ali eles aplicavam a justiça, controlavam as fazendas e comercializavam. Os índios falavam a língua geral e não o português. Nas palavras de Francisco Xavier de Mendonça, irmão de Pombal e governador do Pará e Maranhão, parecia outra República. No sul da América Portuguesa o cenário não era melhor: as resistências indígenas às demarcações

[97] DOMINGUES, Francisco Contente. *Ilustração e Catolicismo*, p. 88-89. TAVARES, Pedro Vilas Boas. Da Reforma à extinção: a Inquisição perante as Luzes. Dados e reflexões. *Revista da Faculdade de Letras*. "Línguas e Literatura". Porto, XIX, 2002. PAIVA, José Pedro. Os novos prelados diocesanos, p. 43.

[98] SOUZA, Evergton Sales. *Jansénisme et Réforme de l'Eglise dans l'Empire Portugais* (1640-1790), p. 268-270.

[99] SANTOS, Cândido dos. Os jansenistas franceses e os estudos eclesiásticos na época de Pombal, p. 73.

[100] SOUZA, Evergton Sales. Igreja e Estado no período pombalino, p. 221. SANTOS, Fabricio Lyrio. A expulsão dos jesuítas da Bahia: aspectos econômicos. *Revista Brasileira de História*, São Paulo, v. 28, n. 55, p. 171-195, jan./jun. 2008.

previstas pelo Tratado de Madrid, concretizadas somente após duros conflitos, e a relutância dos Jesuítas em abandonar as missões acenderam o sinal de alerta nas autoridades régias. A expulsão foi, na verdade, o ponto final de vários episódios de desgastes políticos ocorridos durante a primeira década do reinado de D. José I.[101] E mesmo após a expulsão, a campanha antijesuítica continuou: nos textos que embasaram as reformas dos estudos, os religiosos da Companhia foram alçados ao posto de grandes responsáveis pelos males e atrasos vivenciados pela sociedade portuguesa.

Por tudo isso é importante perceber que o objetivo das políticas régias implementadas em Portugal pós-1750 não era o de acabar com as ordens regulares. Durante o reinado de D. José I aquelas congregações continuaram gozando de espaço junto à coroa. As pesquisas efetuadas por José Pedro Paiva demonstram que, na segunda metade do século XVIII, muitos bispos eram regulares, mantendo uma tendência que vinha desde o final do Concílio de Trento. Entre os anos de 1756 e 1777 foram escolhidos 36 bispos, destes 17 eram seculares e 19 regulares. Os primeiros destinados, em sua maioria, para as dioceses do continente, os últimos, para as do ultramar.[102] Frei Manuel do Cenáculo foi um dos religiosos regulares que gozou de grande importância nas reformas políticas da segunda metade do século XVIII, sendo considerado um dos expoentes daquilo que se convencionou chamar de Iluminismo Católico.[103] O problema, portanto, não era a existência dos religiosos regulares. No fundo, o esforço régio caminhava-se no sentido de afirmar o seu poder sobre aquelas instituições e seus membros, subordinando-os aos seus interesses e, de forma mais geral, aos do reino.

Tanto assim que, em 1762, um aviso régio proibiu que as ordens religiosas admitissem noviços: diante da guerra contra a Espanha, muitas pessoas, alegava o documento, estariam entrando para a vida religiosa apenas para fugir ao serviço militar, contrariando os intentos sagrados que deveriam presidir a escolha. Além disso, justificava, aqueles institutos não careciam de braços, muito pelo contrário. O número de religiosos era tal que não havendo

[101] MONTEIRO, Nuno Gonçalo. D. José. *Na sombra de Pombal*, p. 91-92 e p. 127-128.

[102] PAIVA, José Pedro. Os novos prelados diocesanos, p. 44-45. PAIVA, José Pedro. *Os bispos de Portugal e do Império* (1495-1777), p. 53.

[103] Regalistas, jusnaturalistas e experimentalistas, mas opostos às reflexões filosóficas e políticas que criticavam a revelação e o poder monárquico de caráter divino e absoluto. LEHNER, Ulrich L. & PRINTY, Michael (ed.). *A Companion to the Catholic Enlightenment in Europe*. Leiden-Boston: Brill, 2010; BLACK, Jeremy and PORTER, Roy (org.). *The Penguin Dictionary of Eighteenth-Century History*. England: Penguin Books, 1996. p. 128-129; MARCADÉ, Jean. *Frei Manuel do Cenáculo Vilas Boas*. Évêque de Beja, archevêque d'Evora (1770-1814). Paris: Centro Cultural Português-Fundação Calouste Gulbenkian, 1978.

medidas corretivas, em pouco tempo, se tornaria impossível a subsistência da observância regular, dado o volume crescente das dívidas.[104] O problema parece ter persistido, pois, em 1789, já sob o governo de D. Maria I, um decreto régio criou a "Junta do Exame do Estado Atual e Melhoramento Temporal das Ordens Regulares" com a função específica de avaliar a situação econômica dos mosteiros e conventos portugueses, pois muitos "não se achavam dotados com rendas suficientes para a subsistência dos religiosos ou religiosas" que ali residiam. Para isso, cada prelado deveria enviar à Secretaria de Estado dos Negócios do Reino relações especificando o número de religiosos de suas obediências e profissões, a quantidade de mosteiros e conventos que lhes eram sujeitos, o valor de suas rendas e dívidas.[105] Na prática, porém, a Junta ficou muito aquém de suas atribuições. As ações que realizou foram incapazes de resolver os problemas estruturais das ordens, restringindo-se a questões individuais e avulsas.[106]

De todo modo, a situação precária de muitos daqueles institutos não derivava apenas de um mero descontrole gestacional ou do número excessivo de religiosos. Como destacou Laurinda Abreu, há de se considerar o impacto que a legislação desamortização e desvinculadora, promulgada entre os anos 1766 e 1793, representou para a situação financeira da Igreja e, em particular, das ordens religiosas. Ao atingirem a estrutura patrimonial da Igreja, aquelas leis atacaram um dos principais alicerces de seu poder econômico.[107]

Assim, uma lei de 25 de Junho de 1766 limitou o direito de testar e, em especial, a quantidade de missas que poderiam ser deixadas em favor da alma. Voltava-se contra aquilo que considerava ser os abusos das últimas vontades, em que o testador, seja por causa das limitações físicas e psicológicas da idade seja "iludidos debaixo de pretextos pios e na realidade dolosos e incompatíveis com a humanidade", acabavam prejudicando os seus herdeiros legítimos e reduzindo sua família ao estado de indigência. Algumas de suas

[104] Aviso de 23 de outubro de 1762. Disponível em: <http://www.iuslusitaniae.fcsh.unl.pt>. Acesso em: 19 jan. 2015.

[105] Decreto de 21 de novembro de 1789. Disponível em: <http://www.iuslusitaniae.fcsh.unl.pt>. Acesso em: 19 jan. 2015.

[106] ABREU, Laurinda. Um parecer da Junta do Exame do Estado Atual e Melhoramento Temporal das Ordens Regulares nas vésperas do decreto de 30 de Maio de 1834. In: *Estudos em Homenagem a Luís António de Oliveira Ramos.* Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2004. p. 119.

[107] ABREU, Laurinda. As relações entre estado e igreja em Portugal na segunda metade do século XVIII.

preocupações eram a de fazer cumprir leis mais antigas e corrigir as irregularidades cometidas pela Igreja, as quais, por sua vez, motivavam inúmeras críticas à instituição.[108]

Em Setembro de 1769, uma nova lei ampliou a de 1766 e proibiu o estabelecimento de capelas em bens de raiz. Em relação à profusão de missas deixadas para a alma o texto era categórico ao afirmar que, a continuarem aquelas liberalidades, "se chegará ao caso de serem as almas do outro mundo senhora de todos os prédios destes Reinos".[109] No início do reinado mariano, um decreto revogou, parcialmente, ambas as leis, mas fez questão de estipular que nenhum testador poderia deixar mais do que um terço de seus bens a título de legados pios, em favor da alma. E, ainda assim, esse um terço não podia ultrapassar a quantia de quatrocentos mil réis. A única exceção prevista era para os casos em que os legados eram deixados para as Casas da Misericórdia, Hospitais, dotes de órfãs, cura dos enfermos, sustento dos expostos ou para as escolas e seminários. Nesses casos, ampliava-se o limite até oitocentos mil réis. Porém, em 1796, as leis de 1766 e 1769 foram restauradas, com algumas correções pontuais, por um alvará régio. De acordo com o texto "as propriedades de casas, os fundos de terras e as fazendas que forem criadas para a subsistência dos vivos, de nenhuma sorte podem pertencer aos defuntos". Afinal, para que um homem morto haveria de conservar o domínio de terras e fazendas, em prejuízo da agricultura e dos povos?[110]

Desde o final da Idade Média que as almas eram proprietárias de bens terrenos. Ou seja, várias pessoas, ao elaborarem os seus testamentos, deixavam orações pela sua alma – os sufrágios – e para isso fundavam capelas, vinculando a elas alguns ou mesmo todos os seus bens para a manutenção e subsistência daqueles institutos. Por meio desse processo, a alma era instituída herdeira e todo aquele patrimônio passava a estar fora do controle régio e sujeito apenas às vontades do fundador. Noutras palavras, todo o patrimônio descrito pelo testador naqueles termos passava a estar vinculado única e exclusivamente aos sufrágios pela sua

[108] Carta de lei de 25 de junho de 1766. Disponível em: <http://www.iuslusitaniae.fcsh.unl.pt>. Acesso em: 19 jan. 2015.

[109] Carta de lei de 9 de setembro de 1769. Disponível em: <http://www.iuslusitaniae.fcsh.unl.pt>. Acesso em: 19 jan. 2015.

[110] Alvará de 20 de maio de 1796. Disponível em: <http://www.iuslusitaniae.fcsh.unl.pt>. Acesso em: 19 jan. 2015.

alma. Portanto, passaria a ser regido por regras próprias e específicas, das quais não podia se desviar. Aquelas propriedades – estariam perpetuamente vinculadas aos sufrágios.[111]

A disseminação da doutrina do purgatório, entre os séculos XII e XIII, foi decisiva neste processo de vinculações pró-alma. De acordo com essa doutrina, era possível que os mortos fossem para um lugar onde passariam por um período de provação para expiarem os pecados cometidos em vida. Porém, o tempo de estadia naquele local podia ser tornado mais curto pelo sufrágio dos vivos. Essa lógica, associada ao medo da condenação eterna, permitiu o surgimento de um comércio da salvação, do qual a Igreja Católica foi a grande beneficiária em termos materiais:[112]

> De norte a sul de Portugal – com uma incidência especial para a região de Lisboa – verifica-se, entre as últimas décadas do século XVI e os finais do século seguinte, um aumento extraordinário de fundações de missas quotidianas, aniversários e capelas funerárias que, em muitos casos, serviam de suporte econômico a conventos e mosteiros que por este mesmo tempo surgiam a um ritmo acelerado.[113]

Contudo, a despeito da importância da eternidade e da salvação, nem sempre a instituição de capelas esteve ligada apenas às preocupações de natureza espiritual. Para Laurinda Abreu, muitas pessoas se valeram daquele mecanismo para darem início a novas casas, as quais seriam sustentadas pela imobilização do patrimônio. Por outro lado, nem sempre os religiosos cumpriam as vontades dos fundadores pelos bens doados às almas. Por meio de diversos mecanismos, eles reduziam o número de missas por aquelas almas, sem que houvesse uma redução das rendas auferidas. A lei de setembro de 1769 insistiu nestas irregularidades. O Concílio de Trento até previa condições especiais em que o número de missas podia sim ser reduzido, mas a prática se tornou de tal modo abusiva, que, ao longo do século XVII, Roma se viu na necessidade de intervir, resguardando para si a autoridade para

---

[111] ROSA, Maria de Lurdes Pereira. "As almas herdeiras". Fundação de capelas fúnebres e afirmação da alma como sujeito de direito (Portugal, 1400-1521). 2005. 726f. Tese (Doutorado em História Medieval) – École des Hautes Études em Sciences Sociales/Universidade Nova de Lisboa, Lisboa, 2005.

[112] ARAÚJO, Ana Cristina. *A morte em Lisboa* – Atitudes e Representações. 1700-1830. Lisboa: Editorial Notícias, 1997. RODRIGUES, Claudia. As leis testamentárias de 1765 e 1769 no contexto das "reformas pombalinas" no mundo luso-brasileiro. *XIII Encontro de História Anpuh-Rio*. Disponível em: <http://encontro2008.rj.anpuh.org/resources/content/anais/1212772170_ARQUIVO_Asleistestamentariasde1765e1769-CLAUDIARODRIGUES.pdf>. Acesso em: 08 out. 2015. LE GOFF, Jacques. *O nascimento do purgatório*. Lisboa: Editorial Estampa, 1993. ABREU, Laurinda. As relações entre estado e igreja em Portugal na segunda metade do século XVIII.

[113] ABREU, Laurinda. As relações entre estado e igreja em Portugal na segunda metade do século XVIII, p. 652-653.

fazer aquelas reduções. A medida, porém, acabou sendo deixada de lado no decorrer do século seguinte, graças à permissividade dos papas subsequentes.[114]

Na verdade, a quantidade de missas deixadas em favor da alma e os usos que os religiosos faziam daquele patrimônio mobilizou a reflexão de várias pessoas e esteve presente nas conversas de um e outro lado do Atlântico. O poeta e funcionário régio António Diniz da Cruz e Silva ironizou sobre o assunto em seu poema *O Hissope*, escrito por volta dos anos 1770: "o purgatório e as almas santas", anotou em um dos versos, "eram o Potosí da franciscana".[115] Na década seguinte, João Marques Pinto, professor régio de grego no Rio de Janeiro, insistia que era supérfluo mandar rezar várias missas pela alma, bastava uma. A sua multiplicação, alegava, era "negociação dos sacerdotes secular e regular".[116]

A partir de 1760, várias leis limitaram os direitos de propriedade das instituições eclesiásticas, representando um duro golpe nas rendas da Igreja: em 1762, em meio às necessidades da guerra, foi abolido o privilégio de isenção de pagamento da décima parte do clero. No ano seguinte, os rendimentos da bula da Cruzada foram transferidos, quase todos, para os cofres da coroa. Em 1770, o alvo foram os morgados. Outras leis foram decretadas naqueles anos.[117] Em seu conjunto, elas visavam aumentar o patrimônio da Coroa e diminuir o da Igreja. Essa preocupação foi exposta de forma bastante clara por Sebastião José de Carvalho, o Marquês de Pombal, quando afirmou "senhor, a presente ocasião é oportuna, se Vossa Majestade não acautelar este negócio, há de necessariamente vir tempo em que a Igreja se fará senhora de toda a monarquia, ficando o patrimônio régio na maior indigência".[118]

O negócio em questão era o da posse de bens de raiz pelos eclesiásticos. O texto, sem data, destinava-se ao rei D. José I (1750-1777) e cumpria um objetivo bem definido: mostrar ao soberano que, pela legislação portuguesa, os religiosos não podiam possuir os ditos bens por mais tempo do que um ano e um dia. Esta reflexão, por sua vez, encontrou o seu

---

[114] *Ibid.*, p. 656-657.

[115] SILVA, António Diniz da Cruz e. *O Hissope:* poema herói-cómico. Edição crítica de Ana Maria Garcia Martin e Pedro Serra. Coimbra: Angelus Novus, 2006. p. 103.

[116] ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, processo 12950, f. 6.

[117] PAIVA, José Pedro. Os novos prelados diocesanos, p. 54. ABREU, Laurinda. As relações entre estado e igreja em Portugal na segunda metade do século XVIII, p. 658-661.

[118] BNP, Coleção Pombalina 678, f. 326v-327.

dispositivo legal em medidas de 1768 e 1769.[119] Na verdade, essa era uma preocupação antiga. Em 1611, um alvará régio atestava que os mosteiros e as comunidades eclesiásticas não podiam possuir os ditos bens sem licença régia. Além disso, quando os tivessem, não podiam mantê-los em seu poder por um período maior do que um ano e um dia, prazo que possuíam para vendê-los a pessoas leigas. Apesar disso, as normas não eram cumpridas: "mosteiros e comunidades, contra o que as ditas leis dispõem, tem adquirido e possuem muitos bens de raiz".[120] Essas disposições constavam, inclusive, nas ordenações do reino.[121]

Como já se disse, a preocupação com o fortalecimento da jurisdição régia, com o patrimônio da Igreja, com a situação dos institutos religiosos e com o número de eclesiásticos, principalmente dos regulares, não era uma exclusividade lusitana. Pela mesma época, na Espanha, o rei lançou uma série de leis para impedir não só que os regulares saíssem da clausura – o que também se fez em Portugal[122] – mas que eles se empregassem nas atividades comerciais e negócios seculares pertencentes a familiares ou não.[123] Enquanto isso, na França, discutia-se a reforma das ordens regulares, o poder do rei para levá-la adiante sem a intervenção papal e o próprio papel dos bispos neste processo:

> Não se trata de saber se os corpos regulares tem necessidade de reforma. É esse um ponto sobre o qual me parece que todo o mundo convém. Muito tempo há que se formão queixas a respeito do grande numero das ordens religiosas, do excessivo número dos mosteiros, da ociosidade que neles reina, da inutilidade da maior parte dos Frades; da dissipação em que vivem, do ardor com que se espalham pelo mundo e com que o frequentam, dos escândalos que muitas vezes nele dão. Não são só os Espíritos fortes, os Filósofos do século que formam estas queixas; são os bispos, os escritores mais sábios e ortodoxos, os magistrados mais zelosos; por toda a parte soam queixas dos abusos e desordens que reinam em os corpos regulares, e mosteiros. [...] A relaxação é quase geral em os corpos regulares; logo é indispensável o reformá-los. Mas como? Os bispos tem qualidade para pedir e solicitarem a reforma? Devem eles recorrer ao rei para alcançá-la? O seu poder se estende sobre este objeto? Excedeu ele os limites da sua autoridade em nomear comissários para o avisarem dos meios de fazer esta reforma? Os religiosos são obrigados em consciência a deferir as ordens dos comissários, a dar lhes

[119] Lei de 4 de julho de 1768 e Provisão de 3 de julho de 1769. Disponíveis em: <http:www.iuslusitaniae.fcsh.unl.pt> . Acessos em: 19 jan. 2015.

[120] Alvará de 30 de julho de 1611. Disponível em: <http:www.iuslusitaniae.fcsh.unl.pt> . Acesso em: 19 jan. 2015.

[121] *ORDENAÇOENS do Senhor Rey D. Manuel*. Livro II. Coimbra: Na Real Imprensa da Universidade, 1797. Ver especialmente o título VIII, "Que os clérigos e ordens não comprem bens de raiz sem mandado de El Rei".

[122] Carta régia de 30 de outubro de 1770. Disponível em: <http:www.iuslusitaniae.fcsh.unl.pt> . Acesso em: 19 jan. 2015.

[123] *COLLECÇÃO dos reais decretos e ordens de SM Catholica, para que os regulares se recolham a clausura*: e assim eles, como os demais eclesiasticos se abstenham de comercios, grangerias e negocios seculares, como improprios do seu estado e profissão. Lisboa: na officina de Antônio Rodrigues Galhardo, 1767.

> conhecimento das constituições e regulamentos pelos quais se conduzem e governam?[124]

1.3 **Regalismo e secularização**

Analisar as medidas régias em relação à Igreja demanda um duplo cuidado. Primeiro, convém não enxergar nesse conjunto de medidas uma oposição ao estado eclesiástico em geral, ou ao regular em particular. O objetivo principal daquelas ações era o de colocar o clero sob o domínio do rei, em hipótese alguma eliminá-lo. Tanto assim que a criação da Real Mesa Censória, em 1768, não significou a exclusão dos religiosos da função de censores. Na verdade, a presidência do órgão sempre foi exercida por um homem da Igreja e a sua composição tendia para uma maioria de religiosos. Ou seja, o exame dos livros continuava, predominantemente, sendo exercido pelo clero. A diferença é que, a partir de 1768, esses homens estavam diretamente subordinados ao rei e eram nomeados segundo a sua vontade exclusiva e soberana.[125] Houve, principalmente durante o reinado josefino, a preocupação, por parte do poder régio, de criar uma nova elite política afinada com os seus propósitos reformistas.[126] Os eclesiásticos não ficaram incólume a esse processo, muito pelo contrário. Dos 36 bispos nomeados entre 1756 e 1777, período em que Sebastião José de Carvalho e Melo atuou como ministro, apenas 2 tinham exercido a função de bispos anteriormente. E mesmo assim, esses dois tinham demonstrado a sua afeição às novas políticas. Para José Pedro Paiva. "não há dúvidas de que Pombal se soube rodear de muitos eclesiásticos, colocados por si em lugares estratégicos, que o auxiliaram na sua política de redefinição do lugar que a Igreja devia ocupar na nação". De acordo com o mesmo historiador, a colaboração

---

[124] BNP, códice 1240. Uma tradução do texto francês *Lettre a l'auteur du cas de conscience, sur la comission etablie pour la Réforme des corps réguliers*. Escrito pelo teólogo e censor régio Ambroise Riballier (1712-1785) e publicado em 1767.

[125] SOUZA, Evergton Sales. *Jansénisme et Réforme de l'Eglise dans l'Empire Portugais* (1640-1790), p. 316-331.

[126] ARAÚJO, Ana Cristina. Dirigismo cultural e formação das elites no Pombalismo. In: ARAÚJO, Ana Cristina. (org.). *O Marquês de Pombal e a Universidade*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2000. p. 9-40.

dos bispos foi fundamental para que a política pombalina em relação à Igreja e ao clero se impusesse sem maiores desordens.[127]

Em segundo lugar, é preciso cautela para não ver naquelas ações régias um esforço laicizante das relações políticas e sociais. Não era esse objetivo das medidas que foram adotadas pelos monarcas portugueses D. José I e D. Maria I. A despeito de suas peculiaridades políticas e dos problemas internos a serem enfrentados, ambos estavam preocupados em fortalecer o catolicismo e em consagrarem a si próprios como protetores temporais da Igreja Católica em seus domínios. A atenção devotada aos problemas enfrentados pelas ordens religiosas não deixa de ser sintomático. Nesse ponto, a criação da "Junta do Exame do Estado Atual e Melhoramento Temporal das Ordens Regulares", em 1789, foi antecedida por outras medidas. Em 1770 e 1777, duas leis tentaram impedir que os regulares se mantivessem fora da clausura: cabia ao rei zelar pela conservação das famílias religiosas em seu reinado, vigiando para que os seus membros cumprissem às regras que haviam sido prescritas pelos seus fundadores. Era preciso que aqueles religiosos edificassem os vassalos com exemplos de virtude. Porém, "quando se apartam das suas Instituições e passam a viver em escandalosa relaxação", alegava o texto de 1777, "vem a fazer-se inúteis ao Estado, mas até a serem prejudiciais e insofríveis aos mesmos povos com os seus irregulares procedimentos".[128] A Igreja, da mesma forma que o Estado, devia zelar pela felicidade e bem estar dos súditos.[129]

Há de se ter cuidado para não confundir três tipos distintos de relação: primeiro, entre o Estado e a Igreja. Segundo, entre o Estado e a Religião. Por fim, entre a Sociedade, a Religião e a Igreja.[130] As relações entre Estado e Igreja foram marcadas pela afirmação da soberania do primeiro em relação ao segundo. Ao rei cabia cuidar dos assuntos temporais, inclusive os relativos à igreja, trazendo-a para a sua esfera de ação e intervenção mais direta. Ao papa restava única e exclusivamente a gestão dos espirituais, ou seja, das questões

[127] PAIVA, José Pedro, Os novos prelados diocesanos. Para a citação, ver p.43.

[128] Carta de lei de 30 de outubro de 1777. Disponível em: <http://www.iuslusitaniae.fcsh.unl.pt>. Acesso em: 19 jan. 2015.

[129] CASTRO, Zília Osório de. O Estado e a Igreja. Pensamento de António Nunes Ribeiro Sanches. In: *Estudos em homenagem a Luís António de Oliveira Ramos*. Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2004. p. 403.

[130] John Pocock e Jean Delumeau, a partir de diferentes enfoques, chamam atenção para o caráter diferenciado desses relacionamentos. POCOCK, John. *Linguagens do Ideário Político*. São Paulo: Edusp, 2003. p. 401 e ss; DELUMEAU, Jean. *Le catholicisme entre Luther e Voltaire*, p. 333 e ss.

dogmáticas e doutrinais. Era uma discussão meramente jurisdicional que passou longe de qualquer separação entre o Estado e a Religião. Não era o caráter confessional da monarquia portuguesa e muito menos os fundamentos católicos da ordem social que estava em jogo, mas o desejo de trazer a Igreja e o clero para a esfera de influência do rei. Daí, inclusive, a preocupação régia em proibir a circulação dos livros filosóficos, ou seja, dos escritos que atacavam "os princípios mais sagrados" da religião católica.[131] O cristianismo, apontava uma lei de 1775, era a base sobre a qual se assentava "a felicidade eterna e temporal" dos vassalos.[132] Por isso mesmo era responsabilidade do monarca proteger os "cânones da Igreja".[133]

Deste modo, é possível falar em secularização no sentido de que houve um esforço por parte do poder régio em afirmar a sua jurisdição sobre vários setores da vida social, antes governados pela Igreja.[134] Porém, a separação de competência entre o temporal e o espiritual, visível nas políticas regalistas dos governos josefino e mariano, não redundou em uma indiferença política em relação à religião dos súditos ou em sua restrição ao foro privado de cada um. Durante muito tempo, ser português implicou seguir a religião oficial de Portugal, ou seja, a católica, pelo menos exteriormente. O estado português continuou sendo religioso e, na verdade, seguiu assim até o século XX.[135]

Por fim, forçoso ver que as leis e ações executadas durante aqueles dois reinados não foram suficientes para eliminar as queixas e, ao que tudo indica, solucionar os problemas que, para muitos, rondavam o reino. O número excessivo dos mosteiros em Portugal e as suas desordens internas continuou a preocupar alguns espíritos, mesmo depois das medidas executadas. É o que demonstra o manuscrito "Religiões", escrito por Frei Alexandre da Sagrada Família (1737-1818) e reflexões produzidas pelos livros *Questão política onde se examina se os religiosos que possuem rendas são úteis ou nocivos ao Estado* (1787) e *Os*

---

[131] Edital de 24 de setembro de 1770. Disponível em: <http://www.iuslusitaniae.fcsh.unl.pt>. Acesso em: 19 jan. 2015.

[132] Edital de 05 de dezembro de 1775. Disponível em: <http://www.iuslusitaniae.fcsh.unl.pt>. Acesso em: 19 jan. 2015.

[133] Carta de lei de 30 de outubro de 1777. Disponível em: <http://www.iuslusitaniae.fcsh.unl.pt>. Acesso em: 19 jan. 2015.

[134] MARRAMAO, Giacomo. *Céu e Terra:* Genealogia da secularização. São Paulo: Editora Unesp, 1997.

[135] Para uma discussão em torno dos conceitos de secularização e laicização ver BAUBÉROT, Jean. *Sécularisation et laïcisation.* Disponível em: < http://utcp.c.u-tokyo.ac.jp/publications/pdf/UTCPBooklet7_011-025_.pdf>. Acesso em: 10 nov. 2016.

Frades julgados no Tribunal da razão (1814). Da mesma forma, a reforma de ensino efetuada em Coimbra e a subsequente valorização das ciências naturais não impediram que José Bonifácio atestasse a pouca prosperidade daquela ciência em terras lusas, atribuindo-a, entre outros fatores, ao "ódio que o clero supersticioso" lhe tinha.[136]

Como veremos no próximo capítulo, as mudanças não se limitaram aos aspectos político-jurisdicionais das relações entre o Estado e a Igreja. Elas também permearam o campo das discussões teológicas e contribuíram, não sem conflitos e tensões, para o processo de emergência de uma nova sensibilidade religiosa em terras lusas.

[136] José Bonifácio. Causas da não prosperidade das Ciências Naturais em Portugal. Disponível em: <http://www.obrabonifacio.com.br/colecao/obra/1528/digitalizacao/>. Acesso em: 11 out. 2016.

2 ENTRE BEATAS E FILÓSOFOS

> [...] O hipócrita comum deseja passar nos olhos de todos por mais virtuoso do que na verdade é. [...] Se reveste de um exterior devoto e esconde uma quantidade de vícios debaixo das excelentes aparências da virtude.
>
> *Da hipocrisia e os meios para se conhecer cada um a si mesmo, O Anónimo, nº13, 1752, p. 288.*

> Universalmente falando, a Matemática é necessária ao Eclesiástico.
>
> *Frei Manuel do Cenáculo. Cuidados Literários. Lisboa: Na Officina de Simão Thaddeo Ferreira, 1791, p. 113.*

O primeiro texto da epígrafe citada acima faz parte do jornal *O Anônimo* (1752-1754) e foi escrito em 1752. Dirigido e financiado por Bento Morganti, foi inspirado no periódico *The Spectator*, publicado em Londres entre os anos de 1711 e 1712. O periódico inglês contou com inúmeras traduções francesas e circulou em toda a Europa. Morganti baseou-se em uma tradução francesa impressa na Holanda. Sendo uma obra proibida em Portugal, fez questão de ocultar a fonte.[137]

No número seguinte do periódico, o tema da hipocrisia continuava em discussão. O enfoque, porém, era outro. Da definição conceitual, expressa no número 13, passara à construção de seu retrato, o qual, por sua vez, remetia à figura da beata.

Anos atrás, contava o autor, uma beata havia conseguido estimação por sua virtude fingida: afetava moléstias e fraquezas causadas por falsos jejuns. Muitas pessoas a procuravam. Um dia, porém, a sua farsa foi descoberta; foi julgada e condenada pelo Tribunal do Santo Ofício. A mulher, cujo nome não foi citado, abjurou publicamente as suas culpas e foi recolhida em cárcere perpétuo até a morte. "Este foi o fim que teve esta sequaz da

[137] ARAÚJO, Ana Cristina. *A cultura das Luzes em Portugal*. Lisboa: Livros Horizonte. 2003, p. 69-70. Para uma discussão sobre o periódico *The Spectator* ver BURKE, Maria Lúcia Garcia Palhares. *The Spectator:* O teatro das Luzes. Diálogo e Imprensa no século XVIII. São Paulo: Hucitec, 1995.

hipocrisia, e bom fora que todos os que a professam, ainda que não tivessem mais culpas do que esta, experimentassem o mesmo."[138]

A virtude fingida, alertava, era um grande mal. Mas como detectá-la? Primeiramente não se deviam dar créditos a pescoços tortos. Da mesma forma era preciso fugir dos que andavam com os vestidos remendados e com os rostos pálidos e tristes. Nada disto, dizia, era sinal de verdadeira virtude e devoção:

> É muito para rir ver como estes hipócritas, segundo o seu estilo, andam sempre rotos e desprezíveis, introduzindo-nos de fácil crença que a perfeição da virtude mística consiste nesta pobreza e desprezo exterior do corpo. E de tal sorte persuadem esta máxima como verdadeira que muitos mais a haviam de acreditar, se não soubessem que aqueles que possuem a verdadeira flor e colhem o delicioso fruto de uma virtude sincera mostram que somente consiste na pobreza e diligência do espírito, e não do corpo, isto é, na humilhação sincera do ânimo, na exação da observância legal, que aperta o coração com o laço dos divinos preceitos, e no generoso desprezo das comodidades e bens da terra.[139]

Muitos números do periódico não passavam de uma adaptação da versão francesa para o português, como, por exemplo, o número treze. Não foi o caso do número catorze: este era original.[140] Neste ponto, não é irrelevante notar que embora ambos mirassem os falsos devotos, não há no número adaptado qualquer referência às beatas. O original, por sua vez, fez das beatas o protótipo do hipócrita e, por conseguinte, do falso devoto. Levando em consideração que o objetivo do periódico era instruir o leitor, mais do que informá-lo, o seu conteúdo adquire contornos ainda mais expressivos, sobretudo, quando inserido na realidade portuguesa de então.

Na esteira dos movimentos reformadores e promulgadores da oração mental entre os cristãos, fossem eles leigos ou religiosos, multiplicaram-se as beatas em Portugal entre o final do século XVII e início do XVIII.[141] Este termo era mais tradicionalmente utilizado para referir-se a mulheres leigas dedicadas à oração, à vida espiritual e devocional, em geral, tidas

---

[138] PIWNIK, Marie-Helene (org.). *O Anônimo*. Journal portugais du XVIII[e] siècle (1752-1754). Paris: Fundação Calouste Gulbenkian. 1979. p. 294.

[139] *Ibid.*, p. 296.

[140] *Ibid.*, p. 291, nota 1.

[141] TAVARES, Pedro Vilas Boas. *Beatas, inquisidores e teólogos*. Reacção portuguesa a Miguel de Molinos. 2002. 446f. Tese (Doutorado em Cultura Portuguesa) – Faculdade de Letras, Universidade do Porto, Porto, 2002. p. 147-217.

como santas pelo povo.[142] Nem todas estavam ligadas a uma ordem terceira ou a um recolhimento, não obstante as pressões institucionais neste sentido. Arrebatamentos, êxtases, mortificações, visões e revelações integravam ativamente o processo por meio do qual as beatas conseguiam fama pública. Em muitos casos, porém, os mesmos elementos conduziram a perseguições pela Inquisição portuguesa sob a acusação de falsa santidade e embustes.[143] O problema de modo algum era novo e restrito ao mundo luso.

Ao longo da época moderna e na esteira da Reforma Católica, as beatas gozaram de uma posição ambígua dentro do catolicismo. Representavam, ao mesmo tempo, um modelo de perfeição cristã e um risco à Igreja. Modelo, por conta de sua devoção. Risco, em função do caráter ameaçador que suas visões, profecias e supostas relações diretas com Deus representavam para a autoridade e hierarquia da Igreja. Daí, por exemplo, a perseguição empreendida contra os alumbrados na Espanha, ainda no século XVI, e contra os iluminados em Portugal: movimentos místicos em que os seus seguidores consideravam-se iluminados por Deus.[144] Nem mesmo Ignácio de Loyola, fundador da Companhia de Jesus, escapou desta situação: foi acusado de alumbradismo pela Inquisição espanhola.[145]

Neste cenário de desconfiança e de devoção, as beatas oscilaram entre a santidade e a hipocrisia: enquanto algumas foram acolhidas e reputadas santas, outras foram denunciadas e perseguidas pelo Santo Ofício sob a acusação de heresia, fingimento místico e falsa santidade.[146] Nas origens das denúncias e das punições estavam ora a culpa de simulação, ora as ilusões do demônio. Acreditava-se que a natureza feminina, frágil e imperfeita, tornava as

---

[142] RUBIAL GARCIA, Antonio. *Profetisas y Solitarios*: espacios y mensajes de una religión dirigida por ermitaños y beatas laicas en las ciudades de Nueva España. Mexico: Universidad Nacional Autónoma de México: UNAM: Fundo de Cultura Económica, 2006. p. 30-31.

[143] TAVARES, Pedro Vilas Boas. *Beatas, inquisidores e teólogos*, p. 147-217. Para uma visão das pressões institucionais no contexto espanhol, ver RUBIAL GARCIA, Antonio. *Profetisas y Solitarios*.

[144] Para os alumbrados e uma discussão sobre a origem do fenômeno das beatas, ver MUJICA PINILLA, Ramón. *Rosas Limensis*: mística, política e iconografia en torno a la patrona de América. México: IFEA: CEMCA: FCE, 2005. p. 79-85. Para o iluminismo e as visionárias no cenário português, ver DIAS, José Sebastião da Silva. *Correntes de sentimento religioso em Portugal* (séculos XVI a XVIII). Universidade de Coimbra, 1960.

[145] MUJICA PINILLA, Ramón Mujica. *Rosas Limensis*, p. 84. Ver, no mesmo texto, o conceito de heresia fantasma atribuída pelo autor ao alumbradismo, p. 82.

[146] Para uma discussão sobre a conotação negativa assumida pelo termo beata no decorrer da época moderna ver RUBIAL GARCIA, Antonio. *Profetisas y Solitarios*, p. 18; ROWE, Erin Kathllen. *Saint and Nation*: Santiago, Teresa of Avila, and Plural identities in Early Modern Spain. Pennsylvania: Pennsylvania State University Press, 2011. p. 58-59; TAVARES, Pedro Vilas Boas. Beatas, inquisidores e teólogos, p. 213; MUJICA PINILLA, Ramón. *Rosas Limensis*, p. 80-85.

mulheres mais suscetíveis aos enganos da ilusão e, deste modo, presa fácil do demônio.[147] A humildade e a obediência ao diretor, o qual, em muitos casos, atuava como tradutor de suas visões, eram qualidades fundamentais para amenizar as suspeitas e as desconfianças.[148]

Em Portugal não foi diferente. No início do século XVIII as beatas continuavam ocupando uma posição dúbia dentro da Igreja. O problema, de modo algum, estava restrito aos juízos eclesiásticos. A obra *O anônimo* e, mais precisamente, o relato que construiu sobre as beatas demonstra que a discussão em torno da devoção dessas mulheres foi mais ampla. Por volta de 1789, Antônio de Morais Silva definiu beatice como "mostras de devoção e religião afetada."[149] Em 1814, Antônio Gonçalves Gomide, médico diplomado na reformada Universidade de Coimbra, julgou doente de catalepsia convulsiva uma beata que os fiéis reputavam santa.[150]

Nesses casos, porém, a preocupação com a figura das beatas derivava não tanto da ameaça que suas visões e revelações representavam para hierarquia da Igreja, mas da vontade

[147] Para uma discussão acerca do estatuto da mulher e das representações sobre a natureza feminina ao longo da época moderna, ver WIESNER, Merry E. *Women and Gender in Early Modern Europe.* Cambridge: Cambridge University Press, 2000. p. 13-47. Para uma discussão mais restrita ao campo da medicina antiga e moderna, ver LAQUEUR, Thomas. *Inventando o sexo:* corpo e gênero dos gregos a Freud. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001. p. 151-188.

[148] O caso de Lucrecia de Léon é bastante ilustrativo. Seus sonhos eram transcritos e traduzidos pelos religiosos. Lucrecia, nesse sentido, era apenas a porta-voz, um instrumento por meio do qual Deus revelava determinadas questões. Cabiam aos religiosos transcrever e traduzir a mensagem. O seu caso, porém, está envolto por outras tensões: o profetismo político e as disputas cortesãs num cenário de turbulências para a Coroa espanhola, daí, inclusive, a prisão de Lucrecia. JORDÁN ARROYO, Maria V. *Sonhar a história:* risco, criatividade e religião nas profecias de Lucrecia de León. Bauru (SP): Edusc, 2011. p. 19-48. Para uma discussão sobre a politização das visões e profecias de religiosas e beatas, ver também MARTINS, William de Souza. "Práticas do corpo e conhecimentos do além da beata fluminense Jacinta de São José (c.1744-1754)." In: ANDRADE, Marta Mega de, SEDREZ, Lisa Fernanda e MARTINS, William de Souza (orgs.). *Corpo*: Sujeito e objeto. Rio de Janeiro: PPGHIS, Ponteio, 2012. p. 155-180.

[149] SILVA, Antonio de Moraes. *Diccionario da língua portugueza*. v. 2. Lisboa: na officina de Simão Thaddeo Ferreira, 1789. p. 174.

[150] GOMIDE, Antônio Gonçalves. Impugnação analítica ao exame feito pelos clínicos, Antônio Pedro de Souza e Manuel Quintão da Silva, em uma rapariga que julgaram santa na capela da Senhora da Piedade da Serra (1814). *Revista Latinoamericana de Psicopatologia Fundamental*, v. 14, n. 2, p. 346-361, jun. 2011. Obra escrita para demonstrar que os êxtases vividos pela beata Germana, no alto da Serra da Piedade, próxima a Sabará em Minas Gerais, não passavam de doenças corporais, refutando o parecer de dois médicos que haviam considerado sobrenatural os êxtases vivenciados. A impugnação foi publicada anonimamente. Para uma análise do caso, ver SILVA, Simone Santos de Almeida. *Iluminismo e Ciência luso-brasileira*: uma semiologia das doenças nervosas no período joanino. 2012. 245f. Tese (Doutorado em História das Ciências e da Saúde) – Programa de Pós Graduação em História das Ciências e da Saúde, FioCruz, Rio de Janeiro, 2012.

de combater a superstição[151] e o fanatismo[152]. Sob o estandarte deste combate, inúmeros elementos foram discutidos: a ignorância, a feitiçaria, o misticismo, o desregramento dos clérigos e até mesmo o excesso de santos. E embora estes questionamentos nem sempre fossem plenamente aceitos e compartilhados, todos eles, em geral, expressavam um desejo de reforma da Igreja lusa. No bojo desse processo reformista, convergiram, pelo menos, dois movimentos distintos, mas interligados: primeiro, uma vontade de reestruturação do campo religioso e, segundo, a percepção da necessidade de introduzir avanços e descobertas operados no campo das ciências naturais no universo das matérias teológicas. Eis onde beatas e filósofos se encontravam. As noções de beato e de filósofo veiculadas à época fornecem importantes indícios não apenas sobre o combate à superstição e ao fanatismo desenvolvido em Portugal a partir da segunda metade do século XVIII. Por um lado, elas ajudam a compreender algumas das disputas de poder que atuaram por detrás dos desejos de reforma da Igreja portuguesa. Por outro, apontam para um processo de transformação do pensamento e da sensibilidade religiosa.

Dois casos foram selecionados como guias neste exercício de compreensão: primeiro, uma devassa aberta em Bragança no ano de 1775. Mais do que uma história religiosa propriamente dita, o caso está inserido em uma complicada rede de conflitos, nos quais se mesclam história política e história religiosa. Segundo, a publicação em Portugal do livro anônimo *O Filósofo Solitário* (1786-1787).[153] Embora separados por pouco mais de dez anos, os dois casos estão interligados. Eles demonstram a amplitude dos debates, das disputas e mesmos dos desejos que envolveram o tema da religião e da vivência religiosa na sociedade portuguesa a partir de meados do Setecentos, período em que, paralelamente às lutas regalistas, valorizou-se a filosofia racional, ou melhor, determinada filosofia racional como guia na compreensão daquilo que o homem devia a Deus, à sociedade e a ele mesmo.

2.1 **A devassa do fanatismo**

[151] SILVA, António de Moraes define o termo da seguinte forma: "Ideia falsa que formamos de certas práticas de Religião a que nos apegamos com muita confiança, ou muito temor. Culto Indevido, de modo impróprio." *Diccionario da língua portugueza*, v. 2, p. 432.

[152] "O erro do fanático"; Fanático: "o louco, desvairado, que imagina ter inspirações e revelações." *Ibid.*, v. 1, p. 597.

[153] *O FILÓSOFO Solitário*. Lisboa: Na Regia Officina Typografica. 1786-1787. 3v.

Este foi o nome dado pelos locais a uma devassa iniciada na cidade de Bragança em janeiro de 1775. Sob a direção de Pedro Carneiro de Figueiroa, deputado e promotor da Inquisição, ela foi aberta com o objetivo de apurar alguns excessos que estariam ocorrendo na cidade e, mais precisamente, nos conventos de Santa Clara e de São Bento.

Nestes, segundo denúncia remetida ao Santo Ofício, havia um grande corpo de beatas e de diretores espirituais que seguiam as doutrinas dos Jesuítas e as máximas de Frei Francisco da Anunciação. Algumas freiras exageravam as suas virtudes e a de seus diretores. De igual modo, fingiam êxtases e revelações, querendo se passar por espirituais e endemoninhadas. Organizavam conventículos em suas celas e se autointitulavam beatas em oposição às outras religiosas a que chamavam de distraídas, promovendo com isso divisões nos referidos conventos. Os conflitos eram tais que se apresentavam no dia a dia das instituições: durante a missa e o coro. Em alguns casos, comungavam sem confessar. Os diretores espirituais, por sua vez, promoviam exorcismos nas religiosas-beatas, incitando-as a ter-lhes cega obediência: deviam confessar sempre com os mesmos sacerdotes. Alguns diretores eram suspeitos de terem comunicação ilícita com as suas confessadas. Por fim, constava a existência de sigilismo – ou seja, quebra do sigilo sacramental – envolvendo os religiosos. Estes teriam chegado ao ponto de manipular o prelado dizendo que somente eles se aplicavam com desvelo "na vinha do Senhor."[154]

Junto aos excessos a serem averiguados, seguiam-se os nomes de seus praticantes, devidamente qualificados como *cabeças* do *fanatismo*.

> Que são as cabeças deste fanatismo Angélica Maria, Abbª Joana Rita, Catherina Sebastiana, Guiomar Rosa, Lourª Luiza, Ana Mª do Carmo, Ana Marcelina Rosa Vicencia, além de outras, e os seus diretores o Pe Bento Roiz, o Pe Mel Souttelo, o Pe Sebastião de Babe, o Pe Anto da Rocha, o Rdo Conego Mel Berndo Lopes, os Rdos comissários do So Offo Manoel Velho Quintela e Simão dos Santos Garces Coelho.[155]

Durante os meses de janeiro e fevereiro de 1775, quarenta e três testemunhas foram ouvidas. Inicialmente elas viram-se confrontadas com duas questões: se sabiam da existência de pessoas, eclesiásticas e seculares, que naquela cidade desprezassem as leis promulgadas

[154] ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, processo nº. 13359. Devassa tirada na cidade de Bragança de Ordem do Conselho Geral do Santo Oficio da Inquisição, 28/01/1775.

[155] *Ibid.*, f. 3.

pelo rei. E se tinham conhecimento de que alguém seguisse ou praticasse as doutrinas dos Jesuítas e observasse as máximas de Frei Francisco da Anunciação; todas proibidas no reino.

As perguntas prosseguiram. O próximo passo era saber, primeiro, se havia divisões dentro dos referidos conventos diferenciando as mulheres santas e virtuosas, qualificadas de beatas, das demais; segundo, se ocorria o fingimento de revelações, de êxtases, de possessão demoníaca ou de favores divinos por parte das mesmas beatas. O terceiro ponto complementava o segundo. Neste, as testemunhas eram indagadas se sabiam quem eram as "cabeças do Beatismo, ou Fanatismo dos dois conventos desta cidade e seus diretores."[156]

Estes questionamentos iniciais, sobretudo o primeiro, não só indicam as linhas gerais que guiaram as investigações, como conduzem a problemas políticos que transcendiam a esfera local. Neste sentido, pode-se dizer que a devassa aberta em Bragança no ano de 1775 representava um episódio dentro do regalismo josefino. Impossível compreendê-la isoladamente.

O reinado de D. José I (1750-1777) foi marcado por profundos conflitos jurisdicionais entre os poderes régio e pontifício. O processo de fortalecimento do poder secular do rei, mais conhecido como regalismo, foi acompanhado por uma série de medidas que visavam limitar e enfraquecer o poder da Santa Sé no reino. Neste sentido, em 1759 os jesuítas foram expulsos de Portugal, acusados, entre outros, de contribuírem para o seu atraso e maquinarem contra o poder régio. Um ano depois, as relações com Roma foram cortadas. Em 1768, foi criada a Real Mesa Censória, um tribunal régio com jurisdição própria sobre a censura.[157] Em 1774, a Inquisição foi reformulada, transformando-se em um tribunal régio.[158] Ao soberano, e somente a ele, caberia a tarefa de garantir a conservação da Igreja e da fé católica em seus domínios.[159] O regalismo gerou oposições e inúmeros episódios de confrontos entre os defensores do poder temporal régio, os regalistas, e os defensores de Roma, qualificados de ultramontanos. Um deles foi o que envolveu o bispo de Coimbra, D. Miguel da Anunciação, no final da década de 1760.

---

[156] *Ibid.*

[157] MARQUES, Maria Adelaide Salvador. *A Real Mesa Censória e a Cultura Nacional*: aspectos da geografia cultural portuguesa no século XVIII. Coimbra, 1963.

[158] TAVARES, Pedro Vilas Boas. Da Reforma à extinção: a Inquisição perante as Luzes. Dados e reflexões. *Revista da Faculdade de Letras*, "Línguas e Literatura". Porto, XIX, p. 171-208, 2002.

[159] Alvará de 18 de Maio de 1768. Com o Regimento para a Real Mesa Censória. Disponível em: <http://www.iuslusitaniae.fcsh.unl.pt>. Acesso em: 14 ago. 2013.

Pouco tempo depois da criação da Real Mesa Censória, no dia 8 de Novembro de 1768, D. Miguel da Anunciação fez circular, em sua diocese, uma pastoral manuscrita por meio da qual proibia a leitura de alguns livros considerados libertinos. Em meio a estes autores, inseriu o bispo os nomes de Du Pin e Febrônio, autores não só aprovados pelas determinações régias, como referências importantes na legitimação da política regalista. A afronta era grande. Primeiro porque passava por cima da jurisdição régia via Real Mesa Censória, única instituição autorizada a censurar os livros que circulavam no reino. E, por conseguinte, afrontava a autoridade régia de legislar. Segundo porque, ao desqualificar as obras de Du Pin e Febrônio, desqualificava também todo o esforço régio de fortalecer o seu poder frente ao de Roma. Na verdade, as animosidades eram anteriores à pastoral que lançara. Durante o período de ruptura com a Santa Sé (1760-1770), por exemplo, ele se recusou a emitir dispensas matrimonias, contrariando as ordens régias e mantendo-se fiel as prerrogativas papais neste ponto.[160]

Os censores régios responsáveis pelo exame da dita Pastoral julgaram, pelo seu conteúdo, que o bispo estava imbuído das máximas ultramontanas, demonstrando desprezo pelas leis do rei. A pastoral, concluíram, só podia ter nascido em Roma. Pior. Não só tinha vindo de Roma, como continha a influência dos jesuítas, também eles considerados ultramontanos. "Não podemos deixar de entender que a dita Pastoral, assim na substância como no modo dela, é obra dos jesuítas", afirmavam.[161]

A *Sentença da Real Mesa Censória*, na qual se inserem os juízos expressos acima, concluiu pelo caráter rebelde e sedicioso da atitude do bispo. Ao publicar e fazer circular a pastoral manuscrita, ele colocou em risco a própria ideia de soberania régia. Daí a sentença: a pastoral não só devia ser queimada em praça pública, o que de fato se fez, como não podia ser lida ou espalhada nem ela, nem outras obras, manuscritas ou impressas, que contivessem, ensinassem ou defendessem as doutrinas contidas na dita pastoral.[162]

---

[160] PAIVA, José Pedro. Os novos prelados diocesanos. *Penélope*, n. 25, 2001, p. 51.

[161] "Sentença da Real Mesa Censoria sobre a Pastoral manuscrita, que publicou o Bispo de Coimbra D. Miguel da Annunciação, e espalhou clandestinamente pelos Parocos da sua Diocese na data de 8 de Novembro de 1769, proferida no dia 23 de Dezembro do mesmo anno." In: *COLLECÇÃO das leys promulgadas e sentenças proferidas nos casos da infame pastoral do bispo de Coimbra D. Miguel da Annunciação: das seitas dos Jacobeos, e sigillitas, que por occasião della se descobriram neste reino de Portugal*. Lisboa: Na Regia Officina Typografica, 1769 p. 8.

[162] *Ibid.*, p. 23.

Enquanto a *Sentença* inseriu a pastoral em uma verdadeira trama ultramontana e jesuítica contra a legitimidade do poder temporal régio, coube ao *Juízo Decisivo*, emitido pela mesma Real Mesa Censória, a tarefa de desqualificar o movimento Jacobeu – ao qual se vinculava o bispo de Coimbra, autor da dita pastoral – tomado como uma seita errônea, absurda, cismática e rebelde.[163] Por meio deste documento, a Jacobeia foi comparada a vários movimentos heréticos, dentre eles, o dos Fariseus. Da mesma forma que os últimos, os Jacobeus seriam soberbos, vaidosos e hipócritas. Só a si reputavam observadores da lei evangélica; todos os outros, por sua vez, qualificavam de mundanos, o que, segundo os deputados régios, gerava divisões entre os cristãos. Além disso, alegava o documento, não reconheciam superior temporal ou espiritual, exceto os seus diretores, a quem tinham sujeição. A cabeça do movimento, ou antes, o seu inventor e dogmatizador havia sido o Fr. Francisco da Anunciação, o qual, diziam os deputados, sem autoridade para tal, tinha se autoproclamado reformador de toda a Igreja.

Frei Francisco da Anunciação (1669-1720), frade agostiniano, é considerado o fundador de um movimento de reforma espiritual, abraçado por religiosos seculares e regulares, que se desenvolveu em Portugal no início do século XVIII denominado Jacobeia.[164] Tendo como foco os leigos e os eclesiásticos, o movimento voltava-se contra a corrupção dos costumes e a decadência das ordens religiosas no reino. Queixava-se, sobretudo, da falta de caridade fraternal e de vocação de alguns religiosos, do triunfo da imodéstia e do mundanismo e das relações ilícitas que envolviam os religiosos – mas não só eles, uma vez que até o rei, no

[163] "Juízo decisivo que a Real Mesa Censoria com pleno concurso de todos os seus deputados e assistência do procurador da Coroa estabeleceo de uniforme acordo nas repetidas sessões, que nella tiveram em execução do Decreto de 18 de Janeiro de 1769 em que Sua Magestade mandou ve, e consultar o livro intitulado Theses, Maximas, Exercicios, e Observancias Espirituaes da Jacobea." In: *COLLECÇÃO das leys*, p. 3.

[164] Para o historiador MONCADA, Luís Cabral de a palavra Jacobeia é uma alusão à "escada de Jacob" presente no Gênesis. É utilizada para significar "a aspiração e o movimento da alma para Deus." *Mística e Racionalismo em Portugal no século XVIII*: Uma página de história religiosa e política. Coimbra: Casa do Castelo, 1952. p. 8. SOUZA, Evergton Sales não concorda com essa explicação. Segundo ele, o nome do movimento deriva de um religioso chamado Jeronimo de São Tiago, em latim Hieronymus a S. Jacobo, que tinha o hábito de passear sozinho num lugar que dizia pertencer-lhe e que por esta razão o chamaram Jacobeia. Os primeiros seguidores do frei Francisco da Anunciação conheciam essa história e teriam apelidado o local onde se reuniam de Jacobeia, tratando-se entre si por jacobeus. *Jansénisme et Réforme de l'Eglise dans l'Empire Portugais* (1640-1790). Paris: Fundação Calouste Gulbenkian, 2004. p. 189-190.

caso D. João V, não deixava de ter suas incursões sobre as religiosas recolhidas –, os chamados freiráticos.[165]

Dentre as principais características da espiritualidade Jacobeia destacavam-se: o desejo de perfeição na vida religiosa em seu afastamento do mundo, divisão dos homens e da sociedade em duas classes opostas – espirituais *versus* mundanos –, defesa da oração mental diária, da confissão diária, da frequência aos sacramentos e da obediência ao diretor de consciência.[166] No fundo, o movimento pretendia impor aos homens, independentemente de serem eles religiosos ou leigos, um modo de vida austero. Para os Jacobeus, esta austeridade era fundamental para atingir a virtude e a perfeição. Nesse sentido, todos poderiam se tornar espirituais, logo, perfeitos, piedosos e virtuosos.[167]

As máximas do movimento estavam contidas nas *Teses, Máximas, Exercícios e observâncias espirituais da Jacobea* escrita pelo religioso agostiniano. Eram trinta no total:

> 1. Servir a Deus a cara descoberta; 2. Sujeição total ao seu diretor espiritual; 3. Oração fixa a horas determinadas, não tendo impedimentos precisos; 4. A oração seja no coro ou na igreja ou onde a tem os companheiros, na cela é contingente e arriscada [...]; 8. Na Jacobeia sejam as práticas sempre espirituais, e puxe-se para o espírito quando forem degenerando, o mesmo se faça fora daí nas outras conversações, quanto puder ser segundo a prudência [...]; 10. Fuja da facilidade nas palavras e muito mais nos gestos e ações, sejam em tudo modestos [...]; 12. Retirem-se do trato familiar com os prelados; ter lhe obediência suma, familiaridade nenhuma [...]; 16. Não se relaxe nada dos costumes, e exercícios da Jacobeia, e zelasse isto muito [...].[168]

A Jacobeia, segundo as *Teses*, pretendia ser, acima de tudo, um "método de vida."[169] Não desejava separar ou promover divisões entre os cristãos, mas tão somente ajudá-los a atingir a perfeição e a perseverarem na virtude.

> Esta união e coligação espiritual entre muitos para melhor se ajudarem à perfeição, digo a perseverança na virtude, foi sempre usada e aprovada dos santos. Para este

---

[165] SOUZA, Evergton Sales. *Jansénisme et Réforme de l'Eglise dans l'Empire Portugais*, p. 191-192. MARTINS, Maria Teresa Payan. *Livros clandestinos e contrafacções em Portugal no século XVIII*. Lisboa: Edições Colibri, 2012. p. 133.

[166] QUEIRÓS, Maria Helena. Jacobeia e redes clientelares. Fr. Luís de Santa Teresa e Fr. João da Cruz: (Auto) retrato de dois irmãos em Braga (1730-1735). *História Revista da FLUP*, Porto, IV Série, v. 2, 201, p. 79-96, 2012. COSTA, Elisa Maria Lopes da. A Jacobeia: achegas para a história de um movimento de reforma espiritual no Portugal setecentista. *Arquipélago – História*, 2ª série, XIV-XV, p. 31-48, 2010-2011. Para uma visão mais geral do misticismo em Portugal no início do século XVIII e dos problemas em torno da oração mental ver TAVARES, Pedro Vilas Boas. *Beatas, inquisidores e teólogos*, p. 169-183.

[167] SOUZA, Evergton Sales. *Jansénisme et Réforme de l'Eglise dans l'Empire Portugais*, p. 192-193.

[168] IHGB, lata 73, pasta 12, *Teses, Maximas, Exercicios e observâncias espirituais da Jacobea*, f.1v.-2.

[169] *Ibid.*, f. 18.

> fim se instituíram os mosteiros, e se estes hoje estivessem na sua perfeita observância era escusada esta coligação entre os varões espirituais deles.[170]

Foram essas máximas, expressas nas *Teses, máximas e exercícios e observâncias espirituais da Jacobeia*, que os deputados da Real Mesa Censória condenaram em 1769. Entretanto, reprovado o movimento, cumpria resolver outro problema: o do sigilismo, termo utilizado para referir-se a quebra do segredo da confissão. A preocupação que se colocava agora era a de mostrar a relação existente entre sigilismo e Jacobeia. E mais uma vez os Jacobeus foram condenados. Desta vez por promoverem, segundo os deputados, a quebra do sigilo confessional, perguntando aos "penitentes pelas pessoas e domicílios dos cúmplices dos seus pecados para os delatarem com outro pernicioso abuso."[171] A querela em torno do sigilismo e da jacobeia, cumpre destacar, era antiga e remetia ao combate empreendido pelos Jacobeus contra os freiráticos ainda durante o reinado de d. João V, ocasião em que alguns religiosos ligados ao movimento da reforma espiritual foram acusados de utilizar a confissão para descobrir os praticantes de relações ilícitas.[172]

O fato é que toda esta trama construída contra os Jacobeus em 1769 encontra-se presente na devassa tirada na cidade de Bragança anos depois, em 1775. A começar pela relação estabelecida entre Jacobeia e beatice. O *Compêndio Histórico*, um dos documentos que compunham a *Coleção das leis* de 1769, sem maiores explicações, juntou ao nome de Jacobeus o de beatos – "Jacobeos e Beatos". Parece, porém, que, ao fazê-lo, apropriava-se de associações criadas pelos próprios Jacobeus. De fato, o próprio Frei Francisco da Anunciação já havia estabelecido a equivalência entre os vocábulos "beata" e "vida devota" em seu modelo de espiritualidade e devoção.[173] Para o fundador do movimento, o epíteto "beata" se

---

[170] *Ibid.*, f. 15.

[171] "Compendio historico dos factos do Sigillismo neste Reino de Portugal." In: *COLLECÇÃO das* leys, p. 3.

[172] O conflito estourou no início da década de 1740, adquirindo contornos oficiais em 1745. De acordo com os trabalhos já citados de L. Cabral de Moncada, p. 46-47 e Elisa Maria Lopes da Costa, p. 38-40, ele culminou em uma oposição entre a Inquisição e o movimento reformador da Jacobeia e na publicação de vários escritos anônimos contra os Jacobeus. Para os panfletos que circularam ver MARTINS, Maria Teresa Payan. *Livros clandestinos e contrafacções em Portugal no século XVIII*, p. 154-200. Evergton Sales Souza não concorda com o posicionamento de Cabral de Moncada, para quem as acusações de sigilismo feitas pela Inquisição contra os Jacobeus eram o resultado de uma atitude antimística do tribunal. Para ele, o que estava em jogo era: 1. Uma luta entre *conservadores* contrários às mudanças e reformas (Inquisição) e *reformadores* (Jacobeus); 2. Uma disputa jurisdicional entre os poderes episcopal e inquisitorial para definir a quem cabia à autoridade para condenar o sigilismo. SOUZA, Evergton Sales. *Jansénisme et Réforme de l'Eglise dans l'Empire Portugais,* p. 201-204.

[173] MONCADA, L. Cabral de. *Mística e Racionalismo em Portugal no século XVIII*, p. 11. TAVARES, Pedro Vilas Boas. *Beatas, inquisidores e teólogos*, p. 187.

aplicava não só aos leigos, mas a todos aqueles que vivessem virtuosamente e praticassem o seu modelo de piedade. Essa equivalência foi devidamente apropriada por alguns contemporâneos, embora nem sempre de forma positiva, como vimos no caso do periódico *O Anônimo*. E mesmo antes da sentença contra o bispo de Coimbra, a imagem do jacobeu-beato – não no sentido de perfeição, mas de afetação – já existia entre a população lusa.[174] Um soneto, manuscrito e sem data, intitulado "Definição de hum Jacobeu" descrevia-o da seguinte forma:

> Trazer sempre o cercilho muito raso
> Contas grossas, semblante carrancudo,
> Confessar as Beatas a miúdo;
> Revelar o sigilo em todo o caso
>
> Por xícara beber e não por vaso
> Comer bem, do trabalho ter descuido;
> Ser por ofício murmurador de tudo
> Do governo querer ter sempre o prazo;
>
> Escrúpulo não ter de simonia,
> Beijar o chão, torcer bem o pescoço;
> Reinar só na ambição e tirania.
>
> Desprezar os contrários deste troço:
> Gastar no sacrifício todo um dia;
> Dar com a santidade então *no poço.
>
> *no poço id est no inferno.[175]

Todas as perguntas feitas às testemunhas remetem aos pontos discutidos no documento de 1769: a noção de afronta às leis do rei e a relação estabelecida entre o

[174] Segundo Moncada, o rigorismo do modelo de espiritualidade, sobretudo a divisão entre espirituais e mundanos, defendido pelos Jacobeus, assustava a população e gerava conflitos. MONCADA, L. Cabral de. *Mística e Racionalismo em Portugal no século XVIII*, p. 23. Evergton Sales Souza destaca que o desejo de impor a todos os homens um estilo de vida rigoroso, gerou uma série de críticas contra os jacobeus. SOUZA, Evergton Sales. *Jansénisme et Réforme de l'Eglise dans l'Empire Portugais*, p. 192-194 e p. 202-204; MARTINS, Maria Teresa Payan. *Livros clandestinos e contrafacções em Portugal no século XVIII*, p. 136.

[175] BMP, M-VR-15, f.189. No mesmo documento, constam outros textos críticos aos jacobeus: "Cartas escriptas ao reverendíssimo Padre Frey Gaspar da Encarnação, Missionário do Varatojo estando reformando a Congregação dos Conegos regrantes de Santa Cruz de Coimbra", f. 158-188. São várias cartas, manuscritas e anônimas, críticas à atuação de Frei Gaspar da Encarnação, também ele jacobeu: elas alegam que ele trocou a casa de oração pelo palácio, "o retiro da Thebaida pela assistência da Corte" e que arrependido dos votos, se vestia de púrpura. "Finalmente de todas estas premissas e de seu exemplar procedimento tira por última conclusão que vossa reverendíssima não é Religioso, se não Hipócrita. E isto é o que diz a língua do religioso..." f. 158-158v. Em 1723, Frei Gaspar da Encarnação (1685-1752) foi nomeado reformador dos Cônegos Regrantes de Santo Agostinho, ocasião em que favoreceu a corrente jacobeia; em 1742, ele foi nomeado para o cargo de ministro do gabinete de D. João V e, após a morte do cardeal da Mota em 1747, Frei Gaspar destacou-se como valido do rei, posição que lhe garantia grande destaque e influência política. MONTEIRO, Nuno Gonçalo. *D. José:* Na sombra de Pombal, p. 53 e ss.

jesuitismo e a jacobeia, ambas inseridas logo no primeiro artigo das perguntas, são um claro indício disso.[176] O próprio uso do epíteto "beatas" para qualificar as religiosas denunciadas e suas práticas parecia vincular-se ao sobredito documento. No caso da devassa, beatismo e fanatismo foram apresentados às testemunhas como pares diretamente relacionados, indicando atitudes negativas e não desejáveis. Atitudes que, no limite, iam contra as Escrituras. Nem todas as testemunhas, porém, concordaram com esta relação negativa estabelecida pelas perguntas.

Por conseguinte, João Antônio de Carvalho Ferreira Sarmento, juiz da alfândega da cidade, quando questionado sobre quem eram as cabeças do beatismo, não tardou em responder que "não tinha por Beatas na forma porque as ouve tratar neste artigo a umas freiras que servem com amor a sua profissão, e se estas são as Beatas não conhece alguma."[177] Outros testemunhos adotaram o mesmo tom: negaram os exorcismos, as revelações, a cega obediência aos diretores, a recusa em tomar os sacramentos das mãos de outros religiosos, o fingimento de virtudes, o sigilismo e a manipulação do prelado. Para Francisco Antônio Leite não havia fanatismo, beatismo e hipocrisia na cidade. O problema, segundo a testemunha, residia na figura do padre Martinho Correa de Castro. Este sim, o causador da perturbação e do desassossego que a devassa estava causando na cidade.[178]

O caso, portanto, era um pouco mais complicado. Conforme os testemunhos avançavam, uma nova questão surgiu: a atuação do padre Martinho Correa de Castro, fidalgo e capelão do regimento de cavalaria de Miranda. Segundo o depoimento do próprio padre, ele havia levado um requerimento ao presidente da Real Mesa Censória, no qual declarava os vários abusos que imperavam entre alguns eclesiásticos de sua cidade. Junto ao requerimento, entregara ainda uma lista de testemunhas.

---

[176] Sobre a relação estabelecida entre Jesuitismo e Jacobeia convém mencionar dois pontos. Primeiro, segundo Pedro Vilas Boas Tavares, a defesa da oração mental entre os religiosos adeptos da reforma espiritual implicou na adoção do livro jesuítico *Exercícios Espirituais,* considerado essencial à consolidação da "reforma da vida". O livro foi recomendado tanto pelo bispo de Coimbra, D. Miguel da Anunciação, quanto pelo arcebispo D. José de Bragança em Braga. Segundo, relacionado ao ponto anterior, em carta régia de dezembro de 1768, não só foi destacado os perigos do movimento Jacobeu, como destacado a forte inserção do movimento em Coimbra e em Braga. TAVARES, Pedro Vilas Boas. *Beatas, inquisidores e teólogos*, p. 174-176; Carta régia de 14 de Dezembro de 1768. Contra os chamados Jacobeos, Beatos e Reformados. Disponível em: <http://www.iuslusitaniae.fcsh.unl.pt>. Acesso em: 14 ago. 2013.

[177] ANTT, Tribunal do Santo Ofício. Inquisição de Lisboa, processo nº. 13359, f. 112v.

[178] *Ibid.*, f. 136v.

Não sabemos a data do requerimento e nem como as coisas caminharam. O fato é que, em janeiro de 1775, a devassa foi aberta sob a responsabilidade da Inquisição. Segundo o Regimento do Santo Ofício de 1774, cabia à instituição receber e averiguar as denúncias contra as pessoas que seguissem o Jacobismo e/ou fossem sigilistas.[179]

Entretanto, os relatos de várias testemunhas, embora confirmassem a atuação do padre Martinho junto à execução da devassa, acrescentavam um fato novo: todas as acusações repousavam em mentiras veiculadas pelo sobredito padre, o qual havia sido o grande iniciador de toda a querela para se vingar de alguns religiosos e seculares que, anos antes, o haviam implicado em devassas tiradas na cidade, coibindo-lhe os seus erros e libertinagens, visto viver, o dito padre, publicamente amancebado. Dados que foram reforçados pelos ratificantes. Estes não só não deram crédito ao testemunho do religioso, como destacaram o seu caráter inquieto, perturbador do sossego público, sua má vida e amancebamento, fato denunciado em visitas e devassas. Por esse motivo ficara o sacerdote inimigo de vários religiosos, os quais delatou ao presidente da Real Mesa Censória para se vingar.[180] Ao final da devassa, nada foi comprovado contra os eclesiásticos denunciados. A grande maioria das testemunhas atestou o bom comportamento dos ditos clérigos, negando as acusações. Ao padre, porém, foi dada ordem de prisão.

O caso da devassa de 1775 está envolto em uma atmosfera de tensões locais e gerais. Neste sentido pode-se dizer que ela expressa pelo menos três ordens de conflito. Primeiro, uma contenda local por meio dos ressentimentos oriundos de uma suposta devassa anterior tirada contra os freiráticos. Segundo, uma disputa política vinculada ao regalismo. E, por fim, relacionado ao tópico anterior, os conflitos decorrentes do desejo de combate ao fanatismo. A falta de informações sobre a devassa contra os freiráticos que havia sido feita na cidade anos antes não nos permite ir além na análise das tensões locais. O mesmo não ocorre com as disputas políticas mais amplas. Nesse caso, a Jacobeia, movimento de reforma espiritual rigorista iniciado em Coimbra e que pretendia atingir religiosos e leigos inserindo-os no caminho da perfeição, viu-se implicada em uma trama conspiratória, por meio da qual não só foi qualificada de fanática, supersticiosa e sediciosa, sendo publicamente condenada no ano

[179] Regimento do Santo Ofício da Inquisição dos Reinos de Portugal. 1774. *RIHGB*, Rio de Janeiro, 157, n. 392, p. 885-972, jul./set. 1996. Para os casos citados ver, p. 946-948 e p. 959.

[180] ANTT, Tribunal do Santo Ofício. Inquisição de Lisboa, processo nº. 13359, f. 160v-161.

de 1769, como foi diretamente associada ao jesuitismo.[181] Em 1773, uma ode pronunciou-se da seguinte forma em relação à Jacobeia: "Exulte a Lusa Igreja, exulte o Estado/ Calque aos pés o terrível Fanatismo: / Intriga, falso zelo jaz prostrado, /Jacobea, sigilismo". A quadra seguinte continuava: "Vós da superstição, ímprobos usos / E vós ó pretensões ultramontanas, / Não sois regras de fé, vós sois abusos, / Sois máximas mundanas."[182]

Neste sentido, por mais que, do ponto de vista da veracidade das denúncias tenha sido comprovada a sua falsidade (todas as culpas foram inventadas e armadas pelo padre Martinho Correa de Castro para se vingar de alguns eclesiásticos que teriam sido opostos a sua libertinagem), é inegável que o Padre Martinho soube manipular as principais preocupações políticas da época – leia-se o projeto reformador pombalino – em seu favor. Os artigos que supostamente entregou ao presidente da Real Mesa Censória versavam sobre pontos caros à política regalista pombalina: o jesuitismo, a jacobeia e o fanatismo. Dimensões que se queriam reprimir e extinguir. Se, ao final, não obteve o fim pretendido, ao menos conseguiu dar início a uma devassa que causou certo tumulto na cidade de Bragança entre os meses de janeiro e março de 1775.

A relação da Igreja Católica com os beatos, profetas e visionários sempre foi dúbia ao longo da época moderna. Ao mesmo tempo em que podiam encarnar o modelo de perfeição espiritual e de união mística com Deus, podiam representar o rompimento com a autoridade e a hierarquia oficial. Por trás de toda a ambiguidade, portanto, situa-se um problema ainda maior: a concorrência entre os diversos agentes religiosos na gestão do sagrado.[183] O esforço regulador da Igreja Católica pós Trento encontra aqui sua expressão: as tentativas de institucionalização das beatas – nesse caso mulheres leigas – através de sua inserção em ordens terceiras ou recolhimentos faz parte deste processo de afirmação/consolidação da autoridade da Igreja.

O caso da devassa de Bragança de 1775 e da perseguição ao movimento da Jacobeia pelo ministério pombalino não se afasta muito desse processo regulador, exceto por uma mudança importante. Caberia ao rei, e não ao papa, a tarefa de zelar pela conservação da

[181] Importante perceber igualmente que as linhas gerais traçadas sobre o movimento da Jacobeia – os exorcismos, as revelações e as possessões – as quais deveriam ser combatidas, aproximam-se das diretrizes adotadas no combate de outro delito: o visionarismo. Para a última dimensão, TAVARES, Pedro Vilas Boas. Da Reforma à extinção: a Inquisição perante as "Luzes", p. 192-194.

[182] ANTT, Real Mesa Censória, cx. 340, nº 3383.

[183] Para uma discussão em torno do campo religioso, ver BOURDIEU, Pierre. "Gênese e estrutura do campo religioso." In: *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 2007. p. 27-78.

Igreja Católica em seus domínios e executar as diretrizes defendidas pelo Concílio de Trento.[184] Ao problema da prática devocional legítima e autorizada pela Igreja sobrepôs-se o problema da soberania régia. Uma nova relação política desenhava-se dentro do campo religioso. O bispo de Coimbra, D. Miguel de Anunciação, ao fazer circular uma pastoral manuscrita, parecia dar mostras de não condescender com esse novo tipo de relação. Daí o seu julgamento e prisão por quase 10 anos, sendo solto somente em 1777.

Por outro lado, não parece inútil questionar se não haveria, no caso da Jacobeia, um embate entre a mística promulgada pelo movimento reformista religioso e as diretrizes assumidas pelo reformismo régio. Nesse ponto não há consenso entre os historiadores. Enquanto Cabral de Moncada destaca as características místicas do movimento em oposição ao racionalismo das Luzes, Evergton Sales Souza aponta o caráter insustentável de tal análise.[185] Para ele, embora no início do movimento Jacobeu as influências místicas fossem fortes, isso mudaria ao longo do século XVIII. Em seu entender, sobretudo a partir dos anos 1740, os Jacobeus estavam imbuídos das mesmas ideias reformadoras que moveram homens como Luís Antônio Verney e Muratori, fato comprovado não só pelas relações que esses indivíduos estabeleceram com personagens ligadas à Jacobeia, mas na própria existência da Academia Litúrgica Pontifical de Portugal.

Criada em 1747, seus estatutos foram redigidos, a mando do papa, pelo jacobeu Miguel da Anunciação, o já referido bispo de Coimbra responsável pela Pastoral de novembro de 1768. Os cursos, iniciados já no ano seguinte, eram marcados pelo desejo de escrever uma história eclesiástica segundo os parâmetros da crítica moderna. Francisco de Lemos de Faria Pereira Coutinho, o reitor reformador da Universidade de Coimbra em 1772, foi um de seus sócios. Segundo o futuro reitor, a Academia era um lugar de renovação dos estudos em Portugal.[186] Renovação esta que, em seu entender, passava pela valorização de uma ciência da

[184] Carta régia de 9 de Dezembro de 1768. Ao Cabido de Coimbra para proceder à eleição de Vigário Capitular, por ocasião do Bispo se ter tornado criminoso de Estado. Disponível em: <http://www.iuslusitaniae.fcsh.unl.pt>. Acesso em: 15 ago. 2013.

[185] MONCADA, Luís Cabral de. *Mística e Racionalismo em Portugal no século XVIII*; SOUZA, Evergton Sales. *Jansénisme et Réforme de l'Eglise dans l'Empire Portugais* (1640-1790).

[186] ARAÚJO, Ana Cristina também destaca a importância da Academia Litúrgica para a renovação do pensamento religioso em Portugal. Ilustración y reforma de la Teologia en Portugal en el siglo XVIII. *Cuad. Diecioch*, 2, 2001. p. 273-274.

natureza e da filosofia enriquecida pelas descobertas de homens como Bacon, Galileu, Descartes, Gassendi e Newton.

> Vem ciência da Natureza, cuidadosa e diligente indagadora dos seus mais recônditos e ocultos segredos, vem Filosofia, e confessa, como jazendo tu desprezada e tiranizada debaixo do cativeiro em que os Árabes te haviam posto, a esta Congregação de Sábios deves em grande parte a tua fortuna, o levantar-te do pó e cinzas de que te vias coberta, o restituir-te ao estado de liberdade, o livrar o teu Filósofo das insignes calúnias de que era oprimido e o enriquecer-te com os preciosos descobrimentos dos Baconios, Galileus, Descartes, Gassendos e Newtones. Vem, sagrada Ciência, vem Teologia, e confessa o que deves a estes Sábios Acadêmicos.[187]

O discurso prossegue criticando a filosofia escolástica-aristotélica, aos moldes do que será feito em outros documentos da época, boa parte dos quais ligados às políticas reformistas empreendidas durante o reinado de D. José I. Leia-se, por exemplo, o *Compêndio Histórico da Universidade de Coimbra* elaborado pelos membros da Junta da Providência Literária, a qual havia sido estabelecida por ordem régia em 1770 com a responsabilidade de elaborar as diretrizes da reforma do ensino superior em Portugal, reforma que, de fato, foi empreendida dois anos depois, em 1772.[188]

Ainda segundo Evergton Souza, muitos membros da Academia tiveram um papel importante nas reformas introduzidas em Portugal durante o período josefino. E, nesse sentido, não parece irrelevante notar que, ao contrário dos jacobeus, os jesuítas não estiveram presentes na referida Academia.

Tudo isso o levar a concluir que a perseguição empreendida pela Coroa contra o bispo Miguel de Anunciação a partir de 1768 não teve nenhuma relação com a sua espiritualidade. Se assim fosse, não tinha por que, em 1775, o padre Joaquim de Sant'Ana e Silva, deputado da Real Mesa Censória, aprovar a reimpressão do livro *Methodo de fazer oração mental* escrito pelo jacobeu Manoel de Deus. Não só isso. Importantes aspectos da espiritualidade jacobeia, tais como as tendências rigoristas, estiveram presentes nos eclesiásticos que colaboraram com a monarquia portuguesa e o Marquês de Pombal. Prova disso foi a adoção do *Catecismo de Montpellier* em Portugal, após ter sido traduzido em 1765 pelo jacobeu João Cosme da Cunha. Obra de tendências morais rigoristas e amplamente aprovada pela Coroa,

---

[187] Parte do discurso foi transcrito por SOUZA, Evergton Sales. *Jansénisme et Réforme de l'Eglise dans l'Empire Portugais* (1640-1790), nota 125, p. 228-229. Citação à p. 229.

[188] *COMPÊNDIO histórico do Estado da Universidade de Coimbra.* Lisboa: na Regia Officina Typografica, 1771. Francisco de Lemos Faria e Frei Manuel do Cenáculo, de quem falaremos mais adiante, fizeram parte da Junta. Na ocasião, Francisco de Lemos era o reitor da Universidade de Coimbra e Cenáculo, presidente da Real Mesa Censória.

tanto que, em 1770, um alvará régio recomendava que ela fosse utilizada para o ensino dos meninos. Para Evergton Souza, foi o próprio governo português que contribuiu para criar uma falsa ideia de oposição entre a espiritualidade Jacobeia e o pensamento católico que teve lugar durante o reinado de D. José I.[189] Mas isso não era tudo.

O fato é que por trás de toda a confusão gerada pela devassa de 1775, e da própria condenação da Jacobeia em 1769, havia o desejo de afirmação da autoridade régia perante a Igreja. Durante este processo de condenação, foi construído um determinado modelo de movimento Jacobeu, mais homogêneo e diretamente relacionado aos Jesuítas e à quebra do sigilo sacramental; um movimento essencialmente ultramontano e místico. Nesse ponto, por mais que os aspectos rigoristas da espiritualidade jacobeia estivessem presentes no cerne das reformas operadas no campo do pensamento religioso durante o reinado de D. José I, forçoso ver que a Jacobeia, enquanto movimento de reforma espiritual independente, foi rechaçado a tal ponto que, no curso desse processo de deslegitimação, ele se viu diretamente relacionado – para não dizer assimilado – aos jesuítas. Relação que historicamente não se sustenta, sobretudo se tivermos em conta o rigorismo moral jacobeu e as tendências laxistas, ou seja, mais relaxadas com que se costumava identificar a moral jesuítica.

A condenação do movimento, portanto, redundou não apenas em sua desautorização, mas foi acompanhada pela montagem de um modelo de vivência religiosa jacobeia. E, também nesse ponto, Jacobeus e Jesuítas foram assimilados a um mesmo plano, inseridos num mesmo conjunto de práticas a serem coibidas. A peça *Tartuffo ou o Hipocrita*, comédia de Molière traduzida e publicada, em 1768, pelo capitão Manoel de Sousa, para ser representada no Teatro do Bairro Alto, é um bom exemplo desse processo.

Na versão portuguesa, Tartufo, o personagem principal da peça, é um jesuíta. No original francês, a personagem encenava apenas o falso devoto, sem qualquer especificação de pertencimento a esta ou aquela ordem religiosa. O que, levando em consideração a associação estabelecida no título – *Tartufo ou o Hipócrita* – demonstra que a tradução vinculava-se, ou pelo menos partilhava, da luta pombalina contra os religiosos da Companhia de Jesus. Descrito como hipócrita e ridicularizado ao longo do texto, o quadro que se pinta dele é o de um falso devoto. Mas o que é o falso devoto? Ou melhor, como essa figura é construída e apresentada na peça? Dissimulado, astuto e velhaco, o Tartufo português faz

[189] SOUZA, Evergton Sales. *Jansénisme et Réforme de l'Eglise dans l'Empire Portugais* (1640-1790), p. 233-252.

questão de se mostrar religioso e atento às práticas devocionais exteriores. Todos os dias ele estava na Igreja, ajoelhado não com um, mas com ambos os joelhos! Beijava a terra com humildade. Repartia esmolas recebidas com os pobres. Tudo tinha por pecado: bailes e assembleias eram invenções de Satanás; em certa ocasião, um dos personagens da peça relatava que o "velhaco" havia feito "um lenço em pedaços, porque o achou sobre um *Flos Santorum*, arguindo-nos que era crime execrando misturarmos com as coisas Santas os enfeites do Diabo."[190]

Com astúcia e mostras de devoção, Tartufo consegue enganar Ambrósio, que resolve estabelecer o religioso em sua casa. Boa parte da família percebe o engodo, menos Ambrósio que constantemente louvava as virtudes do jesuíta. De nada adiantava tentar dissuadi-lo. Para Alexandre, seu cunhado, o verdadeiro devoto e beato em nada afetava aquele zelo farisaico de Tartufo.

> Não se vê neles aquele refinado e insuportável orgulho, antes a sua devoção é afável e mansa; não censuram todas as nossas ações; tem por grande soberba estranhar tudo e deixando aos outros o desabrimento de palavras, repreendem os nossos vícios com as suas virtudes; não fazem firmeza na aparência do mal e a sua consciência sempre se inclina a julgar o melhor; fogem de trapaças e enredos, e quantos cuidados os desvelam são para viverem ajustados; nunca contra um pobre pecador se desenfreiam, contra o pecado sim; nem com zelo sobejo pugnam pelo interesse do Céu, mais do que ele requer: com esta gente me quero eu: isto é que é ser devoto, e este o exemplar para nos regrarmos. O seu Tartufo, a falar a verdade, não é desta laia, e por mais que v.m. se canse em lhe apregoar o zelo, é falso todo o brilhante com que o tem deslumbrado. [191]

Todos os esforços se revelaram inúteis. Ambrósio, cada vez mais afeiçoado a Tartufo, decide casá-lo com a sua filha, embora ela já estivesse noiva. Para ele, não havia grandes impedimentos para o matrimônio, uma vez que o jesuíta ainda não era professo e já tinha conseguido licença de seus superiores para sair da religião. A família, por sua vez, investe contra o religioso, o qual, dizendo-se perseguido, expõe a Ambrósio o seu desejo de partir. Diante do fato, Ambrósio toma uma atitude extremada: para aborrecer a todos, decide doar todos os seus bens para Tartufo, dizendo-lhe "eu prezo mais um amigo fiel e verdadeiro do que filho, mulher, nem parentes. Aceita v.m. o que lhe ofereço?"[192] "Cumpra-se em tudo a

[190] SOUSA, Manoel (trad.). *Tartuffo ou o Hypocrita*, comedia do senhor Moliere. Lisboa: Na Officina de Joseph da Silva Nazareth, 1768. p. 13.

[191] *Ibid.*, p. 25-26.

[192] *Ibid.*, p. 92.

vontade do céu", responde prontamente Tartufo. De nada adiantaram os apelos da família. Ambrósio assina a escritura doando ao religioso todos os seus bens.

Diante das circunstâncias, Jacinta, esposa de Ambrósio, resolvida a mostrar ao marido toda a verdade sobre Tartufo, concebe um plano com o auxílio de uma criada que, cética, emenda: "Olhe, senhora, que ele é matreiro, talvez não caia." "Não, são fáceis de lograr estes Jacobeus, quando estão afeiçoados; o amor próprio cega-os", responde Jacinta.[193]

A mando da esposa, Ambrósio se esconde embaixo de uma mesa. Tartufo chega, não sabe de nada. Ele se lança para cima de Jacinta que, sabiamente, refuta as investidas do religioso. "Pois v.m. não nos está sempre a meter horror com os castigos do céu", emenda a mulher. "Pecar em segredo não é pecado", responde Tartufo,[194] lançando-se sobre Jacinta com os braços abertos, momento em que Ambrósio, desconsolado e consciente de seus enganos, sai de baixo da mesa e expulsa o ex-jesuíta de sua casa. Apesar da doação dos bens, no final tudo acaba bem. A mando do rei, Tartufo é preso e Ambrósio obtém todos os seus bens de volta. A encenação é encerrada com um louvor à verdadeira virtude e clemência do príncipe.

A peça, publicada em 1768, nove anos depois da expulsão dos jesuítas e no mesmo ano da condenação do bispo de Coimbra D. Miguel da Anunciação e do próprio movimento Jacobeu, é significativa em vários aspectos. Primeiro pelo caráter pedagógico do texto. O próprio Molière destacou que a comédia era um meio de combater os vícios, "pintando-os ridicularmente."[195] No caso de *Tartuffo* o vício a ser combatido era o do falso devoto. Segundo pela adaptação que a obra conheceu ao ser traduzida para o português. O falso devoto não encenava mais uma figura genérica, ele era um religioso da Companhia de Jesus. Mas não apenas. No meio do texto, Jacinta, esposa de Ambrósio, refere-se a Tartufo como sendo um jacobeu. Terceiro pelo modelo de vivência religiosa que representa e combate. Nesse caso, poucas diferenças se estabelecem entre a forma como os vocábulos beata e beatice foram apropriados pelo tradutor português do periódico *O Anônimo*, conforme vimos logo no início deste capítulo, pelo capitão Manoel de Sousa na versão portuguesa do *Tartuffo* e pela Inquisição no processo aberto na cidade de Bragança em 1775. Nos três casos, ele encena um modelo de religiosidade centrado na exteriorização de atos devocionais, no apelo à

[193] *Ibid.*, p. 104.

[194] *Ibid.*, p. 113.

[195] A versão original da peça gerou queixas e chegou a ser proibida em 1667, o que levou Molière a defender a inocência de sua obra.

presença de um demônio presente e atuante no cotidiano, numa ausência de humildade, das virtudes cristãs e de interiorização da religião. O verdadeiro devoto, por sua vez, estaria num meio termo entre o falso devoto e o libertino. O primeiro um hipócrita, fanático e supersticioso, que guardava apenas os aspectos exteriores da religião. O segundo um cético que julgava não haver verdadeiro devoto.[196] Como se verá no próximo capítulo, esse embate perpassou o cotidiano luso nos idos dos anos 1770-1800. Da mesma forma que Ambrósio reputava seu cunhado, Alexandre, libertino por duvidar das práticas e virtudes de Tartufo, muitos foram denunciados à Inquisição como libertinos por questionarem práticas como procissões e missas excessivas, cantorias, sermões sobre o inferno e o diabo ou simplesmente por lerem muitos livros profanos. Em vários casos, as provas apontadas para o caráter libertino dos denunciados foram buscadas justamente em práticas exteriores, ou melhor, na imperfeição de algumas dessas práticas: ajoelhar-se com um só joelho durante a missa, olhar para os cantos da Igreja durante o sermão e etc.

De tudo o que foi dito, forçoso ver que neste processo de combate e de redefinição da figura das beatas, assimiladas não ao campo da perfeição cristã, mas ao mundo das práticas fanáticas e supersticiosas, o que parecia estar em jogo não era apenas a luta jurisdicional entre regalistas e ultramontanos, mas uma própria redefinição da vivência e do pensamento religioso em Portugal a partir da segunda metade do século XVIII. O desejo de aplicar algumas inovações metodológicas produzidas no âmbito das ciências naturais ao campo das ciências teológicas parece ter tido um papel importante nesse movimento de redefinição.[197] Tanto assim que, Francisco de Lemos, em seu já mencionado discurso, não deixou de apontar o quanto a Teologia devia a homens como os "Baconios, Galileus, Descarter, Gassendos e Newtones", ou seja, o quanto ela devia à Filosofia.[198]

De fato, a Filosofia esteve bastante presente nas discussões que permearam a sociedade lusa de meados do século XVIII. Em 1766, o padre Antônio Soares Barbosa

[196] SOUSA, Manoel (trad.). *Tartuffo ou o Hypocrita*, p. 122.

[197] Leia-se, nesse sentido, a publicação em Portugal da obra *TRADUCÇÃO da Defesa de Cecília Faragó accusada do crime de Feitiçaria*. Lisboa: Na Officina de Manoel Coelho Amado, 1775. O livro procura demonstrar que boa parte dos milagres, fantasmas e magias que o povo costumava acreditar não passava de fenômenos naturais. Segundo o livro não havia artes mágicas. Era a ignorância do povo – leia-se o desconhecimento da natureza e de seus processos – que produzia estas superstições. Assim, quanto mais avançado fosse o desenvolvimento das ciências e das artes, menor seria a ignorância e, logo, a crença em magias e feiticeiras.

[198] Apud SOUZA, Evergton Sales. *Jansénisme et Réforme de l'Eglise dans l'Empire Portugais*, p. 229.

publicou um livro intitulado *Discurso sobre o bom e verdadeiro gosto na filosofia*. Dedicado a Sebastião José de Carvalho e Melo, na ocasião secretário de Estado, a quem considerava um dos grandes responsáveis pelas Luzes que iam se espalhando pelos estudos portugueses, o livro apresenta, já na dedicatória, uma daquelas frases paradigmáticas, dignas de citação: "Todos os mais estudos influem sim, porém remotamente, na felicidade das Republicas; mas a verdadeira Filosofia é a que imediatamente a produz".[199] A verdadeira filosofia é a que imediatamente produz a felicidade das Repúblicas, eis a mensagem. É ela que se dirige a formar um bom cidadão. Ela é que se dirige a formar um bom príncipe, refletiu José Bonifácio de Andrada e Silva em umas notas manuscritas sem data.

> Ó Príncipes, ó Magistrados, ó Prelados. A Filosofia é a mestra da vida, a educadora dos Povos e do Príncipe; a guia da legislação, a protetora da Agricultura e abundância interna do Estado, a sentinela alerta que vigia acordada sobre os vícios e crimes que nascem do erro e falta do amor do belo moral.[200]

Difícil dizer o que José Bonifácio entendia por filosofia, afinal não era um termo unívoco. Tal como no caso das beatas, também aqui, no campo da filosofia, se estabeleceu uma divisão entre o verdadeiro e o falso filósofo. Do ponto de vista das autoridades régias e eclesiásticas, o falso filósofo remetia quase sempre à figura do espírito forte e do libertino, ou seja, do irreligioso, conforme destacou o edital régio de 1770.

> Tem ultimamente chegado ao Meu Real conhecimento a narração dos horrorosos estragos que neste século, mais que em todos os outros, tem causado na maior parte da Europa o Espírito da Irreligião e da falsa filosofia, o qual excitando as mais vigorosas providências com que uma ou outra Potência, espiritual e temporal, tem procurado e procura precaver os funestíssimos efeitos deste disfarçado veneno; parece que ele consegue aumentar-se e difundir-se ao mesmo passo por uma inundação monstruosa dos mais ímpios e detestáveis escritos.[201]

Os falsos filósofos, cujos escritos detestáveis deveriam ser proibidos de circular no reino não eram os Bacons, Descartes, Newtons e Gassendios que Francisco de Lemos louvara em seu discurso. Mas os Bayles, Rousseaus, Voltaires e companhia. Estes não só não veiculavam uma filosofia verdadeira, como a disseminação de suas doutrinas levaria ao abalo do trono e da sociedade estabelecida por não reconhecerem os limites e a insuficiência da

---

[199] BARBOSA, Antônio Soares. *Discurso sobre o bom e verdadeiro gosto na filosofia.* Lisboa: Officina de Miguel Rodrigues, 1766.

[200] Essa citação encontra-se em umas notas manuscritas e sem data escritas por José Bonifácio de Andrada e Silva. Notas sobre filosofia, viagens e notas filológicas. Disponível em: <http://www.obrabonifacio.com.br/colecao/obra/2001/digitalizacao/pagina/2> . Acesso em: 05 out. 2014.

[201] Edital de 24 de Setembro de 1770. Disponível em: <http://www.iuslusitaniae.fcsh.unl.pt>. Acesso em: 19 jan. 2015.

razão natural humana, insuficiência que, por causa do pecado original, tornava o homem dependente da Revelação divina.

Os problemas que se colocavam à filosofia racional não eram, nem deviam ser os que envolviam a especulação filosófica. Pelo menos não no âmbito da filosofia promulgada e incentivada pelas autoridades régias portuguesas, cujo acento parecia recair, sobretudo, em uma valorização do método geométrico na busca pela verdade. Nesse sentido, a inserção das ciências naturais no campo das ciências humanas comportava, antes de tudo, a incorporação de um modo de pensar. "Se seguimos um Gassendo, um Cartesio ou um Newton, porque não abraçamos também o seu modo de filosofar?" questionava o já mencionado Padre Antônio Soares. O maior benefício que eles têm feito não é só o de aumentarem a filosofia, mas "mostrarem o verdadeiro caminho e método com que cada dia a podemos aperfeiçoar."[202] Nisso o padre não estava sozinho. Alguns anos depois, por volta de 1791, o livro *Cuidados Literários*, escrito por Frei Manuel do Cenáculo, demonstrava posicionamento semelhante. Para o bispo, o método geométrico era o novo caminho para se chegar à verdade, a qual, em seu entender, pretendia uma "representação geometral."[203]

> O método geométrico aplicado a outras ciências consiste no modo de propor as verdades, usando os termos de que se valem os matemáticos, a saber: definições, axiomas, postulados, teoremas, escólios, deduzindo conclusões de princípios, mostrando o nexo das verdades. [...] Este método serve com muito acerto à religião, à verdade e à virtude, salvo o abuso que alguns tem feito, o qual se não há de atribuir à Geometria inocente, cultivada por sábios muito religiosos e de sã doutrina. [...] Universalmente falando, a Matemática é necessária aos Eclesiásticos.[204]

A questão que se colocava não era, propriamente, a de uma redução da teologia ao campo da razão geométrica e matemática, desvendando-lhe sua essência e mistérios ocultos; caminho que conduzia a abstrações inúteis. Mas a preocupação de tentar, por meio do método geométrico, aprimorar a compreensão das verdades religiosas já dadas pela lei natural estabelecida por Deus e comunicada ao homem. Nesse sentido, o papel da razão e do método geométrico era o de esclarecer o dogma, de modo algum negá-lo ou questioná-lo. A

---

[202] BARBOSA, Antônio Soares. *Discurso sobre o bom e verdadeiro gosto na filosofia*, p. 6. Mais adiante, ao apresentar a verdadeira lógica, Antônio Soares insistiu na necessidade da Lógica seguir "os mesmos meios e ensinar as regras invariáveis e metódicas que se vem praticados na Geometria para se inquirir a verdade." *Ibid.*, p. 13.

[203] CENÁCULO, Frei Manuel do. *Cuidados Literários.* Lisboa: Na Officina de Simão Thaddeo Ferreira, 1791. p. 93.

[204] *Ibid.*, p. 112-113. Todo o discurso do religioso tem por contraponto o método silogístico, considerado abstrato e pouco útil.

referência, portanto, não seria a razão ao estilo de Voltaire, ou seja, o uso de uma razão crítica na apreciação dos dogmas e das práticas religiosas. Mas uma razão ilustradora dos dogmas nos termos pensados e definidos por São Tomás de Aquino.[205]

O longo processo que envolveu a publicação, em Portugal, do livro anônimo *O Filósofo Solitário* (1786-1787) ajuda a compreender melhor o jogo de forças que se conformou entre a verdadeira e a falsa filosofia. O livro conduz não só a algumas das principais discussões filosóficas de sua época, mas a uma reflexão sobre o modo como essas ideias circularam, foram lidas e reestruturadas no cenário português de finais do século XVIII.

2.2 **O Filósofo Solitário**

11 de Março de 1771. Um parecer da Real Mesa Censória proibia a circulação dos três volumes do livro francês *De la Philosophie de la Nature.* Para Fr. Luís do Monte Carmelo, responsável pela análise, a obra não só não servia "para iluminar e instruir", como podia "inficionar aos rudes e ignorantes destes Reinos". Aos doutos, por sua vez, era "totalmente inútil." Nela, eles encontrariam somente uma comentada miscelânea de outros escritos, alguns permitidos, outros proibidos de circular no Reino. O parecer, por sua vez, foi confirmado por outros dois censores: Fr. Francisco de Sá e Antônio Pereira de Figueiredo.[206]

A proibição não impediu que a obra, ou pelo menos partes dela, circulasse. Anos depois, entre 1786 e 1787, três volumes foram publicados, anonimamente e com a permissão dos órgãos responsáveis pelo sistema de censura em Portugal, sob o título de *O Filósofo Solitário*. Tratava-se, na verdade, de uma tradução seletiva do livro francês proibido em 1771.

Um ano depois, em 1788, a obra foi traduzida e publicada na Espanha sob o título de *El Filosofo Solitario*. Como o próprio nome indica, o tradutor espanhol utilizou a versão portuguesa e não o original francês, que, se conhecia, não comunicara aos leitores. Pretendia com isso prestar um serviço útil a sua Pátria. Desejava, do mesmo modo, que sua tradução tivesse entre os leitores espanhóis a mesma acolhida que a portuguesa tivera entre os portugueses. O cenário, destacava, era favorável; depois que as providências do Ministro

[205] *COMPÊNDIO histórico do Estado da Universidade de Coimbra*, p. 130.

[206] ANTT, Real Mesa Censória, cx. 7, n° 22.

retiraram do desterro a Filosofia, havia crescido a estimação por esses tipos de livros na Espanha.[207]

Favorável ou não, o fato é que no mesmo ano de 1788 saiu o segundo volume da tradução espanhola. A boa recepção do primeiro volume e a ânsia com que o público o buscara fizeram com que apreçasse a tradução do segundo. Confirmava-se com isso o conceito que fizera acerca do bom gosto dos espanhóis em assuntos filosóficos. "Sin duda ninguna que la ilustracion hará entre nosotros rápidos progresos si se introduce generalmente la lectura de los libros que tratan de Filosofia."[208]

Anos depois, na edição do dia 20 de Agosto de 1814, a *Gaceta del Gobierno de Mexico* anunciava a venda do livro *El filosofo solitário* junto à livraria da oficina de D. José Maria de Benavente. Os dois tomos em oitavo disponíveis, informava o periódico, haviam sido escritos pelo "padre Almeida".[209]

Teodoro de Almeida, padre português da Congregação do Oratório, foi apontado, ao menos por alguns contemporâneos, como sendo o autor de *O Filósofo Solitário*. O tradutor espanhol da edição de 1788, embora advertisse o leitor da impossibilidade de dizer o nome e a profissão do autor da obra, não se furtou a lançar uma pequena nota, onde esclarecia que, logo depois de ter entregado o primeiro tomo à censura para solicitar a licença régia, soube de um amigo português, morador em Lisboa, que lá se costumava atribuir o livro ao padre Teodoro de Almeida. Um ano depois, a mesma informação era transmitida pelo *Memorial instructivo y curioso de la Corte de Madrid*.

> El Autor de esta obra que por moderacion oculto su nombre se cree comunmente en Portugal ser el padre Teodoro de Almeyda de la Congregacion del Oratorio, tan conocido por su literatura y erudicion, como venerado por su virtude y filosofia christiana.[210]

---

[207] *EL FILÓSOFO Solitario, obra instuctiva, curiosa y filosófica:* compuesta por un sábio anonimo português. v. 1. En la Imprenta de Benito Cano, 1788. p. 8.

[208] *Ibid.*, v. 2, p. 3. "Sem dúvida nenhuma que a ilustração fará entre nós rápidos progressos se se introduzir, de forma geral, a leitura dos livros que tratam de Filosofia." (Tradução nossa).

[209] *Gaceta del gobierno del Mexico*, v. 5, n. 616, p. 930. Disponível em <http://hemerotecadigital.bne.es/issue.vm?id=0004582071&search=&lang=en>. Acesso em: 02 dez. 2014.

[210] *Memorial instructivo y curioso de la Corte de Madrid*. [S.l: s.n], 1789. p. 302. "O autor desta obra que por moderação ocultou seu nome, acredita-se comumente em Portugal, ser o padre Teodoro de Almeida da Congregação do Oratório, tão conhecido por sua literatura e erudição, como venerado por sua virtude e filosofia cristã." (Tradução nossa).

Historiadores como Francisco Domingues e João Luís Lisboa contestam a suposta autoria de Teodoro de Almeida.[211] Autor ou não, o fato é que entre os espanhóis de finais do XVIII a obra foi vinculada ao nome do oratoriano, vinculação esta que, convém destacar, persiste até os dias atuais. Basta, para tanto, buscar pelo título *El filosofo solitario* junto à Biblioteca Nacional da Espanha. Lá não somente consta o nome do autor, Teodoro de Almeida, como o nome do suposto tradutor espanhol, José Miguel Alea Abadía, pseudônimo de Jayme Albosía de la Veja. Abadía é considerado ainda o tradutor de vários outros títulos, dentre eles, *El amigo do príncipe y de la patria o El buen ciudadano,* traduzido do francês e publicado em Madrid nos mesmos anos que *El filosofo solitário,* 1788-1789.[212]

Supostas autorias à parte, o fato é que entre a obra francesa *De la philosophie de la nature*, publicada em 1770, e as versões portuguesas e espanholas agrupadas pelo título de *O Filósofo Solitário* de finais da década de 1780, não foi só o título que mudou, mas a própria estrutura da obra, conduzindo-nos, por sua vez, a questões próprias ao cenário lusitano de finais do século XVIII e que não deixam de remeter ao lugar ocupado pela religião naquela sociedade. À medida que lemos os volumes portugueses, difícil não se questionar: seria *O Filósofo Solitário* uma expressão daquilo que entre os historiadores luso-brasileiros convencionou-se chamar de Iluminismo Católico Português em contraposição ao movimento mais radical das Luzes francesas? Noutras palavras, de um movimento de ideias centrado na defesa de uma harmonia entre razão e revelação?[213] Lançada a pergunta, passemos à análise do livro. Duas dimensões serão avaliadas: em primeiro lugar, o caráter da tradução empreendido pelo tradutor português. E, em segundo, a polêmica literária gerada em torno da obra. Entre os anos de 1786 e 1789, vários panfletos foram publicados em resposta aos três volumes da obra *O Filósofo Solitário*. Quanto à pergunta, deixemo-la para as considerações finais.

---

[211] DOMINGUES, Francisco Contente. *Ilustração e Catolicismo*: Teodoro de Almeida. Lisboa: Edições Colibri, 1994. p. 153-154; LISBOA, João Luís. *Ciência e política*: Ler nos finais do Antigo Regime. Lisboa: Instituto Nacional de Investigação científica, 1991. p. 119.

[212] A obra *El amigo do príncipe y de la patria o El buen ciudadano* é uma tradução da obra francesa *L'ami du prince et de la patrie. ou le bon citoyen*. Impressa em Paris em 1769. Dez anos depois, o livro francês foi traduzido para o português e publicado com o título de *O amigo do Príncipe e da Pátria: ou o bom cidadão*.

[213] SANTOS, Cândido dos. *Padre Antônio de Figueiredo*: Erudição e Polémica na Segunda Metade do século XVIII. Lisboa: Roma Editora, 2005; DOMINGUES, Francisco Contente. *Ilustração e Catolicismo*; CARVALHO, Laerte Ramos de. Iluminismo e Pombalismo. In: *As reformas pombalinas da instrução pública*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1978; CALAFATE, Pedro. *Metamorfoses da palavra*. Estudos sobre o pensamento português e brasileiro. Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1998.

Publicado anonimamente, o autor-tradutor não informou o leitor que o seu livro era, na verdade, uma tradução da obra francesa *De la philosophie de la nature*. Talvez o fizesse por saber ser um livro proibido de circular no reino. Talvez. Nunca saberemos com certeza. O fato é que a tradução não passou despercebida, sendo denunciada em um panfleto anônimo, de 1787, intitulado *Resposta segunda ao Filósofo Solitário, por hum amigo dos homens: na qual se mostra que toda a sua obra não he mais que huma simplez tradução*. Ele demonstrava, por meio de citações do original francês, que os dois volumes até então publicados do *Filósofo Solitário* não passavam de uma "simples tradução" da obra francesa proibida de circular no reino. A denúncia, porém, não impediu a publicação do terceiro volume, também ele uma tradução, lançado no mesmo ano de 1787.

Conta o autor da *Resposta* que, sendo ele médico e indo visitar um doente, viu que as pessoas disputavam sobre a utilidade ou não da medicina. Um dos que disputavam tinha em suas mãos a primeira parte do *Filósofo Solitário,* livro que viera a conhecer naquela ocasião. Tomou o escrito emprestado ao dito sujeito e, não concordando com o seu conteúdo, pôs-se a escrever uma resposta. Publicou como *Resposta ao filosofo solitário, em abono da verdade*.[214] "Como pede a civilidade", informou a algumas pessoas sobre o panfleto escrito. Foi uma dessas pessoas que, respondendo-lhe por meio de uma carta, denunciou e demonstrou a referida tradução.

> Meu amigo do coração, recebi a sua Resposta ao Filósofo Solitário, eu antes lhe chamara Impostor atrevido. [...] Li-a de uma vez. [...] Ainda não tinha visto o tal Filósofo; pelo que o mandei buscar; e em vez da Primeira parte me trouxeram também a Segunda. Li-as ambas, e pareceu-me que já tinha lido aquilo em certa obra. Com efeito, não trabalhei muito para descobrir a lebre. V.M. sabe que tenho licença para ter todos os livros proibidos. Entre alguns deles tenho uma obra anônima com o título de *Philosophie de la nature*. É em 6 volumes. Daqui traduziu o tal Solitário tudo o que tem publicado sem discrepar uma só vírgula.[215]

Difícil saber se o amigo e a carta de fato existiram, uma vez que tais elementos podiam ser meros recursos literários. Não é, todavia, impossível que tenha existido, o que, por sua vez, conduziria ao terreno das conexões pessoais, por meio das quais informações sobre o mundo literário eram trocadas e transmitidas. O caso não seria único. João da Costa e Sousa, formado em Cânones e processado pelo Santo Ofício de Lisboa em 1779 sob a acusação de

---

[214] *RESPOSTA ao Filósofo Solitário,* em abono da verdade por hum amigo dos Homens. Lisboa: Off. de Antonio Rodrigues Galhardo, 1787.

[215] *RESPOSTA segunda ao Filosofo Solitário,* por hum amigo dos homens. Lisboa: Off. de Antonio Rodrigues Galhardo, 1787. p. 8-9.

heresia, havia lido a obra de Mirabeau sobre o materialismo "que lhe tinha emprestado D. Rodrigo, filho do Embaixador de Portugal na Corte de Madrid".[216]

Vários processos produzidos pela Inquisição revelaram conexões similares. Nesse ponto, tanto o caso do anônimo descobridor da "farsa" quanto o dos implicados pelo Santo Ofício nos idos de 1779 demonstram a existência de um submundo, onde conexões pessoais eram estabelecidas e informações, muitas das quais proibidas de circularem, eram trocadas. Suas fronteiras nem sempre se restringiam a um território geográfico específico. Jerônimo Francisco Lobo, bacharel formado na Universidade de Coimbra, foi para Valença do Minho enquanto ainda era estudante. Lá conversara com várias pessoas, muitos delas militares, sobre pontos de religião. De volta a Coimbra, continuou nas conversas com seus companheiros de universidade. Terminado o curso, voltou para Lisboa, onde deu prosseguimento a essas práticas.[217] O caso de José Antônio da Silva e Melo, outro bacharel formado em Coimbra, é ainda mais curioso. Nos tempos de estudante, disputou sobre assuntos religiosos com alguns companheiros da universidade, dentre eles Antônio de Morais e Silva, cuja casa frequentava e de quem pegou livros proibidos emprestados. Findo o curso de medicina, mudou-se para Pernambuco. Morava lá, quando, segundo ele, soube do roubo ocorrido na ermida de Palmela e da prisão de várias pessoas pelo Tribunal. Esses acontecimentos o levaram a se arrepender de seus erros, razão pela qual decidiu se apresentar livremente ao Santo Ofício. Como não tinha dinheiro para realizar a viagem até Lisboa, foi ocultamente para a Bahia. De lá viajou para a Costa da Mina, terra de holandeses, de onde, por sua vez, seguiu para Amsterdam, na Holanda, local em que ficou vivendo durante nove ou dez meses, esperando embarcação portuguesa. A confissão foi feita em julho de 1781.[218]

A segunda reflexão deriva do tipo de tradução empreendido pelo *Solitário*. Ao contrário do que afirmou o anônimo em sua *Resposta*, a obra portuguesa não fora uma

[216] ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, processo 3250, f. 8

[217] ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, processo 6111.

[218] Os livros que ele pegou emprestado foram os de Mirabeau, do Barão de Bielfeld e o *Emílio* de Rousseau. ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, processo 14998. É bem provável que o livro de Mirabeau tivesse sido o *Sistema de Natureza*. Barão de Bielfeld é autor do livro *Institutions Politiques*, obra que defende, entre outros, a primazia do poder temporal régio frente ao poder papal. A la Hate: Chez Pierre Gosse Junior, 1760. Em relação ao caso de Palmela: na noite do dia 13 para o dia 14 de maio de 1779 o Santíssimo Sacramento da Ermida de São João Batista da Vila de Palmela, local próximo a Lisboa, foi roubado. No dia 25 de maio, a Inquisição lançou um edital obrigando a delatar ao tribunal qualquer notícia sobre o caso. ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, maço 68, nº 58.

simples tradução, "palavra por palavra", do original francês. Não obstante a cópia literal de vários trechos, estes não só tiveram a ordem inicial alterada, como vários foram eliminados pela versão portuguesa. Pequenos trechos, quase comentários, foram inseridos, conduzindo-nos, como se verá, a um conjunto de ideias originais e distintas daquelas enunciadas pelo autor francês. Porém, antes de passar à análise da tradução, cumpre apresentar a edição portuguesa.

Composto em três volumes, *O Filósofo Solitário* tem como eixo argumentativo central a defesa de uma vida solitária e, portanto, longe da sociedade, para aqueles que buscam a verdade. Somente longe das cidades e dos povoados é que a Natureza pode ser de fato compreendida e estudada:

> Quem busca as causas naturais dos efeitos naturais, deve habitar nos montes; porque a Natureza fala por uma boca na solidão, e por outra nos povoados. Eu nasci na sociedade, vivi na sociedade, e estudei na sociedade; mas só depois que a deixei, conheci as vantagens que sobre ela tem a vida solitária.[219]

Assim, gozando de uma vida solitária, rompendo com a autoridade e estudando diretamente a natureza por meio de sua razão natural, o Solitário se propõe discorrer sobre o Homem e os seus ofícios, sobre a origem das Artes e das Ciências, sobre o culto que se deve a Deus, entre outros.

O primeiro volume é dedicado ao estudo do corpo, ou seja, da parte material de que é composto o Homem: os cinco sentidos, a perfeição do corpo humano e a sua degradação em função da sociedade – as modas e seus usos extravagantes, os perigos da Medicina, a ingestão de carne – a origem dos corpos sensíveis e o seu elemento primitivo, a variedade da espécie humana com as suas diferenças – os negros, os gigantes, os homens degenerados, o hermafroditismo, os homens castrados; enfim, um misto variado de questões integra a primeira parte.

O segundo volume não foge ao ecletismo do primeiro. Dedicado ao estudo da alma, a segunda substância de que é composto o Homem, aparece igualmente subdividido em vários itens, nos quais argumenta sobre a existência da alma, o seu caráter simples, sensível, imaterial, ativo, imortal e livre em pensar:

> Quem pode cativar o entendimento de um Homem? Que ferros o podem prender, para que não discorra? Nesta parte é livre apesar dos sofismas de um Fanático, dos caprichos de um Entusiasta, e das prisões subterrâneas de um Despótico. Almas escravas só as têm os homens mal organizados, despóticos, e entusiastas. [§] A nossa Alma pelo seu pensamento sacode o jugo de todos os poderes da terra: alarga

[219] *O FILOSÓFO Solitário*, v. 1, s/p.

> os limites da Natureza, e corre pela imensa região das abstrações. Tanto lhe custa criar monstros, como perceber objetos sensíveis. Tudo me prova a extensão da sua liberdade: nada a limita. Posso defini-la como Pascal definiu a Natureza. Um círculo infinito, cujo centro está em tudo, e cuja circunferência se não vê de parte alguma.[220]

O terceiro volume é ainda mais abrangente. Apresenta os princípios de uma nova lógica, discorre sobre o direito natural e o amor universal, tenta provar a existência de Deus por meio de um princípio natural, defende o teísmo, critica a superstição, além de retomar a análise sobre a alma humana.

Não obstante toda a abrangência temática em que assentam os volumes, todos eles são marcados pela defesa de uma vida conforme os ditames da natureza e pela crítica aos abusos e deformações que a vida em sociedade promovia em relação a uma suposta harmonia natural.

A obra francesa *De la philosophie de la nature* (1770) é igualmente abrangente. Tendo por objeto central o homem moral e, por conseguinte, seus deveres em relação a Deus, a ele mesmo e a sociedade, Deslile de Sales, autor do livro, se propõe estudar Deus, o homem e a natureza.[221] Tripla ciência que, segundo ele, não só era necessária para tornar o entendimento mais perfeito, como era a base da Filosofia da natureza, cerne de toda a sua proposta analítica.[222]

Composto inicialmente em três volumes – os quais foram analisados e censurados pelas autoridades portuguesas em 1771 – conheceu, nos anos seguintes, a publicação de outros. Em 1787, o denunciador da tradução atestava a existência de seis volumes. Não parou por aí. Atualmente, consta na Biblioteca Nacional de Portugal o livro francês em dez volumes.[223]

O fato é que, à época em que veio à luz *O Filósofo Solitário*, haviam sido publicados seis volumes da *Philosophie de la nature*. Destes, o tradutor português utilizou apenas os cinco primeiros. O último, dedicado especificamente a temáticas relativas à religião – os

---

[220] *O FILÓSOFO Solitário*, v. 2, p. 17.

[221] Segundo António Alberto Banha de Andrade, Deslile de Sales nasceu em Leão em 1743. Era ex – oratoriano e egresso do jansenismo. ANDRADE, António Alberto Banha de. *Vernei e a cultura do seu tempo*. Coimbra: Por ordem da Universidade, 1966, p. 404.

[222] *DE LA philosophie de la nature.* Amsterdam: Chez Arkstée & Merkus, 1770. 3v.

[223] Disponível em : <http://catalogo.bnportugal.pt/ipac20/ipac.jsp?session=136384525KKU8.202229&profile=bn&uri=link=3100018~!1351878~!3100024~!3100022&aspect=basic_search&menu=search&ri=1&source=~!bnp&term=Sales%2C+Jean+de&index=AUTHOR#focus>. Acesso em: 01 set. 2015.

ministros, mistérios, ressurreição, paraíso, diabo, leis intolerantes, massacres &c – não foi utilizado.

Os cinco volumes selecionados não foram, por sua vez, plenamente traduzidos. Inúmeras passagens foram descartadas, dentre elas as que falavam sobre o tribunal da Inquisição. As alusões a Voltaire e a Rousseau também foram suprimidas. Assim como as passagens que expressavam a tolerância religiosa. Basta um exemplo. Ao falar sobre a religião natural, afirmou Deslile de Sales:

> La religion, suivant la Philosophie la plus sublime, est la justice qu'on doit à Dieu: cette justice sa manifeste par le culte. On peut, fidele aux impressions du sens moral, rendre à Dieu un hommage pur & sincere, sans reconnoître d'autre prêtre que soi-même, & d'autre autel que son coeur: voilá ce que j'appelle le culte de l'homme. On peut aussi manifester son hommage par des cérémonies extérieures & des rites approuvés par le gouvernement sous lequel on vit; & voilà ce qu'on peut appeller le culte du citoyen. [§] Le culte de l'homme ou le Théismo, est un métal qui s'amalgame avec toutes les religions de la terre: celle dont le culte naturel est la base, & dans laquelle toutes les parties qui la constituent paroissent homogenes, est la seule qui soit l'ouvrage de Dieu; toutes celles où l'aliage domine sur la matiere primitive, sont l'ouvrage des hommes. [§] Machiavel qui eût peut-être créé la politique, s'il n'eût pas vécu en Italie, a eu de singulieres idées sur le culte de l'Être suprême [...].[224]

O *Solitário*, por sua vez, traduziu o trecho acima da seguinte forma:

> A religião, segundo a mais sublime Filosofia, é uma justiça, que se deve a Deus: esta justiça manifesta-se pelo culto. A' vista disto, sendo nós fieis às impressões do sentido moral, podemos dar a Deus um culto puro, e sincero, sem reconhecer outro sacerdote mais que nós mesmos, e sem outro altar mais que o nosso coração. [§] Eis-aqui o que eu chamo culto do Homem. Pode-se também manifestar este culto por certos ritos, e por certas cerimônias exteriores, aprovadas pela autoridade de quem nos governa. Eis-aqui o que eu chamo culto da sociedade. [§] Machiavel, que podia ser criador da Politica, senão abusasse dos seus talentos, teve ideias singulares sobre o culto do primeiro Ser.[225]

Duas alterações se manifestam n'*O Filósofo Solitário*: primeiro foi alterado o trecho sobre Maquiavel. Ao invés de "se não tivesse vivido na Itália", o tradutor português optou pela originalidade: "senão abusasse dos seus talentos". Indicava com isto certa oposição ao

---

[224] *DE LA philosophie de la nature*, v. 1, p. 251-253. "A religião, segundo a mais sublime Filosofia, é a justiça que se deve a Deus: esta justiça se manifesta pelo culto. Pode-se, fiel às impressões do sentido moral, dar a Deus uma homenagem pura e sincera, sem reconhecer outro sacerdote que você mesmo e outro altar que o seu coração; eis o que eu chamo de culto do homem. Pode-se também manifestar sua homenagem pelas cerimônias exteriores e pelos ritos aprovados pelo governo sob o qual se vive; eis o que se pode chamar de culto do cidadão. O culto do homem ou o Teísmo é um metal que se amálgama com todas as religiões da terra: aquela em que o culto natural é a base e na qual todas as partes que a constituem parecem homogêneas, é a única que é a obra de Deus; todas aquelas onde a mistura domina sobre a matéria primitiva são obra dos homens. Maquiavel que podia ter criado a política se não tivesse vivido na Itália, tinha ideias singulares sobre o culto do ser supremo." (Tradução nossa).

[225] *O FILÓSOFO Solitário*, v. 3, p. 60.

pensamento do escritor florentino, postura que, convém notar, já havia sido expressada em trechos originais anteriores: "O homem sincero estuda as máximas de Rochefoucault; o velhaco estuda as máximas de Machiavel".[226]

Segundo, suprimiu um parágrafo inteiro, onde, ao falar sobre todas as religiões da terra, o autor francês supõe-nas em um mesmo nível, deixando subentendido, por conseguinte, a tolerância religiosa. Tolerância abertamente manifestada e defendida em diferentes trechos do livro francês. "Par-tout où les puissances sont tolerantes, les arts se perfectionnent, les lumières s'augmentent, & les hommes sont heureux."[227]

A supressão não foi fortuita. Em vários trechos da versão portuguesa, o autor-tradutor fez questão de pontuar os erros das outras religiões e de afirmar as verdades cristãs. Em certa ocasião, ao apontar a importância dos banhos em água fria na cura de certas doenças e destacar a continuidade da prática em seus dias entre os Turcos e os Russos – até aí traduzido do original – completou o argumento inserindo uma reflexão própria: "Mas um Turco, e um Russo há de ser o modelo de um Católico na Medicina? Eis aqui o argumento, que me pode fazer quem não tem ânimo de os imitar... Ele é muito forte, se eu o tivesse previsto, não falava em tais banhos".[228]

Nos dois livros a religião natural é defendida. Em ambos os casos, os homens têm um conhecimento de Deus por meio da razão natural, a qual infundiria em seus corações este mesmo conhecimento acerca do divino. Compartilham uma mesma crítica ao fanatismo e à superstição, considerada prejudicial ao trono e ao altar, e definida como "o culto que o homem dá a si mesmo," diante da incapacidade de elevar-se "até a ideia sublime de Deus". O supersticioso, afirma, "adora na estátua o que não está nela. Os sábios, que intentam rasgar estes frívolos ornamentos são logo tratados de sacrílegos".[229] Todo esse discurso presente no *Solitário*, simples cópia da versão francesa.

---

[226] *Ibid.*, v. 1, p. 102.

[227] *DE LA philosophie de la nature.* V. 6. Londres: 1777, p. 139. Onde os governantes são tolerantes, as artes se aperfeiçoam, as luzes aumentam e os homens são felizes. (Tradução nossa)

[228] *O FILÓSOFO Solitário*, v. 1, p. 36. O trecho correspondente no original *DE LA philosophie de la nature* é: "les anciens Romains prévenoient ou guérrissoient presque toutes leurs maladies en se baignant dans l'eau froid; encore aujourd'hui les Turcs & les Russes exécutent en ce genre des prodiges: & ce n'est pas à nous á les contredire, parce que nous n'avons pas le courage de les imiter." v. 5. Londres: 1777. p. 52-53.

[229] *O FILÓSOFO Solitário*, v. 3, p. 73.

O problema do ateísmo também está presente em ambos. E embora, tanto em um como no outro, seja reputado o crime mais grave que se pode imputar a um homem, ainda assim não é possível desconsiderar a existência de diferenças sutis, porém extremamente significativas. Dessa forma, dirá o *Solitário*:

> O ateísmo é o crime mais grave que se pode imputar a um homem; mas eu, se fosse Príncipe, e ouvisse imputá-lo a um povo, mandava prender o denunciante como um insensato, ou mandava-o castigar como o mais vil dos caluniadores. Sendo tão terrível este crime, não tem faltado quem o contraísse.[230]

Todas as frases, exceto a última, são traduções do livro francês. A informação não é irrelevante. As primeiras revelam a concepção do autor Deslile Sales, segundo a qual o ateísmo é algo impensável, dado o fato que todos os homens nascem com uma ideia de Deus. A última, por sua vez, revela mais profundamente a visão do anônimo português: o ateísmo não só é possível, como tem os seus adeptos.

Do mesmo modo, preocupou-se o anônimo em eliminar o adjetivo virtuoso atribuído aos ateus. Assim enquanto na versão francesa original, lemos:

> Un père Hardouin a composé exprès um ouvrage, pour prouver que Paschal, Malebranche, Arnaud, Nicole, Le P. Quesnel, le Philosophe Régis &c. sont tous des Athées; & qui fçait si dans la suíte, quelque nouveau Bayle ne fera pas servir ce livre extravagante pour augmenter la liste qu'on nous a donée des *Athées vertueux*?[231]

Na tradução portuguesa:

> Um P. Harduin compôs de propósito uma obra para provar que Paschal, Malebranche, Arnaud, Nicole, Quesnel, &c. foram ateus; e quem sabe se para o futuro virá algum Bayle, que faça servir este livro para a história no numero dos ateus?[232]

Embora o adjetivo virtuoso não comportasse em Sales uma defesa do ateísmo, mesmo assim ele foi eliminado da tradução. Isso tudo porque, no caso d'*O Filósofo Solitário*, o uso da razão natural no exame do Homem e das leis que o governavam não representou a supressão da religião revelada e das verdades do Evangelho, ainda que, durante toda a exposição, a revelação quase nunca fosse lembrada e o Evangelho em si pouco citado. À exceção da introdução, parte em que fala "Aos Filósofos da Sociedade", todo o seu discurso,

---

[230] *Ibid.*, p. 54-5.

[231] *DE LA philosophie de la nature*, v.1, p. 165-166. Um padre Hardouin compôs uma obra para provar que Paschal, Malebranche, Arnaud, Nicole, o P. Quesnel, o Filósofo Régio &c são todos ateus; & quem sabe se no futuro, algum novo Bayle não vai usar este livro extravagante para aumentar a lista que nos deu dos *ateus virtuosos*. (Tradução nossa).

[232] *O FILÓSOFO Solitário*, v. 3, p. 55.

inclusive sobre a religião, é pautado segundo os ditames da razão natural. Talvez buscasse com isso responder aos que, por meio da mesma razão e da religião natural, pretendiam destruir a revelada. Pois, como afirmou,

> quero ligar á penha [sic] da confusão a turba infeliz destes Prometeus, que tem inundado o nosso século. [§] Não busco por esta diligencia nem a estimação, nem o desprezo da sociedade. A minha pena jamais danificará nem aos Homens retos, nem às verdades da Religião.[233]

Enquanto na versão francesa a defesa das leis naturais é acompanhada pela defesa da tolerância, na portuguesa, a mesma defesa caminha para a confirmação das verdades da religião revelada. Em uma anda lado a lado com a tolerância, na outra confirma a verdadeira fé católica revelada.[234] O que não significa dizer que a versão portuguesa fosse totalmente harmônica e desprovida de tensões. Como ignorar os trechos nos quais o autor-tradutor, considerando "as impressões do sentido moral" defendeu que os homens podiam "dar a Deus um culto puro, e sincero, sem reconhecer outro sacerdote mais que nós mesmos, e sem outro altar mais que o nosso coração", eliminando, pelo menos neste trecho, a intermediação da igreja institucional?[235] Em meio a tantas seleções, exclusões e trechos originais inseridos, não deixa de ser curioso que o autor-tradutor tenha mantido este, em essência, tão radical. Talvez aqui a suficiência da religião natural tivesse sido levada ao seu extremo, imbuído que estava da crença que ela necessariamente levaria à religião católica revelada. Neste ponto, o trecho parece guardar relações com outro movimento desenvolvido em Portugal pela mesma época: o de valorização das Escrituras.

Por volta de 1771, o *Compêndio Histórico do Estado da Universidade de Coimbra* afirmava que a Bíblia devia ser lida não só por todo teólogo, mas por todo fiel.

> A Escritura Santa é a palavra de Deus escrita, inspirada pelo Espírito Santo aos Doutores sagrados; para ser a luz que ilustre os homens nas trevas do século; que lhes ensine o que devem crer e obrar para darem a Deus um culto agradável: E sendo por isso o fundamento da verdadeira Religião e a principal Regra da Fé e dos

---

[233] *O FILÓSOFO Solitário*, Prefácio, v. 1, s/p.

[234] "Adoptando, e seguindo as ideias de um novo Zoroastro, vou mostrar-vos o conceito, que tenho formado sobre o Homem, sobre os seus ofícios, sobre a origem das Artes, e das Ciências, sobre o culto que se deve ao Autor da Natureza; e por fim verei se posso mostrar em toda a sua luz as verdades da Religião Revelada." *O FILÓSOFO Solitário,* v. 1, s/p.

[235] *O FILÓSOFO Solitário*, v. 3, p. 60. Para um contraponto à visão do *Solitário* ver *COMPÊNDIO histórico do Estado da Universidade de Coimbra* em especial o seguinte trecho à p. 114: "Os Santos Padres são os Mestres, que Deus nos deu para nossos diretores, e guias; são os seguros Interpretes da sua Divina Palavra; são as fieis Testemunhas da Tradição da Igreja; são as luminosas Tochas, que espalham por toda a parte a luz da Verdade."

> costumes, já se vê que nenhuma coisa devia ser mais recomendada não digo já a um Teólogo, mas a todo o fiel do que a frequente lição destes Livros Divinos.[236]

Poucos anos depois, entre 1778-1779, o padre Antônio Pereira de Figueiredo voltou-se para a tarefa de traduzir para o português o Novo e o Velho Testamento.[237]

Ao mesmo tempo, convém ressaltar que esse processo de valorização das Escrituras não comportou um movimento de ruptura com a autoridade da Igreja como intérprete da palavra divina. Tanto o *Compêndio Histórico* quanto os escritos do padre Antônio Pereira de Figueiredo insistem na importância dos Santos Padres, testemunhas da Tradição da Igreja, como guias no verdadeiro conhecimento das Escrituras.[238] O que, diga-se bem, não diminui a importância do ato valorativo em si. Tarefa levada a cabo pelos reformadores protestantes no século XVI e que foi bastante criticada pela Igreja Católica, a tradução da Bíblia para as línguas vulgares não deixa de ser um movimento importante do ponto de vista da vivência religiosa e da própria relação do fiel com a Igreja e com o sagrado.[239] Difícil não se perguntar até que ponto essa valorização do texto sagrado, cuja leitura era recomendada a todos os fiéis, não dava margem a um processo de valorização do culto individual da religião, possibilitando rupturas em relação à intermediação institucional da Igreja. Esse, sem dúvida, é um problema que merece maiores investigações.

Problemas à parte, o fato é que a defesa das leis naturais, a mesma que conduz ao princípio da religião natural, não implicou na defesa, por parte do Solitário, de um gênero humano igualitário, como se visualiza em Rousseau. Tendo a discordar, nesse ponto, da interpretação oferecida pela historiadora Ana Cristina Araújo, para quem a obra portuguesa:

> [...] amplifica deliberadamente a visão antropológica e as principais linhas de força da teoria política de Rousseau, como nunca até então se tinha feito em público, em Portugal. A sua atitude não se inspira apenas no paradigma vivencial de Rousseau, traduz, de facto, uma adesão explícita aos enunciados filosóficos do *Discours sur les*

---

[236] *COMPÊNDIO histórico do Estado da Universidade de* Coimbra, p. 100-101.

[237] FIGUEIREDO, António Pereira de. *O Novo Testamento de Jesus Cristo*. Trad. segundo a vulgata com várias anotações históricas, dogmáticas e morais. Lisboa: Na Regia Officina Typografica, 1778. FIGUEIREDO, António Pereira de. *Testamento Velho*. Traduzido segundo a vulgata latina, ilustrado de prefações, notas e lições variantes. Lisboa: na Regia Officina Typografica, 1782-1791. SANTOS, Cândido dos. *Padre Antônio de Figueiredo*, p. 189-195.

[238] FIGUEIREDO, António Pereira de. *Analyse da profissão de fé do Santo Padre Pio IV*. Lisboa: Na Officina de Simão Thaddeo Ferreira, 1791. *COMPÊNDIO histórico do Estado da Universidade de* Coimbra, p. 112-114.

[239] MANDROU, Robert. *From Humanism to Science* (1480-1700). New York: Penguin Books, 1978.

> *sciences et les arts*, do *Discours sur Vorigine* [sic] *et les fondements de l'inégalité parmis les hommes* e do *Contrai* [sic] *Social*.[240]

Não obstante a defesa do homem natural e da lição racional da natureza, as críticas à sociedade e à medicina e a radicalidade política de alguns pequenos trechos, sobretudo, o diálogo entre o rei sueco Carlos XII e o filósofo Leibniz,[241] não parece haver na versão portuguesa uma adesão à teoria de Rousseau como pressupõe Ana Cristina Araújo. Vejamos um exemplo.

Argumenta o *Solitário* que o homem em sociedade deve se governar pela vontade geral e não pela sua, pois sua felicidade está ligada à dos que o cercam. Por essa mesma vontade geral deve saber quando é indivíduo, quando é amigo, quando é filho ou quando é cidadão. Deve buscar ser útil, pois só assim é Homem. Enfim, o bem comum deve prevalecer sobre o bem particular.

Até aqui tradução do original francês. Mas nem tudo foi traduzido. Pelo menos não literalmente. Enquanto o original afirmava

> Enfin comme citoyen de l'univers, j'embrasserai tous les hommes dans ma bienveillance; & s'il étoit possible que leur intérêt fût essentiellment opposé à celui de mês concitoyens, j'immolerois sans balancer ma patrie, ma famille, & moi-même à la félicité du genre humain.[242]

---

[240] ARAÚJO, Ana Cristina. O Filósofo Solitário e a esfera pública das Luzes. In: *Estudos em Homenagem a Luís António de Oliveira Ramos*. Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2004. p. 208.

[241] "*Carlos XII*: Leibniz, eu trato os meus vassalos, segundo a sua natureza. Que cousa é liberdade? Por ventura existe algum Homem, que seja livre? [§] *Leibniz*: Senhor, o Homem livre é o Homem natural. As Leis são feitas para protegerem a liberdade; e os Reis existem para protegerem as Leis. [§]*Carlos XII*: Eis-aqui hum sonho de todos os Homens de gabinete; mas os Homens d'espada, que fazem mover o mundo, sabem todos que o que diz hum Rei o diz hum despótico; e que os Homens não são governados pelas Leis, são governados por canhões. [§] Os Filósofos fundam a liberdade politica sobre aquilo, a que eles chamam liberdade natural ; mas isto é uma quimera fundada sobre outra quimera. A Natureza não produziu entes livres: nós obedecemos todos necessariamente ao impulso de hum primeiro móvel. Eu figuro muitas vezes o Universo como um relógio superiormente trabalhado: Deus é a sua mola principal; os Reis são os seus eixos; e o resto dos Homens rodas subalternas" *O FILÓSOFO Solitário*, v. 3, p. 17-18. O diálogo intriga, sobretudo se tivermos em conta o regalismo e a ideia de que o poder dos reis vinha diretamente de Deus. Assim, Francisco Contente Domingues, ao analisar a polêmica gerada em torno da Oração de Abertura recitada pelo padre Teodoro de Almeida na Academia de Ciências de Lisboa, citou uma carta-resposta, assinada por Emílio Lúcio Crispo. Dela transparecia a defesa do regalismo: O vassalo deveria adorar todas as decisões do trono e executá-las cegamente. Os reis, em seu entender, eram os substitutos de Deus, enfim deuses na terra, "e assim como contra Deus é um grande atentado, e impiedade falar, ou querer entender sobre a sua providencia; do mesmo modo no governo politico da terra para com os Reis" Apud DOMINGUES, Francisco Contente. *Ilustração e Catolicismo*, p. 133. A fala de Leibniz parece romper com este paradigma ao defender a precedência das leis naturais e deslocar a atuação do rei para a de mero defensor destas leis.

[242] *DE LA philosophie de la nature*, v. 1, p. 245-246. Finalmente como cidadão do universo, abraçarei todos os homens em minha benevolência & se fosse possível que seu interesse fosse essencialmente oposto àquele de meus concidadãos, eu, sem hesitação, sacrificaria minha pátria, minha família e eu mesmo à felicidade do gênero humano. (Tradução nossa).

A versão portuguesa contentava-se em dizer,

> Enfim, como cidadão do Universo deve ajuntar ao amor da família, e da sua pátria o amor de todos os Homens; e se fosse possível que o seu interesse fosse essencialmente oposto ao de seus compatriotas, deve sem hesitação sacrificar o menor bem pelo maior.[243]

Não só a expressão "gênero humano" foi deixada de lado, como a própria noção de sacrifício em prol dessa categoria. Tanto assim que, enquanto a versão francesa encerrou a reflexão no trecho acima, o autor-tradutor português prosseguiu afirmando de forma original que,

> abusa-se muito destas máximas nas sociedades, quando nelas entra o espirito da soberba; mas se chega a entrar o do governo, aniquilam-se infalivelmente. É por esta causa que se com a primeira epidemia adoece gravemente o amor do próximo, com a segunda morre. Imaginai elevado pela fortuna a empenhar a vara do governo um indivíduo, a quem o nascimento tinha destinado para empunhar o cabo de um remo: vereis nascer o governo da Folia, a quem o mesmo Erasmo acharia mais digno das suas lágrimas, que da sua pena.[244]

No caso d'*O Filósofo Solitário,* o bem comum e o princípio do amor universal entre os homens não levam à construção de um gênero humano igualitário, este último aspecto presente em Rousseau.[245] Mas aplicam-se à conservação da sociedade e das estruturas hierárquicas vigentes assentadas no nascimento.

De tudo o que foi dito até aqui, difícil não perceber que lendo o livro francês e a versão portuguesa chega-se, não obstante todos os trechos copiados, não só a duas obras diferentes, mas, sobretudo, com significados distintos. Apesar de o leitor de ambos se ver envolto nas leis naturais que regem o Universo e, por conseguinte, a ação humana, e de ser informado tanto sobre a importância do estudo da natureza por meio da razão natural e da experiência quanto dos perigos da superstição e do fanatismo, dimensões opostas à religião natural, nem por isso é conduzido aos mesmos argumentos e conclusões nos dois livros. O autor-tradutor português retirou do original tudo aquilo com que não concordava ou simplesmente sabia que era proibido de circular em terras lusas: as críticas à Inquisição, a

---

[243] *O FILÓSOFO Solitário*, v. 3, p. 68.

[244] *Ibid.*, p. 68-69.

[245] Refiro-me especificamente ao seguinte trecho retirado do livro *Emílio ou da Educação*: "O homem é o mesmo em todos os estados [...] Diante daquele que pensa, todas as distinções civis desaparecem; ele vê as mesmas paixões e os mesmos sentimentos no homem rústico e no homem ilustre; só diferencia neles a linguagem, um matiz mais ou menos refinado e, se alguma diferença essencial os distingue, ela vai contra os mais dissimulados". ROUSSEAU, Jean Jacques. *Emílio ou da Educação*. São Paulo: Martins Fontes, 2004, p. 308-309.

análise sobre os milagres e o suicídio, a defesa da tolerância, trechos mais libidinosos, os louvores a Voltaire e as alusões a Rousseau, para citar apenas alguns. Inseriu, por sua vez, em diversos momentos, a crítica à filosofia escolástica e à defesa da "verdadeira" religião. Construiu assim uma obra nova, diretamente relacionada às principais discussões europeias setecentistas, mas devidamente filtradas sob o crivo de uma determinada estrutura social que queria conservar e perpetuar. Tinha consciência disso, pois, num panfleto intitulado *Risos do Filósofo Solitário*, fez questão de responder à denúncia lançada pelo *Amigo dos Homens* acerca da tradução que empreendera. Em suas palavras:

> A obra *Philosophie de la nature* é a melhor cousa que vi naquele gênero. Não se permite vulgarmente a sua leitura porque a sua doutrina em muitas partes é suspeitosa. Eu, depois que habito estas montanhas, protestei ser útil à sociedade pelo exercício do entendimento. Quis por esta causa purificar aquela obra, e remetê-la aos Atenienses; mas vendo que era necessário decepar muita cousa, e por isso mesmo inverter toda a ordem do original; e vendo ao mesmo tempo que para ficar Obra completa era preciso ser muito aumentada, resolvi-me a conservar com liberdade quanto me pareceu bom, protestando continuá-la na parte que diz respeito aos ofícios do homem sociável, enriquecendo-a com hum copioso exame sobre a origem das Artes, e das Ciências e também com a mais clara demonstração das verdades, que nos ensina a religião revelada. Nesta conjuntura pergunta-se aos Sábios se devia dar a esta obra o nome de simples tradução?[246]

Não obstante todas as alterações feitas e todas as justificativas dadas pelo autor-tradutor, a publicação da versão portuguesa gerou polêmicas entre os contemporâneos, resultando em uma intensa disputa literária entre os anos de 1787 e 1788. Segundo Ana Cristina Araújo, ao menos dezessete panfletos foram publicados em sua resposta.[247] Banha de Andrade aponta dezesseis.[248] Tive acesso a apenas onze. Todos eles anônimos.[249]

---

[246] *RIZOS do Filósofo Solitário, excitados por seus antagonistas.* Lisboa: Na Regia Officina Typografica, 1788. p. 24.

[247] ARAÚJO, Ana Cristina. *O filósofo solitário e a esfera pública das Luzes.* A autora não refere os títulos dos panfletos.

[248] ANDRADE, António Alberto Banha de. *Vernei e a cultura do seu tempo*, p. 403.

[249] *ANALYSE do filósofo solitário feita por um filosofo sociavel*. Lisboa: Officina Patriarcal de Francisco Luiz Ameno, 1787. *APPENDIX ao Filósofo Solitário justificado, ou confissão e abjuração dos erros orthograficos de que se acha inundada aquela obra*: feita de moto próprio, na face de todo o mundo por seu mesmo Author, para descargo de sua consciência, bem do público e satisfação dos queixosos. Dada à luz por Galhano Galhardo Galhoso Galhudo. Lisboa: Na Officina de Simão Thaddeo Ferreira, 1787. *A PRATICA que teve o pae do Filósofo Solitário com o senhor seu compadre acerca dos estudos e obras de seu filho*. Lisboa: Na Officina de Francisco Borges de Sousa, 1787. *DEFESA do Filósofo Solitário contra todas as satyras, que o tem combatido, principalmente contra o Amigo dos Homens e o Author da Analize do mesmo filósofo*. Lisboa: na Officina de Francisco Borges de Sousa, 1787. *DEMONSTRAÇAM analytica de todos os erros, prejuízos, e futilidades que contém o terceiro tomo do Filózofo Solitário, há bem poucos dias dado a'luz*. Por um iniciado filózofo, amante da sociedade. Lisboa: Na Officina de Francisco Borges de Souza, 1787. *O FILÓSOFO Solitário convencido por si mesmo*. Lisboa: Na Officina de Lino da Silva Godinho, 1788. *O FILÓSOFO Solitário Justificado*. Lisboa: Na

Os panfletos-respostas foram surgindo junto com a obra. O próprio Solitário endereçava-lhes respostas no decorrer de seu texto. Assim, ainda no primeiro volume, entre os livros primeiro e segundo, inseriu uma anedota curiosa. Nela dizia que, voltando para a sua gruta, encontrara no caminho uma "volumosa carta" destinada a ele, Solitário.[250] O terceiro volume, por sua vez, foi iniciado com uma fala ao Amigo dos Homens, autor da *Resposta*.[251] Em outras ocasiões, o Solitário parece ter se valido dos próprios panfletos para defender o seu livro das acusações sofridas. Nesse ponto, embora tivessem sido publicados anonimamente, é bem provável que tenha escrito os panfletos *Defesa do Filósofo Solitário contra todas as Satyras* (1787)[252] e *Risos do Filósofo Solitário* (1788).[253]

Em geral, os panfletos são críticos; contestam, com base na razão e na mesma natureza, as críticas à medicina e à vida em sociedade feitas pelo Solitário. Para o Amigo dos Homens, por exemplo, o homem nasceu para viver em sociedade e, em especial, nas grandes sociedades. Viver na solidão significava, pois, ir contra um princípio natural. Aquela suposta idade de ouro, em que os homens tinham vivido no estado de inocência e na natureza, não

---

Officina de José de Aquino Bulhoens, 1787. *PARECER sobre os dous papeis O Filósofo Solitário e O Filósofo Solitário justificado*: carta escrita de Santarem para um Letrado de Lisboa. Lisboa: Na Regia Officina Typografica, 1787. *RESPOSTA ao Filósofo Solitário em abono da verdade por um amigo dos homens*. Lisboa: Na Officina de Antonio Rodrigues Galhardo, 1787. *RESPOSTA Segunda ao Filósofo Solitário por um amigo dos homens*: na qual se mostra que toda a sua obra não é mais que uma simples tradução e se apontam os defeitos dela, com um dialogo no fim do mesmo Solitário com a alma do caturra D. Felix. Lisboa: Na Officina de Antonio Rodrigues Galhardo, 1787. *RIZOS do Filósofo Solitário excitados por seus antagonistas*. Lisboa: Na Regia Officina Typografica, 1787.

[250] *O FILÓSOFO Solitário*, v. 1, p. 45-47. Segundo o Solitário, na carta estava escrito "Ao Filósofo Solitário sobre as azas dos ventos; Os Filósofos da Sociedade pelos troncos das arvores". A falta de informação não permite dizer ao certo o teor dessa carta e mesmo se era ou não outro panfleto. Ainda de acordo com o Solitário, era tanto uma apologia sobre a medicina da arte quanto uma inquirição do Filósofo Solitário.

[251] *Ibid.*, v. 3, p. 3.

[252] Este panfleto é introduzido por uma anedota aparentemente escrita por certo pastor Emílio, cuja cabana se situava no mesmo monte em que morava o Filósofo solitário. Eram amigos. Um dia, este pastor se dirigiu até a gruta do Filósofo e lá encontrou, pelo chão, uns papéis. Lendo-os, viu serem do seu amigo. Neles percebeu que era muito mais do que uma resposta aos seus adversários; aqueles papéis eram "o testemunho da verdade retratado no seu coração". Por isso, sabendo que o seu amigo filósofo jamais iria divulga-los, resolveu ele mesmo publica-los, "em abono do mesmo Filósofo e para bem da Sociedade." Após a anedota introdutória, consta o texto propriamente dito. Nele, o Solitário busca reafirmar posicionamentos já expressos: defesa da vida solitária para melhor compreender a natureza, crítica à medicina, aos excessos e às modas da sociedade. *DEFESA do Filósofo Solitário contra todas as satyras, que o tem combatido, principalmente contra o Amigo dos Homens e o Author da Analize do mesmo filosofo*.

[253] O uso do tempo verbal na primeira pessoa e a menção a gruta em que vivia corroboram a tese da autoria. Da mesma forma, ao longo do texto, o Solitário diz ter encontrado nove papéis que foram publicados em resposta ao seu livro. Após lê-los, apresenta ao leitor um exame crítico de cada um dos escritos. *RIZOS do Filósofo Solitário, excitados por seus antagonistas.*

passava de uma quimera dos "filósofos de romance". Era a própria necessidade de sobrevivência física que os levaram a se reunir pelo menos em famílias: sozinhos, sem socorro, morreriam todos. O estado de solidão era, portanto, impossível de existir, afinal, "um homem só não pode nada; em sociedade pode tudo". Em seu entender, "o homem [...] só é homem, por que se soube unir ao homem".[254]

Se o homem nasceu para viver em sociedade, por sua vez, somente nela ele podia cumprir o que devia a si, aos outros homens e a Deus. A sobrevivência da "República", completava o Amigo dos Homens, dependia da existência de "membros ativos, e oficiosos"[255]

Não foi esse, porém, o único ponto de discórdia. Uma vez descoberta a tradução, alguns também passaram a contestar o estatuto de filósofo do Solitário. Um verdadeiro filósofo, dizia um panfleto, segue as suas próprias ideias, contempla a natureza por si e é eclético, "logo o Solitário seguindo as ideias de um novo Zoroastro não é verdadeiro Filósofo." Era tão somente um pedante, charlatão, tradutor e plagiário.[256] Outro questionava se é "Filosofia escrever quanto se sabe e não sabe, trasladar e vender por suas doutrinas alheias, velhas umas, pouco exatas outras, falsas muitas e não pouco perigosas".[257]

Houve quem chegasse ao ponto de afirmar que todo o livro do Solitário era inútil.

> A' vista, pois, do que temos desapaixonadamente expendido sobre o terceiro tomo do Filósofo Solitário, sem dúvida se deve concluir, que esta obra puerilmente traduzida é tão fútil, monstruosa, e nociva, como as outras também já criticadas, e para dizermos tudo de uma vez, que, a usar-se de comiseração, só merece o unânime desprezo de todas as Nações cultas, a quem ela indevida, e grosseiramente não só calunia, mas satiriza.[258]

Em geral, não foi a defesa do estudo da natureza ou o pensamento religioso apresentado que desencadeou toda a discussão em torno do *Filósofo* Solitário. Não era isto que estava em jogo. Num primeiro momento a controvérsia girou em torno da necessidade de definir como e onde devia ser feito esse estudo: se na solidão ou se na sociedade. Posteriormente, em torno do próprio estatuto do filósofo. Em outros casos, voltou-se para o

---

[254] *RESPOSTA ao Filósofo Solitário, em abono da verdade por hum amigo dos Homens*, p. 8.

[255] *Ibid.*, p. 9.

[256] *O FILÓSOFO Solitário convencido por si mesmo*, p. 6.

[257] *A PRATICA que teve o pai do Filósofo Solitário, com o senhor seu compadre, acerca dos estudos e obras de seu filho*, p. 7.

[258] *DEMONSTRAÇÃO analítica de todos os erros, prejuízos e futilidades que contem o terceiro tomo do Filósofo Solitário há bem poucos dias dado a luz*, p. 23.

estatuto da medicina, rechaçada pelo Solitário e defendida em alguns panfletos. Nada foi dito sobre a religião: nos onze panfletos consultados não houve uma menção sequer ao tema.

Por outro lado, importante perceber que a contenda em torno da defesa do estudo da natureza na solidão ou, ao contrário, na sociedade não era uma questão menor. Por trás desse debate se esconde uma discussão maior na qual entram em jogo as noções de felicidade dos homens e de prosperidade do reino. Debate que, aliás, não parece ter se restringido a controvérsia literária causada pela publicação do livro *O Filósofo Solitário*. Poucos anos antes, por volta de 1784, os jovens Antônio Pereira de Souza Caldas e Francisco Borja Garção Stockler, após lerem Rousseau, teriam passado a disputar sobre as vantagens da vida social. A disputa redundou em dois poemas. Um dedicado ao homem natural e conforme ao pensamento de Rousseau, escrito por Caldas, e outro dedicado às vantagens da vida social, escrito por Stockler. Assim, enquanto Caldas questionava, em tom de lamento:

> O Razão, onde habitas?...na morada
> Do crime furiosa,
> Polida, mas cruel, paramentada
> Com as roupas do Vicio; ou na ditosa
> Cabana virtuosa
> Do selvagem grosseiro?...Dize...aonde?
> Eu te chamo, ó filósofo! Responde.

Stockler, respondia:

> Tu, só tu, puro Amor, despir podes
> Da estúpida bruteza a humana espécie;
> Só tu soubeste unir em firmes laços
> Os dispersos humanos.
> Sem ti insociáveis viveriam,
> [...] embrenhados
> Ou nos sombrios verdes-negros bosques
> Em pasmada tristeza.[259]

Forçoso notar que, pelo mesmo período, um grupo de letrados de Nova Granada, preocupados com a prosperidade e felicidade do reino, defendia a importância da vida em sociedade. Negá-la, argumentavam, era mostra-se falto de "humanidade."[260]

---

[259] Segundo Francisco Borja Garção Stockler os poemas foram compostos em 1784, quando Caldas tinha 21 anos. Em 1821 eles foram publicados pelo mesmo Stockler em *Poesias Sacras e Profanas* do Rev^{do}Ant^{o} Pereira de Souza Caldas com as notas e aditamentos de seo amigo Tenente General Fran^{co} de Borja Garção Stockler, 1821. Para as citações ver, respectivamente, p. 129 e p. 131.

[260] SILVA, Renan. "Cultura, política y sociedad: el mundo de los ilustrados." In: *Los ilustrados de Nueva Granada*, 1760-1808. Medellín: Banco de la República, 2002. p. 580. Também é possível ver essa discussão em ROUSSEAU, Jean- Jacques. *Emílio ou Da Educação*.

Não convém aqui enveredar mais profundamente por essa disputa literária que envolveu o Solitário e os seus críticos, caminho que conduziria a análise a outros rumos e necessidades investigativas. Tal análise demandaria não só uma delimitação mais profunda das correntes argumentativas evocadas por cada panfleto, como, dentro desse esforço, uma análise minuciosa dos livros e autores recuperados, direta ou indiretamente, tanto pelo Solitário quanto pelos seus críticos. Problemas que, por si só, dariam uma nova tese. Do ponto de vista das ideias religiosas apresentadas pelo Solitário, nada foi dito. O que, talvez, sugira certo compartilhamento de princípios pelo menos neste assunto.

Basta, aos limites deste trabalho, apontar que, misto de tradução e de originalidade, a obra *O Filósofo Solitário* causou certo alvoroço no mundo literário luso. Não tanto por causa da defesa das leis naturais ou pelos sentimentos religiosos apresentados, mas pelo embuste na autoria e pelas críticas à vida em sociedade e à medicina. A versão espanhola, apesar de contemporânea, não mencionou a sobredita polêmica, limitando-se a pontuar a boa acolhida do livro no reino vizinho. E, ao contrário de muitos panfletos, considerou-a, dado o ceticismo moderado e razoável com que expressava certos princípios, útil à felicidade dos homens sobre a terra.[261]

Útil também fora considerada a obra francesa *De la philosophie de la nature*. Tanto assim que o autor-tradutor português se esforçara em eliminar dela tudo aquilo que considerava suspeito. Se, de fato, pretendia fazer os homens melhores e mais sábios, como supôs o autor do panfleto *Demonstraçam Analitica*, não se pode afirmar com certeza. De todo o modo, a leitura da obra *O Filósofo Solitário* à luz das seleções feitas em relação ao texto original francês e dos debates gerados por sua publicação possibilita algumas reflexões mais gerais.

Em primeiro lugar, o texto português insere-se, não obstante todos os cortes feitos na matriz francesa, dentro de uma perspectiva naturalista. O uso da razão natural no exame do homem natural foi considerado por si só suficiente. Contrariou com isso ideias contemporâneas às suas que não só atestavam as limitações da razão natural por causa da natureza humana decaída, como, em função disso, defendiam o auxílio da graça.[262]

---

[261] *EL FILÓSOFO Solitario*, v. 1, p. 7.

[262] CALAFATE, Pedro. *Metamorfoses da palavra*, p. 197-203.

A ruptura, porém, não foi total, donde surge a segunda reflexão. Não obstante a adoção de uma abordagem naturalista, esta não implicou em um questionamento das verdades da religião revelada. Daí ter eliminado os trechos que conduziam à tolerância religiosa, as análises sobre os milagres e ter inserido os juízos negativos acerca das outras religiões e de todos aqueles que, de algum modo, afrontavam a tradição cristã, como foi o caso de Maquiavel. Desse ponto de vista, a obra pode ser igualmente enquadrada dentro de outra perspectiva mais geral existente à época e compartilhada por alguns letrados luso-brasileiros: a que defendia a demonstração das verdades reveladas via razão. Para o já citado padre Antônio Soares Barbosa – o mesmo que defendeu a utilidade da filosofia para o Estado e a importância do método geométrico – cabia ao filósofo chegar aos dogmas morais propostos pela revelação através da linguagem da razão.[263] O Solitário parece ter levado essa tentativa ao extremo. Se, conforme fizera questão de afirmar, buscava com a sua obra defender e demonstrar as verdades da religião revelada, ela, em si, quase não foi citada no decurso da narrativa.

Enfim, entre traduções, cortes e originalidades, buscou apresentar ao leitor português um determinado tipo de homem e uma determinada forma de vivência social envoltos ambos por uma natureza a-histórica, e, neste sentido, permeada por leis imutáveis e eternas. Se a revelação não foi deixada de lado, também não conduziu os argumentos. Coube à razão natural guiá-lo nesta tarefa, cujo fim último, conforme ele mesmo explicara, era demonstrar as verdades reveladas.

Diante do quadro exposto, convém retornar à pergunta lançada logo no início desta segunda parte: seria *O Filósofo Solitário* uma expressão daquilo que se convencionou chamar de Iluminismo Católico Português? Não obstante a importância da pergunta, ela não deixa de esconder algumas armadilhas. Se, por um lado, a obra conduz a questões próprias ao cenário lusitano e, por conseguinte, ao peso da religião católica revelada nesta sociedade, por outro, de um modo geral, os argumentos apresentados no livro encontram-se diretamente relacionados ao debate filosófico setecentista europeu. Tanto assim que, não obstante todas as alterações feitas pelo anônimo português, a publicação do livro não deixou de gerar polêmica.

Por conseguinte, mais do que uma oposição entre supostos sistemas de ideias espacialmente delimitados e encerrados em expressões como "Iluminismo católico" ou "Iluminismo francês", o caso d'*O Filósofo Solitário* convida a uma reflexão sobre o processo

[263] BARBOSA, António Soares. *Discurso sobre o bom e verdadeiro gosto na filosofia*, p. 39.

de circulação de ideias e, principalmente, sobre os usos múltiplos a que essas mesmas ideias foram submetidas. Nesse sentido, convém não esquecer que embora a versão portuguesa adotasse uma postura menos radical em assuntos religiosos – daí a aprovação pela censura lusa nos idos da década de 1780 –, o livro não pode ser tomado como uma expressão total do movimento de ideias sobre a religião existente em Portugal à época. Talvez o problema maior não esteja em considerá-lo uma expressão daquilo que se convencionou chamar de Iluminismo Católico, mas em apresentar aquilo que seria apenas uma vertente do movimento de ideias existente em terras lusas ao final do século, como sendo uma expressão total deste mesmo movimento. Como se verá no próximo capítulo, uma análise da documentação inquisitorial produzida no período conduzirá a outros rumos e a outras reflexões.

2.3 **Uma nova cultura religiosa**

Os termos beatos e filósofos adquiriram relevo na segunda metade do século XVIII: o primeiro, numa acepção negativa; o segundo, positiva. Assim, enquanto o vocábulo beato/beata remetia a um conjunto de adjetivos e práticas que englobava desde a hipocrisia, a simulação, a superstição, o fanatismo até o exercício de uma religiosidade exterior; o vocábulo filósofo apontava para a importância do uso da razão e da experiência na obtenção de um exato conhecimento tanto dos deveres do homem quanto do funcionamento do mundo natural. O uso do método geométrico e a busca pela felicidade e pelo progresso do reino eram dimensões correlatas à filosofia.

É preciso, porém, evitar extrapolações indevidas. Do ponto de vista da vivência social, o rechaço da beata e do modelo de religiosidade que o termo indicava não significou uma supressão dessas práticas religiosas e muitos menos de sua repercussão junto à população. Nesse ponto, convém abrir um parêntese importante: não obstante a valorização da filosofia racional e as críticas ao fanatismo e à superstição, empreendidas por um grupo de letrados e ratificadas em medidas reformistas régias, mulheres continuaram sendo reputadas santas e, enquanto tais, visitadas pela população.[264] O caso, citado logo no início desse capítulo, da

[264] Em relação às medidas reformistas régias, refiro-me não só aos livros aprovados pela Real Mesa Censória, mas, sobretudo, à reforma do ensino e, em especial, da Universidade de Coimbra em 1772.

beata Germana em Sabará, nos idos dos anos 1810, não deixa de ser significativo. O diagnóstico do médico Gomide que considerou os seus êxtases frutos de uma doença nervosa não foi suficiente para eliminar a áurea de santidade que pairava sobre ela. Quatro anos depois do diagnóstico, em 1818, Saint-Hilaire, de passagem pela região, disse ter visitado a beata e testemunhado os seus êxtases. Nesse sentido, os conhecimentos filosóficos e médicos de Gomide, ele mesmo formado na Universidade de Coimbra pós reforma, não foram capazes de dissuadir práticas, crenças e vivências religiosas compartilhadas por parte da população de Minas Gerais em princípios do século XIX.[265]

A persistência dessas práticas não elimina o fato de que a segunda metade do século XVIII luso foi marcada por, pelo menos, três grandes movimentos: primeiro, um conflito jurisdicional entre os poderes régio e papal; segundo, a oposição em relação a um determinado modelo de religiosidade considerado hipócrita e fanático; e, por fim, a valorização de um determinado modelo de filosofia racional-natural, visível, por exemplo, no processo de reforma dos estudos. Esses três problemas atravessam, ainda que de modo distinto, os dois casos analisados: o da devassa do fanatismo, aberta na cidade de Bragança em 1775, e o da publicação dos volumes d'*O Filósofo Solitário* entre os anos 1786-1787 e dos panfletos em sua resposta.

No caso da devassa, os problemas religiosos mesclaram-se a questões políticas mais gerais. Em meio a esse processo, Jesuítas e Jacobeus viram-se lançados num mesmo conjunto de práticas religiosas, todas elas consideradas perniciosas tanto ao poder régio, por conta da afronta que representavam à sua soberania, quanto à sociedade e à religião através de sua suposta religiosidade fingida, dissimulada e assente em exercícios exteriores vazios e num apelo constante ao demônio. Identificação que, como deixa ver a peça *Tartuffo ou o Hipócrita*, foi pensada e exposta antes dos deputados da Real Mesa Censória lançarem a condenação sobre o movimento.

A crítica aos falsos devotos, ao culto fanático e supersticioso não se restringiu aos juízos régios. Na esteira do movimento de reforma dos estudos e da valorização da filosofia racional com o seu método geométrico aplicado a todas as ciências, inclusive a teológica, uma nova forma de pensar e vivenciar a religião parecia estar em curso. O que não significa dizer que houve, em contrapartida, uma guinada radical rumo às especulações filosóficas, à

[265] Ver, neste trabalho, nota 150. SAINT-HILAIRE, Auguste de. *Viagem pelo distrito dos diamantes e pelo litoral do Brasil*. Companhia Editora Nacional, 1941, p. 117-123.

tolerância e à liberdade religiosa. Houve sim uma preocupação de se chegar as já conhecidas verdades reveladas da religião via exposição racional. O caso d'*O Filósofo Solitário* é exemplar nesse sentido. Talvez, num século que se pretendia racional, pouco espaço houvesse para uma religiosidade mais dada aos conflitos e exterioridades barrocos. As máximas deveriam ser claras, simples, bem ordenadas e práticas, como o pedia a nova lógica, cujo fim último era o de buscar a verdade.[266] Ornamentos inúteis, tais como abstrações e "fadigas metafísicas" ao estilo das escolas peripatéticas, não teriam lugar nessa busca.[267] O corpo, por sua vez, tenderia à conservação, não à destruição.[268] Atitude positiva que, diga-se bem, inseria-se num processo de valorização do homem e de sua capacidade de ser útil à sociedade, promovendo deste modo a felicidade do Estado e dos Impérios. Porém, convém notar que esta valorização foi feita dentro de um arcabouço conceitual cristão que percebia a sociedade como um todo criado por Deus, na qual cabia aos homens exercerem corretamente a sua função, satisfazendo as suas obrigações para o benefício deste mesmo todo. A conservação do corpo, por conseguinte, era necessária para que o homem, preservando a si próprio, fosse capaz de cumprir o seu dever de conservação da sociedade criada pela divindade. [269]

---

[266] Para António Soares Barbosa a ciência da Moral deveria buscar instruir todo o gênero humano. "Para este fim se conseguir e ser entendido de toda a Humanidade, deve-se seguir só a linguagem da razão: a clareza e a simplicidade há de ser tão comum como são as obrigações que se propõem. As autoridades, uma erudição que supõem o homem fora do estado natural, a obscuridade dos termos, o tom científico e que é necessário ser versado nas escolas para entender, devem-se desterrar da ciência dos costumes." BARBOSA, António Soares. *Discurso sobre o bom e verdadeiro gosto na filosofia*, p. 39.

[267] Segundo Frei Manuel do Cenáculo, "duas prendas se tem concluído ser precisas para que a razão se ostente com acerto e para que na massa que revolver tenha dignidade e certeza. Consistem no uso da lógica e geometria". CENÁCULO, Frei Manuel do. *Cuidados Literários*, p. 92. De modo similar se pronunciou Antônio Soares Barbosa. Mais especificamente em relação à Lógica argumentou que nem sempre ela tivera o mesmo merecimento: "por muitos séculos só foi chave que fechou o ingresso nas ciências, em lugar de no-lo abrir". Centrado no diálogo e no silogismo, reinava apenas o espírito de disputa. "A verdadeira lógica porém desterra este espírito contencioso e desordenado: e ainda que ensine a disputar bem, contudo não é esse o seu fim." BARBOSA, António Soares. *Discurso sobre o bom e verdadeiro gosto na filosofia*, p. 11.

[268] No livro anônimo *MEDICINA Teológica* a prática autorizada pelos teólogos de dilaceração dos corpos com tormentos é criticada. São Paulo: Editora Giordano, 1994, p. 12. FREITAS, Ricardo Cabral de. *O Físico e o Moral na Dissertação sobre as paixões da Alma (1753) de Antonio Ribeiro Sanches (1769-1783)*. 2012. 151f. Dissertação (Mestrado em História das Ciências e da Saúde) - Programa de Pós Graduação em História das Ciências e da Saúde, FioCruz, Rio de Janeiro, 2012.

[269] PEREIRA, José Esteves. *O pensamento político em Portugal no século XVIII*. António Ribeiro dos Santos. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2005. p. 183 e p. 221-222. "Abstenhamo-nos pois de examinar imprudentemente as essências das coisas; e contentemo-nos com deduzir das suas propriedades aquilo que nos pode ser útil. Este deveria ser o fim de toda a Filosofia, dirigir-se à utilidade e felicidade do gênero humano, já prolongando-lhe a saúde, e diminuindo-lhe os males [...] Todas as outras questões, que se não encaminhassem a estes fins, deveriam ser olhadas como prejudiciais, e os seus autores e patronos como desprezadores dos seus semelhantes e inúteis à sociedade, por preferirem gastar o tempo em uma curiosidade estéril em lugar de serem proveitosos à humanidade. Se se unissem neste projeto os Filósofos, principiando uns onde os outros acabassem,

Os juízos pejorativos atribuídos ao beato e a exaltação de um determinado modelo de filósofo e de filosofia, quando avaliados em conjunto, conduzem a um importante questionamento: até que ponto não estava se desenvolvendo em Portugal, ao final do século XVIII, uma nova cultura religiosa crítica em relação à mística barroca e tendente ao racionalismo geométrico? Racionalismo, vale ressaltar novamente, centrado não no modelo francês de razão, tal qual o expuseram Rousseau e Voltaire. Mas em um apelo à razão natural como instrumento complementar da revelação divina num movimento que, se, por um lado, retomava São Tomás de Aquino, por outro, o inseria num universo permeado por Newtons e Galileus, mas igualmente pelo jansenismo e pela teologia positiva.[270] Nomes como Antônio Soares Barbosa, Frei Manuel do Cenáculo e Antônio Pereira de Figueiredo, além de Verney,

---

juntando-se assim as vidas de muitos homens e os trabalhos de uns poucos de séculos, formar-se-ia um vasto depósito de conhecimentos uteis; e a Filosofia sairia das Escolas a fazer felizes os Estados e Impérios." BARBOSA, António Soares. *Discurso sobre o bom e verdadeiro gosto na filosofia*, p. 87.

[270] No contexto europeu, a teologia positiva, termo do século XVI, se desenvolveu diante da necessidade de responder a argumentação histórica utilizada pelos reformadores protestantes. Ela avançou na França e contribuiu para renovar o pensamento de Santo Agostinho (354-430). A teologia positiva caracterizou-se por um retorno às fontes e valorização da explicação histórica. Santo Agostinho, um dos mais importantes teólogos da Igreja Católica, defendia, em função da natureza humana pecaminosa, a centralidade da graça para a salvação dos homens. Dimensão retomada e enfatizada não só por Martinho Lutero (ele mesmo, antes da ruptura, um frade Agostinho) no âmbito da Reforma Protestante, mas igualmente pelo católico Cornelius Jansen, professor na Universidade de Louvain, na Bélgica, bispo de Ypres e autor do livro *Augustinus* (publicado postumamente em 1640 no contexto das disputas internas entre os católicos em torno da doutrina da graça e que envolveu, entre outros, o molinismo). Ao destacarem o valor da fé para a salvação, ambos eliminaram o valor das obras. Assim como o luteranismo, as proposições avançadas por Jansen foram condenadas pelo papa, o que, por sua vez, está na origem do termo fluido e de difícil precisão, jansenismo; utilizado, em muitos casos, para se referir a todos aqueles que criticavam a política papal ou os jesuítas. As disputas se arrastaram pelo século seguinte e se mesclaram ao problema da necessidade de uma reforma interna da Igreja. No século XVIII, o movimento esteve ligado à obra de Pasquier Quesnel intitulada *Le Nouveau Testament en Français, avec des Refléxions Morales* (1693). Em 1713 a bula *Unigenitus* lançada pelo papa Clemente XI condenou 101 proposições "jansenistas" do livro de Quesnel. Segundo Derek Beales, por volta da década de 1740, os jansenistas receberam apoio dos escritos do italiano Antônio Muratori, os quais se voltaram para o tema da reforma interna. Dentro dessa preocupação, Muratori reclamou mudanças como o uso do vernáculo nos serviços religiosos, apontou o grande número do clero e a importância dos religiosos regulares manterem o espírito original que havia movido o estabelecimento das ordens monásticas. De todo modo, de uma forma geral pode-se dizer que o jansenismo era um movimento reformista católico caracterizado não só por uma defesa das ideias da graça de Santo Agostinho, mas por um rigorismo moral em oposição ao probabilismo jesuítico. No caso português, o jansenismo esteve muito ligado ao movimento de reforço do poder régio e afirmação da jurisdição temporal dos príncipes ante os direitos de Roma (o regalismo). Segundo Cândido dos Santos o jansenismo teológico foi menos frequente entre os portugueses. BEALES, Derek. *Prosperity and plunder*. European Catholic Monasteries in the Age of Revolution, 1650-1815. London: Cambridge University Press. 2003. p. 35-37. SOUZA, Evergton Sales. *Jansénisme et Réforme de l'Eglise dans l'Empire Portugais.* SANTOS, Cândido dos. *Jansenismo e antijansenismo nos finais do Antigo Regime*. Porto: Edições afrontamento, 2001. Para a inserção de Muratori em Portugal ver MORAIS, Regina Célia de Melo. *L. A. Muratori e o Cristianismo Feliz na Missão dos Padres da Companhia de Jesus no Paraguai*. 2006. 149f. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós Graduação em História, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2006.

participaram ativamente desse processo reformista religioso.[271] Entre traduções da Escritura e apelos à autoridade, alguma coisa parecia estar mudando: a valorização do conhecimento da História Eclesiástica, necessária para confutar heresias, entender a Escritura e a Tradição, esclarecendo as questões do dogma, da moral e da disciplina; o cuidado devotado ao estudo das línguas antigas, sobretudo, do grego e do hebraico, considerados instrumento primordial para uma consulta direta das fontes e para adquirir uma perfeita inteligência dos Textos Sagrados; a oposição devotada a uma religiosidade meramente exterior; o emprego do método matemático – cujo fim último, no entender de Manuel do Cenáculo, era o de "buscar com maior simplicidade o que se pretende"[272]– para facilitar a compreensão das verdades teológicas, são alguns dos elementos que compõem essa nova cultura. Se, por um lado, ela ainda estava muito ligada à autoridade, por outro, não era mais uma autoridade acrítica. Deste modo, ao teólogo impunha-se a necessidade de conhecer a Escritura e a Tradição, não se contentando com o que dizia a autoridade. Devia, antes, "indagar a antiguidade, a universalidade e perpetuidade da Doutrina, procurando a sua origem nas Escrituras e no Ensino de Jesus Cristo e dos Apóstolos".[273] Antônio Pereira de Figueiredo parece ter levado essa postura ao extremo em sua obra *Analyse sobre a profissão de fé do Santo Padre Pio IV*.

Escrito em 1791, o livro analisa a Profissão de fé do papa Pio IV, emitida no século XVI no contexto do Concílio de Trento e das reformas protestantes. No decorrer do livro, Pereira de Figueiredo diferencia o que, dentro da Profissão, podia ser considerado regra de fé, ou seja, dogma, daquilo que, pelo contrário, não passava de opinião. Tudo aquilo que a Igreja propunha, tinha ou ensinava como fatos ocorridos posteriormente ao tempo dos Apóstolos – o que incluía revelações, milagres, santidades, virtudes e relíquias – não era dogma, mas tão somente opinião: "tudo aquilo e só aquilo é de Fé Católica que se acha revelado na palavra de Deus, isto é, na Escritura Sagrada ou na Tradição Apostólica e proposto a todos pela Igreja Universal, como coisa que se deve crer de Fé divina."[274]

---

[271] SANTOS, Cândido dos. *Jansenismo e antijansenismo nos finais do Antigo Regime*; SOUZA, Evergton Sales. *Jansénisme et Réforme de l'Eglise dans l'Empire Portugais*; VAZ, Francisco António Lourenço. Jansenismo e Regalismo no pensamento e na obra de D. Frei Manuel do Cenáculo. Disponível em: <http://home.uevora.pt/~fvaz/2005-%20Jansenismo%20e%20Regalismo%20no%20pensamento%20e%20na%20obra%20de%20D.pdf>. Acesso em: 02 dez. 2014.

[272] CENÁCULO, Frei Manuel do. *Cuidados Literários*, p. 121.

[273] *COMPÊNDIO Histórico da Universidade de Coimbra*, p. 118.

[274] FIGUEIREDO, António Pereira de. *Analyse da profissão de fé do Santo Padre Pio IV*, p. 4.

Cabia, portanto, aos bispos reunidos em Concílios Gerais – a Igreja Universal – e não ao papa definir o que era ou não de fé católica. Essa percepção o levou a questionar o lugar e o papel do papa e da Igreja católica romana: é a Igreja Universal quem é "a juíza e interprete infalível das Escrituras", e "não precisamente a Igreja Romana ou alguma outra particular";[275] os ritos que os católicos devem observar são aqueles "universalmente" praticados pela Igreja Católica e utilizados na administração dos sacramentos e não aqueles mandados tão somente por Roma;[276] a primazia concedida à Igreja Romana, considerada mãe e mestra das Igrejas não é de direito divino, mas apenas de direito humano eclesiástico;[277] o papa não é superior ao Concílio Geral nem tem poder sobre o temporal dos reis;[278] ao pontífice não se deve prestar uma obediência cega, sendo lícito, em certos casos, "aos bispos e aos príncipes católicos repugnar a certos mandados do papa e não admitir certas bulas suas".[279]

Os argumentos expostos acima evidenciam não só o posicionamento eclesiológico de Antônio Pereira de Figueiredo, para quem os bispos reunidos em Concílio eram superiores ao papa, bispo de Roma, como a sua postura ante o conflito jurisdicional que opôs os poderes régio e papal em Portugal, sobretudo, a partir da segunda metade do século XVIII. Episcopalista e regalista, Pereira de Figueiredo foi um pouco mais além em sua análise.

Deste modo, além das considerações sobre o papa e a Igreja Romana, o religioso refletiu sobre alguns pontos fundamentais dentro da ortodoxia católica. Em relação ao purgatório, por exemplo, Figueiredo destacou não ser de fé divina a existência de fogo verdadeiro e próprio naquele lugar. Apesar de ser uma opinião provavelmente verdadeira a existência do fogo, não era, porém, um fato revelado. Também não era ponto de fé que as almas que morriam em graça, mas que não haviam pagado o que deviam, ficariam retidas no purgatório até que alguém neste mundo pagasse as suas dívidas ou promessas.[280] Também arguiu não ser de preceito divino a veneração e invocação de todos os santos. Na verdade, dizia, a veneração e a invocação dos santos não eram necessárias para a salvação, embora

[275] *Ibid.*, p. 27.

[276] *Ibid.*, p. 34-37.

[277] *Ibid.*, p. 75.

[278] *Ibid.*, p. 78-79.

[279] *Ibid.*, p. 82.

[280] *Ibid.*, p. 49-50.

fosse bom e útil a sua invocação. Para a salvação, não era preciso que houvesse imagens. Não havia preceito divino ou eclesiástico que impusesse a sua existência. Por isso, caso a Igreja julgasse pertinente, poderia, sem ofensa da fé, proibir o uso das imagens.[281] Da mesma forma, não era de fé que se deviam venerar os Santos cuja santidade e glória só constavam pela canonização da Igreja, uma vez que esta se fundava em fatos não revelados e na realização de milagres atestados por testemunhas.[282] Em relação às indulgências concedidas pela Igreja também argumentou que não eram de fé divina, tendo efeito apenas sobre os vivos e nenhum sobre os mortos. Indulgências como aquelas que concediam cem ou mil anos de perdão eram totalmente apócrifas.[283]

Antônio Pereira de Figueiredo estabeleceu uma ruptura fundamental em sua obra. Embora não negasse a existência do purgatório, a validade das indulgências, das relíquias, da veneração dos santos e das imagens, apresentou, por outro lado, uma exposição crítica desses elementos. Se algo não é de fé divina, logo não foi revelado por Deus, sendo, portanto, de instituição apostólica e, enquanto tal, "de uma ordem inferior e sujeita(s) às mudanças que a Igreja (nelas) quiser fazer".[284] Mais. Não sendo de fé divina, certas coisas não só podiam ser alteradas, como podiam estar erradas.

> Nem deve causar reparo e muito menos escândalo algum dizer ou supor-se, que ainda nos Concílios Gerais Representativos da Igreja Universal, se estabelecem algumas coisas que mereçam ser rejeitadas. Porque é uma doutrina corrente dos Teólogos, reconhecida e aprovada pelo grande Cano[285], que no constituir leis sobre matérias de puro governo humano e de nenhuma sorte reveladas, pode(m) errar todo um Concílio Geral por defeito ou do entendimento ou da vontade.[286]

A obra, publicada com o aval dos órgãos responsáveis pelo sistema de censura luso, foi proibida pela Cúria Romana alguns anos depois, em 1795.[287] Um dos objetivos do padre ao escrevê-la parece ter sido não só o de defender o poder dos bispos reunidos em Concílio e o

---

[281] *Ibid.*, p. 52-53 e p. 57-58.

[282] *Ibid.*, p. 55-56.

[283] *Ibid.*, p. 62-67 e p. 69.

[284] *Ibid.*, p. 17.

[285] Melchior Cano (1509-1560), teólogo espanhol.

[286] FIGUEIREDO, António Pereira de. *Analyse da profissão de fé do Santo Padre Pio IV*, p. 25.

[287] CASTRO, Zília Osório de. 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. 18, 2006. p. 355.

poder temporal régio, mas o de reduzir a crença ao "necessário", eliminando tudo o que fosse supérfluo.[288] Mesmo motivo que, aliás, o levara a tentar reformar o calendário Bracarense por meio de um profundo trabalho de crítica histórica e textual.[289]

Episcopalista, regalista e defensor das iniciativas produzidas pelo marquês de Pombal, Antônio Pereira de Figueiredo caracterizou-se ainda por certo pendor jansenista.[290] A preocupação com um retorno às fontes dos dogmas – ou seja, a Escritura e a Tradição –, com a prática da Igreja primitiva, com o método histórico, com uma religião mais simples e depurada de tudo aquilo que não era necessário integrou os seus esforços analíticos. Suas ideias não passaram despercebidas. Elas não só foram integradas no âmbito dos projetos reformistas régios, como embasaram discussões cotidianas sobre a religião.[291] Obras como *Tentativa Theologica* (1766) e a própria *Analyse da profissão de fé* foram citadas por indivíduos acusados de libertinagem junto à Inquisição Portuguesa a partir dos anos 1770. Nesse ponto, houve quem fosse mais longe, dispondo-se a citar o próprio Evangelho e a história eclesiástica para criticar a ambição dos eclesiásticos de seu tempo, como de fato fizeram alguns dos frequentadores da botica de José Luís Mendes, no Rio de Janeiro, nos idos dos anos 1790:

> Remeto os 640r e 5 Bulas, e seus escritos, por quanto destes mais 20r, ganhais mais 6 meses de indulgências. Ora, não há coisa mais vergonhosa que o vermos, em um século tão alumiado como este, estar se vendendo indulgências por dinheiro, disto zomba[m] as nações mais civis de Europa e todos que pensam com bom senso, mas ah! Acabaram-se os séculos felizes da Igreja, hoje tudo é ambição para extorquir dinheiro aos povos, e por isso se olha com tão maus olhos para a corte de Roma, porque lançando nós um galope de vista à história eclesiástica, achamos uns papas cheios de virtude [riscado] e bispos, da mesma forma os Crizostomos, os Agostinhos, os Macários, os Ivos, e outros de abalizadas virtudes, porém tudo acabou, hoje só se vê que o querem é dinheiro, tão apartados estão do que mandou o

[288] FIGUEIREDO, António Pereira de. *Analyse da profissão de fé do Santo Padre Pio IV*, p. 1.

[289] ANTT, manuscritos da livraria, nº 2455. A proposta, entretanto, nunca foi posta em prática. SANTOS, Cândido dos. *Padre António Pereira de Figueiredo*, p. 170-171.

[290] Para Evergton Sales Souza, em Portugal, durante o reinado de D. José I (1750-1777) se desenvolveu um novo pensamento eclesiológico, marcado pelas tendências regalistas e jansenistas. O padre Antônio Pereira de Figueiredo foi um dos seus expoentes. *Jansénisme et Réforme de l'Eglise dans l'Empire Portugais*, p. 264 e p. 268 e ss. Cândido dos Santos vai um pouco além e aponta que Figueiredo foi partidário do jansenismo em sua versão quesneliana – referência a Pasquier Quesnel (1634-1719). *Padre Antônio Pereira de Figueiredo*, p. 137. Ainda segundo Cândido dos Santos, o padre Antônio Soares Barbosa, autor do *Discurso sobre o bom e verdadeiro gosto na filosofia*, também foi um adepto do jansenismo teológico. *Jansenismo e antijansenismo nos finais do Antigo Regime*, p. 92-100.

[291] Para a relação de António Pereira de Figueiredo com o reformismo régio ver SANTOS, Cândido. *Padre António Pereira de Figueiredo.*

> divino Mestre quando disse o que recebestes de graça, dai de graça: Ah! Deus Senhor.[292]

Sem eliminar uma prática religiosa barroca entre a população, essa nova cultura permeou círculos letrados e reformistas, movendo-se, inclusive, para o universo das conversas diárias sobre a religião.[293] A sua formação se deu num cenário interno complexo em que se mesclaram as investidas regalistas contra o poder papal, a construção e subsequente condenação de uma determinada vivência religiosa associada a beatos, jesuítas e jacobeus, a inserção da teologia positiva através das ideias jansenistas e o processo de reforma dos estudos, por meio do qual se pretendeu valorizar determinado modelo de filosofia racional. Tudo isso, vale acrescentar, inserido num contexto europeu de crescente radicalização política e doutrinal de que foram exemplos não só os escritos filosóficos sobre a religião, mas movimentos como a Independência dos Estados Unidos (1776) e a Revolução Francesa (1789). Em muitos casos, por trás daquela nova cultura religiosa residia um desejo de aperfeiçoamento político, social e econômico do reino, o qual, não raras vezes, moveu-se sob o mote fluido e genérico de um combate à ignorância, ao erro, à superstição e ao fanatismo.[294]

Diante de tantos conflitos e oposições sobrepostas, diferentes tensões emergiram. Se, por um lado, como será visto nos próximos capítulos, nem todos se conformaram aos limites desejados pela Coroa Portuguesa para a filosofia racional, avançando para o campo daqueles que, no entender de Frei Manuel do Cenáculo, abusavam do espírito geométrico ao direcioná-lo para especulações e postulados arbitrários sobre as coisas sagradas; por outro, é fato que a defesa do regalismo e as críticas à religiosidade barroca se fizeram presentes nas conversas cotidianas sobre a religião. Em meio a essas conversas, novas oposições foram geradas: às

---

[292] ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, processo 411.

[293] Esse movimento de declínio de uma sensibilidade barroca não foi exclusivo a Portugal. Segundo Nuno Monteiro em meados do século XVIII houve uma mudança na cultura cosmopolita europeia. Uma das expressões dessa mudança foi justamente o declínio da piedade barroca entre as classes ilustradas. Em seu lugar emergiu o apelo a uma devoção mais simples, mais pessoal e menos ostentatória. Processo que comportou, inclusive, uma crítica às ordens religiosas e ao seu número excessivo. MONTEIRO, Nuno. *D. José*. Na sombra de Pombal. Lisboa: Temas e Debates, 2008. p. 250. Ver também BEALES, Derek. *Prosperity and plunder*.

[294] José Bonifácio de Andrada e Silva numas *Notas sobre filosofia, viagens e notas filológicas* anotou: "Depois de um largo sono letárgico tão terrível como a morte, a razão acorda espavorida dos monstros que a cercavam. O gênio armado do dom de pensar sai a campo para combatê-los. A verdade se mostra sob estes auspícios: seu esplendor trabalhosamente penetra através das ásperas trevas da ignorância. O erro treme [...] a superstição mal segura na sua [?], cambaleia. Prepara-se uma grande revolução. Se Bacon não tem a glória de a operar, ele a anuncia e debuxa o plano; alguns homens privilegiados, seguindo as indicações mostradas, vão mudar a face do Universo." Disponível em: <http://www.obrabonifacio.com.br/colecao/obra/2001/digitalizacao/> . Acesso em: 15 out. 2014.

figuras do beato e do filósofo acrescentou-se uma terceira categoria, a do libertino, quase sempre, qualificado pejorativamente.

PARTE 2

LIBERTINOS E LIBERTINAGENS

> Querem que sejamos cegos e o ver sem peneiras é ser libertino: quem não adora essas santas monarias [sic] não tem fé nem respeito às coisas sagradas: vá, que todo o seu dizer me não assombra, eu sei como discorro: Deus vê o meu coração: não quero ser escravo da superstição. [...] Os bons e verdadeiros devotos, cujas pisadas devemos seguir não são os que fazem mais trejeitos. [...] V.M. não distingue a devoção da hipocrisia?
>
> *Tartuffo ou o Hypocrita. Lisboa: Na Officina de Joseph da Silva Nazareth, 1768, p.22-23.*

No final do século XVIII vários indivíduos foram perseguidos no mundo luso-brasileiro por causa de suas ideias e comportamentos *libertinos*. Naquele contexto, o termo libertino foi utilizado para nomear os indivíduos adeptos de uma conduta tida como licenciosa e corrupta, mas igualmente aqueles que ousaram examinar, de forma crítica, os ensinamentos da Igreja, as atitudes dos seus ministros e as práticas devocionais dos fiéis. O libertino, quase sempre, era apresentado como o relaxado do ponto de vista da moral e/ou da consciência: um devasso de costumes que, por ignorância ou por vontade própria, não seguia os preceitos católicos, um cético que não aceitava as verdades da fé. Nem todo relaxado moral era considerado um questionador consciente das doutrinas religiosas, porém, de um modo geral, os indivíduos acusados de pensarem livremente sobre a religião católica eram igualmente apontados como seguidores de uma moral corrompida.

Essas imagens estão expostas em diferentes relatos produzidos pela sociedade luso-brasileira daquele período. Em uma peça representada no mosteiro beneditino da cidade de Santarém, em fevereiro de 1779, o libertino era aquele que, conscientemente, negava as verdades anunciadas pela Igreja Católica, como eram os milagres. Para ele, apenas a sua

análise e interpretação da Bíblia eram válidas.[295] Poucos anos depois, em 1790, a ópera *O Libertino* fez uma pintura diversa e apresentou-o como um conquistador compulsivo, preocupado apenas em satisfazer os seus desejos amorosos, um indivíduo mentiroso, hipócrita e devedor, em suma, alguém totalmente carente das virtudes cristãs.[296]

O termo não era exclusivo à sociedade portuguesa da segunda metade do século XVIII. Em meio às rupturas religiosas seiscentistas, o reformador João Calvino (1509-1564) utilizou-o para referir-se aos dissidentes religiosos protestantes, em especial os anabatistas e suas práticas doutrinárias. Foi naquele contexto que ele publicou, em 1545, o panfleto *Contre la secte phantastique et furieuse des libertins qui si nomment spirituelz.* Essa relação foi aprofundada ao longo do século XVI. Em 1551, Jean Veron traduziu para o inglês o diálogo *The seditious Libertine or rebel Anabaptist & the true obediente Christian*, escrito pelo reformador suíço Heinrich Bullinger (1504-1575). Para John Knox, calvinista fundador da Igreja escocesa, a doutrina anabatista, ao defender a liberdade da carne, inspirava as pessoas a serem de vida despreocupada e libertina, induzindo-as a não trabalharem, a visitarem bordéis, a beberem e jogarem. Contraditoriamente, isso não impediu que os próprios calvinistas fossem considerados, por outros grupos religiosos, libertinos.[297]

Deste modo, o uso do vocábulo libertino não era estranho ao mundo europeu desde, pelo menos, o século XVI.[298] Ao longo do século XVII, dicionários das línguas inglesa e

---

[295] Dialogo em que se faz huma relação do grande milagre do santo cristo da pastorinha que se venera na Igreja do Colegio de S. Bento dos Apostolos desta nobre Vila de Santarém, explica-se o que seja piedade, fanatismo e libertinagem: ideado e dirigido pelo Padre Mestre Doutor Frei Francisco de Natividade. BPE, cod. CIX/1-5, n.8.

[296] Opera O libertino, copiada aos 10 de maio de 1790. Cópia autografada António José de Oliveira. Disponível em purl.pt/15331 , acessado em 05/08/16. Trata-se, na verdade, de uma tradução da obra de Molière, Dom Juan or le festin de Pierre. O termo foi utilizado com conotação semelhante na comédia manuscrita "O ipócrita", suprimida pela Real Mesa Censória em Setembro de 1770. ANTT, Real Mesa Censória, cx. 322, nº 2221.

[297] CAVAILLÉ, Jean Pierre. Libertine and Libertinism: Polemic uses of the terms in sixteenth and seventeenth-century English and Scottish literature. *The journal of early modern cultural studies*, v. 12, n. 2, spring 2012, p. 15-17.

[298] Há uma vasta bibliografia sobre o tema da libertinagem no mundo europeu da época moderna. Além dos trabalhos de Jean Pierre Cavaillé, há o estudo clássico de René Pintard sobre a libertinagem erudita na França. PINTARTD, René. *Le libertinagem érudit dans la première moitié du XVII*[e] *siècle*. Géneve-Paris: Slatkine, 1983; Alberto Tenenti tentou fazer uma exposição global do movimento para os séculos XVI e XVII. TENENTI, Alberto. Milieu XVI[e], début XVII[e]: libertinisme et héresie. *Annales*, 18[e] année, n. 1, p. 1-19, 1963; Alexandra Torero Ibad se debruçou sobre três tipos de leituras libertinas que foram feitas a partir da distinção estabelecida por Galileu entre um domínio da ciência e outro da religião. IBAD, Alexandra Torero. "Vérités de science, vérités de foi: lectures libertines d'une distinction polysémique." In: *Libertinage et philosophie au XVIIe siècle*. Les libertines et la science. Publications de l'université de Saint-Étienne, 2005. Por fim, convém mencionar a caracterização proposta por Lezch Kochakowicz para o termo. Para ele, o libertino comportava um triplo significado: "em primeiro lugar, um depravado; em segundo, um diletante mundano e incrédulo; finalmente, um

francesa tentaram defini-lo. Os sentidos apresentados, porém, não remetiam a nenhuma seita protestante ou grupo religioso em particular. O *Table Alphabeticall* (1604), considerado o primeiro representante mais completo e desenvolvido dos dicionários da língua inglesa, identificou-o com alguém solto na religião, que pensa que pode fazer tudo aquilo que lhe apraz.[299] No final do século, Pierre Richelet, autor de um dicionário francês, associou-o ao ímpio e ao pervertido. Além disso, adicionou um novo termo, o da libertinagem, o qual definiu unicamente como desregramento de vida, desordem.[300] Em 1694, o dicionário elaborado pela Academia Francesa foi além e acrescentou à dimensão do desregramento moral e comportamental que havia sido associada à libertinagem, a adoção de uma atitude de pouco respeito às coisas da religião. O libertino, por outro lado, foi apresentado como (1) alguém livre que não cumpria corretamente os seus deveres; (2) um licencioso em matérias de religião seja por não crer no que devia acreditar, seja por condenar os costumes piedosos ou não observar os mandamentos de Deus, da Igreja e de seus superiores.[301] Essas imagens relacionadas à falta de submissão, à irreligiosidade e à licenciosidade se mantiveram no século XVIII.[302] Neste período e ao longo do oitocentos, figuras como a do *espírito forte*, do i*ncrédulo* e do *debochado* foram tidas como suas correlatas diretas.[303]

No mundo ibérico o movimento foi diferente. Em 1611, o dicionário castelhano *Tesoro de la Lengua Castellana o Española* limitou-se a definir a palavra *libertar* a qual associou a figura do *libertinus*, esta entendida em sua acepção latina como o filho do liberto.[304] Na primeira metade do século XVIII, o termo libertino passou a integrar os

---

filósofo céptico". KOCHAKOWICZ, Lezch. "O libertino". In: *Enciclopédia Einaudi*. Mythos/Logos. Sagrado/Profano. [S.l]: Imprensa Nacional, Casa da Moeda, 1987. p. 326.

[299] Robert Cawdrey. *A Table Alphabetical* (1604). Disponível em: <http://www.library.utoronto.ca/utel/ret/cawdrey/cawdrey0.html#l >. Acesso em: 21 jul. 2016.

[300] *Dictionnaire francois*, par P. Richelet, a Geneve, Chez Jean Herman Widerhold, 1680, p. 464. Disponível em: <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k509323/f568.image.r=.langEN>. Acesso em: 21 jul. 2016.

[301] O dicionário da Academia Francesa (1ª edição, 1694) traz os verbetes: "libertin" e "libertinagem", p. 645. Disponível em:< http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k503971/f665.item.zoom >. Acesso em: 21 jul. 2016.

[302] RICHELET, Pierre. *Dictionnaire de la langue Françoise*. Tomo 2. A Lyon: Chez les Freres Bruyset, 1728. p. 549; JOHNSON, Samuel. *A dictionary of the English language*. v. 2. London: [s.n], 1785.

[303] *DICTIONNAIRE universel de la langue française, avec le latin et les etymologies*. A Paris, Chez Verdière, 1829. p. 409.

[304] *TESORO de la lengua castellana o española*, de Sebastián de Covarrubias, p. 91. Disponível em: <https://ia600504.us.archive.org/29/items/tesorodelalengua00covauoft/tesorodelalengua00covauoft.pdf >. Acesso em: 21 jul. 2016. Em 1645, a obra *Le Tresor des deux langues espagnolle et Françoise* de Cesar Oudin

dicionários espanhóis, contudo, sempre no sentido de filho do escravo a quem se deu liberdade. Esta definição se manteve invariável durante o século XVIII. Em todo o período, não houve qualquer menção ao vocábulo libertinagem nos dicionários produzidos pela Real Academia Espanhola.[305]

Em Portugal, os dois termos não constavam no dicionário publicado por Rafael Bluteau entre os anos de 1712 e 1728, o primeiro da língua portuguesa. A única menção que ele fez ao termo libertino foi quando expôs o vocábulo liberto. Ao defini-lo como escravo forro, que tem a carta de alforria ou ainda filho do liberto, associou-o ao latim *libertinus*.[306] Só em 1789, Antônio de Morais Silva (1755-1824) tentou atribuir-lhes um significado formal em seu *Dicionário da Língua Portuguesa*. Para ele, o libertino comportava três acepções. Primeiro, indicava a forma pela qual se chamava o filho do liberto entre romanos. Segundo, era "o que sacudiu o jugo da Revelação, e presume, que a razão só pode guiar com certeza no que respeita a Deus, á vida futura, &c."[307] Por fim, num sentido figurado, ele era o licencioso na vida. A libertinagem, por sua vez, nada mais era do que "o vício de ser libertino, incrédulo, mal morigerado".[308] Morais Silva, um dos poucos que, no mundo luso-brasileiro, se auto-intitulou libertino, apresentou uma definição mista do termo: ele não negou o seu sentido pejorativo, mas fez questão de acrescentar uma dimensão nova, até certo ponto livre dos epítetos negativos, ao afirmar que o libertino era aquele que defendia que bastava a razão para se alcançar um conhecimento sobre Deus e sobre a vida futura. Tal postura era pouco comum para a realidade lusitana de finais do Setecentos.

Na verdade, o caráter negativo por trás de ambos os termos foi exposto e constantemente reafirmado em processos, denúncias e sumários da Inquisição, nos ofícios expedidos pela Intendência Geral de Polícia, nos pareceres elaborados pelos órgãos responsáveis pelo sistema de censura, na legislação régia e nos escritos literários. De um

---

apresentou a seguinte definição: "Libertino, le fils d'um qui a eté affranchy & mis en liberte." A Paris: Chez Antoine de Sommaville et Chez Augustin Coubré & Chez Nicolas & lean de la Costa, 1645.

[305] *DICCIONARIO de autoridades.* Edición facsímil/ Real Academia Española. Tomo 4. Madrid: Editoral Gredas, 1963. p. 397. *DICCIONARIO de la lengua castellana compuesto por la* Real Academia Española, reducido a un tomo para su mas fácil uso. 2ª ed. Madrid: Por D. Joaquim Ibarra, 1783.

[306] BLUTEAU, Rafael. *Vocabulario Portuguez e latino*. v. 5. Lisboa: Na officina de Pascoal da Sylva, 1716. p. 113.

[307] SILVA, Antonio de Moraes. *Diccionario da língua portugueza*. v. 2. Lisboa: na officina de Simão Thaddeo Ferreira, 1789. p. 21.

[308] *Ibid*., v.2, p. 21.

modo geral, eles encarnavam o incrédulo, o espírito forte que, com a sua falsa filosofia, desconhecia os limites da razão humana e negava a sua dependência em relação à revelação divina. Os seus discursos, alegou um edital régio de 1770, continham "uma doutrina ímpia, falsa, temerária, blasfema, herética, cismática, sediciosa, ofensiva da paz e sossego público". Eles só serviam para "estabelecer os grosseiros e deploráveis erros do Ateísmo e do Materialismo", "introduzir a relaxação dos costumes", a tolerância dos vícios e eliminar toda a ideia de virtude.[309] O sentido pejorativo dos termos eram tais que, em 1815, eles foram duplamente definidos pelo "Glossário das Palavras e Frases da Língua Francesa" como: "vocábulos trazidos do Francês. O uso geral [...] os tem adotado, e não sem causa, se com eles significarmos a ideia complexa de *licenciosidade* com *irreligião*: homem *devasso em costumes,* com erradas *opiniões religiosas*.[310]

As rupturas discursivas e comportamentais em relação aos dogmas e preceitos impostos pela Igreja Católica preocupavam as autoridades régias e eclesiásticas. Acreditava-se que aqueles discursos ameaçavam o Altar, mas igualmente o Trono: o seu intuito era "fazer odiosos os dois supremos poderes que Deus ordenou para governar os Homens", alegou um edital régio.[311] Por isso, todo discurso capaz de por em risco a legitimidade política, social ou espiritual da religião católica era considerado perigoso. Tanto os órgãos responsáveis pelo sistema de censura literária quanto a Inquisição e a Intendência Geral de Polícia, cada instituição dentro de suas atribuições, tentaram coibir essas práticas discursivas e comportamentais. À censura literária cabia a árdua tarefa de conter a circulação dos escritos deístas, ateístas e obscenos e impedir a publicação de textos que fizessem uma livre interpretação do texto bíblico e que fossem capazes de incitar a descrença, promover comportamentos lascivos, destruir a autoridade da Igreja Católica ou manchar a sua reputação e a de seus ministros, desacreditando-os.[312] O Santo Ofício se preocupava em avaliar o caráter herético daquelas falas e práticas. Por fim, a Intendência voltava a sua atenção para as suas

[309] Lei de 24 de novembro de 1770. Disponível em: <http://www.iuslusitaniae.fcsh.unl.pt>. Acesso em: 19 jan. 2015.

[310] LUIZ, Francisco de S. Glossário das Palavras e Frases da Língua Franceza, que por descuido, ignorância, ou necessidade se tem introduzido na Locução Portugueza moderna. In: *História e Memórias da Academia das Sciencias de Lisboa*. v. IV, parte II, 1816. p. 84.

[311] Edital de 5 de Dezembro de 1775. Proibindo e condenando um livro intitulado *Le vrais sens du Systeme de la Nature*. Disponível em: <http://www.iuslusitaniae.fcsh.unl.pt>. Acesso em: 19 jan. 2015.

[312] Alvará de 18 de Maio de 1768. Com o regimento para a Real Mesa Censória. Disponível em: <http://www.iuslusitaniae.fcsh.unl.pt>. Acesso em: 19 jan. 2015.

possíveis implicações políticas, noutras palavras, para a sedição, termo utilizado para retratar os casos de rebelião contra o soberano.

Ao final do século XVIII, o libertino permeou as atividades repressivas, mas igualmente as relações sociais estabelecidas em terras lusas. Em Vila Rica, o escrivão de órfãos, Flávio da Silva Porto foi denunciado ao Santo Ofício, por volta de 1782, por causa da pouca reverência que mostrava em relação à hóstia durante as missas, mas igualmente por ter dito que "não havia lei melhor do que era a dos libertinos".[313] Um ano antes, o negociante lisboeta Tomás Inácio da Silveira não teve dificuldade em explicar aos inquisidores o que ele entendia por libertinagem: "quebrantar alguns preceitos da Igreja" e "tocar nos pontos essenciais do dogma" definiriam, a seu ver, aquele conceito.[314] Mais de dez anos tinham se passado quando o estudante Nicolau Tolentino Sales achou que o pregador lisboeta, em seu sermão da Quaresma, "tinha ido de propósito combater os libertinos". Junto com ele na ocasião, Francisco Henriques teria emendado dizendo "que no tempo presente se falava muito neles." [315] Pouco tempo depois, José Nunes Cabral, comissário da Inquisição na Bahia, considerava o tenente Hermógenes Pantoja o "chefe dos libertinos", pois ele "afirmava não haver céu, inferno, nem santos, negava a divindade de Cristo Senhor nosso, a pureza de Nossa Senhora, a imortalidade da alma", ensinando aos seus soldados aquelas doutrinas. O seu medo era que enfraquecida a religião na cidade, ela ficasse à mercê dos princípios revolucionários franceses. "Do que acabo de depor", alertou o oficial, "se vê o estado miserável em que se acha esta cidade e se podem recear consequências as mais funestas atendo-nos a França, e isto se a nossa Fidelíssima Soberana não remediar com tempo tão grande mal, tão grande que ameaça ao mesmo tempo a destruição já da Religião, já do Governo como é público."[316]

As fontes depositadas nos arquivos portugueses demonstram que a figura do libertino percorreu o universo luso-brasileiro de finais do Setecentos. Entre denúncias, perseguições e prisões, ela emergiu como uma ameaça às verdades da religião católica revelada e à estabilidade do trono. Naquele contexto, vários personagens tiveram as suas ideias e práticas sobre a religião classificadas como libertinas. Porém, é preciso cuidado para não cair em

[313] ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, liv. 319/130º Cadernos do Promotor (1769-1790), f. 383.

[314] ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, processo 2774, f. 58.

[315] ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, processo 13436, f. 2-3.

[316] ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, processo 13541, f. 3v.

extrapolações indevidas. Como veremos nos próximos capítulos, a conjuntura política europeia aliada ao movimento de renovação de ideias – inclusive dentro da própria Igreja Católica – tiveram um papel importante na condução daqueles debates e nas disputas que eles geraram. Neste ponto, nem sempre os seus porta-vozes se viam como um herege, um devasso, um livre-pensador ou um monarcômaco, embora fossem considerados como tais por muitos contemporâneos.

3 PROPOSIÇÕES LIBERTINAS

> Não há nem pode haver pessoas obsessas pelo demônio que são todos fanatismos e os exorcismos da Igreja belas invenções humanas que não tem fundamento.
>
> *Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, liv. 322 /134º Cadernos do Promotor (1797-1802), f. 294.*

> Não acreditava [n]o mistério da Santíssima Trindade e [...] só acreditava em Deus porque a sua razão natural o convencia disto.
>
> *Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, liv. 321/133º Cadernos do Promotor (1793-1799), f. 296-296v.*

> Frades e clérigos são inúteis ao Estado porque estes não fazem senão aniquilar o povo, mandando-o jejuar e [...] eles então comem bons paios e galinhas e a pobre gente bacalhau e feijão.
>
> *Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, liv. 322 /134º Cadernos do Promotor (1797-1802), f. 316v.*

Num século marcado pelo "esforço para repensar o fenômeno religioso"[317], os religiosos lusitanos, incluindo seus dogmas e suas práticas, foram lançados no centro de uma discussão filosófica, política e social. Pelo menos é o que deixa perceber a documentação produzida pelo Tribunal do Santo Ofício a partir da segunda metade do século XVIII. Proposições as mais variadas foram denunciadas, revelando não somente preocupações, medos e angústias, mas uma vivência permeada por conversas sobre o religioso e por um constante espreitar das práticas e dos comportamentos alheios. Até aqui nenhuma novidade. Muito se falou sobre a religião católica antes do século XVIII e muito ainda se falaria depois. Sendo assim, qual a especificidade desses discursos? Eles permitem problematizar as interações e as tensões estabelecidas entre determinadas disputas cotidianas sobre a religião e

[317] SANTOS, Zulmira. Luzes e espiritualidades. Itinerários do século XVIII. In: AZEVEDO, Carlos Moreira (dir.) *História Religiosa de Portugal*. v. II. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000. p. 39.

o universo da política reformista régia; ambos inseridos dentro de um quadro maior de transformações políticas, filosóficas e religiosas.

Deste modo, este capítulo foi construído com base principalmente nas denúncias remetidas ao Santo Ofício entre os anos de 1740 e 1800, a maior parte delas retirada dos Cadernos do Promotor produzidos pela Inquisição de Lisboa. Fonte extremamente rica e, apesar disso, relativamente pouco utilizada pelos historiadores, os Cadernos do Promotor contêm ainda apresentações e, em menor número, sumários.[318]

A documentação inquisitorial consultada cobre um leque temporal denso e um recorte espacial relativamente amplo, estendendo-se aos limites prescritos à Inquisição de Lisboa, o que, vale ressaltar, incluía não só o distrito de Lisboa, como a totalidade da América Portuguesa. Do ponto de vista temporal, a documentação atravessa três reinados – a última década do governo de D. João V (1706-1750), todo o de D. José I (1750-1777) e parte do período de D. Maria I (1777-1816) – e algumas das principais convulsões filosóficas e políticas da época. A circulação dos escritos filosóficos assustava as autoridades monárquicas e eclesiásticas portuguesas – e europeias – por causa da radicalidade de seus discursos, que submetiam ao exame crítico da razão não só o mundo natural, mas o homem, a política e a religião. O advento da Independência dos Estados Unidos, em 1776, da Revolução Francesa, em 1789, e seus desdobramentos políticos potencializaram os temores acerca dos riscos que tais escritos podiam trazer para a ordem social e política. Paralelamente, do ponto de vista interno, debates e medidas reformistas régias empreendidas a partir do reinado de D. José I expuseram e intensificaram os conflitos entre a Coroa portuguesa e setores da Igreja Católica.[319] Eram tempos agitados. As denúncias, sumários e processos produzidos pelo Santo Ofício expõem boa parte dessa agitação política e doutrinal.

Este capítulo estrutura-se em torno de algumas preocupações principais. A primeira delas diz respeito à necessidade de apresentar as proposições que foram enunciadas naquele contexto. Ao longo de toda a época moderna, os inquisidores se preocuparam com aquilo que eles chamaram de "proposição": crime que envolvia a defesa de ideias contrárias ou em

[318] Algumas denúncias foram feitas diretamente ao funcionário da instituição que as transcreveu, outras parecem ter sido escritas de próprio punho e enviadas ao Tribunal na forma de correspondências. Além dos sumários e das denúncias, os livros agrupam eventuais apresentações de indivíduos que procuraram a Inquisição para se autodenunciarem. Difícil precisar quantas denúncias originaram processos. De todo modo, pelo menos no que se refere aos Cadernos do Promotor da Inquisição de Lisboa, parece que pouquíssimas denúncias foram levadas adiante. Muitos sumários, por sua vez, não geraram processos.

[319] Veja-se, neste trabalho, o capítulo 1.

conflito com os ensinamentos da Igreja Católica.[320] Ao final do século XVIII, essas falas acabaram sendo associadas à libertinagem e, depois de 1789, à francesia.

A segunda preocupação relaciona-se com a representatividade desses discursos no conjunto das culpas denunciadas à época. A terceira tem como foco os atores sociais denunciados; nesse caso, levando em consideração a natureza fragmentada da fonte, o objetivo é avaliar, ainda que superficialmente, a formação profissional daqueles homens. A quarta preocupação encaminha-se para uma busca da especificidade das falas libertinas; afinal, algumas delas apresentavam heterodoxias há muito defendidas no território luso. E, por fim, cumpre demonstrar que as proposições libertinas eram embasadas por diferentes (e por vezes conflitantes) discursos políticos e filosóficos, o que resultava em distintas propostas de reforma da Igreja e conceitos de religião.

Percebe-se, portanto, que, apesar de construído com base na documentação inquisitorial, o foco principal do capítulo não é a Inquisição, seus agentes e/ou suas formas de atuação. Embora este aspecto não possa ser totalmente desconsiderado, o objetivo situa-se noutro plano: avaliar um conjunto específico de falas que, no final do século XVIII, foi reprimido como libertino, buscando compreender suas matrizes ideológicas e as suas implicações políticas e religiosas. Para isso recorreu-se tanto à noção de paradigma indiciário, descrita por Carlo Ginzburg, quanto ao modelo da descrição densa proposto pelo antropólogo Clifford Geertz.[321] Como buscar, nos indícios e nos detalhes, os significados daqueles discursos para além do estereótipo hostil da libertinagem? Como se verá, embora boa parte deles se voltasse para temáticas relativas à Igreja e à religião, eles estavam profundamente ligados às discussões políticas de seu tempo.

Seguindo a ordem das preocupações, a exposição iniciar-se-á com uma descrição dos discursos heterodoxos proferidos.

---

[320] SCHWARTZ, Stuart Schwartz. *Cada um na sua lei*. Tolerância religiosa e salvação no mundo atlântico ibérico. São Paulo: Companhia das Letras; Bauru: Edusc, 2009. p. 39.

[321] GINZBURG, Carlo. *Mitos, emblemas, sinais: morfologia e história*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990. Ver também, do mesmo autor: *História Noturna.* São Paulo: Companhia das Letras, 2012; GEERTZ, Clifford. "Thick description: toward an interpretative theory of culture". In: *The Interpretation of cultures*. New York: Basic Books, 1973. p. 3-30.

3.1 **O cotidiano entre ideias e discussões**

No dia 17 de Outubro de 1768, Antônio Pereira foi denunciado à Inquisição por dizer que do Concílio de Trento vieram dois ladrões que, roubando bastante dinheiro em Espanha, criaram um Tribunal da Inquisição em Castela e outro em Portugal. Estes tribunais, teria dito, prendiam os réus com o intuito de lhes apanharem os seus bens.[322]

Queixas como estas, que enfatizavam os interesses pecuniários dos eclesiásticos, estiveram presentes ao final do século XVIII e possibilitaram se não uma perda total, pelo menos uma fissura na legitimidade de determinadas instituições, práticas e dogmas religiosos. A percepção de que os religiosos eram movidos unicamente por interesses financeiros conduziu, em muitos casos, à negação não só da importância do tribunal do Santo Ofício, como da existência dos santos, do purgatório, da validade das indulgências e das missas. João Baptista Claudio Billiarte, degredado em Mazagão e denunciado ao Santo Ofício em 1763, teria dito que não acreditava nos Santos Canonizados pela Igreja e pelo papa, pois "se seu avô ou pai tivessem sido os mais perversos homens do mundo", se tivessem dinheiro, seriam canonizados pelo papa e mandados adorar pela Igreja.[323] O piloto Antônio da Fonseca Rosa não só se recusava a ouvir missa, negando todos os mistérios da religião católica, como duvidava da autoridade do papa, reputando-o "ladrão, impostor e roubador do ouro do povo". Para ele, tudo aquilo era mentira.[324] Joaquim José de Souza, professor de medicina, foi denunciado, em 1793, por afirmar que o purgatório era uma invenção dos homens, "para por esse meio perceberem emolumentos os eclesiásticos".[325] De forma similar se pronunciara João Rodrigues da Cruz, cirurgião e morador na freguesia do Sabará; para ele, não havia Purgatório, o qual só fora introduzido pelo papa com o objetivo de dar aos religiosos da Igreja

[322] ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, liv. 318/129º Cadernos do Promotor (1740-1761), f. 29.

[323] ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, liv. 316/126º cadernos do Promotor (1751-1768), f. 358.

[324] ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, liv. 322/134º Cadernos do Promotor (1797-1802), f. 7.

[325] ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, liv. 320/131º Cadernos do Promotor (1779-1800), f. 174-174v.

o lucro das esmolas dos sacrifícios pelas almas.[326] João Ricardo Galhardo, juiz de fora da Vila das Velhas de S. Jorge, por sua vez, foi denunciado em 1779 por dizer que a missa não tinha valor infinito. Na verdade, dizia ele, de nada valia aos vivos e defuntos, tendo valor somente para os celebrantes por causa da "esmola temporal".[327] Argumento compartilhado por João Fidelio Martins, para quem as missas que se faziam não passavam de uma invenção dos clérigos para ganharem, e por certa d. Antônia que teria dito que as missas e os sufrágios que se fazem pelas almas não eram aproveitados, servindo somente para patrimônio dos clérigos.[328] Menos radical, mas igualmente crítico em relação às missas, João Marques Pinto, professor régio de grego no Rio de Janeiro, dizia ser supérfluo mandar celebrar muitas missas, bastando somente uma. A sua multiplicação, completava, não passava de uma "negociação" dos sacerdotes.[329]

Essas afirmações quase nunca estavam isoladas: em geral eram acompanhadas por outras igualmente críticas. O mesmo Joaquim José de Souza que teria falado contra o purgatório, reprovou as excomunhões e a canonização dos santos: ambas não passavam de mentiras para o papa receber "uns pouco de mil cruzados".[330] Para João Faber, morador em Angola e denunciado em 1782, as indulgências da bula da Cruzada de nada valiam porque eram vendidas.[331] Opinião compartilhada por Nicolau Dias Torres, escrivão da Câmara na Vila do Lavradio: para ele, a bula da Cruzada "de nada servia e […] era um engano ter valor e que era só para sustentar uma corja de ladrões".[332] Nesse ponto, houve ainda quem

[326] ANTT, Tribunal do Santo Oficio, Inquisição de Lisboa, processo 13688.

[327] ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, liv. 319/130º Cadernos do Promotor (1769-1790), f. 121.

[328] ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, liv. 318/129º Cadernos do Promotor (1740-1761), f. 288; ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, liv. 319/130º Cadernos do Promotor (1769-1790), f. 10.

[329] ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, processo 12950.

[330] ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, liv. 320/131º Cadernos do Promotor (1779-1800), f. 174-174v.

[331] ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, liv. 319/130º Cadernos do Promotor (1769-1790), f.409.

[332] ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, liv. 320/131º Cadernos do Promotor (1779-1800), f.136.

qualificasse os religiosos como tratantes e negociantes.[333] Vocábulos que indicavam não só aqueles que viviam de negócios e do trato, mas igualmente "a má parte, o que faz negócios com ardil, tretas, dolos".[334] Na Bahia de 1795, em meio aos acontecimentos revolucionários franceses, um grupo de pessoas conversava sobre as "desordens da França, reprovando as suas heresias", quando certo capitão João Pinto teria dito que também ele não dava crédito às indulgências e às bulas, modos de adquirir dinheiro.[335]

As censuras dirigidas aos eclesiásticos não ficaram restritas à constatação dos interesses pecuniários que moviam as suas práticas religiosas. Outras, ainda que menos frequentes, se voltaram contra a própria formação desses indivíduos. Nestes termos pronunciara-se Inácio Ferreira Souto, desembargador e primeiro Intendente Geral de Polícia de Lisboa e Reino. Para ele, além de negociantes e tratantes, os religiosos eram todos uns ignorantes que não tinham Lei, não sabiam Moral e nem Teologia.[336]

Noutros casos, estes sim mais frequentes, o problema residia no desejo dos religiosos de manter o povo na ignorância e no medo. Antônio Justino de Brito Lima, escrivão dos resíduos e ausentes no Rio de Janeiro, foi denunciado em 1792 por dizer que os clérigos queriam dar minhocas para o povo comer.[337] Francisco de Paulo, furriel do Regimento Novo da mesma cidade, por afirmar que a excomunhão fora inventada para causar medo.[338] José Antônio da Silva, estudante do terceiro ano de medicina em Coimbra, por não acreditar na existência do inferno, considerado invenção dos pregadores para atemorizarem os rústicos.[339] Já para o bacharel João da Costa e Sousa, natural de Lisboa e preso pelo tribunal em 1779, não era possível viver em Portugal, pois "tudo era uma Fradaria" e estava cheio de pessoas

[333] ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, liv. 317/128º Cadernos do Promotor (1757-1767), f. 201.

[334] SILVA, Antonio de Moraes. *Diccionario da língua portugueza*. v. 2. Lisboa: na officina de Simão Thaddeo Ferreira, 1789, p. 485.

[335] ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, liv. 321/133º Cadernos do Promotor (1793-1799), f. 41.

[336] ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, liv. 317/128º Cadernos do Promotor (1757-1767), f. 201.

[337] ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, processo 12950.

[338] ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, liv. 319/130º Cadernos do Promotor (1769-1790), f. 44v. Denúncia dada em 11 de Outubro de 1778.

[339] ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, processo 13365.

que não sabiam dar estimação a "homens sábios e de merecimentos como ele se reputava".[340] Não foram raros os casos em que os indivíduos criticaram os religiosos regulares, destacando a sua inutilidade para o reino. Em 1801, por exemplo, o cirurgião lisboeta Manoel da Costa Barreto foi denunciado por afirmar que "Deus não fizera frades e que estes eram inúteis à república".[341]

Outras pessoas se voltaram contra o primado papal. Em 5 de Janeiro de 1780, o Padre Manoel Ferreira de Oliveira Porto, bacharel pela Universidade de Coimbra e natural do Rio de Janeiro, foi denunciado por falar que o papa não passava de um bispo como os demais, não tendo mais poder do que os outros discípulos de Jesus. Os ouvintes teriam ficados escandalizados com os argumentos do religioso, a ponto de um deles ter se disposto a responder-lhe nos seguintes termos: "então também El Rei é um fidalgo como os mais e só governador na cidade em que mora".[342] Em 1779, o Doutor Joaquim Lopes, natural da Vila de Manteigas, região pertencente ao distrito da Guarda, foi acusado de dizer que o papa podia errar em matérias de fé. Negando as pretensões contidas em expressões como *ex catedra*[343], utilizadas para conferir autoridade e legitimidade às proposições papais, teria dito ainda que o termo "era escolástico e só conhecido desde o tempo dos jesuítas para cá, e que se não achava em algum dos Santos Padres". Para ele, "o verdadeiro tribunal da fé era só o Concílio".[344]

Um ano antes, em 1778, o soldado Ricardo Xavier Cabral, morador em Lisboa, foi denunciado por ter dito que o papa era um homem como ele.[345] Com iguais palavras teria se pronunciado certo Joaquim, descrito apenas como piloto, acrescentando apenas que o poder dado por Cristo "tinha sido dado ao primeiro pontífice" e não aos outros.[346] Para Francisco de Mendonça, descrito como riscador e também morador na Corte, o poder que se atribuía ao papa só o tivera São Pedro; os outros "eram uns homens que erravam e eram pecadores como

[340] ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, processo 3250, f. 3v.

[341] ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, liv. 322/134º Cadernos do Promotor (1797-1802), f. 108.

[342] *Ibid.*, f. 286v.

[343] Com autoridade, em português.

[344] ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, liv. 319/130º Cadernos do Promotor (1769-1790), f. 158v.

[345] ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, liv. 318/129º Cadernos do Promotor (1740-1761), f. 444v.

[346] *Ibid.*, f. 526-526v.

os mais".[347] Neste ponto houve quem retomasse explicitamente os escritos do Padre Antônio Pereira de Figueiredo para embasar os seus discursos. Para José de Mello, alferes reformado do regimento de Elvas,

> agora é que Portugal estava iluminado, porque tudo isto eram bichancros[sic] de clérigos e frades para tirarem missas e que papa fora só S. Pedro que não deixava descendentes, que o papa agora era um clérigo como os mais, que o andar com cruzes nos sapatos era fanatismo e ridicularia e que o livro do Padre Antônio Pereira nada tinha contra a Fé.[348]

Outros foram mais radicais e levaram a crítica para o domínio dos dogmas revelados. Em Dezembro de 1779, Jerônimo Francisco Lobo, bacharel formado em Cânones, apresentou-se ao Tribunal de Lisboa para uma confissão. Não era a primeira vez que o fazia. Um ano antes, em abril de 1778, o mesmo desejo o levara a se apresentar na Mesa de Coimbra. Ocasião em que confessara a sua adesão ao "ímpio libertinismo".[349] Relatou que, em companhia de outros estudantes e de militares da Praça de Valença, conversou livremente sobre pontos de religião e leu livros proibidos. Durante esse período, chegou a pensar que nenhuma religião era verdadeira, duvidou da existência de Deus, convencido pelos colegas que repetiam em francês "Le crainte a fait les Dieux, le audace a fait les roix"[350] e se persuadiu que tudo era ficção humana: Deus, a Santíssima Trindade, os sacramentos e tudo o mais que a Igreja mandava crer. Aprendeu que Deus não condenava ninguém ao inferno e que, por isso, não havia inferno; que o purgatório era uma invenção dos clérigos; que o Novo e o Antigo Testamento eram obras dos homens; que os milagres de Cristo eram mentiras e que não era pecado comer carne em dias proibidos pela Igreja, razão pela qual ele e alguns colegas comeram carne em dias da Quaresma. Muitas vezes ele e seus colegas fingiam ouvir a missa. Noutras, não iam por acreditarem que não era pecado. Defendeu que muitos ritos da Igreja, como "as luzes nos templos, o uso da água benta, as vestes sagradas, a veneração das

---

[347] *Ibid.*, f.519.

[348] ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, liv. 321/133º Cadernos do Promotor (1793-1799), f. 390.

[349] ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, processo 6111, f. 20v. Ver também ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, liv. 319/130º Cadernos do Promotor (1769-1790), f. 66-78. O último documento trata-se da apresentação feita por Jerônimo Francisco Lobo, à Inquisição de Coimbra, em 14 de Abril de 1778. Transcrevi-o, integralmente, no anexo A. Luís A. de Oliveira Ramos também transcreveu outra confissão que ele fez à Inquisição de Coimbra. RAMOS, Luís A. de. Soldados, Fidalgos e Estudantes Voltairianos. *Diacrítica*, n. 15, p. 201-211, 2000. Agradeço ao professor Tiago Miranda pela indicação desta última transcrição.

[350] ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, processo 6111, f. 22v.

imagens" eram supersticiosos, que muitos santos eram hipócritas e que ao homem bastava a religião natural para obter a salvação.

José Venâncio de Seixas, secretário de José Vasques Álvares da Cunha, enviado português em Haia, foi denunciado em 1776 por dizer que os homens só tinham obrigação de observar os preceitos da lei de Deus e não os preceitos pontifícios; que a escritura sagrada era uma coisa incerta, uma vez que narrava coisas impossíveis de acontecer; e que a única coisa verdadeira era a necessidade de amar a Deus e ao próximo, pois tudo mais

> eram invenções de Beatos e Hipócritas que só cuidavam em idear loucuras, como o eram os milagres que se contam com tanta certeza como o do sangue de S. Januário em Benevento, quando não há hoje químico algum que ignore a forma por que se pode fazer liquidar sangue por mais antigo e coalhado que esteja.[351]

Em 1793, o professor de medicina Joaquim José de Souza disse que tanto as excomunhões quanto a canonização dos santos eram mentiras, "história para o papa receber uns poucos mil cruzados". Em relação aos milagres e a não corrupção dos corpos dos santos, afirmava que "também ele pode fazer tudo isto com uns poucos de ingredientes".[352]

Neste caldo de proposições, muitos foram os que questionaram a virgindade de Maria, a imortalidade da alma e a natureza pecaminosa da fornicação simples, justificando uns que, pelo Decálogo, somente o adultério era pecado e outros que "o que a natureza pede não pode ser mau, nem proibido".[353] Outros estenderam suas dúvidas e questionamentos ao campo da salvação. Na casa de Manoel José Leitão, Francisco Carneiro, picador do rei e denunciado em 1775, teria argumentado "sobre qual era melhor, se a lei de Cristo, se a lei da Natureza". No fundo, alegou o denunciante, o fizera no intuito de provar que ele se salvaria ainda que observasse os preceitos da lei da Natureza.[354] No Maranhão, Aires Carneiro Homem teria dito que bastava viver na lei natural para se viver bem, razão pela qual fora denunciado em 1779.[355] Argumento compartilhado pelo alferes do Regimento do Rio de Janeiro, João

---

[351] ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, liv. 318/129º Cadernos do Promotor (1740-1761), f. 279-289.

[352] ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, liv. 320/131º Cadernos do Promotor (1779-1800), f. 174-174v.

[353] ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, liv. 321/133º Cadernos do Promotor (1793-1799), f. 33. Ver, por exemplo, Inquisição de Lisboa, liv. 318/129º Cadernos do Promotor (1740-1761), f. 415-415v.

[354] ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, liv. 319/130º Cadernos do Promotor (1769-1790), f. 61.

[355] *Ibid.*, f. 19-19v; ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, processo 17590.

Máximo, que se dizia "o homem mais justo que havia porque observava a lei natural que só consistia em ser útil a si e à sociedade, não fazendo aos outros o que não queria que lhe fizessem".[356]

Do ponto de vista da prática cristã, o desrespeito ao preceito que proibia a ingestão de carne em certos dias foi bastante comum entre alguns críticos da religião católica. Para Manoel Joaquim, a igreja não tinha autoridade para pôr lei de abstinência de carne, sendo os jejuns desnecessários e contrários ao direito natural.[357] Anos antes, em 1779, outro Manuel Joaquim, só que Henriques de Paiva, estudante de medicina na Universidade de Coimbra, foi acusado de cozinhar em seu laboratório presunto, o qual teria comido junto com outras pessoas nas noites de Quaresma. Para ele, a abstinência era um preceito da Igreja, logo invenção dos homens, como tudo o mais da religião católica.[358]

Muitos estudantes foram culpados do mesmo erro – e de muitos outros –, dentre eles o futuro dicionarista Antônio de Morais Silva, Diogo José de Morais Calado, Lourenço Justiniano de Morais Calado, Antônio Caetano de Freitas, Nuno de Freitas e Francisco José de Almeida.[359] Paradigmático das queixas que pesavam contra esse grupo de estudantes é o rol de culpas atribuído a Francisco José de Almeida, personagem que também integra o já mencionado caso do estudante Jerônimo Francisco Lobo. Almeida teria dito que não havia necessidade da revelação se os homens usassem a sua razão. Também julgava o inferno desnecessário, uma vez que o homem se castigava quando fazia o mal, da mesma forma que se premiava quando fazia o bem no mundo. Apesar disso, ele defendia que "a moral cristã era a mais conforme a razão", argumentando sobre a necessidade de cada um observar a religião do país, devendo ser castigados como corruptores dos costumes aqueles que não o fizessem.

---

[356] ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, liv 321/133º Cadernos do Promotor (1793-1799), f. 296.

[357] ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, liv. 322/134º Cadernos do Promotor (1797-1802), f. 84.

[358] ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, processo 13369.

[359] ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, processo 2015. Ver também os processos de Manuel Galvão, de Francisco de Melo [Vasconcellos Lima]: ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, processos 13367 e 5640 respectivamente. Luiz Carlos Villalta, ao estudar as práticas de leituras, tem se dedicado a analisar as apropriações que muitos desses estudantes fizeram dos livros, sobretudo, os filosóficos. Ver, deste autor, os seguintes títulos: *Reformismo Ilustrado, Censura e Práticas de Leitura*: usos do livro na América Portuguesa. 1999. 526f. Tese (Doutorado em História) – Programa de Pós Graduação em História, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1999; "Montesquieu's Persian Letters and Reading practices in the luso-brazilian world (1750-1802)" In: PAQUETTE, Gabriel (ed.). *Enlightened Reform in Southern Europe and its Atlantic Colonies*, c.1750-1830. Farnham: Ashgate, 2009. p. 119-141.

Leitor de Rousseau, essas ideias não deixavam de remeter aos escritos do filósofo francês e, mais especificamente, ao texto "Profissão de Fé do Vigário Saboiano".[360] Do ponto de vista da prática, além de comer carne em dias proibidos, ele não jejuava e ia à missa poucas vezes.[361]

Em geral, as proposições analisadas incidiam sobre os erros do papa, os interesses pecuniários que moviam os eclesiásticos em suas práticas, a suficiência da religião natural, a existência do inferno, dos milagres e dos santos, a veracidade das Escrituras, a necessidade da revelação, a validade dos sacramentos, das missas em excesso, dos jejuns e das práticas devocionais dos fiéis permeadas por rosários, livros de oração e vidas de santos. Porém, nem sempre as críticas avançaram para a defesa de um direito natural do homem à liberdade de consciência, dimensão que perpassou os escritos de filósofos como John Locke, Montesquieu e Voltaire, e as falas de muitos dos estudantes da Universidade de Coimbra processados pela Inquisição nos idos dos anos 1778-1780. Por exemplo, muitas críticas dirigidas ao tribunal da Inquisição tendiam a insistir tanto nos prejuízos que a perseguição religiosa trazia para o comércio e para economia de modo geral, quanto na ideia de que a fé não deveria ser imposta por meio da força, uma vez que a Jesus Cristo havia pregado a paz. Por conseguinte, a ideia de que o homem nasceu livre sob o estado de natureza e que, por isso, possuía um direito inato à liberdade, embora defendida em alguns discursos, não foi a única que embasou os discursos sobre a tolerância religiosa enunciados, em Portugal, no final do Setecentos.[362]

---

[360] ROUSSEAU, Jean Jacques. *Emílio ou Da Educação*. São Paulo: Martins Fontes, 2004. p. 372-449. Sobre o conceito de religião civil em Rousseau ver ainda *Do Contrato Social.* Para o filósofo francês quem se recusasse a aceitar a religião civil devia ser banido. GRELL, Ole Peter and PORTER, Roy (ed.). *Toleration in Enligtenment Europe*, p. 9-10.

[361] ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, liv. 319/130º Cadernos do Promotor (1769-1790), f. 140-140v.

[362] Henry Kamen é mais radical e defende que a ausência de uma discussão sobre tolerância no mundo ibérico é fruto da ausência de uma cultura multiconfessional após a expulsão dos judeus e dos muçulmanos. Segundo ele, as teorias de tolerância surgem por causas de necessidades políticas e sociais e nunca por causa de raciocínios de um filósofo. KAMEN, Henry. Inquisition, Tolerance and Liberty in Eighteenth Century Spain. In: GRELL, Ole Peter & PORTER, Roy (ed.). *Toleration in Enlightenment Europe*, p. 250-258. Segundo o dicionário de Antônio de Morais Silva, tolerância significava, entre outros, "tolerância de ritos ou religiões diversas da do país," não avançando sobre o domínio do viver em liberdade, conforme defende Roy Porter ao analisar os sentidos por traz do termo tolerância no século XVIII. SILVA, Antonio de Moraes. *Diccionario da língua portugueza*. v. 2, p. 464.

O francês Antônio Matavão dizia que era fanatismo querer perseguir ou fazer mal a pessoas de opinião diversas da sua.[363] Alberto Albák, filho de um militar protestante, dizia que em todas as religiões havia salvação.[364] Para o cirurgião lisboeta Clemente Loureiro Monteiro, Mouros, Gentios e Ingleses também se salvavam na sua lei.[365] O poeta Francisco Manuel do Nascimento foi acusado de defender que todos os três grandes profetas – Moisés, Jesus e Maomé – estavam corretos.[366] José Anastácio da Cunha, militar na Praça de Valença, desejava viver com liberdade de consciência e considerava lícito que cada um seguisse a religião que mais se ajustasse à sua razão. Para ele, a intolerância religiosa era o inimigo mais cruel da sociedade, pois excitava assassinatos e mortes pelo mundo.[367] O estudante José Antônio da Silva considerava o Santo Ofício uma asneira que só se via em Portugal. Na França, na Inglaterra e em outros lugares onde o tribunal era inexistente, a sociedade era mais florescente, vivendo todos com liberdade de consciência e seguindo cada um a religião que queria.[368] Da mesma forma se pronunciara Manoel Ferreira nos idos de 1782: desejava mandar o filho para outra terra onde pudesse viver com maior liberdade.[369] Antônio Pereira de Sousa Caldas foi denunciado à Inquisição quando ainda tinha treze para quatorze anos, por dizer que "era crueldade o que executava o Santo Tribunal em queimar os Judeus e que a Lei de Deus não se levava à espada"; que D. João III tinha agido mal ao instituir a Inquisição em Portugal; que "o governo lhe tinha ou lhe ia tirando a jurisdição; porém que agora ainda que a quisessem tirar não podiam por causa de alguma sublevação do povo".[370]

---

[363] ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, liv. 318/129º Cadernos do Promotor (1740-1761), f. 315.

[364] ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, liv. 319/130º Cadernos do Promotor (1769-1790), f. 40.

[365] ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, liv. 322/134º Cadernos do Promotor (1797-1802), f. 76.

[366] ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, processo 14048.

[367] FERRO, João Pedro (org.). *O processo de José Anastácio* (1778). Lisboa: Palas Editores, 1987. p. 125-126, p. 131-132 e p. 188.

[368] ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, processo 13365.

[369] ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, liv. 319/130º Cadernos do Promotor (1769-1790), f. 392.

[370] ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, liv. 318/129º Cadernos do Promotor (1740-1761), f. 246-246v.

Todas essas falas, de algum modo, incidiram sobre o tema da tolerância religiosa, condenando a perseguição devotada aos que seguiam um culto diferente. Porém, é forçoso ver que não o fizeram a partir de um mesmo arcabouço conceitual e filosófico. Nem todos os que se opuseram à perseguição religiosa partiam da tese do direito inato do homem à liberdade de consciência e de expressão. As críticas à perseguição religiosa não eram exclusivas ao século XVIII, elas perpassaram todo o período moderno: o próprio Erasmo de Roterdã (1466-1536) já havia condenado tais práticas. Cristo, dizia o humanista cristão, havia pregado o amor; a mensagem de Deus era a paz. Para ele, a fórmula de Santo Agostinho *compelle intrare*, ou seja, "forçai-os a entrar" não condizia com os ensinamentos deixados por Jesus Cristo.[371]

Paralelamente, convém não esquecer aqueles que defenderam a tolerância religiosa em um quadro de satisfação de interesses políticos e econômicos do reino: nesses casos, mais do que uma virtude a ser atingida, a tolerância consistia numa atitude a ser suportada para a satisfação de necessidades temporais.[372] Assim, no bojo da devastação causada pelas guerras religiosas dos séculos XVI e XVII, ela foi vista por muitos como uma forma de evitar o caos dos séculos anteriores.[373] José II, Imperador do Sacro-Império entre os anos de 1765 e 1790, autorizou os gregos ortodoxos, os luteranos e os calvinistas a construírem casas de reunião que não se assemelhassem à igreja e até ocuparem cargos antes restritos. Porém, a política de tolerância adotada pelo imperador esteve longe de basear-se no pensamento de Voltaire. Seus referenciais não eram os filósofos franceses, mas pensadores alemães e italianos, dentre eles Christian Thomasius e Ludovico Muratori. A aceitação dessas crenças diversas vinculava-se não à percepção de que a tolerância era um direito natural dos homens ou uma virtude, mas ao desejo de encorajar a imigração para certas áreas, de fortalecer e ampliar o seu exército e à

[371] GRELL, Ole Peterl and PORTER, Roy. *Toleration in Enlightenment Europe*, p. 2-3; PATUZZI, Silvia. O soldado do Cristo não vai à guerra. *Revista de História da Biblioteca Nacional*, n. 122, novembro 2015. Disponível em: <http://www.revistadehistoria.com.br/secao/retrato/o-soldado-de-cristo-nao-vai-a-guerra> Acesso em: 16 jan. 2016.

[372] GRELL, Ole Peter and PORTER, Roy. *Toleration in Enlightenment Europe*; SCHWARTZ, Stuart. *Cada um na sua lei*.

[373] MARRAMAO, Giacomo. *Céu e Terra*: Genealogia da secularização. São Paulo: Editora Unesp, 1997; KOSELLECK, Reinhart. *Crítica e crise.* Rio de Janeiro: EDUERJ, 1999; SCHWARTZ, Stuart. *Cada um na sua lei*.

convicção de que a perseguição religiosa tendia a prejudicar economicamente os reinos. Os éditos de José II em favor da tolerância eram parte de uma razão de estado.[374]

3.2 **As proposições e os atores sociais**

Difícil não se perguntar, em meio à diversidade das falas apresentadas, qual é a representatividade desses discursos, primeiro, em relação às outras culpas denunciadas à Inquisição naquela época e, segundo, dentro do próprio conjunto das proposições avançadas no período. Impossível analisar todos os processos inquisitoriais produzidos entre o final do século XVIII e início do XIX. Entretanto, levando em consideração apenas os Cadernos do Promotor produzidos pela Inquisição de Lisboa chega-se aos seguintes números:

[374] BEALES, Derek. *Enlightenment and Reform in Eighteenth-century Europe*. London-New York: I.B.Taurus, 2005. p. 14-16.

Tabela 1 – Relação das culpas descritas nos Cadernos do Promotor, produzidos pela Inquisição de Lisboa, entre os anos 1740-1790.

CULPAS[375]	**Cadernos do Promotor – Cota e Ano**					
	125	**126**	**128**	**129**	**130**	**TOTAL**
	1754-1762[376]	**1751-1768**	**1757-1767**	**1740-1761**	**1769-1790**	
FEITIÇARIA/SUPERSTIÇÃO/ CARTA DE TOCAR/ MANDINGA/ CURA/EMBUSTE/ADIVINHAR/ QUEBRANTO	70	73	44	101	83	**371**
PROPOSIÇÃO	32	26	24	66	76	**224**
BIGAMIA	12	10	16	17	11	**66**
BLASFÊMIA	5	7	7	21	9	**49**
DESACATO/IRREVERENCIAS	8	8	4	7	7	**34**
JUDAÍSMO	5	7	9	2	10	**33**
SIGILISMO/PERGUNTAR PELO CUMPLICE	2	3	-	7	10	**22**
PEDREIRO LIVRE	-	-	-	4	7	**11**
DIZER DUAS MISSAS EM UM MESMO DIA	3	2	1	3	3	**12**
CONFESSAR/DIZER MISSA/TRAZER HÁBITO SEM TER LICENÇA	2	2	-	1	4	**9**
FALTA DE CRENÇA	-	-	-	10	6	**16**
SENTIR MAL DO SANTO OFÍCIO	-	3	-	1	4	**8**
SUSPEITO NA FÉ/HERESIA	1	1	1	2	2	**7**
COMER CARNE EM DIAS DE PRECEITO	1	2	1	-	3	**7**
LEITURA/POSSE DE LIVRO PROIBIDO E/OU MANUSCRITO	1	-	-	-	5	**6**
INVOCAR PACTO COM O DEMÔNIO	1	1	1	1	2	**6**
POSSUIR PARTÍCULA CONSAGRADA	2	-	3	1	-	**6**
LIBERTINAGEM	-	-	-	-	5	**5**
OUTROS	10	12	17	4	14	**57**
TOTAL	**155**	**157**	**128**	**248**	**261**	**949**

Fonte: ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, livros 315/125º-319/130º Cadernos do Promotor.

Um dado que chama atenção é o aumento do número de denúncias relativas à proposição ao longo da segunda metade do século XVIII.[377] Neste ponto, convém notar que

[375] Os Cadernos 125, 126, 128, 129 e 130 indicam a culpa correspondente a cada caso, classificando-as seja em proposição, suspeito na fé, bigamia ou outras culpas dentre as mencionadas. O que não ocorre para os cadernos 131, 133 e 134. Por isso, eles foram excluídos da tabela.

[376] Período que compreende cada Caderno do Promotor citado.

[377] Os Cadernos 131, 133 e 134 apresentam uma queda significativa no número de denúncias sobre os casos de superstição e feitiçaria. Foram, respectivamente, 4, 5 e 9 denúncias. Por outro lado, houve um crescimento nos casos relativos à proposição: 23, 32 e 70 denúncias respectivamente. Difícil dizer até que ponto esses números são um reflexo da mudança de postura do Tribunal do Santo Ofício no modo de tratar os feiticeiros, os adivinhos e os astrólogos após a reforma institucional de 1774. O fato é que, segundo as orientações do novo regimento, estes crimes passaram a ser considerados "delitos ideais e fantásticos", perseguidos como superstição e enganos.

não somente o número das denúncias envolvendo proposição aumentou, como o próprio teor das proposições denunciadas sofreu mutações ao longo desse período. No Caderno 125 (1754-1762) a maioria das culpas de proposição revelava dimensões quase blasfemas, como, por exemplo, o dizer "maldito seja Deus" ou "para que ser amigo de Deus se depois de morrer ele o havia mandar para o inferno" ou ainda que não se devia coisa alguma a Deus, já que ele, denunciado, estava preso numa cadeia.[378]Alguns avançaram sobre pontos relativos à fornicação e à virgindade de Maria, temas bastante comuns nas proposições denunciadas ao Santo Ofício português ao longo da época moderna.[379] Em relação ao Santíssimo Sacramento, uma única denúncia: constava que certo frei teria dito que na verdade só existia o corpo de Cristo, mas não o sangue.[380] O mesmo sobre o poder do papa. A única referência ao tema parece vir de uma apresentação feita por Isabel Inácia, mulher que queria dispensa para se casar com o seu cunhado, alfaiate viúvo, o qual indo a Roma para obtê-la, não conseguiu alcançá-la. Diante da recusa, indignada, Isabel se moveu a dizer que "se levara mais dinheiro viera dispensado, e entre outras coisas que o papa era ambicioso".[381]

Muito pouco ou quase nada mudou do caderno 125 para o 126 (1751-1768). Continuava-se falando que a fornicação simples não era pecado, alguns até o provavam com uma referência bíblica ao "crescei-vos e multiplicai-vos", tal qual já havia sido feito por

---

Não eram reputados heresia, mas fingimento, impostura, engano e superstição. O tribunal não acreditava "que entre os réus, acusados dos erros que se trata, e os espíritos malignos haja pactos implícitos ou explícitos: mas sim ou afetação e fingimento deles, por maquinação da malícia dos mesmos réus, ou ignorante e fato credulidade nestes ou naqueles sinais; nestas ou naquelas misturas de ervas; e nestas ou naquelas bênçãos que aprendidas nas tradições das famílias dos réus, e por eles ouvidas a pessoas da plebe simples, e propensa a dar crédito a tudo o que lhe parece que é extraordinário." Regimento do Santo Ofício da Inquisição dos Reinos de Portugal. 1774. *RIHGB*, Rio de Janeiro, 157, n. 392, p. 895-972, jul./set. 1996. Citação à p. 952. Ainda segundo o mesmo documento, este delito "sendo desprezado e ridicularizado virão logo a extinguir-se como a experiência tem mostrado entre as nações mais polidas da Europa." *Ibid.*, p. 951.

[378] ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, liv. 315/125º Cadernos do Promotor (1754-1762), f. 91, f. 438 e f. 487 respectivamente.

[379] MARCOCCI, Guiseppe Marcocci & PAIVA, José Pedro. *História da Inquisição Portuguesa* – 1563-1821. Lisboa: Esfera dos livros, 2013. p. 89-90; Stuart Schwartz. *Cada um na sua lei*, p. 37-73.

[380] ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, liv. 315/125º Cadernos do Promotor (1754-1762), f. 346.

[381] ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, liv. 316/126º Cadernos do Promotor (1751-1768), f. 288. O custo para obtenção de uma licença matrimonial era elevado à época. SOUZA, Evergton Sales. *Jansénisme et reforme de l'Eglise dans l'Empire Portugais* (1640-1790). Paris: Fundação Calouste Gulbenkian, 2004. p. 281.

outros portugueses anteriormente.[382] Das 26 proposições denunciadas, conta-se uma ou duas mais radicais que avançava sobre a salvação, como é o caso do Padre Francisco Justiniano, que teria dito que os ingleses e os gentios podiam se salvar naturalmente sem se batizar.[383] Mesmo os que negavam os santos não pareciam que o fizessem com um intento deliberado de ruptura, mas tão somente por causa dos infortúnios cotidianos, dos azares da vida. Assim, certo Eugênio, homem cego, pobre mendicante, foi denunciado por quebrar umas contas, fazer em pedaços uma cruz e arrenegar da Santíssima Trindade, da Virgem e dos Santos, "vendo-se exasperado, andando só, perdido no Inverno pelos entulhos de Lisboa".[384] As denúncias mais próximas daquilo que se verá nos cadernos do final do século foram dadas contra Francisco Xavier Correa, tesoureiro da Santa Casa de Misericórdia do Rio de Janeiro[385] e Isidoro José Pereira e Costa, lacaio da ópera na Bahia, cujas culpas foram agrupadas não sob o título de proposição simplesmente, mas de "herege formal e bárbaro por sua proposição", noutras palavras, ateu. De todas as culpas existentes nos dois cadernos, a de Isidoro é, sem dúvida, a mais radical incidindo sobre a negação da vida eterna, da imortalidade da alma, da existência do inferno, do purgatório, sobre o poder dos religiosos, do papa e mesmo sobre o que dizia e afirmava a Igreja, considerando tudo "história".[386]

O teor das proposições denunciadas começou a mudar a partir do caderno 129 (1740-1761), ganhando força nos cadernos 133 (1793-1799) e 134 (1797-1802). Nestes dois últimos, não somente a maioria das denúncias recaiu sobre a culpa da proposição, como, dentro deste campo, eram raros os casos mais próximos das blasfêmias do que da libertinagem. A discussão ganhou contornos mais filosóficos, sendo visível a influência do pensamento de Jean Jacques Rousseau.[387] Isto fica claro na denúncia feita contra o negociante Pedro Dias

[382] ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, liv. 316/126º Cadernos do Promotor (1751-1768), f. 332. Stuart Schwartz. *Cada um na sua lei*, p. 60.

[383] ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, liv. 316/126º Cadernos do Promotor (1751-1768), f. 282.

[384] *Ibid.*, f. 297.

[385] *Ibid.*, f. 470. Foi acusado, entre outros, de defender que a fornicação simples não era pecado por não ser proibido pela lei de Deus, mas somente pela Igreja.

[386] *Ibid.*, f. 435.

[387] Ver especificamente "Profissão de Fé do Vigário Saboiano" em ROUSSEAU, Jean Jacques. *Emílio ou Da Educação*, p.401-402: "Que me importa o que acontecerá com os maus? Tenho pouco interesse em sua sorte. Todavia, tenho dificuldades para acreditar que sejam condenados a tormentos sem fim. Se a suprema justiça se

Pereira Chaves por ter afirmado, entre outros, que "era falso haver prêmio ou castigo eterno, sendo unicamente o prêmio do justo nesta vida a tranquilidade e o sossego em que vive e o castigo do mau os trabalhos, tribulações e desgostos porque passa, consequentemente que não havia inferno, nem Diabos, porque estes só eram os que nos atormentavam neste mundo".[388] Não foi o único a se pronunciar nesses termos rousseaunianos. Em 1797, o caixeiro francês Claudio Barneau foi denunciando por dizer que a fornicação não era pecado, afinal o que a Natureza pedia não podia ser mau, nem proibido. Para ele, a verdadeira lei era a da Natureza: bastava aos homens não fazer mal a ninguém e fazer o bem a quem pudessem. O Novo Testamento, por sua vez, estaria repleto de contradições que os teólogos, por mais que se esforçassem, não conseguiam esclarecer.[389] Anos antes, por volta de 1779, alguns estudantes da Universidade de Coimbra também se voltaram para o tema da religião natural, motivo pelo qual questionaram a existência da revelação e das escrituras, aceitando tão somente o que podiam alcançar pela sua própria razão.[390] Influenciados por Rousseau ou não, na última década do século XVIII, cresceu o número de proposições que conjugavam crença na religião natural e nas leis da Natureza à percepção do caráter histórico e humano dos preceitos impostos pela Igreja. À medida que o século avançava, as proposições adquiriam dimensões mais radicais.

Deste modo, a partir dos anos 1778 e 1779 verifica-se um aumento nas denúncias relativas à proposição, as quais passaram a incidir cada vez mais sobre temas como o poder papal, a validade das bulas e das indulgências, os milagres, os santos, os sacramentos, os dogmas e os preceitos impostos pela Igreja Católica, analisados todos sob o crivo da razão natural. Difícil precisar se esse aumento é fruto de fato de um crescimento no número das proposições, ou de uma preocupação crescente das autoridades régias e eclesiásticas com a libertinagem filosófica do século e com o risco que isto representava para a estrutura política e

---

vinga, vinga-se já nesta vida. [...] Que necessidade há de procurar o inferno na outra vida? Ele está já nesta vida, no coração dos maus."

[388] ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, liv. 321/133º Cadernos do Promotor (1793-1799), f. 298v.

[389] *Ibid.*, f.33.

[390] ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, processo 2015, f. 39-39v.

social monárquica.[391] Afinal, a confiarmos no depoimento de Francisco Enriques dado em 1796 falava se muito nos libertinos naquele tempo.[392]

Mas quem eram os porta-vozes dessas discussões? Infelizmente, o caráter vago das denúncias existentes nos Cadernos do Promotor não permite ir muito longe. O que não impede algumas tentativas, conforme demonstra a tabela abaixo. Para a sua elaboração, foram consideradas as profissões dos indivíduos implicados nas culpas de proposição, libertinagem, suspeito na fé, heresia, falta de crença, leitura de livro proibido e comer carne em dias de preceito.

Tabela 2 – Formação profissional dos denunciados

PROFISSÃO	**Cadernos do Promotor – Cota e Ano**								**TOTAL**
	125	**126**	**128**	**129**	**130**	**131**	**133**	**134**	
	1754-1762	**1751-1768**	**1757-1767**	**1740-1761**	**1769-1790**	**1779-1800**	**1793-1799**	**1797-1802**	
NÃO INFORMADO	12	12	10	25	35	13	7	34	**148**
MILITAR	2	4	-	6	14	4	12	7	**49**
ECLESIÁSTICO	9	6	4	5	11	1	4	9	**49**
FUNCIONÁRIO RÉGIO	1	-	1	10	7	3	1	5	**28**
OFICIAL MECÂNICO	4	2	3	5	4	2	1	1	**22**
NEGOCIANTE	3	1	-	6	3	-	3	1	**17**
CRIADO	1	1	1	3	7	-	-	1	**14**
CIRURGIÃO	-	-	-	2	3	-	-	7	**12**
SEM PROFISSÃO	2	2	3	1	-	-	-	3	**11**
ESTUDANTE	-	-	-	2	4	-	4	-	**10**
MÉDICO	-	-	-	1	3	-	1	3	**8**
HOMEM MARÍTIMO/ CAPITÃO DE NAVIO	-	-	-	2	2	-	2	2	**8**
BACHAREL	-	-	-	2	2	1	1	-	**6**
DONO DE ENGENHO/ LAVOURA	-	1	3	1	1	-	-	-	**6**
PROFESSOR	-	-	-	2	1	1	-	1	**5**
CAIXEIRO	-	-	-	2	-	1	1	-	**4**
ADVOGADO	1	-	-	-	-	1	-	-	**2**

[391] Em 1792 foi lançado um Edital da Inquisição de Lisboa listando alguns crimes que deveriam ser denunciados ao Tribunal. Muitos dos crimes arrolados estavam diretamente relacionados aos temas existentes nas denúncias pós 1778-1779: escarnecer da verdadeira religião desprezando a revelação e governando-se sob os ditames da religião natural; que não há vida eterna; desconfiar da virgindade de Maria; defender a liberdade de o homem obrar livremente; negar o purgatório, a necessidade da confissão, a obrigação dos jejuns; negar ao papa a primazia e à Igreja o poder de conceder indulgências. "Edital da Inquisição de Lisboa ordenando denúncia aos fiéis contra os crimes de heresia sob pena de excomunhão." 1792. IHGB, lata 57, doc. 7. O texto completo do edital encontra-se transcrito no anexo B.

[392] ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, processo 13436, f. 2.

FAMILIAR/ COMISSÁRIO DA INQUISIÇÃO	-	-	-	2	-	-	-	-	**2**
BOTICÁRIO	-	-	-	-	-	-	-	1	**1**
CONTRABANDISTA								1	**1**
MORGADO	-	-	1	-	-	-	-	-	**1**
ORGANISTA DA SÉ	-	-	-	-	-	-	-	1	**1**
ESCUDEIRO	-	-	-	1	-	-	-	-	**1**
ENCADERNADOR DE LIVROS	-	-	-	-	-	-	1	-	**1**
TOTAL	**35**	**29**	**26**	**78**	**97**	**27**	**38**	**77**	**407**

Fonte: ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, livros 315/125º-322/134º Cadernos do Promotor.

Apesar do grande número de profissões não informadas, ainda assim os dados são indicativos da grande presença de militares e funcionários régios a partir do caderno 129. Outro fator que chama atenção é a pouca presença dos estudantes. Contrapondo esses números aos da lista do Auto de Fé de 1781, publicada pela Inquisição de Coimbra, percebe-se que dos 16 réus, nove eram estudantes da Universidade de Coimbra.[393] É bem provável que o número de estudantes implicados fosse maior caso fossem considerados os Cadernos do Promotor produzidos pela Inquisição de Coimbra.

Por conseguinte, de acordo com os dados coletados as proposições inscrevem-se, sobretudo, num universo de letrados, com forte presença de militares. O que, para o caso dos militares, pode estar relacionado à Reforma do Exército português a partir de 1762. Ocasião em que, sob a liderança do conde de Lippe, vários militares estrangeiros, sobretudo protestantes ingleses, foram para Portugal.[394] Outra explicação possível relaciona-se à difusão dos estudos da matemática, ciência valorizada não só no âmbito da Universidade de Coimbra

[393] Para uma lista completa do Auto de Fé de 1781, ver anexo C.

[394] RODRIGUES, Neuma Brilhante. *Nos caminhos do Império*: a trajetória de Raimundo José da Cunha Mattos. 2008. 242f. Tese (Doutorado em História) – Programa de Pós Graduação em História, Universidade de Brasília, Brasília, 2008. p. 14-28; DIAS, Graça da Silva e DIAS, J. S. da Silva. *Os primórdios da Maçonaria em Portugal*. v. 1. Lisboa: Instituto Nacional de Investigação Científica, 1986. p. 200-207. Importante notar que os militares participaram em número igualmente notável nos acontecimentos tumultuosos que marcaram a conjuntura portuguesa dos anos 1808-1810 no bojo das invasões francesas. Segundo Lúcia Maria Bastos Pereira das Neves, entre os indivíduos presos entre 1809 e 1810 por culpas de adesão aos franceses constavam em primeiro lugar os clérigos, seguido pelos negociantes e pelos militares, os dois últimos contando com igual número de representantes. Para ela "a participação dos militares explicava-se pela familiaridade com as matemáticas, identificadas por excelência à razão ilustrada e pela tradição de adquirirem sua formação com oficiais estrangeiros, pelos quais travavam contato com o ideário liberal e os princípios maçônicos". De igual modo, ela aponta a presença de militares entre o grupo da nobreza que aderiu, no mesmo período, ao governo francês, os quais haviam sido "atraídos não só pelo fascínio que *la grande Armée* exercia, mas também pela figura do herói mitificado – Napoleão Bonaparte, invencível em suas conquistas [...]". NEVES, Lúcia Maria Bastos Pereira das. *Napoleão Bonaparte*: Imaginário e política em Portugal (1808-1810). São Paulo: Alameda, 2008. Para as citações ver, respectivamente, p. 194 e p. 221.

reformada, mas em instituições como a Academia Militar, a Academia Real da Marinha e a Academia dos Guardas-Marinhas.[395] Os militares, cumpre destacar, distribuíam-se entre as mais diferentes patentes, existindo desde praças, ou seja, soldados e cabos, até oficiais superiores, como sargento-mor e tenente coronel.[396] Já a presença dos estudantes, bacharéis e funcionários régios pode estar ligada tanto à Reforma da Universidade de Coimbra em 1772 e aos embates entre os poderes régio e pontifício que se desenvolveram no âmbito do regalismo, quanto à circulação e leitura de livros filosóficos.[397] Esta última dimensão encontra-se igualmente presente entre os militares.[398]

3.3 **Proposições libertinas num mar de heterodoxias**

Como se observou, as dúvidas e transgressões eram dirigidas não só aos sacerdotes e aos seus dogmas, mas aos próprios símbolos e rituais religiosos, aspectos fundamentais dentro da ortodoxia católica e que haviam sido devidamente reafirmados pelo Concílio de Trento

[395] Durante a Reforma da Universidade de Coimbra foram criadas duas novas faculdades: filosofia e matemática. Os alunos de medicina, por exemplo, estudavam nos três anos iniciais filosofia e matemática para somente depois estudarem medicina. SILVA, Maria Beatriz Nizza da. *A cultura luso-brasileira*: Da Reforma da Universidade à Independência do Brasil. Lisboa: Editorial Estampa, 1999. Ver, sobretudo, o capítulo 1; NEVES, Lúcia Maria Bastos Pereira das. *Napoleão Bonaparte*, p. 221.

[396] Por exemplo, no caderno 129º, dos 6 militares denunciados contavam-se: dois cadetes, dois soldados, um alferes e um capitão; no 130º, dos 14 militares contavam-se: um artilheiro, um cabo de esquadra, dois soldados, dois sargentos mores, dois tenentes coronéis, um capitão de ordenança, dois tenentes, sendo um alemão, um alferes, um furriel de regimento, um instrumentista de tropa. Neuma Brilhante Rodrigues apresenta em seu estudo uma tabela com o quadro hierárquico da Artilharia do Exército em 1763. RODRIGUES, Neuma Brilhante. *Nos caminhos do Império*, p. 11.

[397] Para uma análise da circulação de livros proibidos ver VILLALTA, Luiz Carlos. *Reformismo Ilustrado, Censura e Práticas de Leitura*: usos do livro na América Portuguesa; CAEIRO, F. da Gama. Livro e livreiros franceses em Lisboa nos fins de Setecentos e no primeiro quartel do século XIX. Sep. Do *Boletim Bibliográfico da Universidade de Coimbra*, v. 35; GUEDES, Fernando. *O livro e a leitura em Portugal*: subsídios para a sua história, séculos XVIII e XIX. Lisboa: Editoral verbo, 1987; LISBOA, João Luís. *Ciência e Política.* Ler nos Finais do Antigo Regime. Lisboa: Instituto Nacional de Investigação Científica, 1991. DIAS, Graça da Silva e DIAS, J. S. da Silva. *Os primórdios da Maçonaria em Portugal*.

[398] Ver apresentação feita por André da Ponte Quental e Câmara, natural de Ponta Delgada e alistado no Real Serviço militar com praça no 1º Regimento da Armada. ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, liv. 321/133º Cadernos do Promotor (1793-1799), f. 272; FERRO, João Pedro (org.). *O processo de José Anastácio* (1778).

(1545-1563).[399] Naquele contexto, não obstante as críticas dos humanistas e dos reformadores à veneração dos santos, a qual, segundo Erasmo de Roterdã, não era muito diferente da superstição dos antigos, o Concílio reafirmou, entre outros, a veneração de imagens e as relíquias dos santos.[400] Ao final do século XVIII, estas e outras práticas foram questionadas e transgredidas.

A situação não era completamente nova. Os trabalhos historiográficos demonstram que as ideias e as práticas contrárias aos dogmas e ensinamentos da Igreja não eram exclusividade do século XVIII, menos ainda do mundo luso-brasileiro. Quebra do jejum, defesa da fornicação simples, negação da imortalidade da alma, do valor das indulgências e, em especial, da bula da Santa Cruzada, constatação dos interesses pecuniários do papa, dúvidas em relação à salvação, ao inferno, à virgindade de Maria e desacato aos símbolos sagrados foram proferidos/praticados no reino e em seus domínios ao longo de toda a época moderna.[401] O que, todavia, não quer dizer que o significado dessas proposições fosse o mesmo do século XV ao XVIII. Além disso, dependendo do contexto histórico e dos temores específicos que o marcavam, o próprio entendimento que se tinha do caráter desestabilizador por trás desses discursos e práticas mudava.

Em 1546, Fernão de Pina foi condenado por luteranismo por dizer que a confissão era pouco necessária, por não jejuar, não ouvir missa e declarar que «todos se salvavão, cada hum em sua ley».[402] Poucos anos depois, um grupo de professores do Colégio das Artes de Coimbra também foi alvo da ação inquisitorial. Dizia-se que eles sentiam "mal da fé, comiam carne na sexta-feira, nem sempre se confessavam".[403] Um deles, Diogo de Teive, foi acusado de desaconselhar a entrada de rapazes muito jovens no clero regular. Outro, o escocês George Buchanan, era apontado como autor de falas críticas em relação ao papa e seus poderes.

[399] PUJOL, Xavier Gil. *Tiempo de política*: perspectivas historiográficas sobre la Europa Moderna. Barcelona: Publications Edicions de le Universitat de Barcelona, 2006. p. 104-105.

[400] BURKE, Peter. How to become a counter-reformation saint. In: LEUBKE, David M. (ed.). *The Counter-Reformation*: The essentials readings. Malden: Blackwell publishing, 2005. p. 131.

[401] MARCOCCI, Guiseppe & PAIVA, José Pedro. *História da Inquisição Portuguesa*; SOUZA, Laura de Mello e. *O diabo e a terra de Santa Cruz.* São Paulo: Companhia das Letras, 2005; VAINFAS, Ronaldo. *Trópico dos Pecados*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010; SCHWARTZ, Stuart B. *Cada um na sua lei*; MATTOS, Yllan de. *A Inquisição Contestada*: críticos e críticas ao Santo Ofício Português (1605-1681). 2013. 246f. Tese (Doutorado em História) – Programa de Pós Graduação em História, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2013.

[402] MARCOCCI, Guiseppe & PAIVA, José Pedro. *História da Inquisição Portuguesa* (1536-1821), p.78.

[403] *Ibid.*, p. 79.

Durante o interrogatório, Buchanan admitiu que, de fato, havia duvidado da utilidade dos santos, do purgatório, da presença real de Cristo na Eucaristia e chegara mesmo a questionar se era melhor ser católico ou protestante. Por fim, contra João da Costa, mais um dos três lentes implicados naquela ocasião, pesava a denúncia de que ele tinha dúvidas sobre as indulgências e o purgatório.[404]

Boa parte das proposições defendidas por indivíduos acusados de luteranismo, por volta da segunda metade do século XVI, perpassa o rol de falas atribuídas a personagens considerados libertinos ao final do século XVIII. Até as práticas de afrontamento, ao envolverem a ingestão de carne em dias proibidos, eram similares. O que não implica dizer que todas essas proposições foram construídas a partir de um mesmo referencial político e filosófico. Como observaram os historiadores Guisepe Marcocci e José Pedro Paiva, sob o rótulo de luteranismo os inquisidores perseguiram, a partir de meados da década de 1550, sensibilidades religiosas diversas, como o humanismo-erasmiano, o evangelismo, o calvinismo e o zuinglianismo.[405] O mesmo movimento ocorreu com o fenômeno da libertinagem de finais do Setecentos: sob a culpa de libertinagem escondiam-se ideias e doutrinas político-religiosas diversas e, por vezes, conflitantes, como o deísmo, o regalismo, o episcopalismo e posturas mistas assentadas na defesa do estudo racional da natureza e de suas leis, do cristianismo primitivo, da austeridade e simplicidade evangélicas.[406]

De todo modo, essas falas heterodoxas não eram exclusivas nem do luteranismo, tal qual ele foi entendido pelas autoridades régias e eclesiásticas no contexto quintentista, nem da libertinagem setecentista. Ainda no século XVI, homens e mulheres do povo, alguns deles habitantes das áreas rurais, defenderam que a alma não era imortal, que não era pecado o homem dormir com mulheres solteiras e que cada um podia conseguir a salvação dentro da

[404] *Ibid.*, p. 78-80.

[405] *Ibid.*, p. 82-84.

[406] O termo deísmo é utilizado para indicar um movimento filosófico baseado na crença em um ser criador, o qual, entretanto, não atuava no posterior funcionamento do mundo. Este, uma vez criado, passava a funcionar de acordo com as suas próprias leis. O termo é eclético e abrange desde o repúdio à intolerância religiosa, à superstição e ao dogma até a confiança na razão e na religião natural. O que, por sua vez, se traduzia na percepção de que era possível chegar a Deus através das Leis da Natureza/Leis da razão, deixando de lado com isso a necessidade da revelação. Para uma discussão em torno do conceito, ver CLARK, J. C. D. "Deism." In: BLACK, Jeremy and PORTER, Roy (org.). *The penguin dictionary of Eighteenth-Century History*. England: Penguin Books, 1996. p. 191; HANKINS, Thomas L. "The Character of the Enlightenment." In: *Science and the Enlightenment*. Cambridge University Press, 1985; OUTRAM, Dorinda. *The Enlightenment.* New York: Cambridge University Press, 1995. p. 34-35 e p. 40. Mais recentemente, o historiador S. J. Barnett negou que tenha havido um movimento deísta. BARNETT, S. J. *The Enlightenment and religion.* The myths of modernity. New York-Manchester: Manchester University Press, 2003.

sua lei, desde que fossem justos e vivessem conforme a lei natural.[407] Naquele mesmo contexto, outros duvidaram da virgindade de Maria, da ressurreição de Cristo, da sua presença real na Eucaristia e da sua divindade. Em muitos casos essas heterodoxias foram consideradas fruto da ignorância e rusticidade desses indivíduos do povo.[408]

Os historiadores têm divergido ao analisar as proposições enunciadas pelas pessoas comuns. Para Stuart Schwartz, elas refletem a tolerância que já existia na cultura popular. Embora minoritárias, aquelas falas heterodoxas demonstrariam que alguns indivíduos, hoje desconhecidos, defenderam "uma sociedade em que todos seriam livres para acreditar no que achassem melhor" e, por isso, "foram, à sua maneira, os precursores do nosso mundo". Com certo anacronismo, Schwartz chega a qualificar o moleiro Menocchio de livre pensador e aponta, com certo ar de espanto, o seu caráter "tolerante e moderno".[409] Guiseppe Marcocci e José Pedro Paiva discordam. Para eles, as falas daqueles homens e mulheres revelam a falta de crença nas doutrinas da Igreja e a incredulidade "face a noções abstratas e difíceis de entender por quem tinha concepções eminentemente práticas e materiais da existência".[410] Nesse ponto, porém, os três historiadores parecem concordar: embora o livro de Schwartz sucumba, em alguns momentos, às tentações anacrônicas, ele não deixa de indicar que o povo costumava adotar uma racionalidade prática em relação à teologia e aos ensinamentos da Igreja.[411] Seja como for, os estudos sobre a religião e a cultura popular na época moderna têm questionado se determinadas populações, sobretudo as rurais, foram realmente cristianizadas, dado a presença de elementos pagãos em meio às práticas e doutrinas cristãs. A despeito das tentativas homogeneizadoras e do controle social exercido pela Igreja e mesmo pelos tribunais

[407] Os debates sobre a salvação eram antigos. Ao longo da época medieval, ele pode ser percebido a partir dos posicionamentos diversos e conflitantes defendidos por Pelágio e por Santo Agostinho entre o final do século IV e início do século V. Para o primeiro, a humanidade possuía uma natureza que tendia para o bem. Pelágio entendia que o homem era dotado de uma liberdade natural e uma capacidade de agir corretamente, o que o levava a minimizar, no campo da salvação, o papel da graça divina em detrimento do livre-arbítrio dos homens. Já para Santo Agostinho a salvação só podia ser alcançada através da graça divina. A ação humana nada podia fazer nesse campo. Amarildo Fernando de Almeida. Pelágio, Pelagianismo x Santo Agostinho. Disponível em: <http://www.pucminas.br/imagedb/documento/DOC_DSC_NOME_ARQUI20060607103635.pdf >. Acesso em: 16 jan. 2016; SCHWARTZ, Stuart. *Cada um na sua lei*, p. 61-65.

[408] MARCOCCI, Guiseppe & PAIVA, José Pedro. *História da Inquisição Portuguesa* (1536-1821), p. 89-90. SCHWARTZ, Stuart. *Cada um na sua lei*, p. 42-44 e p. 50-66.

[409] SCHWARTZ, Stuart. *Cada um na sua lei*, p. 24 e p. 15 respectivamente.

[410] MARCOCCI, Guiseppe & PAIVA, José Pedro. *História da Inquisição Portuguesa* (1536-1821), p. 90.

[411] SCHWARTZ, Stuart. *Cada um na sua lei*, p. 57.

seculares, a vivência religiosa europeia esteve longe de situar-se em um quadro exclusivamente cristão e, pós Concílio de Trento, tridentino.[412]

Por conseguinte, por trás da aparente uniformidade das proposições há nuances significativas que devem ser investigadas. Uns duvidaram da Virgindade de Maria tendo em vista a sua adesão, parcial ou integral, às ideias luteranas, outros duvidaram do mesmo ponto em função de uma racionalidade prática da teologia e da própria existência: como era possível que uma mulher desse à luz e continuasse virgem? Outros, já no século XVIII, duvidaram porque era contrário às leis imutáveis e invioláveis da natureza, conforme provava a experiência e a observação.

Por mais que algumas práticas e proposições mantivessem o mesmo caráter e teor ao longo dos anos, os contextos em que elas eram proferidas mudavam, alterando assim o entendimento tanto do seu significado quanto do potencial corrosivo e desestabilizador que elas carregavam. As críticas à bula da Santa Cruzada são um claro exemplo. Com origens que remontam ao século XII, a bula agrupava um conjunto de indulgências disponível ao fiel em troca de uma esmola. Na teoria, o dinheiro oriundo dessas esmolas para compra do perdão deveria ser utilizado na manutenção dos soldados portugueses que, no Norte da África, lutavam contra os muçulmanos. Não foi, porém, o que aconteceu na prática. Em sermão de 1647, o padre Antônio Vieira parecia querer tentar tranquilizar os fiéis ao lembrar-lhes que, não obstante o "descaminho" do "dinheiro santo da bula", ainda assim as graças seriam concedidas:

> O que a mim me pertence é desfazer este escrúpulo e assegurar a todos os que tomam a bula, que ainda que o dinheiro da esmola se desencaminhe e os soldados da África o não comam, sempre as graças concedidas se ganham com infalível certeza.[413]

Os descaminhos foram muitos. De modo que a "queixa comum" constatada por Vieira não era sem fundamentos: os rendimentos da esmola bancaram não só as despesas da Corte, como estiveram na base do enriquecimento de muitos tesoureiros. A retirada dos portugueses

[412] GINZBURG, Carlo. *Os andarilhos do bem*: Feitiçaria e cultos agrários nos séculos XVI e XVII. São Paulo: Companhia das Letras, 2010; DELUMEAU, Jean. *História do medo no Ocidente*. 1300-1800. Uma cidade sitiada. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

[413] Sermão da bula da S. Cruzada, na Catedral de Lisboa. Ano de 1647. In: *Sermões do P. Antonio Vieira*. Primeira Parte. Lisboa: Off. de João da costa, 1679. p. 978.

de Mazagão, em 1769, última praça portuguesa no Norte da África, o que em tese implicaria o fim da contribuição, não se verificou.[414]

A percepção de que as críticas à bula da Santa Cruzada perpassaram a história moderna lusitana e suas possessões não é o suficiente para homogeneizá-las, como se todas respondessem às mesmas preocupações e tivessem sido alvo de uma mesma interpretação. Por volta de 1790, os frequentadores da botica de José Luís Mendes no Rio de Janeiro repudiaram não só as bulas da Santa Cruzada, como todas as indulgências e graças dispensadas por Roma: eles argumentavam que as indulgências não passavam de meios de extorquir os povos e obter dinheiro; elas eram fruto da ambição da Igreja. A questão que se colocava para esses homens não era a de denunciar os "descaminhos" do dinheiro das esmolas e os riscos que isto podia trazer para a eficácia da referida bula, conforme argumentara Vieira mais de um século antes, mas a de negar na íntegra, a sua validade. Essas proposições, quando inseridas no conjunto das críticas proferidas pelos denunciados, indicam não só um descontentamento com as práticas e a estrutura religiosa da Igreja Católica, mas um desejo de reforma dessas mesmas práticas em busca de uma religião menos presa aos interesses pecuniários e uma religiosidade menos barroca. Nesse ponto, não obstante o véu pejorativo que se lançou sobre as proposições avançadas pelos frequentadores da botica da Rua Direita, forçoso ver que, pelo menos do ponto de vista das críticas à bula da Cruzada, elas não se afastaram dos argumentos que foram utilizados pela comissão eclesiástica no contexto de sua extinção no Brasil, alguns anos depois, em 1828.

> A comissão nota que, se a bula tem por fim conceder indulgências aos fieis em consequência de obras de caridade feitas pelos mesmos, nada parece mais contrário ao espírito da religião, nem mais indecoroso à cúria romana de que tirar vantagem de uma concessão que para ser verdadeira e valiosa deve ser toda gratuita, e somente fundada no mérito daqueles a quem tais graças se concedem.[415]

Tanto no caso da botica quanto no parecer elaborado pela comissão eclesiástica, o que parece estar em jogo é o próprio entendimento sobre a religião e o modo como ela devia ser praticada e vivenciada.

---

[414] FIGUEIREDO, Cecília Maria Fontes. *Os esmoleiros do rei*: a Bula da Santa Cruzada e seus oficiais na capitania de Minas Gerais (1748-1828). 2014. 258f. Tese (Doutorado em História) – Programa de Pós Graduação em História, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2014.

[415] *Anais da Câmara dos Deputados*. Sessão de 25 de Junho de 1828, p.191. Disponível em: <http://imagem.camara.gov.br/dc_20b.asp?selCodColecaoCsv=A&Datain=25/6/1828>. Acesso em: 20 set. 2014.

Ao mesmo tempo, não deixa de ser significativo notar que, ao estudar as moralidades brasílicas, Ronaldo Vainfas constatou que práticas como a bigamia, o amancebamento e a defesa da fornicação simples, correntes em território colonial ao longo da época moderna, não representavam necessariamente uma afronta intencional à Igreja; eram transgressões operadas à margem da instituição, não havendo nessas práticas a defesa do amor livre ou do direito natural do homem à liberdade, dimensões existentes no século XVIII.[416] Neste século, por sua vez, para personagens como José Anastácio da Cunha, viver amancebado relacionava-se diretamente com a defesa do amor livre e os pressupostos da religião natural. José Anastácio explicitou essa relação de forma muito clara em seu poema *Noites sem sonno*:

> Tosca estreita palhoça afortunada
> Em que a nossa união foi celebrada
> Tosca estreita palhoça! Em ti contemplo
> De todo o mundo o mais augusto Templo
> Que mais augusto, e esplendido aparato!
> Que mais sublime e respeitável acto:
> Ó Céus!...Dize meu bem, do Céu não vias
> A mão em tudo quanto em nós sentias,
> Sim, nosso amor o Céu nela aprovou
> As mãos, e almas o Céu nos enlaçou.
> Pergunte o vulgo vão que amor juramos
> Que fé: demos as mãos e suspiramos.
> Querer prender do instinto a liberdade
> Com promessas: ridícula vaidade.
> Os loucos juramentos dos humanos
> São cruéis, mas fraquíssimos tiranos,
> Amor se o mundo vis prisões lhe tece
> Sacode as asas e desaparece,
> Jurar! E o que? Qualquer de nós não via
> Tão claro no outro quanto em si sentia.
> Cheio de amor, admiração, respeito.
> Quando a mão me tomou e uniu ao peito.
> Não via (oh Céus!) não via a luz divina. [...]
> Goza meu bem em quanto a sorte avara
> Com tanta crueldade nos separa,
> Goza do alivio que nos concedeu
> De dizer com certeza. He minha! He meu
> E se é força que até o fim da vida
> Tão injusta distância nos divida,
> Morramos quando grato aos Deuses for
> N'algum trance suavíssimo de amor
> Viveremos então (a alma o afirma,
> E ainda mais o amor nosso o confirma)
> Livres de todo humano injusto laço
> N'um sempre estreito amante eterno abraço.[417]

[416] VAINFAS, Ronaldo. *Trópico dos Pecados*, p. 264.

[417] *COLLECÇÃO de poesias ineditas dos melhores authores portuguezes*. Tomo III. Lisboa: na Off. de Joaquim Rodrigue d'Andrade, 1811. p. 57-64. Para citação ver p. 62-64.

Tudo isso indica que houve, entre alguns dos implicados por libertinagem, um "erro de fé" consciente e não uma simples questão de desconhecimento dos dogmas e dos ritos religiosos. É assim que devemos compreender o ato operado por alguns estudantes da Universidade de Coimbra ao furtarem presuntos e os guardarem para cozinharem na ocasião da Quaresma. Para aqueles estudantes, o preceito da Igreja que proibia o uso de tal alimento naquela data não passava de uma invenção dos homens; logo, não tinha qualquer validade.[418] Leitores de Voltaire, é bem provável que seguissem, nesse ponto, os argumentos do filósofo francês para quem "permite a lei natural a cada um crer o que quiser, como se alimentar do que bem entender".[419]

A mesma descrença, só que nos santos e nos sacramentos, levara José Antônio de Castello Branco a não ouvir missas regularmente, afirmando, igualmente, que as coisas que ocorriam não eram provenientes da mão de Deus, mas sim naturais.[420] Antônio de Morais Silva não teria feito caso de seu filho arrastar uma imagem do menino Jesus pelos campos.[421] Menos displicente ou, se calhar, menos radical, João Ricardo Galhardo, juiz de fora da vila das Velhas de S. Jorge, proibiu que se oferecessem esmolas às imagens.[422] Na companhia de José Maria Teixeira, o estudante Jerônimo Francisco Lobo teria mergulhado "na bica da fonte da Castanheira um registro das almas que estava na mesma fonte, dizendo que era para refrescá-las; para lhe modificar o ardor das chamas". Fizeram-no, alegou Jerônimo, por entenderem que eram "inúteis os sufrágios do Purgatório".[423]

Porém, nem todas as práticas e os discursos classificados como libertinos se inscreviam numa postura de ruptura com a Igreja Católica, tampouco estiveram relacionados aos escritos dos filósofos franceses, como Rousseau, Voltaire e Montesquieu.

---

[418] ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, processos 2015 e 13369.

[419] Voltaire. *Dicionário Filosófico*, p. 114. Disponível em: <http://www.ebooksbrasil.org/adobeebook/filosofico.pdf>. Acesso em: 11 out. 2016.

[420] ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, liv. 317/128º Cadernos do Promotor (1757-1767), f. 435.

[421] ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, processo 14321.

[422] ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, liv. 319/130º Cadernos do Promotor (1769-1790), f. 121.

[423] ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, processo 6111, f. 25.

3.4 **A reforma da Igreja entre discursos políticos e filosóficos**

Na verdade, no âmbito dos autores recuperados pelos indivíduos que foram considerados libertinos no mundo luso-brasileiro, encontravam-se não apenas ingleses protestantes, filósofos franceses ou do Norte da Europa, mas nomes e livros divulgados pela Coroa Portuguesa em sua política reformista. Os quais, não raro, foram lidos de forma pouco tradicional e ortodoxa pelos contemporâneos. [424] Foi o que ocorreu com os escritos do padre Antônio Pereira de Figueiredo, um dos principais, senão o principal, suporte teórico da política pombalina regalista. E com o *Catéchisme de Montpellier*, obra de inspiração jansenista, recomendada por alvará régio para o ensino dos meninos.[425]

No dia 3 de março de 1787, José Fernandes Carvalho, mestre régio e familiar do Santo Ofício no Rio de Janeiro, denunciou Antônio Rodrigues Martins Lopes, homem que vivia de suas terras e que também morava no Rio. De acordo com o familiar, o lavrador teria dito na Botica de Antônio Pereira de Araújo que os sufrágios feitos pelas almas do Purgatório não tinham utilidade alguma, que as missas só serviam aos sacerdotes pelas esmolas que geravam e não para o alívio das almas e que o papa não tinha poder para aplicar indulgências, uma vez que tal jurisdição não constava nem da Escritura, nem da tradição. Dois anos depois, em maio de 1789 começou a inquirição das testemunhas, oito no total. A maioria atestou o caráter libertino e ímpio do denunciado. No dia 5 de Agosto de 1791, Antônio Rodrigues foi preso nos cárceres da Inquisição em Lisboa. A essa altura, sete proposições pesavam contra ele:

> As missas aplicadas como sufrágios pelas Almas do Purgatório de nada lhes servem; e só sim aos Sacerdotes que as celebram, recebendo a esmola com que se mantêm.
>
> As esmolas dadas aos pobres necessitados são mais meritórias que as aplicadas para missas; porque com aquelas se sustentam os miseráveis e com estas Mandriões.

---

[424] Para uma análise das leituras inventivas operadas à época ver VILLALTA, Luiz Carlos. *Reformismo Ilustrado, Censura e Práticas de Leitura*; "Montesquieu's Persian Letters and Reading Practices in the Luso-Brazilian world" e "Libertine readings in Portugal and Brazil (c.1746-1807)" disponível em: <https://www.academia.edu/2408161/Libertine_Readings_in_Portugal_and_Brazil_c._1746_-_1807_ >. Acesso em: 29 abr. 2016.

[425] O *Catéchisme de Montpellier*, obra de inspiração jansenista, constava no Index desde 1721. Foi traduzido, com aprovação régia, para o português em 1765. Em 1770, um alvará régio recomendava a sua utilização no ensino dos meninos. A obra teve grande influência em todas as dioceses do Império Português, sendo o seu uso generalizado em algumas dioceses da América Portuguesa, como a do Rio de Janeiro, local de residência de José Luís Mendes e de Antônio Rodrigues Martins Lopes. Para uma análise do *Catéchisme de Montpellier* e sua publicação em Portugal, ver SOUZA, Evergton Sales. *Jansénisme et Réforme de l'Eglise dans l'Empire Portugais*, p. 241-267.

> O valor da missa é uma patranha inventada pelos clérigos para extorquirem dinheiro.
>
> O papa não tem poder para conceder indulgências; nem estas aproveitam e são nulas concedidas por dinheiro.
>
> O Sacramento da Penitência é desnecessário para qualquer se salvar, bastando na hora da morte o pesar de haver ofendido a Deus.
>
> Ninguém sabe qual das duas Religiões, a Católica Romana e a Calvinista, é a melhor.
>
> Os Índios e os pretos não são filhos e descendentes de Adão e Eva.[426]

No entender dos inquisidores, o lavrador era um libertino adepto da doutrina Calvinista.[427] Em nenhum momento do processo, porém, o denunciado revelou sua adesão ao protestantismo, muito pelo contrário. Ele era católico, afirmara diversas vezes.[428] As suas falas, declarou aos inquisidores, nada tinham de heréticas: elas partiam do que ele havia lido no *Catecismo de Montpellier*, obra aprovada e recomendada pela Coroa portuguesa. Assim, justificou-se, em nenhum momento negara o poder do papa, mas tão somente o fato de que ele tinha poder sobre os mortos. E prosseguia: a jurisdição do pontífice era sobre os vivos, estes sim podiam ser absolvidos, mas não sobre as almas dos mortos, em relação às quais ele só

[426] ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, processo 1489, f. 48. HIGGS, David. "Linguagem Perigosa e a defesa da religião no Brasil na segunda metade do século XVIII." In: SILVA, Maria Beatriz Nizza da. *A cultura portuguesa na terra de Santa Cruz*. Lisboa: Editorial Estampa, 1995. p. 157-163.

[427] ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, processo 1489. Ver, sobretudo, a análise feita pelo Fr. Agostinho da Silva das proposições atribuídas ao lavrador. Muitas delas foram associadas a heresiarcas como Wycliffe, Calvino e Isaac La Peyrère. Este último foi autor de um livro sobre a origem dos índios e negros, em que negava que eles fossem descendentes de Adão. Para o Frei, as sete proposições "respiram muito calvinismo". Embora declarasse que "podem ser heréticas as proposições sem ser herege o proferente". Para as citações ver f. 61v.

[428] No dia 21 de Junho de 1789, avisado da inquirição das testemunhas, Antônio Rodrigues se apresentou ao comissário do Santo Ofício no Rio de Janeiro. Após se dizer vítima de inimigos que o denunciaram, confessou ter dito que "Bula da Santa Cruzada só tinha o merecimento do valor da esmola que por ela se dava e que lhe parecia ter mais merecimento a esmola conferida aos pobres necessitados"; "que a verdadeira confissão era o arrependimento das culpas e o propósito de emenda e que o preceito de se confessarem aos Sacerdotes era da Igreja e não divino, mas que se devia cumprir a risca por sermos filhos da Igreja; que os testadores de grossos cabedais que deixavam milhões de missas que lhes seriam mais aceitas as esmolas bem distribuídas pelos órfãos em dotes suficientes para tomarem estado; que a nossa Santa Religião é puríssima e que os hereges a conhecem por tal e que estes por algumas ações nos tinham por hipócritas". As ações hipócritas eram uma referência a atitudes como ajoelhar e bater no peito as imagens dos santos. ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, processo 1489, f. 22-22v. Diante das circunstâncias em que foi realizada, a apresentação foi considerada inválida. O processo continuou e durante a confissão o réu confirmou o que já havia dito anteriormente, acrescentando apenas as referências à leitura do livro *Catecismo de Montpellier*. Em relação à última proposição de que foi acusado (índios e pretos não eram descendentes de Adão), disse que nunca havia dito aquilo. Mas, sobre o assunto, lembrava-se que um frei beneditino estava escrevendo um livro em que abordava o problema da origem dos índios e dos pretos. Idem, f.65-65v.

podia aplicar sufrágios.[429] Do mesmo modo não negava o valor das missas. Apenas dizia, também com base no *Catecismo*, que elas não livravam infalivelmente as almas do purgatório, embora fossem úteis.[430] Muitas de suas ideias estavam de acordo não só com o *Catecismo*, mas com a própria obra *Analyse da profissão de fé do Santo Padre Pio IV*, escrita pelo padre Antônio Pereira e publicada no mesmo ano em que ele havia sido preso e que, por isso, não devia ter lido.[431] O seu posicionamento sobre a piedade e devoção dos santos é, nesse sentido, bastante revelador.

Após aportar na cidade do Rio de Janeiro uma esquadra inglesa, Antônio Rodrigues viu um inglês que lhe parecia muito curioso. Segundo ele, esse inglês, cujo nome não citou, louvava os atos de assistir missas cantadas e acompanhar enterros, os quais ele, réu, fazia. Entretanto, tinha por hipócritas, e como tais as condenavam, práticas como se "ajoelhar e bater nos peitos as imagens dos Santos, não sendo a do Senhor Crucificado": não passavam, em seu entender, de uma piedade imprudente e demasiada.[432] O lavrador concordou com o inglês. Embora respeitasse a piedade e devoção dos Santos canonizados pela Igreja e suas relíquias, tinha para si que só se devia dar-lhes veneração e não adoração, esta última devida

[429] Consta no Catecismo a seguinte passagem: "P. Podem conceder-se Indulgências em favor das almas que estão no Purgatório? R. Podem, mas de um modo muito diferente do que se pratica a respeito dos fiéis vivos. Concede a Igreja indulgências aos vivos por via de absolvição, e em favor dos mortos por via de sufrágio; quero dizer que a Igreja concede Indulgências aos vivos em virtude da jurisdição que tem sobre eles, e remitindo-lhe parte da pena devida a seus pecados; e a respeito dos mortos, quando concede alguma indulgência em seu favor não faz mais que oferecer a Deus algumas preces mais eficazes para alívio deles". E continua: "P. Por que razão não concede também a Igreja Indulgências aos mortos por modo de absolvição? R. Porque não tem jurisdição sobre os mortos". Logo a seguir: "P. Não é doutrina da Igreja que todas as vezes que se diz Missa em Altar privilegiado fica uma alma livre do Purgatório em virtude da Indulgência que a Igreja lhe tem ligado? R. Nem da Escritura, nem da Tradição consta coisa alguma que possa favorecer esta opinião: nem consiste nisto a Indulgência dos Altares privilegiados". COLBERT, Carlos Joaquim. *Instrucções geraes em forma de Catecismo*. 3ª parte. Porto: Off. de Antônio Alvares Ribeiro Guimarães, 1769. p. 101-102.

[430] "P. Pode dizer-se que por certo número de Missas ou dizendo-se Missa em Altar privilegiado, se livra infalivelmente alguma alma do Purgatório? R. Não. Devemos seguir unicamente o que a Igreja creu sempre e nos tem ensinado, a saber: *Que as almas dos fiéis defuntos, que se acham no Purgatório são aliviadas pelas orações, esmolas e saudável sacrifício*. Estas são as palavras de Santo Agostinho. Tudo o que se disser de mais é incerto e devemos abster-nos neste particular como em outro qualquer, de todas as questões que não servem mais que de alimentar e entreter a curiosidade." COLBERT, Carlos Joaquim. *Instrucções geraes em forma de Catecismo*. Continuação da 3ª parte. Porto: Off. de Antônio Alvares Ribeiro Guimarães, 1769. p. 106-107.

[431] Segundo Antônio Pereira de Figueiredo, as indulgências se aplicavam aos vivos enquanto que os sufrágios aos mortos. Na verdade, explicava, o sufrágio era um rogo que a Igreja interpunha em favor dos mortos, "em que já não tem, nem exercita jurisdição alguma." Ele também destacou que nem todos os sufrágios eram aceitos por Deus ou possuíam efeitos iguais. O proveito dos sufrágios dependia exclusivamente da liberalidade divina. FIGUEIREDO, António Pereira de. *Analyse da Profissão de Fé do Santo Padre Pio IV*. Lisboa: Na Officina de Simão Thaddeo Ferreira, 1791. p. 51.

[432] ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, processo 1489, f. 22v. Para a citação e f. 45v.

somente a Deus. E, por isso mesmo, julgava não ter ofendido a Religião Católica ao concordar com o protestante.

Essas questões sobre a devoção devida aos santos foram abordadas por Antônio Pereira de Figueiredo em sua *Analyse*. Para o religioso, a veneração e a invocação dos santos não eram necessárias para a salvação, embora fosse bom e útil a sua invocação. Para a salvação, não era preciso que houvesse imagens. Não havia preceito divino que impusesse a sua existência. Por isso, caso a Igreja julgasse pertinente, poderia, "sem nenhuma ofensa da fé proibir o seu uso".[433] E continuou: de acordo com o Concílio de Trento, adorar somente a Cristo; os santos, por sua vez, deviam ser apenas venerados.[434]

Como foi dito, é bem provável que Antônio Rodrigues não tenha lido a *Analyse sobre a profissão de fé*, uma vez que estava preso quando a obra foi publicada. O que não elimina, entretanto, as convergências discursivas. Ambos os casos são indicativos de uma nova sensibilidade e piedade religiosa que estava se desenvolvendo entre alguns círculos e indivíduos portugueses ao final do século XVIII. Piedade esta que, ao contrário daquela pautada na defesa da suficiência da religião natural, era aprovada e incentivada pelas determinações régias. Mas isto não foi suficiente para eliminar as tensões. Nesse ponto, pelo menos no que se refere à confissão sacramental, difícil não se questionar: será que o lavrador não levou a ideia de contrição ao extremo quando confessara que tinha por certo que "a verdadeira confissão era o arrependimento das culpas e o propósito de emenda"? Neste ponto o seu discurso foi bastante radical, distanciando-se tanto do *Catecismo* quanto dos escritos do padre Antônio Pereira de Figueiredo. Ao mesmo tempo em que ele declarou a importância do sacramento da Penitência para apagar "a mancha contraída pelo pecado", motivo pelo qual costumava se confessar; ele negou o seu caráter divino. Como disse em sua apresentação: apesar de ser um preceito "da Igreja e não divino", ainda assim "se devia cumprir a risca por sermos filhos da Igreja".[435]

Talvez por isso não tenha sido fácil livrá-lo das culpas que pesavam contra ele. O procurador responsável por sua defesa insistiu que tudo não passava de "uma impostura e falsidade levantada por pessoas ou ignorantes de abjeta condição ou malignas cheias de ódio e

[433] FIGUEIREDO, António Pereira de. *Analyse da Profissão de Fé do Santo Padre Pio IV*, p. 57-58.

[434] *Ibid.*, p. 61.

[435] O Sacramento da Penitência era considerado a segunda tábua de salvação. Através dele era possível ao pecador alcançar a remissão dos seus pecados via misericórdia divina. ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, processo 1489, f. 22-22v para as citações. Ver ainda f. 38v.

inveja".[436] As proposições enunciadas nada tinham de heréticas: assentavam em escritos aprovados pela Igreja, como era o *Catecismo de Montpellier*. Na verdade, frisava o procurador, o lavrador havia sido mal ouvido e mal entendido. Toda a justificação, porém, não foi capaz de dissipar a convicção dos inquisidores: para eles, o réu não só havia proferido todas aquelas afirmações, como não fizera uma verdadeira confissão, escondendo a verdadeira intenção por trás das proposições proferidas. Após trezes meses no cárcere, foi condenado à abjuração de leve, penitências espirituais, pagamento das custas, instrução ordinária e especial na casa de São Vicente de Paulo da Congregação da Missão, onde deveria ficar recluso por dois meses, sendo absolvido da excomunhão. Não era tudo. Segundo os inquisidores, Antônio Rodrigues Martins Lopes, homem que vivia de suas roças em Rio Bonito, não podia mais entrar no bispado do Rio de Janeiro, pena, vale notar, extremamente pesada para alguém que, contando mais de 60 anos, vivia dos negócios proporcionados pela sua terra.[437] Porém, em janeiro de 1793, após ter cumprido o ensino no convento, o lavrador solicitou à Rainha D. Maria I permissão para retornar ao Rio de Janeiro, no que foi atendido.[438]

O caso não era isolado. No dia 2 de Janeiro de 1779, João Inácio de Moraes Rego e o sargento mor Ricardo Antônio da Silva contaram ao comissário do Santo Ofício que Vicente Ferreira Guedes teria dito coisas contrárias à Santa Fé. Moradores no Maranhão, o fato teria se passado na casa do próprio João Inácio, ocasião em que também estava presente o referido sargento mor. Segundo os denunciantes, os três conversavam sobre questões judiciais e livros pertencentes ao Direito quando Vicente Ferreira Guedes teria passado a elogiar o livro *Tentativa Theologica*, dizendo que os pontífices não tinham mais jurisdição do que cada um dos bispos nos seus bispados. Os denunciantes trataram logo de refutar a opinião, acrescentando terem ouvido dizer que o tal livro nada tinha de excelente, muito pelo contrário, tinha sido condenado e queimado como prejudicial à religião católica. De nada adiantou a refutação dos dois. Mesmo depois dos argumentos contrários mostrados por eles, Vicente Ferreira Guedes teria continuado negando a primazia dada ao papa. Esta, teria dito o denunciado, não passava de uma corruptela "deduzida de Roma ter sido a cabeça e dominadora de todo mundo em seus princípios e que destes vieram o costume de consultarem

[436] *Ibid.*, f. 91v.

[437] *Ibid.*, f. 100v.

[438] HIGGS, David. Linguagem perigosa e a defesa da religião no Brasil na 2ª metade do século XVIII, p. 162-163.

aquele bispo e estarem por tudo que ele determinava". Cristo, prosseguia, não fizera nenhum apóstolo com mais poder, "todos eram iguais e foram bispos sem diferença".[439]

Não era, porém, a única culpa que pesava contra ele. Anos antes, por conta da Quaresma de 1771, Vicente Ferreira Guedes teria tentado conseguir uma licença para expor o Santíssimo Sacramento na Capela de Nossa Senhora da Conceição. A licença foi negada, o que não o impediu de prosseguir com os seus planos. Segundo testemunhas, na quinta feira santa, o denunciado, acompanhado pelos confrades de sua Irmandade, teria levado com as suas próprias mãos não o Santíssimo, mas o Santo Lenho, um pedaço da cruz de Cristo pertencente ao capitão Domingos da Rocha, até a referida capela. Lá, a relíquia permaneceu exposta no trono que havia sido preparado para a exposição do Santíssimo.

As denúncias deram lugar a uma diligência. Em novembro de 1779, as testemunhas começaram a ser ouvidas. A tarefa se arrastou pelos dois anos seguintes, sendo concluída apenas em outubro de 1781. À exceção de uma testemunha que disse nada saber sobre o denunciado, todas as demais confirmaram uma ou outra das culpas referidas pelo tribunal. Ao padre José de Oliveira Macedo, sacerdote secular, capelão da catedral e uma das testemunhas ouvidas pela Inquisição, Vicente Ferreira Guedes teria dito que expusera a relíquia do Santo Lenho à adoração pública não por desprezo, mas por entender que o podia fazer, uma vez que lhe tinham negado a licença para expor o Santíssimo Sacramento embora ele já estivesse com tudo preparado. E que se alguém o podia castigar pelo que fez era o Ordinário e não o Santo Ofício, já que obrara sem a sua licença, usurpando sua jurisdição.[440]

Não obstante as culpas, o denunciado, natural de Pernambuco e que vivia no Maranhão de advogar, não contava com uma má opinião na cidade. Todas as testemunhas atestaram que ele não era escandaloso e que vivia como um bom católico. Não era o que pensava o Santo Ofício. Para o tribunal, as proposições de Vicente Ferreira Guedes carregavam a marca da libertinagem, responsável por fomentar o relaxamento da boa disciplina e o desprezo pela verdadeira religião.[441] O denunciado, alegava o órgão, baseado na leitura de livros ímpios e equivocada das escrituras, falava com desprezo da primazia que se devia aos pontífices da Igreja. Além disso, havia exposto uma relíquia sagrada sem licença

[439] ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, liv. 319/130º Cadernos do Promotor (1769-1790), f. 19v.

[440] *Ibid.*; ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, processo 15955.

[441] ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, processo 15276, f. 3.

para tal. Nos dois casos ele afrontava diretamente a hierarquia da Igreja: no segundo, por não acatar o resultado de sua petição; no primeiro, por não reconhecer a primazia do papa. Não foi à toa que elogiara o livro *Tentativa Theologica*, o qual é bem provável que tivesse lido. O seu discurso sobre o poder pontifício, proferido na casa de João Inácio e na presença do sargento mor Ricardo Antônio da Silva, relaciona-se aos argumentos propostos por Antônio Pereira de Figueiredo em sua obra de 1766. Impossível dizer se foi o texto de Figueiredo que lhe inspirou os argumentos, ou se foram os seus argumentos que se fortaleceram após a leitura do livro.

Dúvidas à parte, o fato é que a primazia do papa foi criticamente analisada por Antônio Pereira de Figueiredo na *Tentativa Theologica*. Para ele, o poder e as prerrogativas reservados ao pontífice, também chamado bispo de Roma, não eram de direito divino, mas fruto de um consentimento dos bispos. Se o sucessor de Pedro reservou a si algumas prerrogativas, afirmava, foi "por consentimento dos bispos".

> É tão certo que do consentimento dos bispos ou dos Concílios Gerais tiveram seu princípio estas e outras prerrogativas anexas ao Primado de Roma [...] É tão certo, digo, que muitas regalias de que hoje goza o bispo de Roma lhe não convém por Direito Divino, mas sim por concessão e beneplácito da Igreja representada no corpo dos bispos: que até o andar o Primado de S. Pedro anexo sempre ao bispo de Roma, sentem muitos e gravíssimos Teólogos, não ser de instituição Divina, mas sim de instituição Eclesiástica, que absolutamente falando se pode mudar ou alterar.[442]

Escrito num momento conturbado da história política lusitana, no qual as relações diplomáticas entre a Corte Portuguesa e Roma haviam sido interrompidas, o livro buscava resolver problemas decorrentes desta situação.[443] Sem poder recorrer a Roma, cabeça da Igreja, quem iria dispensar dos impedimentos públicos do matrimônio? E os bispos nomeados pelo monarca, quem iria sagrá-los? Importava, portanto, justificar o poder de atuação dos bispos. E, com isso, colocar em debate a própria ideia de primado papal.

A discussão em torno do poder dos bispos e do primado papal era antiga. Na verdade, ela remontava ao Concílio de Trento: recebiam os bispos o poder diretamente de Jesus Cristo, ou indiretamente, pela investidura do papa? Os argumentos expostos por Antônio Pereira de Figueiredo em sua *Tentativa Theologica* vinculavam-se à primeira corrente: o poder dos bispos vinha diretamente de Jesus. O que na prática significava dizer que os bispos, individualmente, tinham a mesma autoridade original que o pontífice.

---

[442] FIGUEIREDO, António Pereira de. *Tentativa Theologica*. Lisboa: Officina de Miguel Rodrigues, 1766. s/p.

[443] Essa ruptura durou até 1770. Para uma discussão sobre a relação entre Igreja e Coroa portuguesa ver SOUZA, Evergton Sales. Igreja e Estado no período pombalino. *Lusitania Sacra*, 23, p. 207-230, jan/jun 2011.

Integrante da perspectiva episcopalista, segundo a qual o governo da Igreja devia centrar-se no corpo dos bispos reunidos em concílio, Pereira de Figueiredo não negava o primado papal. Apenas o entendia de modo diferente. Para ele, esse primado não devia ser exercido de forma autoritária e despótica, mas de maneira humilde e com modéstia. Cabia ao papa governar segundo o voto dos colegas, supervisionar todos os bispos e todos os fiéis, garantindo assim que cada um cumprisse a sua função, sem com isso se apropriar de funções alheias.[444]

Contudo, mais do que um problema jurisdicional no seio da própria Igreja Católica, a *Tentativa Theologica* respondia a um conflito político maior e que envolveu o monarca português e o pontífice. A ruptura nas relações diplomáticas entre Portugal e Roma em 1760 foi um dos capítulos deste conflito, cujo fim último centrava-se no desejo de fortalecimento do poder régio em terras lusas. Nesse sentido, defender o poder dos bispos significava não somente questionar algumas das prerrogativas e dos privilégios papais do ponto de vista da hierarquia eclesiástica, mas limitar o seu poder de intervenção no reino.

A obra foi bastante elogiada pelos seus contemporâneos. Os censores aprovaram o seu conteúdo: corrigia um erro postulado e perpetuado pelas "falsas" *Decretais* de Isidoro desde o século IX, sem oferecer, com isso, nenhum prejuízo ao dogma. Logo foi traduzida para outros idiomas: em 1772 para o francês e no ano seguinte para o alemão; o seu conteúdo foi bem recebido na Espanha, Países Baixos e Itália. Para Cândido dos Santos, coube ao próprio Sebastião José de Carvalho e Melo, secretário de D. José I, promover a difusão do livro, cujos argumentos sustentavam a sua política regalista. Os elogios, porém, não foram unânimes. Tanto em Portugal, quanto no estrangeiro houve quem criticasse e repudiasse a sua doutrina. Escritos foram publicados em sua resposta.[445]

Toda essa discussão atravessou o Atlântico, aportou na capitania do Maranhão, fazendo-se presente numa daquelas conversas cotidianas em casa de conhecidos. Porém, a confiarmos no relato dos denunciantes, Vicente Ferreira Guedes teria feito uma leitura mais radical dos escritos do teólogo português, o que o teria levado a negar a primazia papal. A situação não era singular. Tanto no ultramar quanto no reino, proposições proferidas com base

[444] SANTOS, Cândido dos. *Padre Antônio de Figueiredo*: Erudição e Polêmica na segunda metade do século XVIII. Lisboa: Roma Editora, 2005. p. 83-96.

[445] *Ibid.*, p. 96-111.

nos escritos do padre Antônio Pereira foram criticadas e denunciadas à Inquisição e enquadradas no universo dos discursos libertinos.[446]

Foi o que ocorreu com o cirurgião Mathias Carneiro Leão. Natural e morador em Pernambuco, ele foi denunciado ao Tribunal do Santo Ofício em Julho de 1799. De acordo com a denúncia, o cirurgião teria dito que a fornicação não era pecado, que a alma era mortal, que Jesus havia sido um refinado político, Moisés um impostor e que não havia santos, milagres, inferno, purgatório ou glória, negando ainda parte das Escrituras. Avisado do sumário que se fazia contra ele, decidiu se apresentar ao tribunal. Embarcou para Lisboa, e no dia 26 de novembro de 1802, perante o inquisidor, protestou a sua inocência, atribuindo a denúncia à malícia de seus inimigos. A estratégia não deu certo. Considerada dissimulada e motivada somente pelo medo – visto ter se apresentado somente depois de saber que havia um sumário em curso contra ele –, o processo continuou.

Poucos dias após a apresentação, revelou aos inquisidores que as proposições ditas não representavam crença própria; elas eram opiniões alheias, ouvidas em conversações e atos literários ou lidas em autores como Justino Febrônio ou em livros como *O Espírito das Leis* de Montesquieu, *Analyse da profissão de fé*, *Tentativa Theologica* e a introdução da *Bíblia*, os três últimos escritos pelo já referido Padre Antônio Pereira. Leituras que, diga-se bem, impressionaram o inquisidor, que considerou "lição demasiada para um cirurgião".[447] Lição demasiada ou não, o fato é que, segundo o cirurgião, em nenhum momento ele chegara a duvidar dos santos, somente falou sobre ser ou não de fé divina a sua canonização, servindo-se para isso do que havia lido no livro do padre Figueiredo.[448] O que exatamente havia lido, não especificou. Entretanto, a simples menção ao livro *Analyse da profissão de fé* não deixa de ser significativa e reveladora de possíveis conexões e apropriações pessoais.

Em relação aos milagres, Carneiro Leão foi enfático ao afirmar que nunca duvidou do poder de Deus para fazê-los. Somente dizia que "os milagres atribuídos aos santos eram obrados por Deus". Além disso, muitas coisas a que se dava o nome de milagres eram "meros efeitos naturais." Segundo ele, não era raro seus clientes atribuírem a milagres, sucessos que

[446] ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, liv. 321/133º Cadernos do Promotor (1793-1799), f. 390; ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, processos 1489 e 6814.

[447] ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, Processo 6814, f. 9.

[448] *Ibid.*, f. 66.

derivavam da sua arte e da correta aplicação dos remédios. Diante disso, para zelar pelo seu próprio crédito, retorquia-lhes, negando o caráter milagroso da cura.[449]

A percepção da necessidade de dar explicações racionais para fenômenos supostamente mágicos integrou as preocupações da política religiosa josefina.[450] Tanto assim que, em 1775, foi publicada, com autorização da Real Mesa Censória, a obra *Traducção da defesa de Cecilia Faragó, accusada do crime de feitiçaria: obra util para desabusar as pessoas preocupadas da arte magica e seus pretendidos efeitos.*[451] Dentro dela é possível ler argumentos como o que se segue:

> A gente que por infelicidade vive nas espessas trevas da ignorância, até desconhecem [sic] os termos da História Natural e da Física. Tudo quanto obra a Providência fora daqueles limites que os néscios lhe prescreveram no amplo reino da Natureza, julgam Magia, Fantasma e Milagres.[452]

A equiparação feita entre Magia, Fantasma e Milagres, colocados todos num mesmo plano e conjunto, não deixa de ser indicativa não só dessa nova preocupação com o conhecimento racional, mas igualmente dos problemas que essa valorização colocava ao mundo do Sagrado, não obstante todos os discursos conciliatórios entre razão e revelação. No fundo, como destacou Evergton Souza, a aprovação do livro pela Real Mesa Censória insere-se num cenário de mudança da sensibilidade religiosa no mundo português a partir de 1750.[453] Mudança esta visível não só nas políticas régias, como nas proposições denunciadas ao Santo Ofício.

Nesse ponto, é importante não confundir os discursos proferidos com base nos escritos do padre Antônio Pereira Figueiredo (não obstante todas as apropriações inventivas que por vezes distorciam alguns argumentos) com as falas veiculadas pelos militares e ex-militares da Praça de Valença, dentre os quais estava José Anastácio da Cunha, e por alguns dos estudantes da Universidade de Coimbra, todos perseguidos pela Inquisição por volta dos anos

---

[449] *Ibid.*, f. 66-66v.

[450] Veja-se nesse ponto a reforma da Inquisição em 1774 e o novo entendimento atribuído pelo Regimento do Tribunal às feiticeiras e ao seu poder. *Regimento do Santo Ofício da Inquisição dos Reinos de Portugal*. 1774.

[451] Para o processo de aprovação do livro, ver Souza, Evergton Sales. Catolicismo Ilustrado e Feitiçaria no mundo português. In: FURTADO, Júnia Ferreira & RESENDE, Maria Leônia Chaves de. *Travessias inquisitoriais das Minas Gerais aos cárceres do Santo Ofício*: diálogos e trânsitos religiosos no império luso-brasileiro (sécs. XVI-XVIII). Belo Horizonte: Fino Traço, 2013. p. 313-331.

[452] *TRADUCÇÃO da Defesa de Cecília Faragó accusada do crime de Feitiçaria*. Lisboa: Na offic. De Manoel Coelho Amado, 1775. p. 24.

[453] SOUZA, Evergton Sales. Catolicismo Ilustrado e Feitiçaria no mundo português, p. 318.

1778-1779 por causa de suas libertinagens. No caso dos discursos proferidos pelos militares e estudantes, a percepção do caráter histórico-temporal dos preceitos religiosos tomou o primeiro plano, levando-os a questionarem o conjunto das práticas e dos dogmas defendidos pela religião católica como práticas humanas, logo transitórias, passíveis de erro e imbuídas de interesses pessoais, políticos e econômicos. Seus discursos almejavam o estabelecimento de uma nova religião e religiosidade, ambas assentadas nos pressupostos da religião natural. Tais preocupações não se verificam em nenhum dos três casos citados mais acima. Quando se compara o teor das proposições defendidas por esses militares e estudantes com aquelas enunciadas por João Marques Pinto, professor régio de grego no Rio de Janeiro, percebe-se melhor o leque diverso de discussões e de implicações politico-religiosas que existiam por trás da figura genérica do libertino.

Em 1792, João Marques Pinto foi alvo de uma denúncia remetida ao Santo Ofício por um carmelita e, dois anos depois, de uma devassa presidida pelo vice-rei, o Conde de Resende, a mando de quem seria preso.[454] Pela mesma época, o seu nome apareceu na lista dos frequentadores da botica de José Luís Mendes, situada na Rua Direita e que também foi alvo de denúncias e investidas inquisitoriais no ano de 1796.[455] O caso faz parte de um círculo muito maior de denúncias e devassas, dentro do qual deve ser entendido.

As denúncias feitas contra João Marques insistiam na soltura com que ele falava sobre o estado eclesiástico. A confiarmos nas denúncias, ele teria dito que os frades "eram inúteis à República",[456] que os regulares de seu tempo haviam-se afastado das regras iniciais de seus institutos, pois, se no tempo dos seus Patriarcas os regulares trabalhavam para se sustentaram,

[454] Em dezembro de 1794 teve início, no Rio de Janeiro, uma devassa para averiguar quem eram os indivíduos que estavam falando com liberdade sobre a religião e o poder régio, aprovando os acontecimentos revolucionários e para descobrir se, entre eles, havia algum plano formado de sedição. Uma leitura dos autos do processo revela que diferentes tipos de proposição foram defendidos. Por exemplo, as discussões que envolveram letrados como João Marques Pinto, Mariano Pereira da Fonseca e Manoel Inácio da Silva Alvarenga, de modo geral, não versavam sobre a religião revelada, tampouco distinguiam se por discursos violentos contra a autoridade régia. Segundo José Bernardo da Silveira Frade, um dos denunciantes, ele viu e ouviu, pessoalmente, os três letrados dizerem "que o nosso reino estava entregue a frades" e "que o príncipe nosso senhor tinha feito uma carta ao Arcebispo de Braga, ordenando-lhe que desse conta de sua conta a um frade [Frei Gaspar], seu confessor, cujo nome ignoro, e que mandara vir água do rio Jordão para a princesa nossa senhora conceber, censurando eles estes procedimentos como nascidos do fanatismo". Discurso diverso foi atribuído ao entalhador Francisco Antônio, acusado de dizer que matar os reis não era pecado, pois eles recebiam seu poder dos povos. *AUTOS da devassa. Prisão dos letrados do Rio de Janeiro* – 1794. Rio de Janeiro: EDUERJ, 2002. p. 72-73, p. 84 e p. 92.

[455] HIGGS, David. "O Santo Ofício da Inquisição de Lisboa e a "Luciferina Assembleia" do Rio de Janeiro na década de 1790." *RIHGB*, Rio de Janeiro, 162, n. 412, p. 239-384, jul./set.2001.

[456] ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, processo 12950, f. 7v.

ao final do século XVIII viviam somente de "negociações", vendendo mortalhas velhas e passando o tempo na ociosidade, razão pela qual serviam de "peso ao Estado, à Pátria e ao Rei".[457] Os Beneditinos e os Carmelitas, embora possuíssem bens, ainda assim pediam esmolas, empobrecendo os povos. Além disso, segundo o depoimento de algumas testemunhas, o professor régio insistia em dizer que as ordens regulares não eram de direito divino, mas "vontade dos papas por satisfazerem das suas inclinações".[458] Na botica de José Luís Mendes, local que costumava ir com frequência, também falava com soltura sobre o estado eclesiástico. Os regulares, teria dito numa dessas ocasiões, só serviam para meter petas aos povos. As censuras que ele fazia aos religiosos e as reflexões que dirigiu sobre a Igreja incomodavam.[459] Tanto assim que passou a ser considerado um famoso libertino e falador contra a Igreja, a ponto de alguns pais não quererem que os seus filhos estudassem com ele.

A botica de José Luís Mendes não gozava de melhor estima. Para Manuel de Jesus, autor da denúncia contra o boticário e alguns de seus frequentadores, o local era uma "casa de adjuntos libertinosos e heréticos". Lá, falava-se mal dos religiosos regulares. O pontífice não só era tratado com desprezo pelos seus frequentadores, como tinha o seu poder político criticado. Diziam que "os papas e cúria têm sido a causa das heresias por muitas simonias e por repartirem terras e domínios aos reis que nada lhe [sic] pertence do temporal e governo do mundo".[460] Não havia "nenhum ponto de Nossa Santa Religião" que não fosse "debatido por eles e tudo notado e profanado". Era, concluía o denunciado, uma verdadeira "luciferina assembleia". O teor das proposições avançadas levava-o a crer que todos eles estavam

[457] *Ibid.*, f. 7.

[458] *Ibid.*, f. 16-16v.

[459] Como veremos no próximo capítulo, João Marques Pinto não foi o único a refletir sobre a situação da Igreja lusitana e, mais precisamente, sobre a função social dos religiosos regulares. Este tema esteve presente nas reflexões de ministros como D. Luís da Cunha, nos ofícios que Manoel da Cunha Menezes, governador e capitão geral de Pernambuco e Bahia, enviou para a Coroa nos anos 1770, mas igualmente nas penas satíricas de poetas anônimos e nas conversas cotidianas que ocorriam tanto na América Portuguesa quanto no reino. Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, liv. 319/130º Cadernos do Promotor (1769-1790), f. 19-19v e liv. 322/134º Cadernos do Promotor (1797-1802), f. 108 e f. 316v; ; Inquisição de Lisboa, processos 3250, 17590; Para os poemas, ver BNP, códice 8582, f.141-2 e f. 180; BGUC, ms. 1479, f. 12v; CARVALHO, Antônio Lobo de. *Se a lira pulsas e o pandeiro tocas*...Lisboa: Contra Margem, 1984. p. 25; BOCAGE. *Obra completa*. Edição de Daniel Pires. v. VII. Porto: Edições Caixotim, 2004. p. 92 e p. 175-177; CUNHA, D. Luís da. *Testamento Político ou carta de conselhos ao Senhor Dom José sendo príncipe*. Abílio Diniz Silva (Introdução). Lisboa: Biblioteca Nacional, 2013. Em relação aos ofícios de Manoel da Cunha Menezes, ver "Register of letters written in Bahia 1774 Aug.29 to 1779 Nov. 6", disponível em LOC, Manuscript Division, The Portuguese Manuscripts Collection, nº 21.

[460] Proposições, 1796. Libertinagens. Sumário contra José Luís Mendes, p. 261.

infectados pelas "falsas doutrinas de Voltaire e outros libertinos".[461] Porém, uma leitura atenta dos discursos avançados demonstra que muitos deles partiam de outras referências.

Em uma de suas idas à botica, José Luís Mendes teria lido ao denunciante um trecho de um caderno manuscrito intitulado "Petas de Frades", no qual seriam refutadas as Santas relíquias, os pães bentos de São Caetano e o escapulário da Senhora do Carmo.[462] A falta de referências impede qualquer identificação mais profunda desse escrito; se é que ele de fato existiu. Questionado pelo Promotor sobre o manuscrito, o boticário respondeu que nunca o tivera, mas que pensava ser a *Analyse da Profissão de Fé*, livro do referido padre Antônio Pereira. Segundo o réu, Manuel de Jesus estava presente em uma das ocasiões em que ele havia lido aquele livro, mas, por ser ignorante, não percebera corretamente o que ele lia. Além disso, lembrava, o escrito tinha permissão para circular, não sendo por isso crime a sua leitura.[463] A resposta podia ser um subterfugio encontrado pelo boticário para se subtrair a denúncia; difícil afirmar com certeza.

O fato é que as ideias avançadas por Antônio Pereira de Figueiredo em seus livros aparecem com certa frequência nos discursos proferidos por alguns dos frequentadores da botica, sobretudo os letrados. Luís Gonçalves, mestre de gramática e um dos denunciados, teria dito que as imagens não eram necessárias: não era ruim que elas existissem, mas podia se "passar sem elas".[464] Argumentos, como vimos, defendidos no livro *Analyse*. As ideias de Figueiredo também pareciam estar presentes nas disputas feitas sobre o poder papal. Para aqueles homens, alegou o denunciante, os papas não eram superiores aos bispos, nem era

[461] *Ibid.*, p. 263.

[462] *Ibid.*, p. 280-281.

[463] *Ibid.*, p. 379. Na obra *Analyse sobre a profissão de fé*, Pereira de Figueiredo diferencia o que, dentro da Profissão de Fé do papa Pio IV, podia ser considerado regra de fé, ou seja, dogma, daquilo que, pelo contrário, não passava de opinião. Cabiam aos bispos reunidos em Concílios Gerais – a Igreja Universal – e não ao papa definir o que era ou não de fé católica. O religioso estabeleceu uma ruptura fundamental nesta obra. Embora não negasse a existência do purgatório, a validade das indulgências, das relíquias, da veneração dos santos e das imagens, apresentou, por outro lado, uma exposição crítica desses elementos. Se algo não era de fé divina, não havia sido revelado por Deus, sendo de instituição apostólica e, enquanto tal, "de uma ordem inferior e sujeita(s) às mudanças que a Igreja (nelas) quiser fazer". Mais. Não sendo de fé divina, certas coisas não só podiam ser alteradas, como podiam estar erradas. O livro, porém, não faz nenhuma menção aos pães bentos de São Caetano e ao escapulário de Nossa Senhora do Carmo. Em relação às relíquias, não nega que devam ser veneradas, mas argumenta que não merecem a mesma veneração que aquela devotada aos santos: "Os Santos invocam-se, e as Relíquias não se invocam. E além disto é evidente que um barrete, um cinto ou um bordão de que usou qualquer Santo não merece tanta veneração quanta [sic] o mesmo Santo." FIGUEIREDO, António Pereira de. *Analyse da Profissão de Fé do Santo Padre Pio IV*, p. 56.

[464] Proposições, 1796. Libertinagens. Sumário contra José Luís Mendes, p. 264.

preciso a autorização papal para sagrá-los, discursos que eles justificavam citando "autores e teologias portuguesas".[465]

Essas falas não se afastavam das que foram imputadas ao professor régio de grego João Marques Pinto, um dos frequentadores da botica. Quando a denúncia inquisitorial começou a ser averiguada, ele já estava preso por ordem do vice-rei, o Conde de Resende, em decorrência da devassa aberta em 1794. Após ser solto, João Marques buscou justificar-se através de uma representação enviada ao Santo Ofício em dezembro de 1797. Nela, dizia-se magoado por seus inimigos terem fingido que ele era contrário aos deveres de católico, apontando motivos pessoais para a denúncia do carmelita: ela teria sido motivada pelo rancor e pela oposição que os religiosos do claustro tinham em relação aos homens de letras por causa da criação das aulas menores, campo até então sob a responsabilidade dos referidos religiosos. Por isso teriam espalhado que ele era herege e libertino, como, aliás, tinham praticado "contra outros muitos homens grandes pela sua sabedoria e religião por não seguirem as suas doutrinas tanto filosóficas como ultramontanas proibidas pelas leis de S. Majestade".[466]

Quatro anos antes, João Marques Pinto e o professor de retórica, Manoel Inácio da Silva Alvarenga, também implicado na devassa de 1794 e no caso da botica de 1796, já tinham alertado a Coroa Portuguesa sobre os prejuízos que os religiosos do Rio de Janeiro estariam trazendo aos professores régios e aos estudos de Humanidades. Louvando a reforma dos estudos empreendida a partir do reinado de José I, alertavam, porém, que "tão sábios projetos infelizmente se não realizaram até o presente nesta cidade, achando-se nela a ignorância ainda no mesmo estado que d'antes e quase desertas de estudantes as nossas aulas de Filosofia, Retórica e Língua grega".[467] O conflito entre posições regalistas/reformistas, de um lado, e ultramontanas, de outro, apontado pelo professor de grego em sua justificação, não parece ter sido pontual.[468] Muito pelo contrário. Ele está presente tanto na devassa aberta na cidade em 1794, quanto no caso da botica de José Luís Mendes em 1796.

---

[465] *Ibid.*, p. 264.

[466] ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, processo 12950, f. 46.

[467] "Carta do professor de grego, João Marques Pinto, e do professor de Retórica, Manoel Inácio da Silva Alvarenga, à rainha [D. Maria I], Rio de Janeiro, 28 de março de 1793". AHU, Projeto Resgate - Rio de Janeiro - Avulsos (1614-1830).

[468] Ao estudar a atuação de Balthazar da Silva Lisboa como juiz de fora na capitania do Rio de Janeiro (1787-1796), Cristiane Maria Marcelo demonstrou a preocupação que ele devotou aos excessos e desrespeitos

Mariano José Pereira da Fonseca, recém-formado em filosofia pela Universidade de Coimbra e preso em função da devassa de 1794, suspeitava que a sua prisão tivesse ocorrido por causa de conflitos que ele tivera com Frei Raimundo Penaforte, frade de Santo Antônio. O bacharel explicou a querela nos seguintes termos: "havendo traduzido o mesmo frade uma obra de um autor italiano chamado Marcheti, que tinha escrito contra o Pe. Antônio Pereira, o dito Frei Raimundo lhe ajuntara umas notas em que atacava o marquês de Pombal, ao mesmo Pe. Antônio Pereira". Indignado com aquelas notas, as quais ele considerou "incivis e menos acertadas", Mariano José pôs-se a pronunciar algumas palavras contra o dito frade. Mais uma vez, os autos do processo não trazem uma indicação completa da obra que causara tanta confusão.[469] Mas é provável que se tratasse do livro *Critica dela storia ecclesiastica e de' discorsi dell'abate Claudio Fleury* (1780), escrito por Giovanni Marchetti (1753-1829) em resposta ao livro de Fleury. Este, por sua vez, foi traduzido e publicado em Portugal, em 1773, sob o título de *Discursos sobre a historia eccleziastica por M. Fleury*.[470]

Os conflitos não pararam por aqui. Menos de dois meses antes de a Inquisição iniciar as investigações sobre a botica de José Luís Mendes, José Jacinto de Sá, mais um dos que frequentavam o estabelecimento, denunciou-se ao comissário da Inquisição, alegando que havia falado sobre as autoridades pontifícia e régia em alguns dos discursos que proferira naquele estabelecimento:

> O exercício e prática do foro ministério de Escrevente me fez conhecer superficialmente das disputas suscitadas nesta cidade, mediante os diversos recursos à Coroa entre o Juiz de Fora e o Vigário Geral: e como este objeto deu matéria a muitas conversações a que eu fui presente, principalmente na botica de José Luís Mendes e seria possível que tratando se das Supremas autoridades Pontifícia e Régia, eu avançasse por ignorância alguma proposição malsoante e capaz de

---

cometidos pelos eclesiásticos daquela capitania, sobretudo os carmelitas, em relação à jurisdição regia. Em uma de suas cartas ao secretário de Estado da Marinha e Ultramar ele descreveu a situação do seguinte modo: "Vossa Excelência depois de ver o que eles aqui fazem há de horrorizar-se de ver que Sua Majestade tem nos Eclesiásticos não vassalos, mas inimigos declarados da sua jurisdição: eles só querem dinheiro, e não se embaraçam que tenham bom título". MARCELO, Cristiane Maria. *Os embates de um Juiz de Fora.* Balthazar da Silva Lisboa na Capitania do Rio de Janeiro (1787-1796). Rio de Janeiro: Editora Multifoco, 2013. p. 105-106.

[469] *AUTOS da devassa. Prisão dos letrados do Rio de Janeiro* – 1794, p. 236.

[470] SILVEIRA, Marco Antônio. Nativismo por adoção: letras e percurso do Doutor Marcelino Pereira Cleto (1778-1794). *RIHGB*, Rio de Janeiro, 172, n. 452, jul./set. 2011. p. 115-176. A tradução do livro de Fleury foi feita pelo bacharel Luiz Carlos Moniz Barreto. No Arquivo Nacional da Torre do Tombo, consta uma versão manuscrita com data de 1764. Manuscritos da Livraria, n.º 91. Para uma análise do movimento ocorrido no Rio de Janeiro em 1794 e de aspectos da trajetória de Mariano José Pereira da Fonseca, ver ALMEIDA, Anita Correia Lima de. *Inconfidência no Império*: Goa em 1787 e Rio de Janeiro de 1794. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2011; NEVES, Guilherme Pereira das. As máximas do Marquês: moral e política na trajetória de Mariano José da Fonseca. In: Simpósio Nacional de História, 23, 2005, Londrina. Anais do XXIII Simpósio Nacional de História – História: guerra e paz. Londrina: ANPUH, 2005. CD-ROM

> escandalizar aos ouvintes ou por que eu não conhecesse o seu peso, ou por que estes a invertessem, e disso mesmo me tenham feito acusação.[471]

É bem provável que, ao mencionar as disputas entre o Juiz de Fora, cargo exercido por Balthazar da Silva Lisboa, e o Vigário Geral, José Jacinto de Sá estivesse fazendo referência aos conflitos que opuseram o referido Juiz de Fora e os carmelitas. De um lado, Balthazar da Silva Lisboa, cioso por fazer com que os eclesiásticos obedecessem à jurisdição régia e lhe entregassem uma prestação de contas da Ordem Terceira do Carmo; de outro, os carmelitas, que se recusavam a fazê-lo e recorriam ao Tribunal da Relação.[472]

Boa parte das discussões ocorridas nas boticas de José Luís Mendes e de Antônio Bandeira, outro boticário do Rio de Janeiro denunciado em 1794, voltou-se, sobretudo, para o tema da jurisdição eclesiástica. Evocando os escritos do padre Antônio Pereira de Figueiredo, o "adjunto libertinoso" apontado pelo denunciante Manuel de Jesus estava mais próximo dos debates acerca do poder régio e dos limites impostos ao poder papal do que das conversas filosóficas promovidas pelos militares de Valença e pelos estudantes de Coimbra contra os dogmas da religião. O problema que se colocava aos frequentadores das boticas, dentre os quais se contava João Marques Pinto, não era o da suficiência da religião natural; Ao menos não é isso que transparece nos autos do processo. As críticas que aqueles homens fizeram à religião católica tinham como eixos argumentativos principais a defesa da lei e moral evangélicas e os discursos do padre Antônio Pereira de Figueiredo. Eles não estavam preocupados em abolir a validade da revelação, mas em avaliar os comportamentos desregrados e os abusos praticados por muitos eclesiásticos daquela capitania.[473] Nesse sentido, as críticas que fizeram às ordens regulares pareciam se inscrever num movimento mais amplo de questionamento acerca dos prejuízos que o grande número de conventos e casas religiosas em Portugal trazia para a economia, para a sociedade e para o progresso do conhecimento no reino. Prejuízos que, para alguns portugueses, Pombal teria sabido remediar.[474]

---

[471] ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, processo 17471, f. 1-1v.

[472] MARCELO, Cristiane Maria. *Os embates de um Juiz de Fora*, p. 106-108.

[473] FILHO, Francisco Benedetti. A reforma da Província Carmelitana Fluminense. 1990. 190f. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós Gradução em História, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1990.

[474] Um aviso régio de 23 de outubro de 1762 proibia, até nova ordem, a admissão de noviços nas ordens religiosas. As leis testamentárias de 25 de junho de 1766 e 9 de setembro de 1769, também elas implementadas durante o reinado de D. José I, visavam regular o ato de testar, limitando o número de legados em favor da alma que podiam ser deixados para as instituições religiosas. Para os louvores em relação às políticas pombalinas, ver

Tudo isso demonstra que as proposições classificadas como libertinas se inseriam em um cenário complexo. Os discursos sobre a religião assimilados ao campo da libertinagem não se restringiram às falas defensoras da religião natural e críticas da revelação divina. As conversas cotidianas não se limitaram a esses tópicos. Parte considerável delas recuperou tanto os conflitos que, naquele tempo, envolveram os poderes régio e pontifício, quanto os pressupostos de uma nova religiosidade e sensibilidade religiosa, a qual, em grande parte, foi promovida e estimulada pela própria Coroa Portuguesa, sobretudo durante o reinado josefino. Os debates travados em torno dos livros de oração mental e das vidas de santos é bastante paradigmático do modo como as políticas reformistas régias foram apropriadas por parte da população.

Ao analisar o catálogo da Impressão Régia de 1777, a única casa impressora oficial, o pesquisador Fernando Guedes, constatou que a maioria dos livros situava-se no campo da Filosofia e da Ciência. Buffon, Bacon, D'Alembert, Pope, Leibnitz eram alguns dos nomes que figuravam no referido catálogo. A preferência por títulos da área das ciências experimentais e exatas foi acompanhada por um declínio gradual na literatura religiosa.[475] Os anúncios publicados nos jornais portugueses entre os anos 1780-1820 apontam no mesmo sentido. Ao mesmo tempo em que crescia o número de anúncios de livros, indício de que havia aumentado o interesse do público, verificou-se um crescimento das edições anunciadas no campo das belas letras, das ciências e das artes e um ligeiro, mas expressivo, declínio na leitura religiosa.[476]

Isso não significa dizer que a literatura religiosa deixou de ocupar um lugar de destaque no universo literário luso-brasileiro. As poucas bibliotecas coloniais, embora tivessem livros profanos, sobretudo os necessários ao exercício profissional e, até mesmo alguma literatura da ilustração francesa, não excluíam, por isso, os livros devocionais.[477] Dos quase mil títulos que figuravam no catálogo do livreiro lisboeta João Batista Reycend em

---

alguns poemas que foram escritos durante os anos 1770's. ANTT, Real Mesa Censória, cx. 340, n^{os} 3351, 3383, 3413 e 3414.

[475] GUEDES, Fernando. *O livro e a leitura em Portugal*: subsídios para a sua história, p. 86-106.

[476] LISBOA, João Luis. *Ciência e Política*. Ler nos finais do Antigo Regime. Lisboa: Instituto Nacional de Investigação, 1991. p. 25-36 e p. 76-83.

[477] VILLALTA, Luiz Carlos. *Reformismo Ilustrado, Censura e Práticas de Leitura*: Usos do livro na América Portuguesa, p. 355-391.

1779, a maioria era sobre religião. Esses livros, mais até do que os da área das ciências experimentais, os quais a Coroa Portuguesa desejava promover, tinham grande procura por parte da população lusa, fazendo-se presente em boa parte das bibliotecas privadas.[478] E não eram raros os casos de difusão de títulos proibidos pelos órgãos responsáveis pelo sistema de censura luso. A oração *Cópia de huma Revelação que foi feita a Santa Isabel e Santa Brizida* foi um desses escritos. Não obstante a ausência de licenças e o parecer dos censores – que a consideravam má, perniciosa e repleta de erros – ela foi bastante procurada, sendo alvo de sucessivas impressões que possibilitaram a sua circulação clandestina até finais do século XVIII.[479]

O confronto entre as práticas devocionais dos fiéis com seus rosários, santinhos e livros de oração, e um contexto reformista marcado pela valorização do conhecimento racional e empírico do mundo esteve presente no cotidiano luso-brasileiro. Enquanto alguns se queixavam de determinados indivíduos por causa de sua preferência pelos livros profanos, pouco úteis à instrução de um homem católico, outros, como os frequentadores da botica de Luís Mendes, se dirigiam justamente contra os livros de oração. Estes, diziam, "só servem para se lançarem ao fogo e para embrulhar unguentos".[480] De forma similar se pronunciara o estudante de medicina José Antônio da Silva enquanto morou na casa de Manoel Antônio Luís de Sousa. Lá, em presença de D. Rosa, esposa do dito Manoel, teria escarnecido da via sacra, da reza, devoções e das cruzes, mandando colocá-las ao fogo. Tanto que ela evitava praticar sua devoção na frente dele, para não ouvir suas proposições e fugir ao escândalo que isto lhe causava. Numa ocasião, afirmou D. Rosa, o estudante teria lhe dito que os tormentos de fogo que se pintavam em alguns painéis não existiam de fato, e que aquelas imagens só serviam para atemorizar os rústicos. Ele, porém, não negava de todo a existência do inferno, mas tão somente a imagem criada pela Igreja. Tinha a mesma percepção em relação aos milagres: não eram milagres, mas coisas naturais. Em relação aos missionários que andavam pregando por Coimbra, dizia-lhe não poder ouvi-los, "por serem uns materiais [sic] e pelas gritarias" que faziam, não falando senão em infernos e mais infernos. Além disso, estando o estudante sentado na janela de seu quarto, teria ouvido cantarem o terço de Nossa Senhora

[478] GUEDES, Fernando. *O livro e a leitura em Portugal*: subsídios para a sua história.

[479] MARTINS, Maria Teresa Payan. *Livros clandestinos e contrafacções em Portugal no século XVIII.* Lisboa: Edições Colibri, 2012. p. 62-69.

[480] Proposições, 1796. Libertinagens. Sumário contra José Luís Mendes, p. 262.

perto dali, na rua, começando então a fazer escárnio daquela devoção "com vozes medonhas e desentoadas".[481]

Os conflitos expressos pela documentação inquisitorial se manifestaram em campos os mais diversos, mas todos eles, de alguma forma, remetem para um movimento de inovações filosóficas e para um período de reformas no reino: reformas na administração, no ensino e na própria Igreja lusa. Momento de incertezas, mas também de desejo de fortalecimento político, econômico e espiritual de Portugal. Nesse contexto, avaliar a situação religiosa do reino não se restringia a uma mera questão espiritual de salvação da alma: era também, dado o lugar ocupado pela religião e pelos religiosos na vida social, uma questão política. É dentro desse quadro múltiplo que devemos buscar compreender os discursos que insistiam na inutilidade dos religiosos regulares, que defendiam o primado da jurisdição temporal régia ou que buscavam separar as coisas sagradas tanto dos eventos meramente naturais quanto das práticas tidas como supersticiosas – quer dizer, falsas relíquias, falsos santos, falsos milagres, adorações indevidas e exacerbadas que colocavam determinados santos acima, inclusive, de Jesus Cristo.

O estudante de medicina José Antônio da Silva, natural das Ilhas e denunciado em 1778, não escondia a sua insatisfação com a licença que a rainha D. Maria I havia concedido aos bispos para ordenarem os clérigos que quisessem. Para ele, isso "era o mesmo que dar-se licença para haver outros tantos materiais, e que se ela cuidasse em aliviar o povo dos tributos e estabelecer uma sólida paz no reino, faria melhor, mas no que cuidava era em que houvesse frades e clérigos, com o que entendia estava o reino seguro, quieto, pacífico e bem governado".[482]

O problema maior que se colocava ao estudante não era discutir se a religião natural era suficiente ou não, muito menos arguir sobre as pretensões temporais do papa. O que lhe importava era confrontar a situação do reino, ou mais precisamente do povo, o qual, a seu ver, era prejudicado pelos impostos, e a presença dos religiosos, considerados fonte de

[481] ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, processo 13365, f. 12-19v.

[482] ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, processo 13365, f. 4v-5. Difícil precisar o que o estudante queria dizer com "sólida paz no reino", ou seja, se com ela se referia aos negócios externos ou internos. A guerra dos 7 anos havia terminado mais de dez anos antes, em 1763. Por outro lado, no início do reinado de D. Maria I, ou seja, por volta de 1777, estava sendo negociada a paz com a Espanha e a resolução dos conflitos sobre a definição das fronteiras na região sul da América. Ver BEIRÃO, Caetano. *D. Maria I* (1777-1792). Lisboa: Empresa nacional de Publicidade, 1944. p. 191-227. O mesmo autor nota que a situação financeira de Portugal era complicada após o fim do reinado de D. José I: dívidas, guerras, erário vazio e miséria do povo. Muitos pagamentos estavam atrasados.

estabilidade e tranquilidade social pela monarca. A visão negativa atribuída aos religiosos confirma-se pela palavra utilizada para nomeá-los: materiais, adjetivo que remetia, entre outros, ao que é grosseiro e rude de entendimento.[483]

Alguns dos discursos proferidos naquele contexto revelam uma profunda preocupação com a estrutura político-social lusitana. No fundo, as críticas veiculadas pareciam obedecer aos anseios e às angústias geradas por um determinado espaço de experiência religiosa que se queria alterar e um horizonte de expectativas permeado pelo desejo de aperfeiçoamento político, econômico, social e espiritual do reino, o qual se esperava atingir.[484] É dentro deste dilema que se parecem inserir, por exemplo, os argumentos do clérigo Manuel Felix de Negreiros, para quem as Luzes estavam do lado dos ingleses que comiam carne e mandavam bacalhau para os portugueses. Por isso, dizia, não fazia caso de comer o alimento proibido pela Igreja por conta da quaresma.[485] Ao final do século XVIII, a prática portuguesa de importar bacalhau da Inglaterra era questionada pelos portugueses; no relato de Negreiros, assistente na casa do Marquês de Marialva, o problema mesclava-se à ruptura de um preceito da Igreja, considerado ilegítimo.[486] O que demonstra que, longe de expressar apenas uma questão religiosa, as críticas veiculadas no Portugal de fins de setecentos revelavam problemas políticos, econômicos e sociais mais profundos. Impossível compreender os sentidos dessas conversas e discursos sobre a religião sem considerar esses problemas.

E daí o perigo representado por esses discursos. Embora muitos de seus porta-vozes compartilhassem as ideias defendidas pelo reformismo ilustrado régio – o que os levaram a adotar uma postura de valorização da razão, a abordar o primado da jurisdição do monarca, a defender um retorno às fontes, às Escrituras e a um suposto cristianismo primitivo e a criticar o peso político da estrutura eclesiástica e o modelo devocional barroco, com suas práticas religiosas exteriores exacerbadas –, nem por isso suas falas eram menos problemáticas do que aquelas veiculadas por alguns estudantes de Coimbra.

---

[483] SILVA, Antonio de Moraes. *Diccionario da língua portugueza*, v. 2, p. 64.

[484] Para uma discussão sobre as categorias históricas "espaço de experiência" e "horizonte de expectativa" ver KOSELLECK, Reinhart. *Futuro Passado*. Rio de Janeiro: Contraponto: Ed. PUC-Rio, 2006. p. 305-327.

[485] ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, liv. 319/130º Cadernos do Promotor (1769-1790), f. 5-5v.

[486] Para as críticas à importação de bacalhau ver SOBRAL, José Manuel e RODRIGUES, Patrícia. "O "fiel amigo": o bacalhau e a identidade portuguesa." *Etnográfica*, v. 17, 3, p. 619-649, 2003. Disponível em: <http://etnografica.revues.org/3252>. Acesso em: 15 maio 2014.

Quando apreendidas em conjunto, percebe-se que essas dúvidas, transgressões e escárnios, não obstante as suas especificidades, expunham a estrutura religiosa portuguesa ao domínio da crítica e dos rumores, abalando a legitimidade da Igreja e de seus ministros na gestão do Sagrado. Mesmo quando as críticas feitas ao poder papal partiam dos argumentos apresentados por Antônio Pereira de Figueiredo, nem sempre elas se restringiram ao que o teólogo português defendia. Nesse ponto, convém não esquecer que, apesar dos conflitos jurisdicionais que opuseram o rei e o papa na segunda metade do século XVIII, as políticas religiosas dos reinados josefino e mariano não negaram a autoridade espiritual do papa. As regras para a censura literária expostas em alvarás régios tanto em 1768 quanto em 1795 eram enfáticas ao condenarem os livros que negassem essa autoridade. Entretanto, na botica carioca de José Luís Mendes, as críticas às pretensões temporais de Roma se mesclaram a falas que enfatizavam os interesses pecuniários dos pontífices em suas ações religiosas ao venderem as indulgências. Este tipo de discurso, por sua vez, remetia, conscientemente ou não, a reflexões mais antigas, como aquelas efetuadas, ainda no século XVI, por Gil Vicente em seus autos ou mesmo pelos reformadores protestantes, como Lutero.[487] Nesse sentido, aquelas falas ultrapassaram e muito os limites prescritos pelo reformismo régio, contribuindo para corroer a autoridade pontifícia.

3.5 **Falar sobre, falar contra**

Não obstante as proibições que envolviam o tema da religião, muitos ousaram falar sobre ele. Boticas, repúblicas, casas, passeios públicos e ruas eram alguns dos muitos espaços onde essas conversas transcorriam. Nas ruas coloniais do Rio de Janeiro, em suas boticas e até mesmo embaixo de escadas, murmurava-se sobre os hábitos dos religiosos, a validade das indulgências e a piedade dos fiéis. Em Coimbra, jovens estudantes faziam de suas repúblicas espaços privilegiados para as suas contendas, embora não excluíssem os espaços da universidade: corredores, salas e laboratórios. Os assuntos, embora variados, não deixavam de incluir matérias religiosas. Um inquietante *falar sobre* que, com frequência, se convertia num

[487] MARTINS, Maria Teresa Esteves Payan. *A Censura Literária em Portugal nos séculos XVII e XVIII*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2005. p. 350-351 e p. 360-362.

falar contra permeou o cotidiano lusitano de finais do século XVIII.[488] Os dogmas, a estrutura eclesiástica, os rituais…, nada escapava às bocas *libertinas* que, para preocupação da Igreja Católica e da Coroa, discutiam dos dois lados do Atlântico.

E em meio a esse cotidiano de conversas e disputas, convém não esquecer a palavra escrita. Dos permitidos aos proibidos, os livros, fossem eles manuscritos ou impressos, eram lembrados ora para confirmar determinados argumentos ora para refutá-los. A lógica desse intercâmbio entre a palavra escrita e oral, ou melhor, entre o que se lia e o que se falava, parecia obedecer aos anseios e às angústias geradas por um determinado espaço de experiência religioso que se queria alterar e um horizonte de expectativas permeado pelo desejo de aperfeiçoamento religioso, político e social do reino, o qual se esperava atingir.

Porém, dentro da lógica política que regulava as sociedades monárquicas europeias, a desarticulação da perspectiva religiosa – ou melhor, de determinada perspectiva religiosa que se queria oficial e institucionalizada – acabava por possuir profundas implicações políticas e sociais. Numa ordem em que o monarca, afirmando ter recebido o poder diretamente de Deus, dizia-se responsável pela conservação da pureza do cristianismo, da qual, por sua vez, acreditava depender a estabilidade da sociedade e do império, criticar a religião era minar um de seus pilares.[489] Tal ruptura revelou-se ainda mais problemática após 1789, época em que, na esteira da Revolução Francesa, passou-se a associar irreligiosidade à francesia. Nesse sentido, na Bahia, Cipriano Barata, denunciado à Inquisição em 1798 por proposições contrárias à fé católica, era tido não somente por libertino, mas igualmente por "francês".[490] Na mesma cidade, um suposto banquete de carne dado pelo padre Francisco Agostinho Gomes era apontado como indício de adesão aos princípios revolucionários.[491] Mas será que todos aqueles que, após 1789, criticaram o predomínio de religiosos no reino, o suposto fanatismo e superstição do clero partilhavam de princípios jacobinos, ou eram irreligiosos e críticos da monarquia? E, mesmo aqueles que antes de 1789 adotaram posturas críticas em relação à religião católica, questionando a hierarquia eclesiástica, o comportamento dos religiosos e duvidando de suas práticas e dogmas, será que eles, de fato, objetivavam colocar

[488] FAGE, Arlette. *Dire et mal dire*. L'opinion publique au XVIII[e] siècle. Éditions du Seuil, 1992, p. 10.

[489] Edital de 24 de Setembro de 1770; Edital de 5 de Dezembro de 1775; Lei de 17 de Dezembro de 1794; Alvará de 30 de Julho de 1795. Todos disponíveis em: <http://www.iuslusitaniae.fcsh.unl.pt>. Acessos em: 19 jan. 2015.

[490] ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, processo 13865.

[491] COUTINHO, D. Rodrigo de Souza. "Vigilancia do governo portuguez contra os principios jacobinos no Brazil" *RIHGB*, Rio de Janeiro, Tomo 59, 1ª parte, 1896.

em xeque a religião? Ou será que, antes, buscavam um novo modelo de Igreja e uma nova forma de conceber a religião, a vivência religiosa e o seu papel social?

Em meio à profusão de vozes que se debruçou sobre o tema, torna-se impossível afirmar a existência de uma única resposta para essas perguntas, embora, em geral, as proposições se encaminhassem para a construção de uma nova sensibilidade e vivência religiosa. Nesse ponto, forçoso ver que por trás da figura do libertino se esconderam proposições tão diversas como se pode esperar de uma palavra que pretendia nomear todos aqueles que, fazendo livre uso de sua razão, falavam com liberdade sobre os assuntos religiosos.

Dentro desse amplo leque de proposições que englobava a libertinagem discursiva, Aires Carneiro Homem, residente no Maranhão, foi apontado como libertino pelo Santo Ofício por sentir-se "mal das escrituras", do Santíssimo Sacramento, falar com escárnio dos eclesiásticos e duvidar do poder do papa – dúvida esta que se encerrava numa adesão a projeto político pombalino de valorização do poder régio: "qual Igreja nem meia Igreja", teria dito, "obedecer e respeitar em primeiro lugar a Deus, em segundo lugar ao Rei e no seu lugar ao Marquês de Pombal".[492] Para o professor régio de grego, João Marques Pinto, era supérfluo mandar celebrar muitas missas, bastando somente uma, e manter instituições como o Tribunal do Santo Ofício, sanguinolento e fruto da ignorância. Os frades, por não trabalharem, eram inúteis à República. Proposições que o fizeram ser considerado libertino. Já em Francisco José de Almeida, estudante na Universidade de Coimbra, a mesma culpa trazia as marcas do deísta que negava a necessidade da revelação, do inferno e das escrituras. A confiarmos na denúncia, para o estudante coimbrão a Bíblia não era de inspiração divina, mas tão somente uma obra escrita por homens.

Não havia homogeneidade nem mesmo entre aqueles que teoricamente integravam um mesmo círculo de discussão e conversa. Implicado pela Inquisição em 1779, junto com outros estudantes da Universidade de Coimbra, o então estudante do 2º ano do curso jurídico Antônio Pereira de Sousa Caldas era considerado ambíguo e confuso em suas ideias. Segundo José Maria da Fonseca, estudante do terceiro ano de leis na Universidade de Coimbra, Caldas expunha o que lia nos livros proibidos, mostrando contrariedades consigo mesmo e um pensamento inconstante que o levava a negar hoje o que havia de defender amanhã. Francisco

[492] ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, liv. 319/130º Cadernos do Promotor (1769-1790), f. 19.

José de Almeida teria chegado a ouvir-lhe dizer que "de tantos argumentos que encontrara contra a nossa religião nem um só o satisfizera".[493]

Se, por um lado, esses relatos indicavam dúvidas e conversas transgressoras, por outro, expressam a existência de um sentimento de desconforto e inquietação diante da situação religiosa do reino. Por conseguinte, a imagem do libertino, considerado uma ameaça às verdades da religião católica revelada e à estabilidade do trono, deve ser entendida não somente a partir da dimensão institucional que buscou reprimi-la, conferindo, com isso, certa homogeneidade à sua figura; mas a partir de um universo de proposições e práticas no qual convergia um campo de experiência religioso permeado pela presença de eclesiásticos relaxados, pela repressão inquisitorial e pelas práticas devocionais dos fiéis com seus rosários, santinhos e livros de oração e um contexto reformista marcado pela valorização do conhecimento racional e empírico do mundo, pelas disputas jurisdicionais entre os poderes régio e pontifício, pela circulação dos escritos filosóficos e, posteriormente, pela eclosão dos movimentos políticos revolucionários.

No mundo luso-brasileiro de finais do século XVIII, essas conversas e disputas assumiram uma nítida dimensão política, demonstrando não somente uma profunda desconfiança em relação à autonomia e legitimidade da Igreja Católica e suas práticas, como, em alguns casos, o desejo de reforma da religião, dos eclesiásticos e do próprio reino. Nesse sentido, aquelas falas conduzem a um debate que excede, embora de modo algum exclua, o campo da vivência religiosa, e que revela não somente alguns dos problemas políticos e sociais da época, mas, sobretudo, a emergência da figura do *libertino* como um novo mal a ser combatido. Termo polissêmico que, em meio à crescente radicalidade política e filosófica da Europa Setecentista, foi devidamente recuperado no âmbito das disputas políticas, religiosas e filosóficas que marcaram as terras lusas no final do século XVIII. Naquele cenário, o libertino não se limitou aos indivíduos adeptos de condutas sexuais mais livres. Ele podia ser tanto o *teísta* adepto da religião natural, quanto o defensor de tendências regalistas e episcopalistas. Nesse ponto, houve quem, como Aires Carneiro Homem, conjugasse as duas dimensões, defesa das leis naturais e da primazia régia, na formulação de suas ideias.[494]

---

[493] ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, liv. 319/130º Cadernos do Promotor (1769-1790), f. 137v.

[494] ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, liv. 319/130º Cadernos do Promotor (1769-1790), f. 19-19v; ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, processo 17590.

4 POESIA SATÍRICA E CRÍTICA RELIGIOSA

O que a Razão desnega, não existe.
Se existe um Deus, a Natureza o oferece:
Tudo o que é contra ela, é ofendê-lo.
A sólida moral não necessita
De apoios vãos: seu trono assenta em bases
Que firmam a Razão e a Natureza.
Bocage. Cartas de Olinda e Alzira. Edição de Daniel Pires, p. 24-25.

Se a revelação continha
Mistérios interessantes,
Porque dela as nações todas
Não foram participantes?
A voz da razão. Paris: na Officina de P. N. Rougeron, 1852, p. 22.

4.1 **Versos satíricos no final do Setecentos: problemas iniciais**

Os discursos críticos sobre a realidade religiosa lusitana não ficaram restritos às conversas. Ao final do século XVIII vários poemas circularam, principalmente manuscritos, em Portugal: a epístola *A Voz da* Razão; os poemas herói-cômicos *O Hissope*, *O Reino da Estupidez* e suas respectivas respostas; motes para serem glosados; sonetos satíricos, alguns dos quais atribuídos a Antônio Lobo de Carvalho; versos de Manoel Maria Barbosa du Bocage, do exilado Francisco Manuel do Nascimento, o Filinto Elísio, e de outros tantos depositados nos diferentes arquivos portugueses.[495] Geralmente anônimos ou lançados sob pseudônimos, esses escritos abordaram temas relativos à Igreja Católica, aos seus ministros e às práticas devocionais dos fiéis de forma crítica, satírica e difamatória.

[495] Como se verá ao longo deste trabalho, consultei alguns dos poemas manuscritos existentes na Biblioteca Municipal do Porto, na Biblioteca Pública de Évora, na Biblioteca Geral da Universidade de Coimbra, na Biblioteca Nacional de Portugal e no Arquivo Nacional da Torre do Tombo.

Os versos do período não se limitaram a esses tópicos. A fidalguia, as autoridades régias, os costumes, as modas e a violência em Lisboa também foram alvos da pena satírica de poetas. Nem mesmo os ministros régios escaparam. Um soneto assinado unicamente por Lobo fazia a seguinte "pintura do Marquês de Ponte de Lima", ministro dos negócios do reino sob o reinado de D. Maria I:

> Os olhos vesgos, a cabeça torta,
> Mil trejeitos fazendo a cada instante
> Por entre as partes cavalheiro andante,
> Dando a todos resposta d'Ignez d'orta:
>
> Hipócrita, afamado, mosca morta,
> Não dá hum passo atrás, nem adiante,
> Fingido sábio, mas em fim pedante,
> Tão rombo como faca que não corta:
>
> Huns despachos empata, outros enguiça,
> Jubilado luta do breviário,
> Que a devoção é a capa da preguiça:
>
> Este é o herói do novo calendário,
> Que rosnando orações, ouvindo missa,
> Passou de sacristão a secretario(1).

Logo abaixo, a nota acrescentava: "(1) em outro tempo ocupava-se em acender as velas na Freguesia de S. Lourenço".[496]

Impossível dar conta de todas essas dimensões. Dentro dos limites desta investigação serão analisados apenas os versos que abordaram as questões religiosas e institucionais da Igreja Católica em Portugal. Não foram poucos. A despeito do tom crítico que, em geral, perpassava esses escritos, suas mensagens não eram iguais. Houve quem elegesse determinado religioso como alvo, sem atacar a instituição religiosa ou a totalidade dos religiosos lusitanos. O problema, nesses casos, estava nos indivíduos que não seguiam as normas esperadas para a função social que exerciam. Assim fez um anônimo ao versar sobre "a boa vida do Padre Frei José dos Milagres, franciscano":

---

[496] BNP, códice 8582, poesias particulares de diversos autores, 1813, f. 57. O poema é uma referência a D. Tomás Xavier de Lima Teles da Silva , 1º marquês de Ponte de Lima e Visconde de Vila Nova da Cerveira. Há variações desse poema. Teófilo Braga cita o seguinte "retrato de Vila Nova da Cerveira, secretário d'estado: os olhos vesgos, a cabeça torta//mil trejeitos fazendo a cada instante,//por entre as partes cavaleiro andante,//dando a todos respostas d'Inez d'Horta;//sempre em ar de parlenga, mosca morta,//que não vai para traz nem para diante//sábio nos ossos, mas enfim pedante,//tão rombo como faca que não corta;//com as contas na mão, missa e mais missa,//joelho em terra a todo o relicário,//mas caindo a pedaços de preguiça;//este é um dos do nosso calendário,//que os despachos do reino nos enguiça,//este o torto visconde secretario." Teófilo Braga destaca que o poema foi assinado por Francisco Xavier Lobo, mas que Inocêncio Francisco da Silva o atribuiu a António Lobo de Carvalho. BRAGA, Teófilo. *Filinto Elysio e os dissidentes da Arcádia.* Porto: Livraria Chardion, 1901, p. 22.

Meu Padre Frei José, que vida é esta?
És vadio, és moinante ou és cigano?
Dirás tu que és um Frade Franciscano,
Como desse burel se manifesta?

Pois o teu superior não t'admoesta?
Passa um e outro mês, um e outro ano,
Fora da religião feito mundano,
Nenhum convento é bom e nenhum presta?

Tu feito Chichisbeu[497] por gracioso
Dizendo entre as Senhoras disparates
Com [?] de asneirão e de guloso?

Tempo é que de fazer milagres tratei,
E é justo que um tão bom religioso
Morra mártir na casa dos Orates.[498]

O objeto da crítica não é a ordem franciscana ou a existência dos frades, mas os desvios de um religioso franciscano que não agia conforme as regras de sua ordem e a sua condição de religioso regular. Vários poemas, com personagens diferentes, seguiram pelo mesmo caminho. Embora nem sempre seja possível averiguar as disputas políticas e pessoais que, por vezes, motivavam a escrita desses versos, não é possível descartá-las. Assim, houve quem, no reinado mariano, se valesse da denúncia de supostos desvios de condutas para atacar indivíduos que, desde o reinado anterior, ocupavam postos de relevo na administração e no governo de suas casas religiosas. Foi o que aconteceu com os prelados Frei Luís de Santa Clara Povoa, Frei José da Rocha e Frei João de Mansilha, o primeiro franciscano e os dois últimos provinciais da ordem dominicana.[499] Uma súplica, em forma de soneto, dirigida a Rainha D. Maria I supostamente pelas ordens dominicanas e franciscanas, dizia o seguinte:

[497] "Chichisbéo, s.m. o que anda acompanhando, fazendo corte, obsequiando alguma dama." SILVA, Antonio de Moraes. *Diccionario da língua portuguesa*. v. 1. Lisboa: na officina de Simão Thaddeo Ferreira, 1789. p. 266.

[498] BNP, códice 8582, poesias particulares de diversos autores, 1813, f. 141.

[499] Frei Luís de Santa Clara Povoa era frade menor da observância de São Francisco. Ele foi provincial de sua ordem Entre os anos 1775 e 1777. Também exerceu o cargo de censor régio por volta de 1777. SOUZA, Evergton Sales. Catolicismo Ilustrado e Feitiçaria: resultados e paradoxos na senda da libertação das consciências, p. 53. Disponível em: <http://ler.letras.up.pt/uploads/ficheiros/11294.pdf > . Acesso em: 03 jan. 2016; ABREU, Márcia. O controle à publicação de livros nos séculos XVIII e XIX: uma outra visão da censura. *Revista de História e Estudos Culturais*, v. 4, n. 4, p. 1-12, ano IV. Frei José da Rocha foi censor régio por volta de 1778 e provincial de sua ordem pela mesma época. Atuou como deputado da Junta Exame do Estado Actual e Melhoramento Temporal das Ordens Regulares, criada, por ordem régia, em 1789. Foi lente de arte entre 1761 e 1772. Segundo Banha de Andrade, ele presidiu o circulo de logica minori em 22 de junho de 1762 e o de logica majoriti em 26 de outubro de 1762. ANDRADE, Antônio Banha de. *Vernei e a cultura do seu tempo*. Coimbra: Por ordem da Universidade, 1966. p. 356. Frei João de Mansilha, por sua vez, foi procurador da Companhia das Vinhas do Alto Douro junto a Corte entre os anos de 1756-1777 e deputado do Santo Ofício e, depois de 1768,

Soberana senhora, por motivos
Devem ir para Angola desterrados
Esta vil torpe escória de prelados,
Que a igreja e estado são nocivos.

Rocha e Povoa são dois ateus vivos
Libertinos, fanchonos, relaxados
Charlatões, comedores afamados
De todo o pedantismo dois arquivos:

Confiados no abono de Senhores
Com torpe despotismo governando
Das monásticas leis são desertores.

Ao céu santo instituto relaxando
Vivem sem religião os dois doutores
Comendo o que os frades vão ganhando.[500]

A suposta preocupação de acumular riquezas em prejuízo de suas casas religiosas e o fausto de suas mesas foram aspectos retomados em outros sonetos. Assim o fez certo anônimo que dizia contabilizar os gastos supérfluos feitos na cozinha franciscana, só com o prelado Povoa, em suas refeições diárias:

De pratilhos ao Povoa tão somente
Mil reis doze se faz cada semana
De certo o contador se não engana
Que examina os bilhetes diligente

O pobre guardião é quem o sente
Na despesa que faz cotidiana,
Profusão de iguarias tão insana
Que a esmola não chega certamente

Se a sua mesa lhe for peru, leitão
Tudo inteiro há de ser, seja o que for
Ou aliás descompõe-se o guardião

Ele só por Prelado é comedor,
E eis aqui os exemplos que nos dão
E as lições deste bom reformador.

Conta infalível
A 12000 réis por semana são a 48000mil réis por mês, e por ano vem a importar 576000mil e no triênio importam só os pratilhos 1:72800. Isto é não falando nos

inquisidor. Natural do Douro, o frade dominicano mantinha contato com o Marquês de Pombal e sua família. Foi provincial da sua ordem entre 1774 e 1776. Francisco Vieira. Frei João de Mansilha, procurador da Companhia em Lisboa (1756-1777). Disponível em: <http://www.cepesepublicacoes.pt/portal/pt/obras/a-companhia-e-as-relacoes-economicas-de-portugal-com-o-brasil-a-inglaterra-e-a-russia/frei-joao-de-mansilha-procurador-da-companhia-em-lisboa-1756-1777> . Acesso em: 03 jan. 2016. MARCOCCI, Guiseppe & PAIVA, José Pedro. *História da Inquisição Portuguesa* – 1563-1821. Lisboa: a esfera dos livros, 2013. p. 338.

[500] BGUC, ms. 1479.

> mais gastos de pão, vinho, azeites, vinagre, arroz e as mais carnes de aves de pena, que tudo se gasta sem medida.[501]

Nem sempre a sátira ficou restrita à difamação de pessoas específicas. Um grupo igualmente significativo de poemas elegeu a figura dos frades, expostos de forma genérica e sem individuação, como alvo. Antônio Lobo de Carvalho (1700-1787), poeta que zombava indistintamente de ministros, fidalgos, militares, religiosos e acontecimentos comuns, versou, em um de seus muitos sonetos, sobre "a boa e descansada vida que levam os nossos frades pios, digna de inveja por todas as considerações":

> Desde que nasce o sol até que é posto
> Governa o lavrador o curvo arado,
> E de anos o soldado carregado
> Peleja, quer por força, quer por gosto:
>
> Cristalino suor alarga o rosto
> Do barqueiro, do remo calejado;
> Do cascavel ao dente envenenado
> Anda o rude algodista sempre exposto:
>
> Trabalha o pobre desde a tenra idade,
> O destro pescador lanços sacode
> Para escapar da fome à atrocidade;
>
> Todos trabalham, pois ninguém pode
> Comer sem trabalhar, somente o frade
> Come, bebe, descansa e depois fode.[502]

Um anônimo, em outro soneto, suplicava ao príncipe que não permitisse a presença dos religiosos mendicantes na corte e nas cidades, pois eram homens viciosos e de erradas condutas:

> Não deves consentir Príncipe Augusto,
> Que este bicho infernal chamado Frade
> Gire na corte, gire na cidade
> Enchendo a todos de tremor e susto:
>
> Qual leão tragador forte e robusto
> Nas moças quer sovar sua maldade,
> Atropelando a santa caridade
> Que dita o preceito santo e justo.
>
> Não é ódio Senhor quem nos obriga
> Maldizer esta gente viciosa,
> É a sua conduta, a sua intriga:
>
> E se a claustral vida é virtuosa
> Deixe-se estar no claustro, encha a barriga,

[501] BGUC, ms. 1479, f. 12v. BNP, códice 8793, f.12.

[502] CARVALHO, António Lobo de. *Se a lira pulsas e o pandeiro tocas*...Lisboa: Contra Margem, 1984. p.25.

Que sem trabalho é coisa preciosa.[503]

Manuel Maria Barbosa du Bocage, em um tom irônico, também aconselhava ao rei:

Se quereis, bom Monarca, ter soldados
Para compor lustrosos regimentos,
Mandai desentulhar esses conventos
Em favor da preguiça edificados;

Nos Bernardos lambões e asselvajados
Achareis mil guerreiros corpulentos;
Nos Vicentes, nos Neris e nos Bentos
Outros tantos, não menos esforçados.

Tudo extingui, senhor; fiquem somente
Os Franciscanos, Lóios e Torneiros,
Do Centímano aspérrima semente.

Existam estes lobos carniceiros,
Para não arruinar inteiramente
Putas, pívias, cações e alcoviteiros.[504]

Por sua vez, o desembargador da casa da suplicação, Domingos Monteiro de Albuquerque, voltava a sua pena contra a prática de alguns pais que obrigavam os filhos a serem religiosos contra a sua vontade e os prejuízos que isto representava para Portugal, minado por homens inúteis e ociosos:

Anda poupando o sórdido avarento,
Sem a boca ou vestido haver respeito
Até que se julga honrado e satisfeito,
Se embestigou um filho n'um convento:

Entra o moço com grã contentamento
Um ano a trabalhar por ser direito,
No fim faz se outra festa e frade aceito
Começa um novo estudo bolorento:

Uma filosofia tola e escura,
Uma vã teologia e isto acabado
Entra a torpe ambição da Prelatura:

Ele e o pai, o reino tem roubado,
E esta casa de Deus e da clausura,
De inúteis mandriões nos tem minado.[505]

Outros sonetos adotaram o mesmo tom crítico.[506] Não sendo o propósito deste capítulo fazer uma transcrição exaustiva desses poemas, pode-se dizer que a amostra selecionada basta

[503] BNP, códice 8582, f.180.

[504] BOCAGE. *Obra completa*. Edição de Daniel Pires. v. VII. Poesias eróticas, burlescas e satíricas. Porto: Edições Caixotim, 2004. p. 92.

[505] BNP, códice 8582, f. 142.

para evidenciar a existência de uma diferença significativa entre os versos que denigriam um indivíduo em particular e aqueles que atacavam o conjunto das ordens mendicantes. No primeiro caso, não obstante as motivações que levaram à execução do poema, o ataque se circunscrevia a pessoas isoladas e específicas, preservando a totalidade dos religiosos seculares e/ou regulares. O problema, nesses casos, parece muito próximo daquele identificado por Adolfo Hansen nas sátiras barrocas atribuídas a Gregório de Matos: o seu objetivo é corrigir vícios que vão contra e fragilizam a ortodoxia teológica e política de sua época. Por isso ataca os que corrompem os bons usos estabelecidos e os que não agem conforme prescreve o seu estado social.[507] O mesmo não ocorre com o segundo grupo de poemas apresentados. Neste, a crítica envolve, de forma genérica, a totalidade dos religiosos mendicantes e aqueles que viviam na clausura. Considerados viciosos, ociosos e inúteis, os versos citados não se preocuparam, como fizeram alguns outros, em estabelecer contraposições entre os frades corruptos e os piedosos de modo a criticar os primeiros e elogiar os últimos.[508] Apenas atacavam indistintamente, como se todos fossem de má conduta, colocando em dúvida a sua importância religiosa, política e social no reino lusitano.

Conforme exposto no capítulo anterior, as críticas aos frades e aos religiosos regulares perpassaram as conversas cotidianas. Nos idos dos anos 1770, o bacharel lisboeta João da Costa e Sousa se queixava da impossibilidade de viver em Portugal, onde "tudo era uma Fradaria", repleto de pessoas que não davam o devido valor e estimação aos homens sábios e de merecimento.[509] Para o professor régio de grego João Marques Pinto, morador no Rio de Janeiro por volta de 1790, os frades eram inúteis à República porque não trabalhavam, ao contrário do que ocorria no tempo dos patriarcas, quando eles se sustentavam com as suas próprias atividades. Os Beneditinos e os Carmelitas, embora possuíssem bens, ainda assim

---

[506] Para mais alguns exemplos de sonetos críticos ao conjunto das ordens mendicantes, ver BOCAGE. *Obra Completa*. v. VII, p. 175-177. Embora estejam impressos na *Obra Completa* de Bocage, os sonetos são de autores diversos. Nas p. 94 e 115 do mesmo volume constam dois sonetos, de autoria duvidosa, onde são expostos os apetites sexuais dos frades e a sua lascívia. No ANTT há mais desses poemas em que a lascívia dos frades e dos religiosos seculares é exposta. Real Mesa Censória, cx. 339, nº 3266 e 3268.

[507] HANSEN, João Adolfo. Positivo/Natural: sátira barroca e anatomia religiosa. *Estudos Avançados*, São Paulo, v. 3, n. 6, may/aug. 1989. Do mesmo autor ver também Pedra e Cal: freiráticos na sátira luso-brasileira do século XVII. *Revista USP*, São Paulo, n. 57, p. 68-85, março/maio 2003.

[508] BPE, códice CXXX/1-10, f. 64v. "Se o frade é grave e prudente/Modesto, casto e sisudo/e se se ocupa em douto estudo/ E se no púlpito é frequente/ No altar, no coro, no templo/Serve de exemplo/Mas se o vires pelas ruas/Passeando vagabundo/Tratar das coisas do mundo/Entrar em casas comuns/Ultrajando a castidade/[Rogano] frade."

[509] ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, processo 3250, f. 3v.

pediam esmolas, empobrecendo os povos.[510] Pelo mesmo motivo o boticário José Luís Mendes, morador na mesma cidade, dizia ter raiva dos religiosos mendicantes, a quem tratava por "corsários do corso", impostores e vadios, negando-lhes sempre esmolas quando as pediam.[511] Em 1801, foi a vez do cirurgião lisboeta, Manoel da Costa Barreto, ser denunciado à Inquisição por dizer que "Deus não fizera frades e que estes eram inúteis à república."[512]

Difícil dizer se eram as conversas que alimentavam os poemas, ou os versos manuscritos que davam material para os murmurinhos. Tanto em um como em outro fica claro a adoção de uma postura crítica em relação à existência e à função social dos religiosos regulares, sobretudo, dos mendicantes. O assunto não era inteiramente novo e de modo algum exclusivo aos murmurinhos e escritos, muitos dos quais considerados libertinos, que se espalharam pelo reino e pela América Portuguesa. Ao longo do século XVIII, a crítica aos regulares assumiu diferentes tonalidades e foi invocada no interior de diferentes discursos, embora, em geral, todos eles buscassem inscrever suas propostas dentro de uma preocupação com as estruturas temporal e espiritual do reino português. Por volta de 1749, D. Luís da Cunha apontava, entre outros, o excessivo número de conventos e o grande número de terras possuídas pela Igreja como alguns dos males que assolavam o reino e impediam o seu desenvolvimento econômico. Em seu entender, era preciso diminuir o número de religiosos regulares no reino para aumentar a sua população.[513] Em escrito atribuído ao diplomata Alexandre de Gusmão, contemporâneo de D. Luís da Cunha, a relaxação das ordens religiosas teria se iniciado com a introdução das ordens mendicantes no século XIII. A partir deste período, alega o texto, a despeito dos ensinamentos do Evangelho e das normas propostas pelos instituidores das ordens, os religiosos teriam deixado de trabalhar e passaram a adotar a mendicidade, contaminando os mais antigos que viviam dos frutos de suas mãos.[514] Anos

[510] ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, processo 12950.

[511] Proposições, 1796. Libertinagens. Sumário contra José Luís Mendes, boticário, morador na cidade do Rio de Janeiro e outros. In: HIGGS, David. "O Santo Ofício da Inquisição de Lisboa e a "Luciferina Assembleia" do Rio de Janeiro na década de 1790." *RIHGB*, Rio de Janeiro, 162, n. 412, p. 239-384, jul./set.2001.

[512] ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, liv. 322/134º Cadernos do Promotor (1797-1802), f. 108.

[513] CUNHA, D. Luís da. *Testamento Político ou carta de conselhos ao Senhor Dom José sendo príncipe*. Abílio Diniz Silva (Introdução). Lisboa: Biblioteca Nacional, 2013.

[514] *COLLECÇÃO de vários escritos inéditos, políticos e literários de Alexandre de Gusmão*. Porto: Na Typ. de Faria Guimarães, 1841. p. 213-243.

depois, em 1777, o livro anônimo, mas atribuído ao oficial da marinha real britânica John Blanket, *Lettres from Portugal*, destacava o prejuízo que o grande número de conventos e casas religiosas em Portugal trazia para a economia, para a sociedade e para o progresso do conhecimento no reino. Prejuízos que, no entender do autor, Pombal teria sabido remediar.[515]

Entre versos, conversas, projetos reformistas, relatos de viajantes e a disseminação dos livros filosóficos, os regulares viram-se no centro de um debate político, ora mais moderado, ora mais radical, que transcendeu as políticas régias e os círculos cortesãos e se fez presente nos murmurinhos e nos escritos satíricos. Mas, ao contrário dos escritos reformistas de homens como D. Luís da Cunha em que a crítica era formalizada em uma linguagem forte, porém, sem grandes adjetivações ofensivas, muitos versos exploraram um vocabulário permeado por termos difamatórios, quase sempre utilizados para indicar condutas desregradas e mundanas dos religiosos, tais como os seus apetites sexuais, a falta de humildade e de comedimento. Diferenciavam-se igualmente dos poemas Seiscentistas e de outros que circularam no Setecentos por criticarem não só a conduta viciada de um ou outro religioso mendicante, mas por negarem a validade e a necessidade social, política e religiosa de sua existência.[516]

O problema era tal que respostas a esse conjunto diverso de questionamentos não tardaram a ocorrer. Em 1787, o livro *Questão política onde se examina se os religiosos que possuem rendas são úteis ou nocivos ao Estado* (na verdade, uma tradução de uma obra

---

[515] [BLANKET, John]. *Letters from Portugal, on the late and present state of that Kingdom*. London : printed for J. Almon, opposite Burlington House, in Piccadilly, [1777].

[516] Leia se, a título de comparação, os poemas "Sonho tão claro que se fez dormindo" de Frei São Lucas de Santa Catarina (1660-1740) e *O diabinho da mão furada* de Antônio José da Silva (1705-1739). Ambos os escritos condenam práticas desregradas dos religiosos, sem, contudo, eliminar a importância política e social dos institutos mendicantes. Em uma passagem da sátira *O Diabinho da mão furada*, Peralta, personagem principal da trama, durante um sonho vai ao Inferno em companhia do Diabinho. Lá, ele se depara com várias pessoas, de ministros régios a alcoviteiros. Um dos grupos que ele encontra é o das pessoas eclesiásticas. Espantando de ver aquelas pessoas em tal situação, Peralta se volta para o seu companheiro e lhe que diz que aquelas "eram as mais insofríveis penas que tinha visto, e a sua maior admiração era executarem-se em pessoas daquela qualidade e de diferente jurisdição." O Diabinho prontamente lhe responde: " – Pois que cuidas? O serem grandes indagadores das vidas alheias e as suas deslealdades, ambições e mancebias, tratos e comércios ilícitos e a falta de posto espiritual lhes move aqueles rigorosos tormentos para toda a eternidade; e , para se dizer tudo em uma palavra, é a pior gente que há no Mundo, exceto alguns bons." ANTT, manuscritos da livraria, nº 1054, f.61-86 e SILVA, Antônio José da. *O Diabinho da mão furada.* Lisboa: Guerra e Paz, 2010, p. 54 respectivamente. O poema épico-obsceno *A Martinhada*, atribuído a Caetano José da Silva Souto-Maior (1694-1739), satiriza os apetites sexuais do Padre Martinho de Barros, membro da Congregação do Oratório e suposto confessor de D. João V, sem, contudo, condenar a validade da sobredita ordem. A sátira é restrita aos desvios sexuais do religioso. *A Martinhada*. Lisboa: Typografia dos Amores, 1849. Na BNP há uma edição da obra, supostamente impressa em Chipre, com data de 1814. A relação do padre com o Oratório consta na *HISTÓRIA Genealogica da casa real portuguesa, desde a sua origem até o presente*. Lisboa: Na Regia Officina Sylviana e da Academia Real, 1747. p. 302.

francesa de 1762) tentou refutar os argumentos que insistiam nos prejuízos causados pelos mosteiros aos estados. Fruto de uma numerosa sociedade de deístas e de incrédulos, a crítica, alertava o autor, tinha por objetivo final combater e arruinar os fundamentos do cristianismo.[517] No mesmo sentido se pronunciara o autor do livro *Os Frades julgados no Tribunal da razão*, obra anônima, publicada postumamente em 1814, mas escrita no início da década de 1790:

> Há menos de quarenta anos e no meio deste século ilustrado e filosófico, gozavam as corporações monásticas, em todos os estados católicos, da proteção particular dos príncipes (que ainda hoje conservam) e da estima e veneração dos povos, que agora se observa notavelmente alterada, ouvindo-se frequentemente a toda a classe de pessoas declamar contra instituição monástica e seus professores.[518]

Para muitos, as críticas aos religiosos regulares e às suas rendas indicavam posições incrédulas ou deístas, o que nem sempre era verdade. Apesar da radicalidade dos discursos críticos da presença e utilidade dos religiosos regulares na sociedade portuguesa, eles não devem ser confundidos, por exemplo, com os escritos e as falas que criticaram os milagres, o culto dos santos, a veracidade das escrituras e a existência do inferno. Embora, em alguns casos, houvesse uma convergência discursiva e um mesmo indivíduo abarcasse em seus discursos a crítica aos regulares e a defesa da lei natural, como fez o poeta Manuel Maria Barbosa du Bocage, nem sempre isso ocorria. O mesmo Antônio Lobo de Carvalho que escreveu contra os frades, condenou os que seguiam a maçonaria e o filósofo que negava a providência divina, tudo reputando às leis da natureza:

> Que sectários nutrisse a antiga Roma
> Verdugos capitães da antiga Igreja:
> Que enxugue Londres rios de cerveja,
> Que venda o Bacalhau, que a carne coma:
>
> Que um sepulcro continuo a seu Mafoma
> Façam Turcos e Mouros, vá que seja:
> Tem Turquia algodão, que lhe sobeja
> Sêra a Mourama, que isso não tem soma;
>
> Mas que de Portugal, livres, pedreiros,
> Que a Santa Fé de Cristo abrem jazigo
> No sórdido país dos sardinheiros:
>
> He caso estranho! Entreguem-se ao castigo,
> Que a maior pena para os tais Broeiros,

[517] *QUESTÃO politica, onde se examina, se os religiosos, que possuem rendas sao uteis, ou nocivos ao estado: contra os anti-politicos, e falsos philosofos*. Lisboa: Na Offic. de Lino da Silva Godinho, 1787. p. 3-4.

[518] *OS FRADES Julgados no Tribunal da Razão*. Obra póstuma de Fr. *** doutor conimbricense. Lisboa: Na Impressão Regia, 1814. p. 4. Há uma versão manuscrita na BGUC, ms. 1142.

Era obriga-los a roerem Trigo.[519]

É importante perceber que uma parte desses discursos movia-se no sentido de coibir aquilo que julgavam prejudicial ao fortalecimento político, econômico e social do reino e de pôr em prática antigas legislações, como as que proibiam as ordens religiosas de possuírem bens de raiz ou as que estipulavam a clausura para os frades.[520] Voltavam-se, por um lado, para o passado, para o restabelecimento de uma ordem perdida que, uma vez restaurada, garantiria a satisfação do bem comum. O que, no caso da religião, passava principalmente pela recuperação dos ensinamentos do Evangelho e de uma vivência religiosa segundo o cristianismo primitivo. Por outro, olhavam para o futuro, no sentido de satisfação da utilidade temporal do reino em um contexto marcado pela emergência da noção de polícia.[521] É no interior de um processo de crescente racionalização da função social de cada indivíduo no corpo político, pautada em valores como utilidade pública e progresso temporal, que os discursos sobre a ociosidade e inutilidade dos religiosos regulares parecem se inserir. Dentro dessa concepção, à república importava homens ativos, que com o trabalho contribuíssem para a felicidade lusitana, e não "mandriões", para utilizar uma expressão recorrente nos

[519] BNP, códice 8582, f. 63. Para o poema em que Antônio Lobo de Carvalho criticava "certo filósofo que negava a providência", ver BNP, microfilme F3098, f. 59.

[520] Por exemplo, "Provisão acerca da proibição aos corpos de mão morta de possuírem e adquirirem bens de raiz" com data de 03 de Julho de 1769; "Carta régia para se recolherem os Frades aos seus conventos" em 03 de Outubro de 1770. Sobre a posse de bens de raiz há de se consultar ainda: *Ordenações del rei dom Duarte* (Como el rei defende que clérigos nem ordens não comprem possessões nem propriedade); *Ordenações do senhor rei D. Afonso V*, livro II, títulos XIII e XLVIII e ainda o livro IV, título XXXXVIII; *Cortes de Évora de 1481-1482* (Capítulo que fala que nem clérigos, nem igrejas possam haver bens de raiz); *Ordenações do senhor rei D. Manuel*, livro II, título XIII; *Código filipino ou ordenações e leis do reino de Portugal*, livro II, título XVIII; Carta régia de 22 de março de 1634.

[521] Abílio Diniz Silva definiu a ideia de reforma de D. Luís da Cunha a partir de dois princípios: reforma-restabelecimento e reforma-melhoria. CUNHA, D. Luís da. *Testamento Político ou carta de conselhos ao Senhor Dom José sendo príncipe*, p. 29. Segundo António Manuel Hespanha a palavra "polícia" provém do grego "politeia" que significa "ordenação (natural) da cidade." Para Hespanha o surgimento do vocábulo específico "polícia" estava relacionado a uma mudança política estrutural no Antigo Regime português: a passagem do paradigma corporativista ou pluralista para o paradigma estadualista, no qual a Coroa conseguiu aumentar o seu poder ao se apropriar das tarefas antes exercidas por outros poderes (o papado, as corporações, os senhorios e etc). Este incremento de poder foi acompanhado por uma mudança qualitativa nas atribuições e funções do Rei: se antes cabia à administração régia garantir a manutenção de uma situação/equilíbrio existente, agora o desejo era criar algo novo. E sendo assim a polícia passava a designar esse novo desígnio ordenador do poder: a sociedade não era mais o reflexo de uma ordem natural. Ela precisava ser organizada em função do aumento do poder do rei. HESPANHA, António Manuel. *Poder e instituições na Europa do Antigo Regime.* Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian. p. 30 e ss.

discursos, que privavam o estado de homens úteis e oficiosos, tão necessários em um reino com uma pequena população como Portugal.[522]

O mesmo não se pode dizer da postura adotada pelo poeta Bocage, o Elmano Sadino da Nova Arcádia. Como se verá mais adiante, os seus versos, apesar de também veicularem uma postura crítica em relação aos religiosos regulares e suas condutas, possuíam outras mensagens e implicações. A crítica era mais radical, incidindo igualmente sobre dogmas revelados e ensinamentos da Igreja Católica.

Por conseguinte, da mesma forma que as conversas sobre a religião, as sátiras tomaram como tema diferentes dimensões da realidade religiosa lusitana: ministros, doutrinas e práticas foram expostos a diferentes tipos de críticas, algumas mais radicais do que outras. As autoridades régias contemporâneas temiam esses escritos: uns porque afrontavam os dogmas religiosos, outros porque enfraqueciam a legitimidade dos ministros da Igreja Católica. Mesmo aqueles que elegiam um indivíduo como alvo de sua pena satírica não deviam ser permitidos, já que eles atentavam contra a honra alheia, elemento central nas sociedades modernas.[523] As sátiras na sociedade setecentista não eram de todo proibidas, mas elas deviam obedecer a uma função definida: repreender os vícios em geral, não os indivíduos particulares.[524]

Poucos estudos têm se dedicado a analisar as dimensões políticas e sociais das composições poéticas que circularam naquele contexto.[525] Em geral, os historiadores analisam

---

[522] Segundo Antonio de Moraes Silva, Mandrião significava "homem ocioso, desaplicado; Uma roupa até meio corpo, larga como os bajús, de que agora usam as mulheres por casa." SILVA, Antonio de Moraes. *Diccionario da língua portuguesa*, v. 2, p. 51.

[523] Segundo Maravall, a honra era o eixo da sociedade moderna. MARAVALL, José Antonio. *Poder, honor y elites en el siglo XVII*. Madrid: Siglo XXI, 1989.

[524] Alvará de 18 de Maio de 1768. Com o regimento para a Real Mesa Censória. Disponível em: <http://www.iuslusitaniae.fcsh.unl.pt>. Acesso em: 19 jan. 2016. Ver especificamente a Sétima Regra para o exame e censura dos livros: serão da mesma sorte prohibidos os libelos famosos ofensivos da caridade christã, e infamatórios da honra do próximo; as sátiras, que, deixando a repreensão dos vícios em geral, attacão diretamente as pessoas; e as criticas, que , excedendo os justos, e uteis limites da censura, degenerão em maledicências, e oppobrios satíricos, que as leis não permittem." Manoel Ignácio da Silva Alvarenga, em seu "discurso sobre o poema herói-cômico", defendeu esse gênero de poesia alegando que ele "mostra ridículo o vício e amável a virtude", conseguindo com isso o fim verdadeiro da poesia. ALVARENGA, Manoel Ignácio da Silva. *O Desertor*. Coimbra: Real Oficina da Universidade, 1774.

[525] Fernando Moreira chama atenção para a importância dos poemas de Filinto Elísio para o estudo da história das ideias políticas em Portugal nos finais do século XVIII e início do século XIX. *Obras completas de Filinto Elísio*. v. 5. Braga: Edições APPACDM, 1999. p. X. STARLING, Heloisa Maria Murgel. Visionários: a imaginação republicana nas Minas Setecentistas. *Revista USP*, São Paulo, n. 59, set./nov. 2003, p. 54-71. Para Perfecto E. Cuadrado a poesia setecentista portuguesa tem sido mal tratada pela historiografia e pela crítica

os aspectos estéticos e literários, deixando de lado as implicações daqueles discursos no contexto de efervescência política e doutrinal de final do século XVIII e início do século XIX. Ou, quando analisam os aspectos políticos, o fazem isoladamente, circunscrevendo a análise a um autor ou texto específico.[526] Nesse ponto, importa realizar uma investigação conjunta daqueles escritos, fazendo-os dialogar dentro de um mesmo contexto histórico e intertextual. Tendo em vista essa preocupação, analisarei alguns desses poemas, dois do gênero herói-cômico e três epístolas: *O Hissope*, *O Reino da Estupidez*, *Pavorosa ilusão da eternidade*, *A Voz da Razão* e *Epístola ao Muito Reverendo Padre Frei José de Carmellos.*

A tarefa não é fácil, principalmente porque os escritos não partilham as mesmas convenções retóricas e estilísticas.[527] Enquanto o gênero herói-cômico cantava o vil e o anti-herói, apropriando-se de forma jocosa de elementos comuns à literatura épica, as epístolas eram versáteis, dinâmicas e abarcavam assuntos os mais diversos. O primeiro recorria ao burlesco, à ironia e ao grotesco ao pintar matérias banais e ridículas, engrandecidas, mas igualmente ridicularizadas, pelas alusões épicas.[528] O segundo encontrava na universalidade dos assuntos abordados a possibilidade de discutir situações e contextos diversos, atuando não raro como instrumento de intervenção e reflexão pública.[529]

Os estilos e as convenções retóricas próprias a cada genêro marcavam a forma como os versos eram construídos: a extravagância e o ridículo que muitas vezes acompanham a

---

literária portuguesas. Em geral, os estudos insistem nas qualidades negativas da literatura portuguesa desse período. CUADRADO, Perfecto E. *Poesia portuguesa do século XVIII*. Estudo e Antologia. Santiago: Edicións Laiovento, 1998.

[526] Luiz Carlos Villalta, por exemplo, analisou o poema *O Reino da Estupidez*. VILLALTA, Luiz Carlos. *Reformismo Ilustrado, Censura e Práticas de Leitura*: usos do livro na América Portuguesa. 1999. 526f. Tese (Doutorado em História) – Programa de Pós Graduação em História, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1999. p. 166-173. Em geral, os estudos não fazem uma análise conjunta dos textos satíricos que circularam em Portugal naquele período.

[527] Pesquisadores têm insistido na importância de considerar as especificidades do texto poético, destacando a necessidade de se compreender as convenções e os artifícios retóricos comuns a cada gênero. HANSEN, João Adolfo. As liras de Gonzaga: entre retórica e valor de troca. *Via Atlântica*, USP/São Paulo, n.1, p. 41-53, mar. 1997. NASCIMENTO, Ana Paula Gomes do. *As Cartas Chilenas entre a sátira e a epístola*: uma leitura retórico-ético-poético da obra atribuída a Tomás Antônio Gonzaga. 2012. 143f. Dissertação (Mestrado em Teoria e História Literária) – Instituto de Estudos da Linguagem, Universidade de Campinas, Campinas, 2012.

[528] KIBUUKA, Brian Gordon Lutalo. O Hissope: crítica e intertextualidade na obra de António Dinis da Cruz e Silva. Disponível em: <http://www1.uefs.br/nep/labirintos/edicoes/02_2010/07_artigo_brian_gordon_lutalo_kibuuka.pdf >. Acesso em: 05 abr. 2017.

[529] BURGARDT, Camila Machado. As marcas da retórica na *Primeira Carta Apologética em favor e defensa das mulheres*. *Trem de Letras*, Minas Gerais, v. 1, n. 3, p. 15-29, 2016.

caracterização da situação e das personagens nos poemas herói-cômicos setecentistas fazem parte de um código a ser seguido. Porém, para além das questões de cunho estilístico-retórico, é importante perceber que os cinco poemas selecionados apontam para um tema maior: o clero, a religião e a Igreja Católica em terras lusas. É a partir dessa convergência temática – que, como se verá, nem sempre redundou em um mesmo posicionamento político e religioso a respeito daquelas questões – que os escritos serão analisados. Deste modo, sem desconsiderar as qualidades propriamente poéticas daqueles escritos, o acento recairá sobre outro aspecto: os discursos políticos subjacentes àqueles versos e o lugar que eles ocupavam nas reformulações políticas e teológicas ocorridas ao final do século XVIII.

À exceção da *Epístola ao Muito Reverendo Padre Frei José de Carmellos*, todos os demais títulos foram publicados apenas no século XIX, circulando anteriormente manuscritos. Apesar disso, nenhum desses poemas passou despercebido aos olhares dos contemporâneos.[530] Muito pelo contrário.

Em 1797, a Intendência Geral de Polícia prendeu Manoel Maria Barbosa du Bocage, acusado de escrever "um infame papel ímpio e sedicioso" intitulado *Verdades secretas* e que começava com o verso *Pavorosa ilusão da eternidade*. O poema também ficou conhecido pelo título de *Epístola a Marília*. Segundo Diogo Ignácio de Pina Manique, o Intendente Geral de Polícia, o poeta foi preso quando tentava fugir a bordo de uma embarcação que ia para a Bahia.[531] Anos depois, em 1803, a mesma Intendência, acatando as ordens do ministro de Estado, proibiu a circulação do poema herói-cômico *O Hissope* e do "sedicioso escrito" *Epístola ao Muito Reverendo Padre Frei José de Carmellos*, ambos impressos em Londres, o

[530] Os estudos de Fernando Bouza Alvarez têm insistido na importância dos manuscritos na cultura escrita da época moderna. Segundo ele, não é possível ter uma imagem completa do que foi a circulação de textos na alta idade moderna sem considerar o manuscrito. Ou seja, a difusão do impresso não excluiu a transmissão textual via manuscritos. BOUZA ALVAREZ, Fernando. *Corre Manuscrito*. Una historia cultural del siglo de Oro. Madrid: Marcial Pons Historia, 2001; OLIVAL, Fernanda, LISBOA, João Luis, MIRANDA, Tiago C. P. dos Reis. *Gazetas Manuscritas da Biblioteca Pública de Évora*. Lisboa: Edições Colibri, 2002-2011. 3v.

[531] ANTT, Intendência Geral de Polícia de Lisboa, contas para as secretarias, livro 5, f. 166v-167. Sobre o caso ver também Intendência Geral de Polícia, livro 199, f. 37-38 e f. 39v. Em 1812, o Padre Domingos José Fernandes de Medeiros procurou a Inquisição para autodenunciar a posse de livros proibidos, dentre eles *O contrato social* de Rousseau, um manuscrito de Bocage chamado *A pavorosa ilusão da eternidade*, e umas liras de José Anastácio. ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, processo 11978; Em 1806, Jerônimo Marcos Padovani procurou o Santo Ofício e relatou que, no início dos anos 1800, esteve em uma casa na cidade de Lisboa, onde, em companhia de outras oito ou dez pessoas, ouviu "décimas de improviso contra a religião" feitas, presencialmente, pelo próprio Bocage. ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, processo 13639. Por fim, consta em um fólio solto, sem maiores indicações, um documento produzido pelo mesmo tribunal onde lê se a seguinte frase: "a carta herética de Bocage emprestou ma Joaquim Ferreira Callado, colegial de Santarem e natural do termo de Torres Novas." O documento tem data de 20 de dezembro de 1800 e não diz quem era o alvo da apreciação. Tribunal do Santo Ofício, mç. 19, nº 69.

primeiro em 1802 e o último em 1791.[532] Os poemas *O Reino da Estupidez* e *A Voz da Razão* não chegaram a fazer parte da lista dos escritos proibidos de circular no reino, embora, na prática, isso não significasse que as suas mensagens fossem isentas de censuras.

Em 1799, a Inquisição de Lisboa requereu explicações a certo Rodrigo de Sá: constava que Frei João Cabral, assistente na Vila de Pias, prelazia de Tomar, havia pedido a sua opinião sobre um manuscrito anônimo. Apesar de saber que o religioso o tinha feito com o intuito de melhor refutar as doutrinas que se espalhavam contra a religião católica, o tribunal também sabia que o referido manuscrito continha erros opostos e contrários à mesma religião. Ao Santo Ofício importava saber quais eram os sobreditos erros. A resposta não tardou. Menos de um mês depois, anotado ao lado do ofício, respondia Rodrigo de Sá que, de fato, havia sido consultado, há mais ou menos dois meses, sobre um pequeno folheto em forma de cantigas que João Cabral havia trazido de Coimbra, onde era colegial; Intitulava-se *Voz da Razão*.[533] Quarenta anos depois, em 1839, já sob o governo constitucional, a iniciativa de publicar os versos anônimos valeu a Inocêncio Francisco da Silva (1810-1876) a acusação formal de "abuso da liberdade de imprensa em matéria religiosa".[534]

O poema *O Reino da Estupidez* suscitou inúmeras respostas e chegou a ser atribuído a Antônio Ribeiro dos Santos (1745-1818), ex-professor da Universidade de Coimbra e expulso da instituição por causa de conflitos com o reitor Francisco Miguel Antônio de Mendonça.[535] Não há evidências de que o poema tenha sido proibido pela Intendência Geral de Polícia ou pela Inquisição. A desconfiança, nesse caso, ficou restrita aos contemporâneos que se preocuparam em refutar os seus argumentos. Mas nem todos o olharam com rejeição, houve quem, pelo contrário, o tomasse como modelo.[536]

---

[532] ANTT, Intendência Geral de Polícia de Lisboa, contas para as secretarias, livro 7, f. 144-144v.

[533] ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, liv. 322/134º Cadernos do Promotor (1797-1802), f. 9-9A.

[534] SILVA, Inocêncio Francisco da. *Diccionario Bibliographico Portuguez.* Tomo IV. Lisboa: na Imprensa Nacional, 1860. p. 229-230.

[535] PEREIRA, José Esteves. *O pensamento político em Portugal no século XVIII*. António Ribeiro dos Santos. Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1983. p. 27-34. ALBUQUERQUE, Luís de. *"O Reino da Estupidez" e a reforma pombalina*. Coimbra: Atlântida, 1975. p. 58-63. MONTEIRO, Ofélia Paiva. Sobre uma versão desconhecida de *O Reino da Estupidez*. *Revista de História das Ideias,* v. 4, tomo II, p. 199-247, 1982.

[536] Consta na Biblioteca Municipal do Porto um poema manuscrito, sem data e incompleto, assinado por Joaquim da Costa Lima, intitulado *A Asiniada ou o Reinado dos Asnos*. A trama estrutura-se a partir da saída da deusa Estupidez de Coimbra e sua ida para o Porto. BMP, M-PD-19[27]; Na BGUC consta uma versão ampliada do poema, aparentemente, posterior às versões que correram em 1785 (espólio de Almeida Garret, ms 198). As respostas ao poema *O Reino da Estupidez* foram variadas e podem ser encontradas na sessão de reservados da

Apesar de compartilharem os olhares desconfiados de alguns contemporâneos, os conteúdos transmitidos estiveram longe de serem idênticos. Embora os versos incidissem sobre temáticas relativas à Igreja Católica, ao clero e à religião, suas mensagens não só eram diferentes, como indicavam posicionamentos divergentes face à Igreja Católica e às suas doutrinas, evidenciando diferentes formas de pensar a religião, a sua relação com a sociedade e com a ordem política.

4.2 **Argumentos**

O Hissope

É um poema herói cômico que narra satiricamente uma controvérsia ocorrida em Elvas e que envolveu o bispo, D. Lourenço de Lancastre, e o deão da Igreja na segunda metade do século XVIII. É provável que tenha sido escrito depois de 1770.[537] As versões impressas são compostas por oito cantos. Nas cópias manuscritas o número oscila entre seis, sete, oito ou nove cantos.[538]

A trama poética é construída com base no seguinte argumento: o deão José Carlos de Lara, querendo agradar o bispo, decidiu oferecer-lhe o hissope à porta do cabido todas as vezes que ele ia para Sé exercer as suas funções. Instrumento utilizado para borrifar água benta no povo, a honra por trás do gesto não parecia pequena. A amizade esfriou e o deão deixou de oferecer o hissope ao prelado, que sentiu a mudança. Considerou-a uma afronta pessoal. Por isso, tomou a resolução de obrigar José Carlos Lara a continuar com a antiga prática. Com este intuito, se reuniu com algumas pessoas do cabido, para que este lavrasse um acordão pelo qual o deão fosse obrigado a oferecer-lhe o hissope. O deão tentou apelar para a Coroa, mas teve sentença contra si. Pouco tempo depois da sentença o deão morreu e foi substituído por um sobrinho, Ignácio Joaquim Alberto de Matos. O novo deão também não

---

BNP (códice 13369) e no ANTT (Real Mesa Censória, cx. 343, nº 3677). As cópias do poema se multiplicaram pelos arquivos portugueses. Luís de Albuquerque relatou ter encontrado 20 cópias manuscritas. ALBUQUERQUE, Luís. *"O Reino da Estupidez" e a reforma pombalina*, p. 55.

[537] SILVA, António Diniz da Cruz e. *O Hissope:* poema herói-cómico. Edição crítica de Ana Maria Garcia Martin e Pedro Serra. Coimbra: Angelus Novus, 2006. p. XIII.

[538] *Ibid.*, p. IX-XL. PINHEIRO, J. E. Moreirinhas. *Uma cópia inédita de "O Hissope"*. Lisboa: Revista «Ocidente», 1969.

aceitou a obrigação imposta e foi prontamente ameaçado pelo bispo. Inconformado, Ignácio Joaquim interpôs o mesmo recurso à Coroa. O bispo foi questionado sobre o motivo do seu procedimento pelos tribunais régios. Temeroso, decidiu voltar atrás, negando a existência de qualquer acordão.

O Reino da Estupidez

Trata-se de um poema herói-cômico dividido em quatro cantos e escrito por volta de 1784-1785.[539] Circulou tanto de forma anônima quanto sob o pseudônimo de Fabrício Claudio Lucrécio. No espólio literário de Almeida Garret há uma versão manuscrita em oito cantos.[540] Parece tratar-se de uma cópia única. Pois, ao contrário da versão em quatro cantos que se multiplica pelos arquivos portugueses, não foi possível encontrar nenhuma cópia da versão estendida do poema, exceto a depositada no referido espólio literário.

Os versos narram o processo de chegada e estabelecimento da deusa *Estupidez* e de suas deusas-irmãs (a *Raiva*, a *Inveja*, a *Hipocrisia*, o *Fanatismo* e a *Superstição*) em Portugal, após terem sido expulsas do resto da Europa pela deusa Minerva. Depois de visitarem Lisboa, elas escolhem a Universidade de Coimbra como sede, onde a *Estupidez* enfim é entronada.[541]

Pavorosa ilusão da eternidade (ou Epístola a Marília)

Dividido em quatro partes, o poema é uma carta dirigida a Marília. Por meio dele, o autor procura dissuadi-la de seus temores e tormentos em relação ao amor. Para isso, ele constrói argumentos no sentido de demonstrar que seus medos são fantásticos e criados por interesses alheios. Os versos são um manifesto ao amor livre e ao exercício das paixões, vivenciados conforme as leis imutáveis e sagradas da natureza.

---

[539] Na BPE há um manuscrito que indica que o poema começou a circular no Natal de 1784, códice CXIV/1-26. No ANTT, por sua vez, há um manuscrito que foi enviado para a Real Mesa Censória para ser avaliado. Trata-se de uma resposta ao "famoso poema da Estupidez". O escrito foi suprimido, a mando do tribunal régio, no dia 2 de maio de 1785. ANTT, Real Mesa Censória, cx. 343, nº 3677.

[540] BGUC, Espólio literário de Almeida Garret, ms. 198. MONTEIRO, Ofélia Paiva. Sobre uma versão desconhecida de *O Reino da Estupidez*.

[541] Um dos poemas publicados em resposta a essa sátira defendeu que o seu autor buscou, sem sucesso, inspirar-se na ideia de entronização da estupidez defendida pelo poeta inglês Alexander Pope (1688-1744) em uma de suas composições poéticas: "Viram no grande Pope aquela ideia / Da estupidez no trono e alvoroçados / quiseram usurpar a glória alheia, / mas acham-se os pobres enganados / que não são para tanto os seus talentos, / e não sabem furtar por seus pecados / do grande Pope os finos pensamentos." BNP, códice 13369, Dialogo entre A e I, f.6. É bem provável que a obra de Pope citada seja *The Dunciad.* An heroic poem, publicado inicialmente, de forma anônima, em 1728.

A Voz da Razão

É um poema composto por três epístolas endereçadas a Anélio e que expõe um conjunto de dúvidas sobre as verdades teológicas. No fundo, como deixa entrever o título, o autor aplica o pensamento racional para questionar o que a religião católica ensina a respeito de Deus, do homem e da religião.

Epístola ao Muito Reverendo Padre Frei José do Carmellos

Trata-se de uma carta em versos endereçada a certo Frei José do Carmelo. Da mesma forma que as epístolas apresentadas acima, esta não cita outros indivíduos ou narra um acontecimento em particular. Defende a liberdade natural do homem (ação e pensamento) e critica os religiosos que oprimem e mantém o povo na ignorância. Além disso, louva a Independência dos Estados Unidos e a Revolução Francesa.

4.3 **Autoria e tradição herege**

O Hissope foi escrito por Antônio Diniz da Cruz e Silva (1731-1799), bacharel em leis pela Universidade de Coimbra e um dos fundadores da Arcádia Lusitana em 1756. Magistrado e poeta, Antônio Diniz exerceu inúmeros ofícios régios: juiz de fora de Castelo Vide (1760), Juiz auditor do Segundo Regimento de Elvas (1764) e desembargador da Relação do Rio de Janeiro (1776).[542] Embora não haja nenhuma versão manuscrita assinada do poema, há uma cópia com correções autografas de Antônio Diniz da Cruz e Silva.[543]

Os versos d'a *Pavorosa ilusão da eternidade* ou *Epístola a Marília* foram escritos por Manuel Maria Barbosa du Bocage (1765-1805), poeta satírico e frequentador de botequins e cafés, locais menos prestigiosos no período. Em fevereiro de 1796, ou seja, alguns anos antes de ser preso a mando da Intendência Geral de Polícia por causa deste poema, Bocage foi

[542] URBANO, Maria Luísa Malaquias (org). *Obras de Antonio Dinis da Cruz e Silva.* Lisboa: Edições Colibri, 2000. p. 10-13.

[543] SILVA, António Diniz da Cruz e. *O Hissope:* poema herói-cómico, p. XIV.

nomeado, pela rainha D. Maria I, guarda-marinha da armada do estado da Índia.[544] Desertou pouco tempo depois, como, aliás, já havia feito anteriormente.[545]

A *Epístola ao Muito Reverendo Frei José do Carmello* ou simplesmente *Epístola* foi publicada, em 1791, com a indicação de Londres, sob o pseudônimo de Ignácio de Sequeira Massuelos. Sabemos, porém, que o poema foi escrito pelo exilado Francisco Manuel do Nascimento (1734-1819), o Filinto Elísio, pois, em 1817, ele foi reimpresso no quinto volume das suas obras poéticas. Nessa ocasião, sem qualquer alusão a pseudônimos. Impressas em Paris, o próprio poeta teria participado do processo de seleção dos escritos que figurariam nos volumes. Pelo menos é que deixa entender o editor quando afirma no prólogo que:

> Nesta segunda impressão dos versos de Filinto Elísio, mais depurada de erratas que a primeira, houve intenção também de as depurar de versinhos de má morte, dando despiedado corte em tudo o que ele mesmo clamava bugiarias; o que reduziria toda a Obra a um volume, e (a haver muita indulgência com os mais) quando muito a dois. Mas advertimos depois, que todos os Leitores não são Garção, nem Dinis e que ao que estes dariam de mão, contentaria a muita gente que não sobe tanto de ponto.[546]

A primeira impressão dos versos do poeta ocorreu em 1806. A *Epístola* também foi publicada nessa coletânea. Nesse caso, e ao contrário da edição posterior de 1817, o pseudônimo foi mantido.[547] Além de Ignácio de Sequeira Massuelos, o poeta se valeu de outros nomes falsos para assinar suas obras satíricas, dentre eles Clemente de Oliveira e Bastos, Lourenço da Silveira e Mattos, José Pinheiro de Castello Branco e Agostinho Soares de Vilhena e Silva.[548]

A trajetória de Francisco Manuel do Nascimento foi agitada. Denunciado à Inquisição por causa de algumas proposições heréticas proferidas, ludibriou o familiar encarregado de

---

[544] ANTT, registro geral de mercês de d. Maria I, livro 19, f. 81.

[545] GONÇALVES, Adelto. A casa onde nasceu Bocage e outras verdades que não pegam. In: *Leituras de Bocage*. Porto: Faculdade Letras Porto, 2006. p. 78-79.

[546] MOREIRA, Fernando (org.). *Obras Completas de Filinto Elísio*. v. I. Braga: Edições APPACDM, 1999. p. 3. Na BGUC consta, num pequeno papel avulso em meio a composições poéticas de Filinto Elísio, um rascunho manuscrito, com pequenas alterações, do texto citado acima: "no projecto de reimprimir os versos de Filinto Elysio entrava o despiedado corte em tudo o que ele mesmo chamava bugiarias. Mas advertimos depois que todos os leitores não são Garção nem Diniz e o que estes dariam de mão, contentaria a muita gente que não sobe tanto de ponto." Espólio literário de Almeida Garret, 29ª caixa.

[547] *VERSOS de Filinto Elysio*. Tomo VII. Paris: Chez Barrois, 1806.

[548] ANDRADE, Antônio da Guerra. *Dicionário de pseudônimos e iniciais*. Lisboa: BN, 1999. p. 27. BRAGA, Teófilo. *Filinto Elysio e os dissidentes da Arcádia*, p. 268.

sua prisão, conseguindo fugir com sucesso.[549] O dia de sua fuga, um sábado de 4 de julho de 1778, foi constantemente lembrado em seus poemas, momento em que versificava sobre as agruras do exílio e a situação política e religiosa de Portugal. Fora de Portugal, o poeta residiu a maior parte do tempo em Paris. Ao final do século XVIII, viveu um curto espaço de tempo em Haia, supostamente a convite de Antônio de Araújo de Azevedo, representante português naquela corte.[550] Anos depois, por volta de 1816 e desde muito em Paris, Filinto Elísio lhe escreveu oferecendo a tradução do *Poema dos Martíres*.[551] Do Rio de Janeiro, o então Conde da Barca agradeceu-lhe o gesto:

> Meu ilustre poeta. Muito agradável me foi o obséquio da oferta que Vmce acaba de fazer-me da sua Tradução do Poema dos Mártires, por ver que não só Vmce conserva ainda a natural vivacidade do seu talento, apesar dos anos e contratempos, mas que tem forças para pôr em execução o que ele concebe. Se pela afeição que sempre lhe tive, eu folgo muito com esta prova da sua boa disposição, não estimo menos o serviço que Vmce faz à Nação, enriquecendo-a com os seus escritos, e ampliando a nossa linguagem com belezas trasladadas de idiomas estrangeiros.[552]

A Voz da razão, por sua vez, é atribuída a José Anastácio da Cunha (1744-1787), militar na Praça de Valença (1763), lente de geometria na Universidade de Coimbra (1772), professor no Colégio de São Lucas, instituição vinculada à Casa Pia (1781) e poeta.[553] Em 1778, ele foi preso pela Inquisição e sentenciado por culpas de "libertinismo, deísmo, tolerantismo e indiferentismo".[554]

Atribuições à parte, o fato é que não há nenhuma versão manuscrita autografa deste poema. A maioria das versões manuscritas consultadas não possui qualquer indicação de autoria. Em geral, elas também não contêm a data da transcrição, o que torna difícil saber se são anteriores ou posteriores às versões impressas que começaram a surgir a partir de 1822. Mas sabemos que ele circulou bem antes dessa data; primeiro pela denuncia feita à Inquisição em 1799; segundo pelos papeis apreendidos ao padre Francisco Clootz Wanseller, durante um sumário aberto contra ele, em 1809, pela Intendência Geral de Polícia, por causa de sua

[549] ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, processo 14048, f. 17-18.

[550] SANÉ, A. M. *Poésie lyrique portugaise, ou choix des odes de Francisco Manuel*. Paris: Chez Cérioux Jeune, 1808. p. XXXI.

[551] ADB, B-12 (44,1)

[552] MOREIRA, Fernando (org.). *Obras completas de Filinto Elísio*, v. 1, p. 17-18.

[553] CUNHA, José Anastácio da. *Obra literária*. Maria Luísa Malato Borralho e Cristina Alexandra de Marinho (org.). v. 1. Porto: Campo das Letras, 2006. p. 16-53.

[554] FERRO, João Pedro (org.). *O processo de José Anastácio* (1778). Lisboa: Palas Editores, 1987. p. 263.

conduta durante a permanência do exército francês em Portugal.[555] Em meio aos pertences do religioso, o corregedor criminal do bairro da Alfama, responsável pela diligência, encontrou um total de quinze papéis, cartas em sua maioria. Um deles, porém, trazia versos: era uma cópia manuscrita do poema *A voz da razão*, a única cópia manuscrita datada que tive acesso.[556] Diferentemente da versão impressa e das outras cópias manuscritas, esta possui apenas duas epístolas.

De todos os manuscritos consultados, poucos atribuem a autoria a José Anastácio da Cunha, sendo um deles: "A voz da razão por José Anastácio da Cunha, lente de mathematica na Universidade de Coimbra. Paris: 1822".[557] Pelo título, parece tratar-se de uma cópia manuscrita da primeira versão impressa do poema, ao qual, infelizmente, não tive acesso. Pouco tempo depois, por volta de 1824, Francisco de Arantes, lente de teologia na mesma universidade, escreveu uma "Refutação da voz da razão do doutor José Anastácio da Cunha, lente de matemática da Universidade de Coimbra" na qual pretendia demonstrar, também em versos, a verdadeira voz da razão.[558]

No Arquivo Nacional da Torre do Tombo há outra versão manuscrita, em três epístolas do poema, mas sem indicação de título ou de data. Ao final do poema consta a anotação complementar: "Foram feitas estas epístolas por o grande matemático português José Anastácio e disse que por causa delas é que foi preso pelo Santo Ofício e depois d'estar nele algum tempo passou a estar recolhido nas Necessidades."[559]

Uma leitura do processo inquisitorial de José Anastácio revela que, ao contrário do que aponta o fragmento acima, os inquisidores não tiveram nenhum conhecimento das três epístolas. Dentre os papéis apreendidos ao réu não constava o referido poema, que sequer foi mencionado pelos inquisidores ou por José Anastácio no decorrer das investigações: ele não foi preso por causa das epístolas.

Apesar disso, o processo inquisitorial traz informações relevantes que permitem tornar o quadro um pouco mais complexo. No dia 4 de Novembro de 1775, José Anastácio recebeu uma carta de Joana Isabel Forjaz, filha de um fidalgo da casa real e que costumava presidir

[555] ANTT, Ministério do Reino, mç. 457, cx. 572.

[556] Foi por intermédio do professor José Augusto dos Santos Alves que tive conhecimento deste documento.

[557] BMP, ms. 1708.

[558] BNP, códice 12901. A refutação foi publicada em 1824, em Coimbra, na Real Imprensa da Universidade.

[559] ANTT, Real Mesa Censória, cx. 334, nº 2927.

reuniões literárias.[560] Nela, além de fazer elogios aos versos de Anastácio, os quais ela dizia ter lido muitas vezes, enviava-lhe um quarteto para que o glosasse:

> Por que razão não fizestes,
> Justos céus! Porque razão
> Menos áspera a virtude
> Ou mais forte o coração.

E completava: "quem sabe defender tão bem os direitos da natureza glosará muito bem este quarteto."[561]

O conteúdo da carta não passou despercebido aos inquisidores. Questionado se havia glosado aqueles versos, Anastácio respondeu que não, pois nunca havia se ocupado no gênero de glosar motes. [562]

João Pedro Ferro, organizador da edição do referido processo inquisitorial, com base em Hernani Cidade, afirma que Anastácio da Cunha chegou sim a glosar o mote e o transcreve na nota de rodapé.[563] As investigadoras Maria Luísa Borralho e Cristina Alexandra de Marinho encontraram, na Biblioteca Nacional de Portugal, uma glosa diferente daquela transcrita por Hernani Cidade. Ela estava em uma coleção de poemas manuscritos atribuídos a Anastácio da Cunha, sendo o primeiro documento da coleção uma cópia do texto *A Voz da Razão*. Para elas, entretanto, as glosas tratam-se talvez de textos apócrifos e tardios que, no contexto conturbado de 1825, faziam jus a imagem de um Anastácio herege, "precursor do regime liberal, anticlerical ou mesmo ateísta".[564]

Por Anastácio ou não, o fato é que os versos foram sim glosados. Na Biblioteca Municipal do Porto, há duas versões diferentes:

---

[560] ANASTÁCIO, Vanda. "Mulheres varonis e interesses domésticos" (Reflexões acerca do discurso produzido pela História Literária acerca das mulheres escritoras da viragem do século XVIII para o século XIX), *Cartograhies.* Mélanges offerts à Maria Alzira Seixo, Lisboa, 2005. p. 8-9. Disponível em: <http://www.vanda-anastacio.at/articles/1_Mulheres%20varonis_locked.pdf> Acesso em: 07 out. 2015.

[561] FERRO, João Pedro (org.). *O processo de José Anastácio da Cunha*, p. 77-78.

[562] *Ibid.*, p.190-191.

[563] *Ibid.*, p. 191-192. Os versos transcritos na nota correspondem à versão existente no manuscrito M-VR-22 existente na BMP.

[564] CUNHA, José Anastácio da. *Obra literária*, v. 2, p. 16-17.

Porque razão não fizeste,
Justo céus, porque razão
Menos austera a virtude
Ou mais forte o coração?

Triste humana geração,
Das obras da natureza,
Se tens a minha beleza
Tens a pior condição
Na tua mesma razão
Mil estragos concebeste
Tirano céu, se quiseste
Só homens de peitos broncos
Tudo pedras, tudo troncos,
Porque razão não fizeste?

2.
Se huma lei severa e dura
Contraria as leis do prazer
Havia vir desfazer
Adoce lei da ternura:
D'outra mais forte estrutura,
Fora o nosso coração,
Insensível a paixão,
Ao suave brando efeito,
Porque razão não foi feito
Justos céus, porque razão?

3.
Em que pode ser culpada
Hum'alma terna, inocente,
Se d'uma paixão ardente
He a victima desgraçada:
Não tem culpa em ser formada
De cera, e não sexo rude;
O céu que a faz, a mude
Se não quer sua desgraça
Ou mais compassivo faça
Menos austera a virtude.

4.
Toda a razão se despreza
Com o fogo das paixões,
Só furiosos dragões
Tem por si a natureza;
A nossa alma vê-se presa,
E acha suave a prisão,
Torne o céu por compaixão,
Leis brandas, lei afável,
Ou o crime menos amável,
Ou mais forte o coração.[565]

Porque razão não fizeste?
Justos céus! Porque razão?
Menos áspera a virtude,
Ou mais forte o coração?

Glosa
1.
Se por entre a nuvem escura
Que ofusca a razão ufana,
Pode a fraca mente humana
Sondar tão imensa altura
Nos, o céus! Que de ternura
Os mortais peitos encheste,
Que ordenastes e pusestes
A par da virtude o erro,
Os homens, homens de ferro,
Por que razão não fizestes?

2.
Só a lei da união mais doce
Mais no liga e nos convém;
Pra que foi dar nos hum bem,
Do qual se nos nega a posse?
Se amor quiseste que fosse
A chave d'esta união;
Se desta ardente paixão
No bruto a culpa se exime,
Por que em nos ha de ser crime?
Justos céus! Por que razão?

3.
Se o homem, fraco baixel,
A cada passo naufraga;
Se a luz da razão se apaga,
Seguindo o gosto infiel,
Se toma por doce o fel,
Por mais que evita-lo estude
Vos, que só seu peito rude
Toda a inconstância previeis,
Fazer-lhe sequer devíeis
Menos áspera a virtude.

4.
Ver eu a luz que m'inflama,
E só por lei do respeito
Conservar dentro no peito
Esta abrasadora chama;
Eu lhe chamo = sem razão = [?]
Valei-me céus nesta ação,
Fazei-me ter, se hé possível,
Huma alma menos sensível
Ou mais forte o coração.[566]

[565] BMP, ms. M-VR-22.

[566] BMP, ms. M-VR-18; ANTT, Real Mesa Censória, cx. 346, nº 3749.

As duas glosas não foram copiadas juntas. Elas fazem parte de dois manuscritos diferentes. Apesar de constarem de fundos documentais diversos, ambas foram transcritas, junto com outros poemas, inclusive de Bocage, ao final das três epístolas d' *A Voz da Razão*. Parece que houve, por parte do(s) copiador(es), a intenção de agrupar poemas que partilhavam um mesmo tom crítico, uma mesma forma de abordar o problema. Tanto assim que foram inseridas nesse conjunto de versos mais duas quadras e suas respectivas glosas:

> Santas leis da natureza
> Q'eu respeito, adoro e sigo
> Felizes todos os entes
> Se combinassem comigo.
>
> Justos céus, sendo arrancada
> A terna paixão das gentes
> Que prazer resta aos viventes
> Nesta vida desgraçada.[567]

Todos os poemas são anônimos e sem data. Ainda assim, a referência à quadra "Por que razão não fizeste" em uma carta de 1775, endereçada a José Anastácio da Cunha não deixa de ser reveladora dos temas que inquietavam alguns círculos poéticos ao final do século XVIII. Ele pode ter glosado ou não aquele quarteto, difícil dizer com certeza. Porém, a existência dos poemas manuscritos em diferentes arquivos portugueses demonstra não só que mais pessoas o fizeram, mas também que outras quadras, igualmente assentadas em uma reflexão racional sobre a condição humana, suas paixões e as leis da natureza circularam e foram objeto de reflexão. Como se verá mais adiante, todas essas glosas, embora não possuam a radicalidade de alguns versos d'*A Voz da Razão*, guardam profundas relações com a reflexão desenvolvida ao longo do poema atribuído a José Anastácio da Cunha. Na verdade, o quarteto "Porque razão não fizeste" se insere na mesma linha discursiva desenvolvida na epístola primeira d'*A voz da Razão*.[568]

A inexistência de manuscritos autógrafos e de outros documentos que apontem a autoria d'*A Voz da Razão* dificulta o processo de identificação de seu autor. No decorrer do processo, Anastácio da Cunha admitiu ter escrito alguns versos e corrigidos outros de um poema intitulado *Veritati Sacrum*, feito pelo brigadeiro Diogo Ferrier. Nele, relatou aos inquisidores, incluiu os argumentos de que a intolerância era o mais cruel inimigo da

[567] A segunda quadra só consta do manuscrito M-VR-22, já a primeira consta tanto em M-VR-22 quanto em M-VR-18.

[568] CUNHA, José Anastácio da. *Obra literária*, v. 2, p. 13.

sociedade, excitando no mundo assassinatos, mortes e perfídias.[569] Quando se analisa o processo inquisitorial de José Anastácio da Cunha, as culpas pelas quais foi julgado e condenado – culpas que admitiu ter seguido por um tempo; quando, igualmente, cotejamos alguns dos argumentos desenvolvidos no poema *Veritati Sacrum* com o discurso produzido em *A voz da razão* percebe-se que há sim uma identificação discursiva, embora isso não baste para afirmar que José Anastácio da Cunha tenha sido o autor do poema. Afinal, ele não foi o único a defender tais argumentos naquele período. Tanto não foi que há quem acredite que, na verdade, foi Bocage, e não o matemático, o autor d'*A voz da razão*, o que também não seria de todo impossível, tendo em vista os argumentos que desenvolveu em suas composições poéticas.[570]

O fato é que *A Voz da Razão* não foi o único escrito que, em função talvez de sua radicalidade discursiva aliada ao contexto político conturbado oitocentista e à preocupação de se construir a imagem de um grupo de homens liberais que lutaram contra o suposto "obscurantismo" da sociedade portuguesa de finais do século XVIII, foi atribuído a indivíduos perseguidos pela Inquisição por causa de suas libertinagens. O poema manuscrito *O Reino da Estupidez* (1785) e o livro *Medicina Theologica* (1794) foram atribuídos pela tradição oitocentista ao médico mineiro Francisco de Melo Franco (1757-1822), perseguido e preso pelo tribunal quando ainda era estudante em Coimbra por causa de suas ideias mais livres sobre a religião.[571] À exceção da tradição, não há nenhum documento que comprove a suposta autoria. Ofélia Paiva Monteiro discorda desta atribuição e prefere apostar no nome do já mencionado Antônio Ribeiro dos Santos como provável autor dos versos.[572]

Por hora deixemos de lado o caso do livro *Medicina Theologica*, o qual será discutido no próximo capítulo, e foquemos apenas nos problemas de autoria que envolve *O Reino da Estupidez.* Na Biblioteca Pública de Évora há uma cópia manuscrita e sem data do poema. Logo após o título e antes do prólogo foi introduzida, não se sabe por quem, uma advertência pequena, mas bastante curiosa. Ela traça o suposto itinerário que o poema teria feito desde a

---

[569] FERRO, João Pedro (org.). *O processo de José Anastácio da cunha*, p. 188.

[570] CUNHA, José Anastácio da. *Obra literária*, v. 1, p. 79 e v. 2, p.15.

[571] Francisco de Melo Franco, natural de Paracatu, Minas Gerais, foi processado pela Inquisição de Coimbra. Sua sentença saiu no auto de fé de 26 de agosto de 1781 em função das seguintes culpas: herege, naturalista, dogmático e que negava o sacramento do matrimônio. Para a lista das pessoas que foram implicadas no referido auto de fé, ver anexo C.

[572] MONTEIRO, Ofélia Paiva. Sobre uma versão desconhecida de *O Reino da Estupidez*, p. 245-253.

sua confecção até o aparecimento público. De todas as versões manuscritas consultadas, esta é a única que contém a sobredita advertência.

Segundo o texto, o poema foi introduzido na casa de um estudante clérigo que cursava o terceiro ano de Cânones, na Universidade de Coimbra, numa das noites próximas ao Natal de 1784. Alvoraçado, este clérigo decidiu levar aqueles versos à casa de um lente de leis da referida Universidade. Ali deixara o poema. No dia seguinte, temendo ser difamado, retomou o escrito e decidiu queimá-lo. Já era tarde. Um opositor canonista e um lente médico já tinham feito cópias do poema durante o tempo em que ele permanecera em posse do referido lente de Leis. Poucas noites depois, um segundo exemplar, já ampliado, foi introduzido na casa de um Minorista, também ele estudante do terceiro ano de Cânones. Logo o poema se espalhou e "nos primeiros dias do seguinte janeiro apareceu terceira edição, integrada das partes que, pertencentes ao Colégio das Ordens Militares, parece que haviam mutilado os dois primeiros editores." E continuava: "sobre todas estas edições não faltou curioso que corrigisse a presente", indicando com isso que o poema não só conheceu diferentes fases de escrita, como havia sido modificado por mais de uma mão.

O objetivo do autor da advertência, e ao que tudo indica um dos editores do poema, era mostrar aos leitores quais partes constavam da primeira, segunda e terceira edição. Segundo a comparação que fez das três edições, o prólogo foi introduzido na segunda. Nesta também foi alterado o nome pelo qual se buscou identificar o lente de matemática da Universidade, José Monteiro da Rocha: na primeira constava Monteiro e na segunda, Tirceu. A terceira edição não trazia grandes novidades, apenas meia dúzia de trechos novos, dentre eles dois versos sobre o colégio das ordens militares, inseridos em pontos dispersos do poema.[573]

Embora a advertência não cite nenhum nome, o texto, a ser verdadeiro, indica que o poema foi escrito por mais de uma pessoa. Seguindo a lógica do seu argumento, estabelecer um conceito fechado de autoria seria no mínimo complicado.

Bocage foi outro que padeceu do mesmo mal das atribuições. O poema *Cartas* (ou *Epístolas*) *de Heloísa a Abelardo*, tradução de uma obra do poeta inglês Alexander Pope, foi

[573] BPE, códice CXIV/1-26. Os versos introduzidos sobre os colégios das ordens militares constam no canto 4 "tal, por exemplo, em alta voz gritava//dentre os professores nas equestres ordens" , os fólios não estão numerados.

atribuído tanto a José Anastácio quanto a Bocage. Sem falar, é claro, nos inúmeros poemas apócrifos que carregavam o seu nome.[574]

4.4 **Crítica religiosa e discurso político**

Muitos desses discursos críticos da realidade religiosa lusitana foram e ainda são apresentados ao leitor a partir de expressões adjetivas unificadoras como anticlericalismo, iluminismo e secularização, dando a falsa impressão de que eles compartilhavam uma mesma linguagem.[575] Na maioria dos casos, e aqui reside o problema maior, não há a preocupação de contextualizar os sentidos por trás desses adjetivos, os quais, ao longo do Oitocentos, foram utilizados como símbolos de um discurso liberal, heterodoxo e opositor ao status quo. Tanto assim que muitos desses escritos foram recuperados no bojo das lutas liberais do século XIX. Foi o que ocorreu com os cinco poemas apresentados anteriormente. *O Hissope* foi publicado pela primeira vez em 1802 e republicado em 1817;[576] *O Reino da Estupidez* conheceu a sua primeira edição em 1818; *A Voz da Razão* em 1822; *Epístola a Marília* e a *Epístola ao Muito*

[574] CUNHA, José Anastácio da. *Obra literária*, v. 2, p. 21.

[575] BRAGA, Teófilo. *Filinto Elysio e os dissidentes da Arcádia*; CÂNDIDO, Antônio. *Formação da literatura brasileira*. v. 1. São Paulo: Martins Fontes, 1969. p. 153-160; ALBUQUERQUE, Luís de. *«O Reino da Estupidez» e a Reforma Pombalina*. Coimbra: Atlântida, 1975; MONIZ, António M. de Andrade. A sociedade setecentista n'O Hissope de Cruz e Silva. In :CASTRO, Aníbal de. et al. *Alcipe e as Luzes*. Lisboa: Edições Colibri: 2003. p. 191.

[576] O poema foi, inclusive, traduzido para o francês. *Le Goupillon* (O Hyssope). Poéme héroï-comique D'Antonio Diniz. Traduit du portugais par Jean-François Boissonade. Paris: Verdet et Lequien fils, 1828. Em 1867, saiu uma segunda edição da tradução francesa. Na BNP (Coleção Pombalina 619) há uma carta manuscrita, também em francês, com data de 23 de dezembro de 1773 e assinada unicamente por "Almeida" onde consta: "J'ai l'honneur de vous presenter la copie du Goupillon, telle qu'il m'a cite possible de la faire, ecrivant sur les genoux faule d'ecritoire: je demande pardon de ses imperfections et vous remercie tres sensiblement de la faveur que vous m'avez accordie de ma faire emploier a votre service ces jours qui m'ont encore paru fort longs et fort tristes pour ne pas avoir eu le plaisir de vous voir." A carta não traz o poema, mas ainda assim indica que, por volta de 1773, foi feita uma tradução do poema para o francês. O tom da carta faz supor que foi escrito por alguém que estava no exílio. Seria, quem sabe, uma carta do padre Teodoro de Almeida, religioso oratoriano que, em função de disputas políticas durante o reinado de D. José I (1750-1777), exilou-se na França? Difícil afirmar com certeza.

Reverendo Padre Frei José de Carmellos foram publicadas em diferentes ocasiões naquele século.[577]

Entretanto, é importante que a análise não se limite a buscar nesses textos elementos e características que permitam identificá-los com um determinado discurso liberal que se desenvolveu no decorrer do século XIX, a saber: a defesa da tolerância religiosa e o repúdio à Inquisição, a crítica aos abusos do clero e à ingerência da Igreja na vida política e social, a censura ao fanatismo e à superstição.[578] É preciso perceber que, por trás desses rótulos generalizantes, subsistiam construções discursivas diferentes e, inclusive, conflitantes sobre a religião e o seu papel político e social. Construções discursivas próprias das disputas políticas, religiosas e ideológicas do século XVIII, mas que foram retomadas, ressignificadas e aprofundadas no século seguinte no decorrer das lutas liberais. Os dois momentos não deixam de estar interligados, mas evidenciam processos distintos e que devem ser considerados em suas especificidades.

Deste modo, os cinco poemas citados foram escritos em um momento histórico de rearticulação das relações políticas entre Sacerdócio e Império, visíveis nas políticas regalista e religiosa dos reinados josefino e mariano. Inserem-se igualmente em um cenário de difusão de novos valores e conceitos sobre a religião e a religiosidade, do qual fazem parte os escritos filosóficos de homens como Voltaire, Rousseau, Montesquieu e Barão d'Holbach, mas igualmente os discursos de eruditos católicos como o Padre Antônio Pereira de Figueiredo, Ludovico Antônio Muratori e o Abade de Fleury. Acontecimentos como a Independência dos Estados Unidos em 1776 e a Revolução Francesa de 1789 também não podem ser desconsiderados. Mas não era tudo. Elementos presentes nas críticas seiscentistas, como os desvios comportamentais do clero, não foram esquecidos. Porém a retomada, ou antes, a permanência dessas dimensões nos versos anedóticos e satíricos já não se limitava a buscar a conservação ou a restauração de um *status quo* político e religioso corrompido; caminhava-se, em alguns casos, para a criação de uma nova sociedade religiosa e, às vezes, política.

---

[577] Sobre a publicação do poema *Epístola a Marília,* consultar Daniel Pires. "Introdução." In: BOCAGE. *Obra completa*. v. VII, p. XXII-XXXIII. Ver também a introdução que o mesmo autor fez ao v. I da respectiva *Obra completa,* p. XXII- XXIV. A *Epístola ao Muito Reverendo Padre Frei José de Carmellos* foi publicada pela primeira vez em 1791. Conheceu nova edição em 1806 e depois em 1817. Todas as três edições feitas em vida de seu autor. *Versos de Filinto Elysio.* Tomo VII. Paris: Chez Barrois, 1806; *Obras completas de Filinto Elysio*. Tomo V. Paris: Na officina de A. Bobée. p. 424.

[578] PIWNIK, Marie-Hélene, por exemplo, analisou a presença do racismo e do antissemitismo em Bocage, tema pouco explorado pelos pesquisadores que se dedicam a investigar os escritos do poeta. *Leituras de Bocage.* Porto: Faculdade de Letras, 2006. p.149-154.

Por conseguinte, as linguagens diversas que eles veicularam demonstram tanto a complexidade e pluralidade discursiva desse movimento de renovação quanto as suas implicações políticas e sociais. As falas quase nunca apareciam de forma pura e isolada: elas se apropriavam de elementos de uma e outra construção discursiva, quase sempre ressignificando-os ao fazê-lo.[579] Em alguns casos, a diferença residia não tanto nos elementos que eram manipulados, mas na forma como essa manipulação era feita. A corrupção dos religiosos, por exemplo, é um componente que perpassa diferentes escritos daquele período. Entretanto, para além dessa aparente uniformidade, é importante perceber que não só o sentido conferido a essa noção variava, como o próprio arranjo discursivo. Ou seja, a ideia de que os religiosos eram corruptos quase nunca vinha sozinha, outros elementos acompanhavam-na. Além disso, o próprio referencial teórico que embasava as críticas podia diferir de um caso para o outro. Deste modo, torna-se impossível restringir esses escritos e seus conteúdos a epítetos como anticlericalismo, secularização ou iluminismo, termos quase sempre utilizados no singular.[580] Convém analisar a especificidade desses discursos e de seus respectivos arranjos dentro das lutas políticas e ideológicas que marcaram as propostas de renovação e reorganização da religião e da sociedade lusitanas de meados do Setecentos. Afinal, como vimos, a reflexão crítica sobre a situação religiosa do reino não se limitou aos cinco poemas mencionados.

Dentro dessa lógica, o poema *O Hissope*, uma representação poética de uma controvérsia ocorrida na cidade de Elvas, no final da década de 1760 entre o bispo e o deão, fez muito mais do que versificar sobre um conflito local.[581] Por meio da representação dos

---

[579] POCOCK, John. *Linguagens do Ideário político.* São Paulo: EdUsp, 2003. p. 23-61.

[580] René Rémond fala em anticlericalismos, uma vez que múltiplos discursos foram caracterizados como anticlericais. Luís Machado de Abreu apresenta a seguinte tipologia: anticlericalismo interior, anticlericalismo político, anticlericalismo antirreligioso, anticlericalismo revolucionário, anticlericalismo pornográfico. RÉMOND, René. *L'anticlericalisme en France de 1815 à nos jours*. Paris: Fayard, 1976; ABREU, Luís Machado de. *Ensaios anticlericais.* Lisboa: Roma Editora, 2004. O termo Iluminismo também tem sido alvo de reformulação. Dorinda Outram define-o como um conjunto de discussões e debates que deve ser apreendido em sua diversidade. Para ela, o movimento iluminista não foi homogêneo e único, mas específico a cada contexto. OUTRAM, Dorinda. *The Enlightenment*. New York: Cambridge University Press, 1995. p. 1-13. Jean Baubérot, por sua vez, questiona aquilo ele chama de visão linear da secularização. Determinista e mecanicista essa visão estabelece uma relação inversamente proporcional entre modernidade e religião: quanto mais a modernidade avança, mais a religião recua. Conférences de Jean Baubérot. Sécularisation et laïcisation. Disponível em: <http://utcp.c.u-tokyo.ac.jp/publications/pdf/UTCPBooklet7_011-025_.pdf> . Acesso em: 03 jan. 2015.

[581] A disputa parece ter se prolongado nos anos seguintes. Nos arquivos portugueses há documentos que relatam as sobreditas querelas. ANTT, Ministério do Reino, mc. 596, bispo de Elvas. Trata-se de uma carta do bispo de Elvas ao Conde de Oeiras com data de 14 de abril de 1769. Nela, o bispo se queixa do deão e da apelação que o sobredito havia interposto contra ele. O documento não cita o nome do bispo nem do deão. No mesmo arquivo

fatos ocorridos em Elvas, o poeta atacou pontos sensíveis à Igreja Católica, tais como: a vaidade clerical, a riqueza das religiões e os legados pios. O bispo foi retratado como uma figura gorda, que passava boa parte do tempo em "ócio santo" desfrutando de comidas, jogos e dormidas. Na verdade, tanto o deão quanto o bispo consumiam o seu tempo entre o ócio e a preguiça:

> Reinava a doce paz na santa Igreja;
> O bispo e o deão, ambos conformes
> Em dar e receber o bento Hissope,
> A vida em ócio santo consumiam.
> O bom vinho de Málaga, o presunto
> Da célebre Montanche, as Galinholas,
> As perdizes, a Rola, o terno Pombo,
> O grão chá de Pequim e lá da Meca
> O cheiroso café, em lautas mesas,
> Do tempo a maior parte lhes levavam;
> E o restante, jogando exemplarmente,
> Ou dormindo, passavam, sem senti-lo.[582]

A vaidade clerical foi representada em um episódio no qual alguns religiosos desejavam roupas que os diferenciassem da baixa plebe. A ganância do corpo eclesiástico também foi lembrada em diferentes momentos da narrativa. Numa dessas passagens, o poeta pintou religiosos esperançosos com um possível aumento do preço do trigo, medida que eles justificariam como sendo de vontade celeste, ou seja, divina.

Essas duas dimensões são apresentadas ao leitor num momento em que a paz entre o bispo e o deão tinha acabado de ser rompida. Tendo o deão deixado de oferecer o hissope ao prelado, este, indignado com tamanha afronta, convocou os capitulares e os apresentou a necessidade de reunir o cabido. O bispo ainda não havia lhes explicado o porquê desta necessidade; mas ainda assim todos concordaram com a reunião:

> Cada qual se partiu, em si pensando
> Qual seria o negócio que obrigava
> O cabido a chamar. Alguns julgavam
> Que a pia d'água benta se mudava:
> Outros, cheios de gosto presumiam,
> Que para se vender mais caro o trigo,
> Que no comum celeiro se guardava,
> Algum celeste arbítrio se encontrara.

---

consta um aviso ao corregedor de Elvas com data de 28 de agosto de 1790 e um aviso régio a d. João Teixeira de Barros, bispo de Elvas sobre suas desordens com data de 20 de abril de 1792: "S. Magestade he servida a mandar que V. Exª sem perda de tempo solte logo ao Deão e mais cônegos que por ordem de V. Exª se acham presos." Embora não seja possível dizer quais foram os motivos da querela entre o novo bispo e o deão, o aviso demonstra que as relações entre o bispo e o deão naquela localidade eram tensas na segunda metade do século XVIII. ANTT, Manuscritos da livraria, nº 1049, f. 163-165 e f. 179-180.

[582] SILVA, António Diniz da Cruz e. *O Hissope:* poema herói-cómico, p. 25-26.

Mas o famoso Bastos, d'outra sorte
Consigo discorria:
– Certamente,
Para nos distinguir da baixa plebe
Dos vis beneficiados, desta feita
– Ele entre si dizia – se nos manda,
Que de verde forremos as batinas
Ou que chapéu azul com bolras brancas
Tragamos na cabeça.[583]

Ao longo da narrativa outras críticas surgiram. A ignorância de alguns eclesiásticos foi representada pela figura do cônego que, ao pegar os livros dos canonistas Bertachino, Tamborino, Escolano e de alguns outros, "nada entende do que está escrito".[584] A crítica ao estilo dos sermões, à sua falta de inteligibilidade, foi feita durante uma passagem em que o deão decidiu ir ao convento dos capuchos falar com o padre guardião.[585] Lá, enquanto esperava o padre, encontrou um reverendo com quem começou a conversar enquanto caminhavam pelo jardim do convento. Repleto de estátuas que representavam figuras da antiguidade, a conversa prosseguiu sobre aquelas personagens. Foi quando o deão avistou uma estátua que desconhecia. O padre, prontamente, lhe disse ser Alcides, nome que, segundo ele, o deão já devia ter ouvido nos sermões do padre Arronches. Ao que o deão respondeu:

– Engana-se senhor – o deão volve –
Que eu sermões nunca ouvi em minha vida;
E posto que, no coro, muitas vezes,
Em razão desta minha dignidade,
A meu pesar, a alguns deles assisto,
Enquanto o padre grita estou dormindo:
Pois de outra sorte disfarçar não posso
A fome que me ataca a essa horas
Se algum dia for eleito bispo,
(Como esperar me faz o régio sangue
De Lara que nas veias me circula),
Já, desde aqui, meu Padre, lhe prometo,
Que estes sermões desterre do bispado.
E se nele inda achar quem tenha o flato
De pregar, lhe darei pronto remédio:
Mandarei que, cumprindo seus desejos,
Vá pregar aos hereges e gentios,
Que o premio lhe darão do seu trabalho;
E escusem de quebrar-nos os ouvidos
Com uma insulsa e dilatada arenga,
Que ouve, por uso, o povo e não entende,

[583] *Ibid.*, p. 45-46.

[584] *Ibid.*, p. 49. MONIZ, António Manuel de Andrade. A sociedade setecentista n'O Hissope de Cruz e Silva, p. 198.

[585] MONIZ, António Manuel de Andrade. A sociedade setecentista n'O Hissope de Cruz e Silva, p. 202.

E a pagar vem, por fim, por alto preço;
Dando (coisa que muito a mim me espanta)
Sem saber o porquê, o seu dinheiro.
Sermões? – e quando quer jantar a gente!
A fome só aumentam, causam sono![586]

Não parou por aí. Os legados pios e as leis testamentárias do reinado de D. José I não foram esquecidos. Assim, os versos continuaram com o guardião chegando e substituindo o padre no passeio pelo jardim. O deão, apesar de elogiar o primor daquele espaço abundante em vasos e flores, notou, porém, que lhe faltava uma cascata, ao que o guardião logo replicou:

Esta obra há de custar muito dinheiro
– Responde o guardião – e hoje as esmolas
Para encher a barriga a tantos frades,
Que têm fome canina, apenas bastam.
Algum dia foi rico este convento,
Mas estas novas leis testamentárias,
Deram um grande corte em suas rendas
É verdade que os santos exorcismos
O benzer dos feitiços e lombrigas,
O grande e extraordinário privilégio
De irmão ou mãe de frades e outros pios
E santos institutos que inventaram
Devotos e sutis, nossos antigos,
E que nós pelo povo propagamos
Com zelo e com destreza, maiormente
Entre o devoto feminino sexo,
Ainda pingando de quando em quando.
Mas isto tudo é nada, é um cominho
A par do que rendia o purgatório!
Senhor, o purgatório e as almas santas
Eram o Potosi da franciscana![587]

Para entender os versos acima é necessário ter em mente a importância material dos testamentos, ou melhor, dos legados pios deixados em testamento para a salvação da alma e para a Igreja Católica ao longo da época moderna. A doutrina do purgatório, disseminada entre o final do século XII e início do século XIII, estabelecia a existência de um local onde alguns mortos passariam por um período de provação com o objetivo de expiarem seus pecados. O sufrágio dos vivos podia abreviar o tempo de estadia. Os mortos, por sua vez, ao saírem do purgatório e entrarem no paraíso, passariam a rezar por aqueles que os haviam tirado daquele lugar.

No decorrer da época moderna, o desejo de salvação da alma e o medo da condenação levaram ao desenvolvimento de um verdadeiro comércio da salvação, mediante o qual a Igreja

[586] SILVA, António Diniz da Cruz e. *O Hissope:* poema herói-cómico, p. 97.

[587] *Ibid.*, p. 103.

Católica foi a grande beneficiária em termos materiais. Em alguns casos os herdeiros se viram em dificuldades financeiras em função dos legados pios deixados em testamento.[588]

Tudo isso, porém, começou a mudar com as leis testamentárias de 25 de junho de 1766 e 9 de setembro de 1769. Parte das políticas regalistas implementadas durante o reinado de D. José I, essas leis visavam regular o ato de testar, limitando o número de legados em favor da alma que podiam ser deixados para as instituições religiosas.[589]

Antônio Diniz da Cruz e Silva ironizou a situação das ordens religiosas no contexto pós-leis testamentárias, expondo o prejuízo que essas medidas representavam para as rendas dessas instituições. Prejuízo que afetava não o funcionamento da ordem religiosa retratada, mas a riqueza com que a ordem sempre foi dotada, a qual, por sua vez, era utilizada, como fica subtendido no poema, para garantir uma mesa farta de iguarias, luxo e ostentação. A imagem do rico e belo jardim, repleto de estátuas bem ornadas, de vasos e flores parece ser utilizada para reforçar essa dimensão.

Não obstante a acidez dos versos, os ataques feitos aos eclesiásticos e aos institutos religiosos não avançaram a ponto de promoverem um rompimento com os dogmas e os ensinamentos da religião revelada. Em nenhum momento o autor defendeu a tolerância religiosa ou as leis da natureza. Da mesma forma que não questionou o poder papal, a validade das escrituras, a existência das ordens regulares, do paraíso, dos milagres ou a necessidade dos eclesiásticos, seculares e/ou regulares. É certo que o poeta fez uma pintura dos religiosos na qual eles aparecem como mundanos, preguiçosos, gulosos, gananciosos e vaidosos. Características que não condiziam com o estado religioso que seguiam. Também é notória a existência de um discurso crítico em relação a determinadas práticas piedosas incutidas por alguns religiosos nos fieis, tais como os exorcismos, as indulgências em favor das almas do purgatório e as benzeduras de feitiços e lombrigas. No fundo, a sátira desdobra-se dentro de um discurso crítico à corrupção vigente entre os eclesiásticos e a certas práticas

[588] RODRIGUES, Claudia. As leis testamentárias de 1765 e 1769 no contexto das "reformas pombalinas" no mundo luso-brasileiro. *XIII Encontro de História Anpuh-Rio*. Disponível em: <http://encontro2008.rj.anpuh.org/resources/content/anais/1212772170_ARQUIVO_Asleistestamentariasde1765e1769-CLAUDIARODRIGUES.pdf>. Acesso em: 08 out. 2015. LE GOFF, Jacques. *O nascimento do purgatório*. Editora Estampa, 1993. 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. In: FARIA, Ana Leal de e BRAGA, Isabel Drumond (coord.). *Problematizar a História*. Estudos de História Moderna em homenagem a Maria do Rosário Themudo Barata. Lisboa: Caleidoscópio, 2007.

[589] RODRIGUES, Claudia. As leis testamentárias de 1765 e 1769 no contexto das "reformas pombalinas" no mundo luso-brasileiro.

religiosas que, ao longo do século XVIII, foram qualificadas e desacreditadas por muitos como supersticiosas.

Quando se leva em consideração apenas a censura aos comportamentos corruptos dos religiosos, a crítica veiculada pelos versos de Antônio Diniz da Cruz e Silva não parece se afastar daquelas que já vinham sendo feitas desde o final do século XVII e início do século XVIII pela pena barroca de indivíduos como Frei Lucas de Santa Catarina (1660-1740).[590] Leia-se, para tanto, a sátira "Sonho tão claro que se fez dormindo ou anatomia religiosa por um frade de S. Jeronimo", por meio da qual as ordens religiosas portuguesas foram ironizadas a partir das suas desordens e desvios em relação aquilo teoricamente que deveriam seguir como norma. O desconsolo era tal que o protagonista da história lamentava: "dizia eu entre mim, que seja possível que entre tantas ordens se não ache uma o fim de religião? E culto divino? Que aqui só é o fim por meios tocantes aos respeitos do mundo."[591]

Isso não significa dizer que o poema estava afastado das discussões que se propagaram no universo luso de meados do século XVIII. Nesse contexto, a crítica aos exorcismos, às benzeduras e à multiplicação das indulgências pelas almas do purgatório foi exposta, isoladamente ou em conjunto, por outros discursos preocupados em eliminar aspectos tidos como supersticiosos da religião católica. As passagens em que o poeta deixa perceber a sua identificação às políticas pombalinas, mediante os elogios dirigidos às figuras do rei D. José I e do seu secretário, Sebastião José de Carvalho, o marquês de Pombal, também não eram estranhas a outros escritos do período.[592] Ao longo do século XVIII, desenvolveu-se em Portugal um discurso em que a crítica aos desvios praticados pelos religiosos, regulares ou seculares, se mesclou à defesa das medidas reformistas empreendidas no reinado de D. José I e de uma religião livre de práticas como exorcismos, feiticeiras e benzeduras. O poema *O Reino da Estupidez* é, nesse sentido, paradigmático. Ele não apenas citou em seus versos a obra *O Hissope* de Antônio Diniz da Cruz e Silva, como parece inserir-se na mesma linha discursiva adotada pelo árcade.

---

[590] GRAÇA, Almeida Rodrigues. *Literatura e sociedade na obra de Frei Lucas de Santa Catarina* (1660-1740). Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1983.

[591] ANTT, manuscritos da livraria, nº 1054, f. 61-86. Para citação ver f.86.

[592] Ver, nesse sentido, os elogios que Diniz fez a D. José I e a Pombal: SILVA, António Diniz da Cruz e. *O Hissope:* poema herói-cómico, p. 101. Para a relação de Antônio Diniz da Cruz e Silva e de outros poetas do período com o pombalismo, ver TEIXEIRA, Ivan. *Mecenato Pombalino e Poesia Neoclássica*. São Paulo: EdUsp, 1999.

O Reino da Estupidez critica a situação da Universidade de Coimbra durante o reinado de D. Maria I. A ignorância de seus mestres nas ciências naturais é um dos pontos que se destaca na narrativa poética. Nesse sentido, não obstante a reforma de ensino ocorrida em 1772, a Estupidez ainda reinava na Universidade. Embora o enredo principal gire em torno da (re)entronização da Estupidez na Universidade de Coimbra, os versos foram além, incidindo sobre aspectos fundamentais da estrutura social portuguesa da época.

A censura à corrupção do corpo clerical lusitano foi feita logo no Prólogo do poema. "Eu te vaticino", disse o anônimo a sua obra, "desde já uma desgraçada sorte: serás praguejado e por muitos reduzidos a cinzas." E continuou:

> Não esmoreças, que entre esses algum haverá, ainda que poucos, que folguem de ver a verdade com os seus próprios vestidos: não receies penetrar os mesmos claustros: aí é que te prognostico os maiores desprezos: sofre com paciência que o teu é só de fazer ver a verdade: afirma, pois, a esses homens, que o teu autor venera os seus santos Instituidores; que só desejara que aqueles que se prezam de ser seus filhos, fossem vivas cópias suas, porque então não chegariam a muitas dúzias em Portugal. Dize-lhes que o que mais o aflige é ver que, os que por voto devem ser pobres, humildes e castos, são os mais regalados, soberbos e libidinosos, a quem custa muito cumprir os votos que fazem.[593]

Da mesma forma que no poema *O Hissope*, a crítica não se dirigia à existência das ordens regulares ou à utilidade política e social dos eclesiásticos, mas às condutas viciosas de muitos religiosos que não seguiam as regras dos seus institutos. Porém, o poeta anônimo não se limitou a apontar o luxo e os interesses mundanos dos eclesiásticos; avançou igualmente sobre os seus apetites sexuais, denunciando a falta de castidade e os comportamentos libidinosos, dimensões ausentes na sátira de Antônio Diniz da Cruz e Silva.

Várias cópias manuscritas deste poema circularam no período. Algumas delas incluíam pequenas notas explicativas. Uma dessas notas fez um curto, mas esclarecedor comentário à ideia de que apenas algumas dúzias dos religiosos regulares seguiam devidamente a regra de seus institutos: "Ó se assim fosse quanto seríamos felizes." Para o anônimo autor da nota, o número não chegaria a tanto.[594]

---

[593] *O REINO da Estupidez*. Paris: Na officina de A. Bobée, 1818. p. V-VI.

[594] A nota encontra-se em um códice da BNP que agrupa um conjunto de poemas sob o título "Collesõens de Poesias de diversos autores e outros diversos papeis selbres copiados no ano de 1807 por João Placido do Rego Fragozo e Sequeira Lima", códice 12972, f. 56. No frontispício do poema *Reino da Estupidez* constam as seguintes informações abaixo do título: "Poema satírico em quatro cantos. Exposto e divulgado em obsequio da verdade. E oferecido aos mais semilhante por J.B.P. Coimbra: Na Officina Hancigrafica dos curiosos. Edição transcrita de uma cópia do original. 1786. Sem licença da Real Mesa Censória", f. 55. Na BPE consta outra versão manuscrita do poema, só que com um frontispício diferente: "Poema intitulado *O Reino da Estupidez*, composto por Fabrício Claudio Lucrecio, socio da Academia dos observadores. Ediçam correcta e

Numerosos ou não, o fato é que a censura aos hábitos pouco regrados dos eclesiásticos não se restringiu ao Prólogo. A fartura dos alimentos que se preparavam nos conventos de Coimbra – vitelas, perus, carneiros e presuntos – foi apontada na parte final do poema.[595] O fausto, a ostentação e os regalos de um bispo gordo e bem arrumado foram descritos pela deusa Hipocrisia no segundo canto:

> Vinha todo de seda e do pescoço
> Uma cruz lhe pendia cravejada
> De lúcidas safiras; de brilhantes
> O majestoso anel cegava os olhos
> E pouco menos as fivelas de ouro.[596]

O luxo do bispo despertou os olhares repreensivos de quatro homens que estavam no Passeio Público de Lisboa naquela ocasião. Indignado com aquela visão, disse um deles:

> Oh costumes, oh tempos primitivos!
> Tempos em que o pastor só diferia
> Do se rebanho pelas sãs virtudes
> Pela vida exemplar com que o guiava!
> Quem o Santo Evangelho lê atento,
> Do supremo pastor quem lê a vida,
> A presença de um bispo Petit Metre
> Como pode levar a paciência?
> Se o venerando Apóstolo das gentes
> Aqui aparecesse, poderia
> Por companheiro ter um homem d'estes?
> O grande Paulo, que o enrugado rosto
> Todos os dias de suor banhava,
> E para não servir jamais de peso
> A seus caros irmãos, antes queria
> Ganhar escasso pão com seu trabalho.
> Santa religião, tempos ditosos!
> Ou tu não és a mesma, ou teus ministros
> De pastores o nome não merecem.[597]

A Hipocrisia, que espreitava a conversa, não gostou do que ouviu e, disposta a por fim a tais comentários, decidiu ir ao rico aposento do prelado. Apareceu-lhe em sonho – justamente na ocasião em que o bispo sonhava com divertimentos, jogos, assembleias de senhoras, cafés – e prontamente lhe falou:

---

consideravelmente aumentada. Rien n'est beau que le vrai. Le vrai seul est l' aimable. Boileau. Epit. 9: 43. Parnazo. Na Oficina das Musas: no ano de 1785. Com todas as licenças poéticas." Foi transcrito em uma obra também manuscrita que tem a seguinte indicação: "Trata este livro de varias obras poéticas ajuntadas pela curiosidade do padre Antonio José Pereira, alto bacharel na Santa Igreja Metropolitana d'Evora. Ano 1787." BPE, códice CXXX/1-10. Para o frontispício, ver f. 39.

[595] *O REINO da Estupidez*, 1818, p. 41-42.

[596] *Ibid.*, p. 24.

[597] *Ibid.*, p. 24.

É possível que durmas descansado
Sem te lembrares do que diz o povo,
Do teu modo de vida, do teu fausto?
Não digo que pratiques fielmente
As máximas austeras do Evangelho:
Para teres de Santo o nome honroso,
Não precisas de tanta austeridade [...]
Sê embora um velhaco, um libertino,
Um lobo tragador do teu rebanho;
Mas devem outras ser as aparências:
De outro modo, serás mal reputado,
E muita duração os teus prazeres
Não podem ter se não mudares logo.[598]

Assustado, o prelado acorda e, dando créditos à visão, logo muda de conduta: substituiu a rica liteira de passeios por outra mais pobre, passou a dar caldo aos pobres no jantar e, todas as terças feiras, esmolas aos aleijados.

Percebe-se que, em nenhum momento, o autor questionou a importância dos religiosos à República, limitou-se tão somente a demonstrar a necessidade de restaurar um padrão comportamental que remontava à igreja cristã primitiva e às máximas do Evangelho. O seu discurso, nesse ponto, não se afastava nem daquele veiculado pelo poema *O Hissope*, nem de algumas das discussões que ocorreram na botica de José Luís Mendes, no Rio de Janeiro, por volta dos anos 1790.[599]

A sua preocupação com a situação religiosa do reino, vale ressaltar, transcendeu o domínio dos desvios eclesiásticos. Da mesma forma que os versos de Antônio Diniz da Cruz e Silva, o poema *O Reino da Estupidez* avançou sobre as práticas religiosas consideradas supersticiosas, condenando-as. A exposição, nesse caso, ficou a cargo da Superstição. Em seu passeio por Lisboa, a deusa ficou feliz em ver que as mulheres já podiam voltar para os seus conventos, o que, segundo ela, havia sido proibido pelo tirano e judeu Marquês de Pombal.[600] Também se alegrou com o que viu ser praticado no convento dos frades capuchos: crianças sendo bentas, umas por causa das lombrigas, outras causa da vizinha feiticeira; mulheres possessas sendo exorcizadas. Tarefas realizadas por um frade idoso, o qual "vinha de estola armada e pela cara / todos diziam que já era um santo". Este, em troca de sua caridade,

[598] *Ibid.*, p. 26-27.

[599] Sobre o caso da botica de José Luís Mendes, ver o capítulo 3.

[600] Em 23 de outubro de 1762 um aviso régio proibiu novas admissões de noviços nas ordens religiosas.

recebia presuntos, perus e bom vinho, conquistando ainda o respeito entre os padres. Exultante, concluía a deusa o seu relato:

> Lisboa já não é, torno a dizer-vos
> A mesma que há dez anos se mostrava
> É tudo devoção, tudo são terços
> Romarias, novenas e via-sacras.[601]

O Marquês de Pombal, duramente criticado pela deusa Superstição, foi, ao contrário, lembrado no decorrer do poema como aquele que havia expulsado a Estupidez da Universidade de Coimbra e construído ali um novo trono à ciência e aos estudos da ciência da natureza.[602] As lutas jurisdicionais entre os poderes régio e papal, parte do movimento regalista que ganhou força a partir do Reinado de d. José I e das ações de Pombal, também não foram deixadas de lado pelo poeta. Ao falar sobre o estado dos estudos da Universidade de Coimbra, lamentava:

> Que os canonistas saem daqui com o cérebro entumecido com tanto Direito de Graciano, sem crítica, sem método, engolindo, com alguns verdadeiros, imensos cânones apócrifos, dando ao papa a torto e a direito poderes que lhe não competem por título nenhum e desbulhando os Reis dos que por direito da monarquia lhes são devido.[603]

Nem mesmo o suposto fanatismo da população lusa foi esquecido. A exposição, nesse caso, ficou a cargo do deus Fanatismo, um dos principais incentivadores da ida da Estupidez para a península ibérica, terra que, dizia ele, "apesar dos passados contratempos / a meu mando viveu sempre sujeito".[604] O passeio por Lisboa não o desmentiu. Segundo o deus, via-se na cidade o mesmo zelo furioso e ardente que fez correr rios de sangue em Paris durante a noite de São Bartolomeu[605] e que levou os espanhóis a derramarem o sangue dos nativos do México e do Peru:

> Um Inglês, um Gentio, um Maometano
> Se as leis civis o não vedassem tanto
> Com a mesma presteza assassinados
> Aqui seriam, como a um cão se mata;

---

[601] *O REINO da Estupidez,* 1818, p. 21.

[602] *Ibid.*, p. 38.

[603] *Ibid.*, p. IX.

[604] *Ibid.*, p. 9.

[605] Referência ao massacre ocorrido, em Paris, entre os dias 23 e 24 de agosto de 1572 e que resultou na morte de inúmeros protestantes franceses. Para uma discussão mais ampla sobre os conflitos religiosos que opuseram católicos e protestantes na França deste período, ver DAVIS, Natalie Zenon. "Ritos de Violência." *Culturas do povo*: sociedade e cultura no início da França moderna. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990. p. 129-156.

> Pois por alma de cão qualquer é tido
> Que a Santa Fé de Roma não professa.[606]

O poema *O Reino da Estupidez* promoveu uma crítica profunda da sociedade portuguesa. Os versos irônicos não se limitaram a discutir aquilo que o autor-anônimo julgava serem os problemas religiosos e do ensino universitário do reino. Os abusos da fidalguia, cujo excesso de poder nem mesmo os ministros régios eram capazes de conter; os roubos em Lisboa; a falta de estrutura de Coimbra; o hábito de copiar as modas e os caprichos das nações estrangeiras; a falta de artes, ciências e comércio dos portugueses. Todo esse misto variado de temas foi abordado ao longo dos quatro cantos. Portugal, em determinado momento, é chamada de "Miserável nação! Que fielmente / os tesouros franqueia aos estrangeiros / por chitas, por fivelas, por volantes / e por outras imensas ninharias".[607]

Tudo isso demonstra que as motivações que levaram o poeta a construir a sua narrativa literária não estavam alicerçadas em uma discussão filosófica alheia aos problemas políticos, econômicos e sociais que consumiam a sociedade portuguesa de seu tempo. Muito pelo contrário. O seu discurso não só é incompreensível fora do contexto que lhe dá sentido, como faz parte de um conjunto maior de falas que, partilhando concepções similares, se dedicou a refletir sobre o mesmo tema tendo em vista o desejo de aperfeiçoamento político, econômico e espiritual do reino. Nesse sentido, os poemas *O Reino da Estupidez* e *O Hissope*, apesar das diferenças narrativas, se inserem, por um lado, dentro de uma concepção de razão de estado que se fortaleceu a partir do reinado de D. José I e, por outro, no processo de emergência de uma nova sensibilidade religiosa assentada nos supostos parâmetros do cristianismo primitivo e na valorização da simplicidade e austeridade evangélicas. Como bem destacou Ofélia Paiva Monteiro ao analisar *O Reino da Estupidez*, os seus versos passam longe da defesa do filosofismo ateu ou mesmo deísta.[608] É uma linguagem que censura os desvios dos eclesiásticos, sem, contudo, eliminar a sua importância social e espiritual; que condena como hipocrisia uma religiosidade pautada em cultos exteriores e que encontrava uma de suas personificações nas falsas beatas e nos falsos santos que adquiriam fama tão somente com as falsas aparências de religiosidade que incutiam nos demais; que circunscreve a superstição no domínio de certas práticas e crenças como o exorcismo, as feiticeiras e as benzeduras; que

---

[606] *O REINO da Estupidez,* 1818, p. 28.

[607] *Ibid.*, p. 23.

[608] MONTEIRO, Ofélia Paiva. Sobre uma versão desconhecida de *O Reino da Estupidez,* p. 235.

defende uma comunidade eclesial baseada em princípios como a pobreza, a humildade e a simplicidade segundo os modelos e ensinamentos deixados por Jesus Cristo e pelos primeiros apóstolos. Os milagres, a transubstanciação, a Bíblia e os santos permanecem intocados. E, embora os versos d'*O Reino da Estupidez* defendessem o estudo da geometria, condenassem a perseguição inquisitorial aos seus estudiosos e apontassem o caráter fanático da população portuguesa, ainda assim a crítica não avançou nem para um questionamento dos dogmas revelados, nem para uma defesa do direito natural do homem à liberdade de consciência, tal qual fizeram vários filósofos e, como se verá, alguns poetas portuguesas em seus discursos sobre a tolerância religiosa. Por fim, convém notar que algumas dessas preocupações, sobretudo, em relação à superstição, informaram a política religiosa adotada no reinado de D. José I. As avaliações literárias feitas pelos deputados da Real Mesa Censória são bastante ilustrativas.

Em 1769, o censor Fr. Ignácio de S. Caetano defendeu que os livros ascéticos e espirituais deviam ser escritos conforme as luzes "da sagrada escritura, da tradição e segundo a doutrina da Igreja". Somente assim era possível evitar que o povo simples e sem letras abraçasse uma devoção mal regulada e sem luzes, disseminada por livros incorretos e escritos por homens sem estudos.[609] O desejo da Real Mesa Censória era, como alegou outro censor, "plantar, radicar e propagar nestes reinos e seus domínios, a mais pura doutrina evangélica, eclesiástica e política".[610] Para isso era preciso eliminar as indulgências apócrifas, as narrativas e devoções que não constavam nem da Escritura, nem da Tradição, averiguar criticamente os milagres e defender a verdadeira mística, assentada em valores como a abnegação de si mesmo, humildade cristã, mortificação das paixões e observância das leis divinas e humanas.[611] O objetivo final daqueles censores régios era o de atingir uma devoção discreta e livre de superstições.[612]

---

[609] ANTT, Real Mesa Censória, cx. 5, 1769, nº120.

[610] ANTT, Real Mesa Censória, cx. 6, 1770, nº 13.

[611] ANTT, Real Mesa Censória, cx. 4, 1768, nºs 98, 134 e 155; cx. 5, 1769, nºs46 e 97; cx. 6, 1770, nºs 13, 29 e 72.

[612] ANTT, Real Mesa Censória, cx. 7, 1770, nº 74; cx. 9, 1776, nº 52. Em 1790, a Real Comissão Geral sobre o Exame e Censura dos livros concedeu licença para que o livro "Palavras santíssimas e armas da Igreja contra raios, terremotos, peste e malefícios" fosse impresso. O que demonstra que livros dessa natureza continuaram sendo publicados apesar da postura mais crítica que imperou entre alguns deputados da Real Mesa Censória, como Antônio Pereira de Figueiredo. O parecer final demonstra ainda que não havia uniformidade de opiniões, nem um processo evolutivo irreversível nas censuras. ANTT, Real Mesa Censória, cx. 392, nº 6420. Para as

Entretanto, convém não exagerar nessas identificações discursivas. Pois, se, por um lado, do ponto de vista do combate à superstição havia uma confluência de argumentos, por outro, a crítica que ambos os poemas dirigiram aos eclesiásticos não encontrava eco entre os mesmos censores, pelo menos é o que deixa perceber a censura que foi feita, em 1772, ao escrito intitulado *Discurso sobre a necessidade do estudo da religião contra o supersticioso fanatismo*, atribuído a certo Apolenar Vieira, presbítero lisbonense:

> Mais molda a esta pequena obra o título de Invectiva ou sátira contra todos os católicos, principalmente eclesiásticos de Portugal, do que o apelido ou alcunha de Discurso sobre a necessidade do estudo da religião, pois que deste pouco ou nada se diz ou discorre, e aqueles todos, ou pela maior parte se pintam ou desfiguram com as cores mais negras e mais feias.[613]

Ao longo do *Discurso*, alegou o censor, os pregadores e os confessores foram considerados ignorantes, fanáticos e hipócritas, "que com capa de zelo ensinam erros contra a fé". Os párocos, por sua vez, foram reputados indignos, ambiciosos e dominados apenas pelo interesse. Os supostos abusos das confrarias e irmandades e as riquezas que adornavam os templos foram igualmente recriminados. Jesus Cristo, defendeu Apolenar Vieira, "não quer que seus templos sejam magníficos, de Jaspe, pérfida e preciosas alfaias; nem os seus altares de ouro ou prata; mas quer só a limpeza e asseio, porque o contrário é em prejuízo dos pobres".[614]

Embora o censor não visse um herético convicto no presbítero lisbonense, mas tão somente um homem ignorante nos assuntos teológicos e carente de estudo, ele não deixou de notar que o teor do texto remetia, potencialmente, aos movimentos reformistas dirigidos por Calvinistas e Luteranos contra a Igreja Católica.

> Os luteranos e calvinistas principiaram as suas chamadas reformas pregando que tudo estava cheio de ignorância, de superstições, de fanatismo, que o cristianismo estava pior que o gentilismo; e isto para que descrevendo assim os mais, ficassem eles sendo necessários para o ensino e introduzissem a reforma.[615]

Para os censores, o escrito longe de edificar, desmerecia os ministros do altar e a própria religião católica e, por isso, não podia ser impresso.

---

divergências nos pareceres entre os censores ver ainda Evergton Sales Souza. Catolicismo Ilustrado e Feitiçaria: resultados e paradoxos na senda da libertação das consciências.

[613] ANTT, Real Mesa Censória, cx. 8, 1772, nº 32.

[614] *Ibid.*
[615] *Ibid.*

Dentro desse quadro referencial, percebe-se o teor subversivo dos versos de *O Hissope* e *O Reino da Estupidez*. Eles, independentemente dos objetivos finais e mesmo quando criticavam episódios pontuais, desacreditavam os eclesiásticos, contribuindo, intencionalmente ou não, para um processo de desgaste e deslegitimação de sua imagem entre a população.[616] O que, em última análise, podia refletir negativamente sobre a própria a religião católica e a credibilidade de seus ensinamentos, uma vez que os eclesiásticos atuavam como intermediários entre o divino e os leigos. Por exemplo, pela mesma época, o mercador lisboeta José Francisco Chaves mencionou algumas ações menos retas dos religiosos para concluir, em tom de insatisfação: "e querem que estejamos subordinados a uns destes".[617] Por sua vez, o Padre Gabriel de Gouveia, mais conhecido como Gabriel do Diabo, cura na Freguesia de Santa Sexta, patriarcado de Lisboa, foi denunciado à Inquisição, em 1778, por ter dito algumas palavras escandalosas, as quais faziam menos respeitáveis as cerimônias da Igreja. Para o denunciante, o tratamento indecente dispensado pelo eclesiástico às coisas sagradas podia ser a causa da pouca atenção devotada pelos fiéis aos sacramentos instituídos por Jesus Cristo para a conquista da salvação.[618] Ou seja, expor os desvios eclesiásticos representava um risco para a Igreja Católica e legitimidade de seus ensinamentos.

O poeta Manuel Maria Barbosa du Bocage retomou em suas composições poéticas alguns desses elementos, mas o fez inserindo-os num discurso diverso que não só partia de outros pressupostos, como culminava em uma percepção diferente sobre a religião. Os seus escritos não se restringiram a criticar os abusos de um suposto clero hipócrita e dissimulado que praticava atos e comportamentos que condenava em seus sermões. Também não se limitou a denunciar a intervenção da Igreja nos assuntos políticos temporais. A superstição, em seus poemas, não se encerrava na crença em feiticeiras e em exorcismos ou na multiplicação das falsas beatas; ela englobava alguns dos dogmas revelados católicos. Ele também não se mostrava muito preocupado em restaurar um padrão comportamental que

---

[616] Um texto, anônimo e sem data, intitulado "Advertencias econômicas" se pronunciava da seguinte forma: "Aos sacerdotes tratai com veneração e ainda que algum vos descomponha, componde o vós, que pelo que tem de divino, vós não afronta no que obra como humano. Para ele são dois erros, para vós nenhum, antes o louvor em vós fica agravo nele: crede-o que é, não repareis no que faz , que é não só cortesia, mas precisa obrigação." BNP, Coleção Pombalina 67, f. 161v-162.

[617] ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, liv. 318/129º Cadernos do Promotor (1740-1761), f. 368.

[618] *Ibid.*, f. 496. Stuart Schwartz apresenta exemplos similares de críticas. SCHWARTZ, Stuart. *Cada um na sua lei*: Tolerância religiosa e salvação no mundo atlântico ibérico. São Paulo: Companhia das Letras, 2009. p. 42 e p. 49.

remontava a antiga Igreja primitiva cristã. As críticas à religião e ao domínio político e social exercido pelos eclesiásticos que foram veiculadas por Bocage não podem ser entendida sem levar em consideração a caracterização que o poeta fez da natureza, da razão e de Deus:

> Um ente dos mais entes soberano,
> Que abrange a terra, os céus e a eternidade,
> Que difunde anual fertilidade,
> E aplana as altas torres do Oceano:
>
> Um Numen só terrível ao tirano
> Não a triste mortal fragilidade:
> Eis o Deus que consola a humanidade
> Eis o Deus da razão, o Deus de Elmano:
>
> Um déspota de enorme fortaleza,
> Pronto sempre o rigor contra a ternura,
> Raio sempre na mão contra a fraqueza:
>
> Um criador funesto à criatura
> Eis o Deus que horroriza a natureza
> O Deus do fanatismo ou da impostura![619]

Contrariando os ensinamentos católicos, Bocage construiu uma divindade diferente: compreensiva e terna em relação às fraquezas humanas. Ao deus punidor, imagem que associou ao fanatismo, o poeta opôs um deus misericordioso ante as fragilidades próprias da natureza do homem. Essa é uma dimensão fundamental e que perpassa boa parte de suas composições poéticas.

Na *Epístola a Marília* o poeta apresentou mais detalhadamente o seu raciocínio. Em sua tentativa de dissuadir Marília de seus temores em relação ao amor e à satisfação de suas paixões, Bocage reafirmou a noção de um Deus de paz, não opressor e não vingativo; um Deus "pai dos homens, não flagelo".[620] Segundo ele, o amor e as paixões humanas não eram um crime, mas um instinto que a divindade conferiu aos homens no ato da criação. Noutras palavras, o amor e o desejo eram elementos naturais ao homem, faziam parte de sua natureza. Satisfazê-los não era um crime, mas uma necessidade intrínseca ao homem. A única coisa que Deus não tolerava, alertava o poeta, era o abuso das paixões, uma vez que tal comportamento abreviava a existência humana.

Bocage construiu o seu discurso sobre a religião e seus ministros a partir dessa percepção de que o homem estava sujeito às leis eternas, imutáveis e necessárias da natureza, as quais foram criadas por Deus. Para ele, o homem não podia ser punido por seguir leis e

[619] BNP, códice 8582, f. 175.
[620] BOCAGE. *Obra Completa*, v. VII, p. 6.

propensões naturais, dentre as quais se contava o amor e os desejos. Dentro dessa linha de raciocínio, as noções correlatas de inferno e de eternidade lhe pareciam criadas por déspotas tão somente para atemorizar e conter os povos, satisfazendo com isso os seus próprios interesses. Foram eles que fizeram da divindade um tirano, profanando o seu nome.

Com isso, a superstição ganhou outros contornos em seus escritos: indicava uma religiosidade punitiva dos desejos naturais do homem em nome da satisfação dos interesses de um grupo de indivíduos. Ou seja, para o poeta as ideias falsas sobre a religião englobavam não apenas o universo das feiticeiras, das beatas hipócritas e dos exorcismos, mas um determinado discurso religioso que, incluindo alguns dogmas e crenças, teria sido construído por religiosos para conter, por meio da credulidade e de falsos temores, os homens. A imagem de um Deus punitivo, o inferno, a eternidade, a intolerância e a noção de crime na satisfação do amor e dos desejos eram alguns dos elementos que integravam essa falsa religiosidade. As verdadeiras religião e moral, ao contrário, não tolhiam as disposições naturais que a divindade colocou no coração dos homens, as quais, dizia ele, podiam ser compreendidas por meio da razão sem qualquer necessidade de dogmas ou de intermediação institucional. As *Cartas de Olinda e Alzira*, outra composição poética atribuída a Bocage, explicitam nitidamente esse raciocínio:

> Não há para os cristãos um Deus diferente
> Do que os gentios têm, e os muçulmanos;
> Dogmas de bonzos são condignos filhos
> Da fraude vil, da estúpida ignorância,
> Da opressora política produtos.
> O que a Razão desnega, não existe.
> Se existe um Deus, a Natureza o oferece:
> Tudo o que é contra ela, é ofendê-lo.
> A sólida moral não necessita
> De apoios vãos: seu trono assenta em bases
> Que firmam a Razão e a Natureza.[621]

Percebe-se, portanto, que, ao contrário do discurso veiculado pelos poemas *O Hissope* e *O Reino da Estupidez*, os versos de Bocage não tinham por horizonte a preocupação de retornar a um padrão de religiosidade que remontava aos primeiros tempos da Igreja Cristã e que, em um dado momento, havia sido corrompido. O seu discurso foi construído a partir da noção de que, em termos de vivência moral, bastava ao homem seguir a voz da natureza e agir segundo os ditames de sua razão. Para ele, os dogmas nada tinham de sagrados, eles não passavam de criações humanas. Apenas as máximas da natureza eram sagradas e invioláveis;

[621] *Ibid.*, p. 24-25.

para agradar a Deus só era preciso segui-las. E, para isso, bastava ouvir o que dizia o coração. Tudo isso leva a concluir que o seu referencial teórico assentava-se em bases deístas, ou seja, na defesa da suficiência da religião natural. Ele não era ateu, longe disso.[622] Como ele mesmo fez questão de alertar:

> Nunca impiedade em mim fez bruto ensaio:
> Sempre (até das paixões no desatino)
> Tua clemência amei, temi teu raio.[623]

Nisso Bocage não esteve sozinho. Inspirados ou não pelo poeta, outros versos perfilharam argumentos similares. A quadra "santas leis da natureza / que eu respeito a obra e sigo, / ditosas todos os entes / se combinassem comigo" foi glosada segundo a linha discursiva bocagiana. Anônimos e manuscritos, os versos louvavam a feliz sorte das plantas que podiam se reproduzir livremente, sem qualquer punição e restrições. Nem mesmo a figura de Marília foi deixada de lado.

> Desta sorte mais ditosas
> Do que nós as plantas são;
> Trabalham na criação
> Sem que sejam criminosas:
> Não vedam leis e aprisionam
> Que recreios inocentes;
> Se a lei que rege as sementes
> Onde vários frutos provem;
> Rege-se os homens também
> Ditosos todos os entes.
>
> Ah. Marília, em caso tal
> Quanto melhor nos seria
> Ser do reino vegetal
> Tenra planta, débil flor,
> Suaves mimos de amor
> Livre gozara contigo:
> Segue Lília, as leis que sigo;
> Mas tu choras... Que receias?
> Felizes tuas ideias
> Se combinassem comigo.[624]

Postura similar conduziu à construção do poema *A voz da razão.* Da mesma forma que Bocage, o autor das três epístolas anônimas questionou e descontruiu dogmas e ensinamentos da Igreja Católica em nome da religião natural e em prol de um Deus de amor, piedoso e

[622] Bocage chegou a condenar aqueles que não acreditavam na existência divina. BOCAGE. *Obra Completa.* Edição de Daniel Pires. v. I. Sonetos. Porto: Edições Caixotim, 2004. p. 337-340.

[623] *Ibid.*, p. 345.

[624] BMP, ms. M-VR-18, sem indicação de fólio. No mesmo arquivo consta a mesma glosa, com pequenas variações, em M-VR-22.

misericordioso. Mas o fez sem restringir a discussão à defesa do amor e da satisfação dos desejos naturais.

A primeira epístola é formada por um conjunto de questionamentos sobre a culpabilidade do homem ante o vício: ou seja, a sua real capacidade de fugir ao vício e atingir a virtude. O tom parece ser de angústia, dúvidas e sofrimento:

> Se a providência previa
> Dos homens o precipício,
> Porque lhe não deu podendo
> Mais forças que ao torpe vício?[625]

Sempre em tom de angústia e contrariedade, o autor colocou determinada representação da divindade no centro de suas dúvidas: porque Deus, sendo bom, santo e piedoso, teria feito a virtude amarga e o vício doce? Porque teria concedido liberdade ao homem, se esta mesma liberdade o faria errar? Não previu Deus que os homens, sendo fracos, abusariam da liberdade?

O pecado original, a imortalidade da alma e a existência de um único culto também não escaparam ao escrutínio:

> Se um só culto a Deus agrada;
> Se a minha alma é imortal;
> Se é justo que abranja ao filho
> Do pai a culpa fatal[626]

Os questionamentos, porém, pareciam funcionar como recurso retórico para atingir o seu fim: descontruir os ensinamentos teológicos católicos a respeito de Deus, do homem e da religião.

> Como ó Céus! Um Deus que é bom
> E tão imenso em poder
> Amando este homem não pode
> Menos desgraçado fazer?[627]
>
> Ou tu virtude, ou tu vício
> Não são mais que vis[628] ficções

---

[625] ANTT, Ministério do Reino, mç. 457, cx. 572 e CUNHA, José Anastácio da. *A voz da razão*. Paris: Na Oficina de P.N. Rougeron, 1852. p. 11. A versão manuscrita não está paginada. Todas as indicações de página serão referentes à edição impressa de 1852. Ao longo das citações foi considerada como base a versão manuscrita. Em caso de variação entre o manuscrito e o impresso, privilegiar-se-á a versão manuscrita por ser anterior; o correspondente na edição impressa será indicado nas notas.

[626] ANTT, Ministério do Reino, mç. 457, cx. 572 e CUNHA, José Anastácio da. *A voz da razão*,1852, p. 14.

[627] Na versão impressa de 1852 consta o seguinte verso: "A sua ventura fazer?", p. 16.

[628] "Vãs" no impresso, *Ibid.*

Invento de uma política[629]
Para enfrear as paixões:

Ou este Deus que eu conheço[630]
Por humana autoridade,
Rindo ao som de nossos males,
Gemer deixa a humanidade:

Ou talvez que sendo eterna
Dos homens a geração,
Não possa inverter a ordem,
Mudar nossa condição!

Mas se tudo, Anélio, fosse
Obra só da natureza...
Porém não falte a razão,
Nos espaços da incerteza

Concluo só que a substância,
Que é infinita em poder,
Se ama os entes que gera[631]
Todo o bem lhe há de fazer.[632]

As indagações continuaram nas epístolas segunda e terceira, no caso do impresso, e na epístola segunda no caso do manuscrito de 1809. Nesse caldo de proposições, nem mesmo a noção de revelação divina permaneceu incólume:

Se a revelação continha
Mistérios interessantes,
Porque dela as mais nações[633]
Não foram participantes?

Sendo o pai da raça humana
Que remir veio os pecados,
Porque uns foram prediletos,
Outros porém desgraçados?[634]

Ao falar dos turcos, povo que obedecia ao alcorão, adotou um discurso que misturava defesa da tolerância religiosa, indiferentismo e dúvida em relação à transubstanciação:

---

[629] "D'atroz política invento" no impresso, *Ibid.*

[630] "reconheço" no impresso, *Ibid.*

[631] "gerara" no impresso, *Ibid.*

[632] ANTT, Ministério do Reino, mç. 457, cx. 572 e CUNHA, José Anastácio da. *A voz da razão*, 1852, p. 16.

[633] "Porque dela as nações todas" no impresso, p. 22.

[634] Ao invés de desgraçados, consta no impresso "reprovados", p.22. ANTT, Ministério do Reino, mç. 457, cx. 572.

Por um que chamam DEUS GRANDE
D'alguns prazeres se esquecem
Por defender suas leis
Ao martírio se oferecem.

Dizem-lhes ser só divino
O livro que reverenciam
Com milagres lhe confirmam
Para que só nele creiam.

Se dá razão usar querem
Para analisar-lhe a essência
A tantos absurdos chamam
Mistérios d'alta excelência.

Se como nós os seus dogmas
Tem por santos e sagrados
Crendo um Deus pelo profeta
Lhos tivera revelados.[635]

Há de neles ser um crime
Julgar o que a razão ilude[636]
Mas em nós pelo contrário
Será brilhante virtude?

Nos cristãos a fé mais pura
Há de ao sumo bem levá-los,
E nos tristes muçulmanos
Há de a mesma condená-los!

Se é neles feio delito
A razão não abraçarem
E ridículos inventos,
Por dogmas acreditarem

Não será em nós absurdo,
Antes conforme a razão,
Crer que Deus é realmente
Certas espécies de pão?[637]

A defesa da tolerância religiosa e da validade de diferentes religiões foi feita com base no argumento, característico da religião natural, de que todos os homens nasciam com uma ideia de Deus e na percepção voltairiana de que o importante era fazer o bem ao próximo. Nesse misto de ideias, a Igreja e seus ensinamentos foram considerados instituição humana:

Direi mais...mas aonde, Anélio
Quer levar-me esta razão,

[635] No impresso toda a quadra foi modificada: "Seus intérpretes lhe afirmam//Serem seus dogmas sagrados//Que por Deus ao seu profeta//Foram todos revelados", p. 24.

[636] No impresso "Julgar que a razão ilude", p. 24.

[637] ANTT, Ministério do Reino, mç. 457, cx. 572 e CUNHA, José Anastácio da. *A voz da razão*, 1852. p. 24-25.

Parece que em tudo oposta
A' nossa religião?

Um dom, que das mãos nos veio
De um ser, que o meu bem deseja,
Eu não sei porque motivo
Repugna as provas da Igreja?

Provas que só tem por fonte
Fraca humana tradição,
O natural amor próprio,
Princípios de educação.

Mas se em iguais circunstancias
Estão esses muçulmanos,
Porque devem rejeitar
Suas provas como enganos?

Se neles crê um bom turco
Com uma santa intenção,
Se ama a um Deus, se estima o homem
Dentro do seu coração...

Se das alheias desgraças
Está sempre a consternar-se
Se os miseráveis socorre,
Sem disto vangloriar-se.[638]

Para o autor do poema, um turco não seria condenado apenas por seguir uma religião diferente. O importante era que ele desconhecesse a soberba, a vaidade, que julgasse o pobre como igual a si e que adorasse sinceramente um só Deus:

Só porque exterior culto
Ele seguia diferente
Há de um Deus reto em Justiça.[639]
Condená-lo eternamente[(a)] (a) Bello.[640]

O manuscrito de 1809, pelo menos a versão encontrada entre os papéis do padre Francisco Clootz Wanseller, para por aqui. Já a edição impressa de 1822 avança sobre outros elementos, atingindo, inclusive, a divindade da escritura, "que só parece divina / porque a Igreja o assegura"[641]:

[638] *Ibid.*, p. 26.

[639] No impresso consta "Há de um deus piedoso e justo", p. 27.

[640] A nota só consta na versão manuscrita. Na versão impressa o texto termina em "eternamente". ANTT, Ministério do Reino, mç. 457, cx. 572 e CUNHA, José Anastácio da. *A voz da razão*, 1852, p. 27.

[641] CUNHA, José Anastácio da. *A voz da razão*, 1852, p. 30.

E quem nos guiou na escolha
De tantas cópias diferentes,
Que não concordam nas eras,
Nos factos, nos acidentes?[642]

O tribunal da Inquisição também não foi poupado na edição de 1822. Ao longo do poema ele simbolizava a violência religiosa:

Porque um tribunal nos prende
Onde nos dão mil tormentos
Onde a dor e a violência
São os comuns argumentos?

Se a verdade é que ofendemos
A mentira sustentando,
Porque não vêm esses sábios
Os sofismas refutando?[643]

Difícil dizer se o manuscrito de 1809 era uma versão incompleta do poema que já circulava em três epístolas, ou se a versão impressa de 1822 incluiu uma nova parte ao poema. De todo modo, as críticas ao Santo Ofício não eram exclusivas ao contexto vintista. Elas circularam nos séculos anteriores.[644]

A radicalidade dos versos é notória, mesmo na versão manuscrita composta apenas por duas epístolas. Em ambas as versões a suficiência da religião natural é defendida e os dogmas católicos profundamente criticados e postos em dúvida; a imagem de um Deus punitivo veiculada pela Igreja dá lugar a um Deus amoroso, piedoso e misericordioso.

De modo geral, os poemas *A Voz da Razão, Epístola a Marília* e *Cartas de Olinda a Alzira* inserem-se em uma linha discursiva que se pode qualificar de deísta, segundo a qual bastava aos homens a religião natural: a crítica aos religiosos, à atenção dedicada ao culto exterior e à religião revelada é feita dentro desse arcabouço filosófico. O problema que se colocava não era apenas o de criticar desvios comportamentais entre os eclesiásticos ou práticas como o exorcismo, como fizeram Antônio Diniz da Cruz e Silva e o autor de *O Reino da Estuidez*. Os seus autores não estavam preocupados em eliminar os erros de opinião dos dogmas da fé revelada, como pretendeu Antônio Pereira de Figueiredo em sua obra *Analise*

[642] *Ibid.*, p. 31.

[643] *Ibid.*, p. 33.

[644] MATTOS, Yllan de. *A Inquisição Contestada*: críticos e críticas ao Santo Ofício Português (1605-1681). 2013. 246f. Tese (Doutorado em História) – Programa de Pós Graduação em História, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2013.

sobre a profissão de fé (1791). Eles também não compartilhavam os argumentos daqueles homens que, destacando a natureza pecadora do homem, afirmavam a insuficiência da religião natural e a subsequente necessidade da revelação e da graça divinas.[645] As três narrativas, embora diversas, questionaram a centralidade e o caráter absoluto das doutrinas da fé católica, as quais passaram a ser entendidos em seus escritos como discursos humanos voltados para fins histórico-temporais. Nesse sentido, transparece de todos eles a percepção de que o discurso religioso católico era uma construção histórica que obedecia a certos fins – coagir e atemorizar os homens rústicos – e respondia a determinados interesses – ganância e manutenção do poder de determinados grupos.

As suas críticas, porém, não invadiram diretamente o poder monárquico. Os discursos veiculados por esses poemas defendiam uma religião livre de coação e dos controles eclesiásticos; enfim, uma religião assentada unicamente nas impressões que Deus havia imposto ao coração humano. Os aspectos exteriores do culto e as diferenças de crenças deixaram de ter importância: dentro da concepção de religião natural que defendiam, Deus era um só e agia igualmente sobre muçulmanos e católicos. Mas isso não quer dizer que as mensagens transmitidas por esses versos promoviam uma ressignificação apenas da vivência religiosa. Ao defenderem a suficiência da religião natural, eles alteravam as relações entre religião e sociedade.

Primeiro porque minimizaram a importância do culto exterior e da intermediação eclesiástica para o acesso ao divino. Tanto nos poemas de Bocage quanto nos versos *d'A Voz da Razão* crer e amar a Deus eram dimensões mais importantes do que acreditar no inferno ou na transubstanciação. Amar a Deus, ser justo e misericordioso para com os demais, eis os sentimentos que deviam informar o verdadeiro homem religioso. Acreditar na transubstanciação, ouvir missa e praticar os jejuns eram considerados aspectos formais, exteriores e superficiais. Do mesmo modo, doutrinas e práticas não deviam ser impostas por meio da força aos homens.

Segundo porque, no bojo desse processo, a moral e noções como vício e virtude foram imbuídas de novos significados. Elas deixaram de estar baseadas nas máximas do Evangelho e nos ensinamentos da tradição religiosa e passaram a ser estruturadas a partir de bases

[645] CALAFATE, Pedro. *Metamorfoses da palavra*. Temas portugueses. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1998. p. 197-203.

puramente racionais.[646] A virtude revestia-se da capa de querer o bem e a felicidade alheios. A moral, por sua vez, estruturava-se a partir das máximas da razão e da natureza. A única regra para as ações humanas deveria ser a consciência, ou seja, aquilo que Deus dizia ao coração humano. Ao longo dos versos, seus autores retomaram argumentos presentes nos textos de Voltaire e de Rousseau, aplicando-os ao contexto luso setecentista.[647]

De todo modo, as modificações que esses discursos operaram no conceito de religião e em seu relacionamento com a sociedade não redundou, pelo menos não diretamente, em uma proposta de rearticulação da organização monárquica da sociedade. Em nenhum momento, a crítica se voltou para a figura do rei. Muito pelo contrário. Bocage, por exemplo, insistiu em sua lealdade aos reis portugueses e às leis do reino. Mesmo os poemas anônimos deste poeta, nos quais poderia se esperar o desenvolvimento de um discurso mais agressivo, não questionaram as ações régias. Em geral, os versos que se desenvolveram em Portugal ao final do Setecentos, não puseram em xeque a monarquia e seus atos. Também não questionaram as bases sobrenaturais sobre as quais se assentavam o poder monárquico. A noção de liberdade defendida por Bocage em seus poemas estruturava-se a partir da vontade de viver plenamente segundo as leis da natureza: gozar do amor e satisfazer os seus desejos segundo as regras divinas incutidas no coração do homem. Dentro desse quadro, o déspota, ou seja, aquele que governava contra a razão e contra lei, abusando do seu poder não era o soberano, mas os ministros do altar.[648] Em nenhum momento ele questionou o pacto político que organizava e estruturava a sociedade monárquica lusa. Apenas em um soneto cantou os sucessos obtidos por Napoleão Bonaparte, na Itália, em 1797, este apontado como "redentor da Natureza" e restaurador da razão. Mas parece muito pouco para um poeta que se valeu do anonimato para defender a suficiência da religião natural, questionar dogmas revelados, satirizar a conduta dos eclesiásticos e denunciar uma suposta piedade fanática e supersticiosa que eles incutiam no povo. Os versos do poeta exilado Francisco Manuel do Nascimento, o Filinto Elísio, constituem um excelente contraponto.

---

[646] No texto *O Feliz independente do mundo* (1779), escrito por Teodoro de Almeida, o ideal de felicidade baseava-se nas máximas do Evangelho. SANTOS, Zulmira C. Vícios, virtudes e paixões: da novela como "catecismo" no século XVIII. *Revista de Estudos Ibéricos*, n. 3, p. 187-199, 2006.

[647] Ver, sobretudo, *Dicionário Filosófico* de Voltaire e *Profissão de fé do vigário Saboiano*, este inserido em *Emílio ou Da Educação* de Rousseau.

[648] Para a definição de déspota e despotismo ver SILVA, Antonio de Moraes. *Diccionario da língua portuguesa*, v. 1, p. 425.

As composições poéticas de Filinto Elísio também ironizaram a conduta dissimulada dos eclesiásticos e se preocuparam em denunciar uma piedade que ele julgou fanática e supersticiosa. Em uma delas, ao descrever dois mosteiros, representou frades e freiras dançando. Uma pequena nota alertava os leitores: "deve-se perdoar ao Autor original que talvez só Frades e Freiras viu ruins assim. Diverso falaria se vira tanto religioso e religiosa que são exemplos de virtude".[649] Noutra, versificou o caráter hipócrita de um pregador que vivia no fausto e repleto de regalos, apesar de dizer aos seus fiéis que tivessem apenas um vestido se eles quisessem se salvar.[650] Nem mesmo os bispos escaparam de sua pena satírica.

> Epigrama
> Deixara certo bispo em testamento
> Dez moedas, por legado
> A quem compunha e grave em seu momento
> Epitáfio exalçado.
>
> Epitáfio
> Foi Prelado mui sábio, mui virtuoso
> Mui pagador, mui casto, mui formoso.
> 'Cessa, oh pluma, que em tal louvor, te enredas
> Mentiste, mais que a flux, por dez moedas'.[651]

Denunciou igualmente uma piedade assentada em atos exteriores como as procissões, romarias e os terços.[652] A Inquisição, tribunal que o forçou ao exílio e lhe sequestrou os bens que seu pai deixara, foi duramente criticada. Considerava-a uma invenção dos frades, "relé maldita da natureza." Em seus escritos, a instituição foi representada como "o infame tribunal" que punha "mordaça / na boca da alumiada sapiência".[653] Defendeu a tolerância religiosa, proposição que, inclusive, figurou na denuncia feita contra ele ao Santo Ofício, em Junho de 1778. Naquela ocasião, o denunciante alegara que o poeta tinha dito, a certo João da Silva, que todos os três profetas tinham razão.[654] Porém, diferentemente dos versos d'*A Voz da*

---

[649] *OBRAS completas de Filinto Elysio*. Tomo II. Paris: Na Officina de A. Bobée, 1817. p. 39-42. Para citação ver p. 42.

[650] MOREIRA, Fernando (org.). *Obras completas de Filinto Elísio*. v. V. Braga: Edições APPACDM, 1999. p. 205-207. Em outro poema representou eclesiásticos descumprindo o preceito do jejum durante a Quaresma. *OBRAS completas de Filinto Elysio*. Tomo I. Paris: Na Officina de A. Bobée, 1817. p. 368.

[651] *OBRAS completas de Filinto Elysio*. Tomo I. Paris: Na Officina de A. Bobée, 1817. p. 239. No mesmo volume há outra sátira endereçada aos bispos, ver na p. 121 "Epitáfio de uma nádega episcopal".

[652] *OBRAS completas de Filinto Elysio*. Tomo I, p. 441-443.

[653] Manifesto. In: *OBRAS completas de Filinto Elísio*, v. V, p. 178.

[654] ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, processo 14048.

Razão, Filinto Elísio não chegou a questionar a validade das Escrituras. Mas nem por isso o seu discurso foi menos radical. A sua crítica aos eclesiásticos não poupou a figura do rei. Isso fica evidente na *Epístola*, obra que, como vimos, Diogo Ignácio de Pina Manique proibiu por considerar sediciosa.

Ao longo da *Epístola* predomina a defesa da liberdade do homem: liberdade de agir, de pensar e de se expressar. A palavra, no entender do poeta, era um atributo inato ao homem; fazia parte da sua natureza racional. Por isso, dizia, a razão iria vingar e castigar os déspotas que "pretendiam / privar do mais cabal de seus direitos / o homem, que nasceu para ser livre / livre em suas ações, em seus conceitos / e livre em largamente derramá-los / quando a social ventura não empece". O déspota, da mesma forma que nos poemas de Bocage, era os eclesiásticos:

> Faquires, Talapões, Bonzos, Dervizes,
> Temei, arestas vis do Despotismo.
> [...] Temei, oh Charlatães supersticiosos,
> As setas da ciência penetrantes
> A razão já está perto:
> Não ouvis a estridente e reforçada
> Trombeta da Razão, que perto soa?[655]

Os sacerdotes, afirmava, colocavam vendas nos homens para eles não vissem os crimes e enganos que esses mesmos sacerdotes cometiam contra todos aqueles que acreditavam na liberdade. Os homens comuns nada podiam fazer: a superstição impedia que eles vissem os crimes cometidos contra as suas liberdades. Mas o filósofo via além: ele enxergava a verdade e, por isso, era perseguido.

No entender de Filinto Elísio, as luzes da razão, presentes na alma de todos os homens, estavam sendo apagadas com crenças e quimeras. A moral simples e pura havia sido sobreposta por devoções, rezas e romarias, "ritos risíveis, sumptuosos nada". O Evangelho, argumentava, era mudo em rosários, bentinhos, irmandades e bulas. Tudo isso "obra de frades, como é noto ao mundo."[656]

Embora o foco principal da crítica seja os abusos cometidos pelos eclesiásticos contra a liberdade natural do homem, ou seja, contra a liberdade que vinha de Deus, para o poeta, os reis não eram totalmente isentos de culpa. Eram eles que perseguiam os vassalos fiéis a

[655] Epístola. In: *OBRAS completas de Filinto Elísio*, v. V, p. 380. Faquir: termo asiático que indica penitente. SILVA, Antonio de Moraes. *Diccionario da língua portuguesa*, v. 1, p. 598; Talapão: sacerdote siame, v. 2, p. 440; Bonzo: sacerdote do Japão, v.1, p. 189; Dervis: sacerdote entre os maometanos, v.1, p. 381.

[656] Denúncia. In: *OBRAS completas de Filinto Elísio*, v. V, p. 385.

mando dos religiosos: "Cuidáveis que éreis Reis; e escravos éreis / Dos bonzos, por quem, stultos, perseguíeis / Os mais puros, os mais fieis vassalos".[657] Eram culpados, defendeu em outro poema, por não retirarem os frades do seu reino, permitindo que eles usufruíssem da riqueza de sua população e submetessem o povo e os próprios soberanos aos desígnios de Roma.[658] Nos versos de Filinto Elísio, os monarcas foram representados como figuras manipuladas por eclesiásticos hipócritas, interessados apenas em alcançar riquezas e poder. Nesse quadro, quem defendia a verdade e tentava abrir os olhos do soberano acabava perseguido como herege:

> Quem disse aos reis que os bonzos embrutecem
> Os povos para haver deles riquezas
> Com que adquiram poderes e regalos
> É ímpio e blasfemou das Escrituras:
> Quem dos povos defende os sãos direitos,
> Ou quer embrandecer o ceptro de aço,
> Protetor da Ignorância e Tirania,
> É mais que Barrabás, é ruivo Judas.[659]

A crítica aos religiosos em geral e, aos frades em particular, perpassa inúmeras composições do poeta. A culpabilidade dos reis ante o domínio exercido pelos ministros do altar e os prejuízos que isso trazia ao reino também não era restrita a *Epístola*. Mas Filinto Elísio não parou por aqui. Em seus versos, ele louvou, mais de uma vez, a Independência dos Estados Unidos e a Revolução Francesa em seus anos iniciais. Na *Epístola* ambos os movimentos foram lembrados:

> América feliz! Nação briosa
> Que rompeste os grilhões do cativeiro!
> [...] Oh ditosos! Oh bons americanos!
> Porque o tão venturoso exemplo vosso,
> As protetoras asas despregando
> Não visita e empenhado não consola
> Com seu voo os impérios desastrosos,
> As miserandas gentes oprimidas
> Da fradesca relé tirana e néscia![660]
>
> Oh França ilustre, das Nações rainha,
> Tu sacudiste o vergonhoso encargo
> Que à imprensa abafava o claro grito:

[657] *Ibid.*, p. 380.

[658] Denúncia. In: *VERSOS de Filinto Elysio.* Tomo VII, p. 14; *OBRAS completas de Filinto Elísio*, v. V, p. 385 e p. 387.

[659] Epístola. In: *OBRAS completas de Filinto Elísio*, v. V, p. 381.

[660] *Ibid.*, p. 381-2.

> Tu a remiste, ela hoje te liberta.
> [...] Povo feliz, que resgataste os foros
> Da liberdade, a tantos des-vertida!
> Só vós sois homens."[661]

No discurso desenvolvido pelo poeta exilado a crítica aos religiosos lusitanos e aos seus interesses mundanos avançou para a defesa de uma nova sociedade e uma nova estrutura política que tinha como modelo os Estados Unidos pós 1776 e a França dos anos 1790-1791. A reorganização da estrutura religiosa lusitana que defendeu parecia inseparável de uma mudança das estruturas políticas. O modo como o poeta se referiu ao cetro, um dos símbolos do poder real, demonstra o seu posicionamento crítico em relação ao poder monárquico tirânico, preocupado tão somente em satisfazer os interesses de Roma. O rei tirano dos versos de Filinto Elísio era aquele que governava contra as leis naturais, privando os vassalos dos seus bens, da sua liberdade e da sua vida em nome dos interesses do papa e dos frades; enfim, era aquele que permitia a atuação da Inquisição, tribunal que perseguia, com o consentimento régio, os homens esclarecidos e os letrados que, conhecendo os vícios e a astúcia desses religiosos, tentavam abrir os olhos dos homens simples.[662]

O seu foco, porém, não parecia ser exatamente a república jacobina, mas um governo cujo trono fosse construído sobre a razão, que tivesse como guia os filósofos e que garantisse o exercício de uma suposta liberdade natural dos homens. Dentro desse horizonte, a França de 1791 era louvada como o local onde a razão já havia subido ao trono.

> Hoje encontras c'um trono já erguido,
> Por teus alunos na liberta França.
> Tu és, Razão, a Lei, a Liberdade,
> Tu és o cofre das mais sãs virtudes.[663]

E os Estados Unidos representavam a entronização da verdadeira filosofia e a conquista da liberdade contra a tirania:

> Neste limpo terreno
> Vira assentar seu trono
> A sã Filosofia, mal aceita;
> E leis mais brandas regerão o mundo,
> Quando homens mais humanos,
> Com raio da Verdade, a luz espalhem.
>
> Já de Sapiência ricos

[661] *Ibid.*, p. 382 e 384.

[662] Denúncia. In: *OBRAS completas de Filinto Elísio*, v. V, p. 385-387.

[663] Manifesto. In: *OBRAS completas de Filinto Elísio*, v. V, p. 178.

> Exames Filadélficos
> Vão conquistar com almo ensino a Europa;
> Sem baionetas, sem canhões escravos
> Vão plantar generosos
> Ramos da restaurada Liberdade.[664]

As composições poéticas de Francisco Manuel do Nascimento trazem a marca de sua passagem pela Inquisição e subsequente fuga de Portugal. O poeta morreu no exílio, cantando as saudades da sua terra e denunciando a violência do tribunal e de seus ministros. Tanto assim que, em Portugal, a *Epístola* chegou a circular como se fosse uma carta endereçada ao Inquisidor Geral.[665] O poeta negou a identificação. Na edição de 1817, uma nota anunciava ao leitor que, contra a sua intenção, haviam publicado em Portugal que o ministro ignorante de que ele falava em seu poema era o Inquisidor Geral. Segundo ele, os versos da *Epístola* não retratava nenhum ministro em especial, mas todos aqueles que eram faltos de conhecimento.[666]

Ministros a parte, dos cinco poemas analisados, a *Epístola* foi o único que inseriu a monarquia portuguesa em seu discurso crítico da estrutura religiosa lusitana. Também foi o único que defendeu uma mudança das estruturas políticas e sociais do reino segundo os modelos da França revolucionária e dos Estados Unidos pós Independência. Essa postura era pouco comum nas composições poéticas consultadas. Os poemas que retratavam as lascívias clericais e fradescas ou que denunciavam os interesses mundanos dos eclesiásticos eram bem mais numerosos e expressivos. Em geral, a crítica restringia-se ao âmbito da Igreja, incidindo sobre ministros, crenças e práticas. Um soneto manuscrito, anônimo e sem data, foi um dos poucos escritos poéticos que seguiram uma linha discursiva próxima a de Filinto Elísio:

> Exemplo raro de imortal virtude
> Filósofo Franklin deste aos humanos,
> Quando arrancaste aos Deuses e aos Tiranos
> O raio assustador e o cetro rude
>
> De exemplo tal todo o Universo estude
> A não sofrer do despotismo os danos,
> E de imitação dos bons americanos
> Da triste humanidade a sorte mude.

---

[664] Ode à liberdade. In: *OBRAS completas de Filinto Elísio*, v. V, p. 95.

[665] ANTT, Real Mesa Censória, cx. 334, nº 2926. "Carta do Padre Francisco Manoel, fugindo deste Reino para França, ao Bispo Inquisidor Geral do Santo Ofício".

[666] Epístola. In: *OBRAS completas de Filinto Elísio*, v. V, p. 377.

Os versos finalizavam clamando pelo estabelecimento do reinado da razão e da verdade, que juntas sufocariam os ímpios e restaurariam a liberdade.[667]

Uma sátira, também ela manuscrita, anônima e sem data, combinou a crítica aos costumes desregrados dos religiosos lusitanos, o repúdio à fidalguia e a defesa da Revolução Francesa. As imagens que o poeta construiu e recuperou em seus versos demonstravam religiosos franciscanos em contradanças com senhoritas, a utilização das rendas dos bispados para a satisfação de deleites frívolos como jogos, damas, seges e criados e a ambição dos frades mendicantes, que sabiamente haviam descoberto como "converter o pão de cada dia / no luzente metal, que o mundo adora":

> Fique Senhora Musa, fique certa
> Que eu não quero morrer sem ver primeiro
> Da amotinada França, o Reino ingente
> Sossegado, florente, a Europa toda
> O seu plano seguir, mudar de face
> A torpe fidalguia mascarada
> Esta horrenda quimera renascente
> Do vício sustentáculo, ardilosa
> Corruptora política e ignorante
> Dos árbitros da sorte dos humanos
> Por ela cegos, sempre prevenidos
> Contra a cândida, pura e sã verdade.[668]

4.5 **Tipologia discursiva das críticas**

Ao final do século XVIII circulou, em Portugal, um conjunto de poemas manuscritos cujo foco principal de descontentamento era a Igreja Católica e os seus ministros. Os abusos e a hipocrisia dos religiosos, os seus interesses mundanos, a superstição e o fanatismo que incutiam nos povos mais simples e os prejuízos que eles representavam para o reino foram algumas das imagens difundidas por esses poemas satíricos e, em alguns casos, difamatórios. No bojo desse processo de crítica, nem mesmo os dogmas revelados foram deixados de lado. Muitos deles foram apresentados aos leitores como elementos fabricados pelos eclesiásticos e pela Igreja Católica para controlar a população e ampliar o seu poder político e econômico.

---

[667] BNP, códice 8582, f. 176.

[668] ANTT, Real Mesa Censória, cx. 334, nº 2897.

Esses tópicos foram retomados e compartilhados por narrativas diferentes, mas nem por isso as implicações políticas e religiosas desses escritos eram idênticas. Os desvios comportamentais dos eclesiásticos, seculares e regulares, foram recuperados por quase todos os poemas satíricos e difamatórios que circularam naquele período. Porém, a apreciação desses desvios se dava, quase sempre, por meio de arranjos discursivos distintos, os quais partiam de posicionamentos filosóficos e políticos diversos. Deste modo, é possível dizer que, no contexto luso de finais do Setecentos, existiam, pelo menos, quatro grupos discursivos disponíveis. Eles perpassam as composições poéticas analisadas.

O primeiro grupo remonta aos elementos difundidos por uma tradição crítica, oral e escrita, que se desenvolveu ao longo dos séculos XVI-XVII, perpassou o século seguinte e que foi, em certa medida, retomada nas disputas liberais dos anos de 1820. As censuras aos freiráticos, aos amores do clero regular, às ambições mundanas dos religiosos e à Inquisição fazem parte dessa tradição, que, por sua vez, esteve longe de ser homogênea.[669] Poemas como *A Martinhada* atribuído a Caetano José da Silva Souto Maior (169?-1739) e nomes como Gregório de Matos (1636-1696), Frei São Lucas de Santa Catarina (1660-1740), Antônio José da Silva (1705-1739) e Antônio Vieira (1608-1697) são alguns de seus representantes. Todos eles criticaram supostos desvios e corrupções no seio da Igreja, sem, contudo, atacar doutrinas e práticas ou pôr em xeque a utilidade social e espiritual dos eclesiásticos. A linguagem satírica e difamatória que eles veiculavam restringia-se, quase sempre, a casos específicos.

A retomada de alguns desses autores e escritos no contexto dos debates liberais vintistas pode ser exemplificada pelo caso da obra *Notícias recônditas do modo de proceder de Portugal com os seus presos*, atribuída ao Padre Antônio Vieira, mas cuja autoria continua ainda hoje incerta.

O texto condena os procedimentos, a atuação e os tratamentos dispensados pelo Tribunal da Inquisição aos presos. Foi impresso em 1722 e 1821. Em 1769, um alvará proibiu a sua circulação e de outros livros que denegriam a imagem do tribunal.[670] A primeira edição

[669] NOVINSKY, Anita. "Estudantes brasileiros 'afrancesados' da Universidade de Coimbra. A perseguição de Antônio de Morais Silva - 1779-1806." In: COGGIOLA, Osvaldo (org.). *A revolução francesa e seu impacto na América Latina.* . São Paulo: Edusp/ Novastela: Brasília: CNPq, 1990; MARCOCCI, Giuseppe & PAIVA, José Pedro. *História da Inquisição Portuguesa*; MATTOS, Yllan de. *A Inquisição Contestada*: críticos e críticas ao Santo Ofício Português (1605-1681); VILLALTA, Luiz Carlos. "O que se fala e o que se lê: língua, instrução e leitura." In: SOUZA, Laura de Mello e. *História da vida privada no Brasil*: Cotidiano e vida privada na América Portuguesa. São Paulo: Companhia das Letras, 1997; SILVA, Ricardo Manuel Alves da. *Casar com Deus*: vivências religiosas e espirituais femininas na Braga moderna; SCHWARTZ, Stuart. *Cada um na sua lei*.

[670] MARCOCCI, Guiseppe & PAIVA, José Pedro. *História da Inquisição Portuguesa*, p. 350.

foi anônima, já a última apresenta o texto como sendo de autoria do referido padre Antônio Vieira. Não convém aqui debruçar sobre o problema da autoria. Basta que consideremos que, em 1821, o texto foi atribuído ao padre jesuíta e que o mesmo já havia criticado a atuação do Santo Ofício em suas obras.[671] Veja-se, por exemplo, o escrito, de 1646, intitulado "Proposta que se fez ao Sereníssimo rei D. João V a favor da gente de Nação, sobre a mudança dos estilos do Santo Ofício e do Fisco".[672] Nele, o autor defendeu que a maioria dos portugueses condenados pela Inquisição era, na verdade, inocente. Os cristãos novos, alvo preferencial do tribunal até 1770, eram o grupo que mais sofria com esses equívocos. Para ele, a atuação do Santo Ofício, apesar de útil para conter as heresias e conservar a pureza da religião católica, gerava inconvenientes espirituais e temporais a Portugal, dentre os quais se contava: o despovoamento de lugares inteiros, a pobreza daqueles que tinham os bens confiscados, a quebra do comércio e a fuga dos cristãos novos, os quais, temendo a perseguição, saíam do reino levando consigo seu dinheiro, o comércio e parte das conquistas portuguesas.

Todavia, uma leitura dos trabalhos do padre Vieira, principalmente daqueles que criticaram a atuação do Santo Ofício e a perseguição dirigida aos cristãos novos, demonstra que a sua crítica não foi feita tendo em vista a defesa da suficiência da religião natural ou da liberdade de consciência, preocupações presentes em algumas críticas veiculadas no último quartel do século XVIII. Para Vieira, o problema residia no fato de que os cristãos novos eram perseguidos por crimes que nunca haviam cometido. Para o religioso jesuíta, eles eram católicos e, por isso, injustamente perseguidos. Anos depois, no bojo das lutas liberais dos anos 1820, o seu nome foi recuperado por discursos contrários à atuação e existência do Tribunal da Inquisição em Portugal, daí a reedição do livro *Notícias Recônditas*, o qual, naquele contexto, foi publicamente atribuído a ele.

Porém, quando se compara as críticas que Antônio Vieira, D. Luís da Cunha e mesmo os versos d'*O Reino da Estupidez* dirigiram à Inquisição com as que foram feitas pelos versos d'*A Voz da Razão* ou pelas composições poéticas de Filinto Elísio, percebe-se que as implicações eram outras.[673] Todos eles condenavam a atuação do tribunal como prejudicial ao reino e a sua população. Os dois últimos, porém, o fizeram embasados pela defesa da

[671] NOVINSKY, Anita. Padre Antônio Vieira, a Inquisição e os Judeus. *Novos Estudos*, n. 29, p. 172-181, março de 1991.

[672] Apud VIEIRA, P^e^ Antônio. *Obras escolhidas.* Vol. IV, obras várias II, Lisboa: Ed. Sá da Costa, 1951. p. 27-62.

[673] O livro *Testamento Político* de D. Luís da Cunha foi igualmente recuperado nas disputas dos anos 1820.

suficiência da religião natural, da tolerância religiosa, da liberdade de consciência e de expressão como direitos inatos ao homem. Se Deus era um só e se ele havia incutido no coração de todos os homens as suas leis, logo, as diferenças exteriores entre os cultos eram superficiais. O importante, nesse caso, não era ir às missas, jejuar nos períodos prescritos pela Igreja, ler o Alcorão ou a Bíblia, mas seguir as leis que Deus havia dado aos homens e que lhes eram acessíveis por meio da razão. Noutras palavras, bastava seguir o que dizia a sua consciência. Por conseguinte, paralelamente à tradição crítica, escrita e oral, existente nos séculos anteriores, desenvolveu-se, ao longo da segunda metade do século XVIII, outro discurso que, embora compartilhasse alguns elementos dessa tradição, conduziu as suas reflexões sobre a religião e a religiosidade de modo diverso. Seus referenciais, em muitos casos, eram os escritos deístas de homens como Voltaire, Rousseau e Alexander Pope. Suas propostas quase sempre se voltavam para o questionamento das doutrinas reveladas e para a defesa da suficiência da religião natural.

Dentro desse quadro referencial deísta, alguns, ainda que poucos, foram além. Nos versos do poeta Francisco Manuel do Nascimento, o Filinto Elísio, o desejo de garantir o pleno exercício da liberdade natural do homem, o levou a propor mudanças mais radicais das estruturas políticas, sociais e religiosas portuguesas. A sua proposta de renovação tinha como modelos principais os Estados Unidos após a independência política e a Revolução Francesa em seus anos iniciais. A conquista da liberdade desejada passava pela eliminação da influência exercida pela Igreja e seus ministros na vida política portuguesa e por uma reestruturação do poder monárquico, o qual passaria a ter como guia os filósofos da razão. Nesse sentido, a crítica que fez ao despotismo clerical era inseparável do seu repúdio à monarquia tirânica, a qual, segundo ele, preocupava se tão somente em satisfazer os interesses de Roma em prejuízo dos direitos dos povos.

Não foram os únicos discursos disponíveis. Para além das críticas quinhentistas e seiscentistas aos desvios em relação à ortodoxia, das falas defensoras da suficiência da religião natural e daquelas que propunham novos modelos políticos de acordo com os movimentos revolucionários de finais do século, havia outro grupo de composições poéticas. Este compartilhava propostas e ideias difundidas pela política religiosa josefina (1750-1777). Quer dizer, esses poemas defendiam a soberania régia na administração do reino, o que incluía a administração temporal da Igreja em terras lusas. Do ponto de vista da sensibilidade religiosa, buscavam atingir uma religião menos presa à autoridade e que tivesse por alicerce o

modelo de um suposto cristianismo primitivo. Miravam uma religiosidade simples, crítica e assentada nos ensinamentos do Evangelho e, consequentemente, nos exemplos deixados por Jesus Cristo. Práticas como exorcismos e benzeduras e a multiplicação das figuras das beatas eram condenadas como supersticiosas e indicativas de uma falsa religiosidade. Como destacou Ofélia de Paiva Monteiro, esses escritos fazem parte de uma geração de pensadores que, entre o final do século XVIII e início do XIX, buscou uma transformação não revolucionária das estruturas sociais, políticas e religiosas de Portugal.[674] A reforma que pretendiam não tinha por referência os escritos deístas dos filósofos franceses ou a Independência dos Estados Unidos, mas o desejo de estabelecimento de uma religiosidade católica baseada na simplicidade e austeridade evangélicas. Mas nem por isso os seus discursos foram considerados menos problemáticos. Na prática, a pintura que fizeram dos religiosos lusitanos – ambiciosos, hipócritas, lascivos e mundanos – e dos regulares em particular – inúteis e ociosos – corroía a imagem dos eclesiásticos e, consequentemente, enfraquecia a própria legitimidade da Igreja Católica entre os fiéis.

Esses grupos, descritos de forma arbitrária, não existiam de forma pura e isolada. Por vezes um mesmo aspecto perpassava diferentes construções narrativas. Foi o que ocorreu com os cinco poemas analisados. Tal fato não deve, porém, causar estranheza. Seus autores dividiram um mesmo contexto político, econômico e social, mas tinham expectativas diferentes em relação ao tipo de sociedade e, mais precisamente, ao modelo de religião que gostariam de ver atuando nesse cenário. Os poemas herói-cômicos *O Hissope* e *O Reino da Estupidez* se limitaram a denunciar práticas religiosas que julgavam supersticiosas, como os exorcismos, e as condutas desregradas dos eclesiásticos. No que dizia respeito à religião que queriam para o reino, o horizonte de expectativas de ambos os autores encaminhava-se, sobretudo, para o passado: para a restauração de um padrão comportamental que havia sido transgredido. A percepção de uma Igreja corrupta desdobrou-se na vontade de regresso a uma suposta idade de ouro cristã personificada na Igreja primitiva e nos exemplos de Jesus Cristo, estes apreendidos por meio do Evangelho.

As epístolas *A Voz da* Razão, *Pavorosa Ilusão da Eternidade* e *Epístola ao Frei* defenderam uma noção distinta sobre a religião. A superstição, embora incorporasse os exorcismos e as benzeduras, denotava uma religiosidade assentada em dogmas falsos e castradores das liberdades naturais do homem. Seus autores inseriram o temporal e o histórico

[674] MONTEIRO, Ofélia Paiva. Sobre uma versão desconhecida de *O Reino da Estupidez*.

no domínio da religião, provocando rupturas mais profundas. Não foram os únicos que o fizeram naquele contexto. O padre Antônio Pereira de Figueiredo, contemporâneo dos poetas, também abordou o problema, porém de modo bem diverso.

Para Figueiredo, importava distinguir, dentro do discurso religioso, aquilo que era temporal – fruto da construção humana e, por isso, transitório – do que era atemporal – concebido como de fé divina e, nesse sentido, imutável. No entender do religioso, compreender essa distinção era fundamental, pois somente assim seria possível atingir o que realmente era essencial na religião: a dimensão atemporal, esta sim fundamental à salvação. Para atingi-la e depurá-la das coisas temporais se fazia necessário recorrer à crítica histórica.[675] Pereira de Figueiredo não eliminou ou criticou a validade do domínio do temporal: os santos, os milagres, as vestimentas eclesiásticas e as indulgências continuavam sendo importantes dentro da religião, embora não o fossem para a obtenção da salvação.

Não obstante as críticas que foram feitas às ideias de Antônio Pereira de Figueiredo à época, convém perceber que o seu discurso era distinto daquele que foi veiculado pelos militares e ex-militares da Praça de Valença perseguidos pela Inquisição em 1778, dentre os quais estava José Anastácio da Cunha ou por alguns estudantes da Universidade de Coimbra presos pela mesma época. Diferia igualmente das proposições enunciadas pelas poesias de Bocage, pelos versos d'*A Voz da Razão* ou pelas composições poéticas de Filinto Elisio.[676] Nestes casos, a percepção do caráter temporal do discurso religioso conduziu não a um desejo de atingir o atemporal – o domínio da revelação –, mas o de questionar dogmas e práticas

[675] "[...] em matérias de fatos não revelados, cuja decisão toda depende de documentos históricos e testemunhos humanos, e mais que tudo de uma prudência e sagacidade crítica muito grande, nenhum teólogo cordato reconhece absolutamente infalível, nem ainda a Igreja Universal ou Concílio Ecumênico." ANTT, Manuscritos da livraria, nº 2455, Dissertação sobre o antigo e moderno calendário bracarense. Veja-se ainda FIGUEIREDO, António Pereira de. *Analyse da profissão de fé do Santo Padre Pio IV.* Lisboa: Na Officina de Simão Thaddeo Ferreira, 1791. Para os problemas em torno da "Dissertação sobre o antigo e moderno calendário bracarense", SANTOS, Cândido dos. *Padre Antônio de Figueiredo*: Erudição e Polémica na Segunda Metade do século XVIII. Lisboa: Roma Editora, 2005. p. 170-171.

[676] O livro *Analyse sobre a profissão de fé* gerou alguns escritos em resposta: BNP, códice 1433, Duas cartas sobre a nova analyse da profissao da fé do santo Padre Pio IV e ANTT, manuscritos da livraria, nº 2443, Análise sobre a Análise do P^e^ Antonio Pereira. Por Frei Manuel de Santa Anna. Ver ainda CASTRO, Zília Osório de. 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. 18, 2006, p.357-361. No dia 17 de Dezembro de 1794, Diogo Ignácio de Pina Manique, ao comentar as investigações sobre a publicação da obra *Medicina Theologica* em Portugal referiu-se a Antônio Pereira de Figueiredo da seguinte forma: "o *Póde Correr*, que eu vi, do infame papel que saiu á luz aprovado pela Real Mesa da Comissão geral, é rubricado só pelo Principal presidente, e pelos dois deputados António Pereira de Figueiredo e João Guilherme Muller; qualquer destes dois suspeitos e conhecidos por muita gente por sediciosos e perigosos." ANTT, Intendência Geral de Polícia, contas para as secretarias, livro 4, f. 231v-236v.

defendidos pela religião católica, os quais passaram a ser entendidos como elementos instituídos pelos homens e, por isso, passíveis de erro e imbuídos de interesses pessoais, políticos e econômicos. Aqui, o horizonte de expectativas se encaminhava para o futuro, ou seja, para o estabelecimento de uma nova relação entre religião e sociedade. Não havia o desejo de restauração de um padrão comportamental e dogmático que havia sido rompido. Os discursos voltavam se para o estabelecimento de uma nova religião e religiosidade, ambas assentadas nos pressupostos da religião natural.

Se os poemas eram tão diferentes em suas implicações, porque todos eles foram olhados com desconfiança pelas autoridades e pelos contemporâneos? Por exemplo, em 18 de Abril de 1803, um mesmo ofício da Intendência Geral de Polícia de Lisboa para o Ministro de Estado expunha as medidas necessárias para tornar efetiva a ordem régia que proibia a circulação dos poemas *Epístola ao Muito Reverendo Padre Frei José de Carmelos* e *O Hissope*, ambos espalhados clandestinamente pelo reino.[677] Como explicar que poemas, cujas mensagens sobre a religião e implicações políticas eram tão diversas fossem igualmente proibidos? Difícil responder com certeza. De todo modo, é possível levantar algumas possibilidades que, se não dão uma resposta conclusiva, ajudam a compreender melhor o que estava em jogo.

A primeira coisa a se considerar é o fato de que as sociedades modernas estruturavam-se a partir da uniformidade de opiniões, inclusive, religiosas: falar sobre era tão perigoso quanto falar contra. Diogo Ignácio de Pina Manique, o já referido Intendente Geral de Polícia, era categórico nas ordens que passava aos seus comissários: sempre pedia discrição e segredo na execução das ordens e averiguação dos delitos. Devia-se evitar o rumor público. Esse rumor, em qualquer domínio, era considerado desestabilizador da harmonia social, uma vez que causava dissensões e discórdias. Contudo, ele era visto como ainda mais problemático quando incidia sobre a religião, tida como garantia de segurança e de estabilidade política do reino.[678]

---

[677] ANTT, Intendência Geral de Polícia de Lisboa, contas para as secretarias, Livro 7, f. 144-144v.

[678] No dia 20 de Junho de 1805, o Conde dos Arcos, então governador do Pará, enviou uma carta a José Simões de Carvalho sobre os procedimentos a serem tomados no governo da capitania do Rio Negro. Segundo ele, era preciso que as autoridades adotassem a uniformidade de opiniões e valorizassem a religião e a administração da justiça para que os habitantes finalmente saíssem da barbárie e atingissem a sociedade e a ordem civil. ANRJ, Secretaria de Governo da capitania do Pará, códice 99, v. 24, f. 154-156. Em 1799, o Marquês de Penalva apontou os riscos que representavam para a ordem civil a divergência de opiniões sobre a religião e o governo civil. *Dissertação a favor da monarquia*. Lisboa: Na Regia Officina Typografica, 1799. Ver ainda SCHWARTZ, Stuart. *Cada um na sua lei*, p. 73.

Relacionado a isso vem a segunda dimensão do problema, complementar a anterior: a percepção de que a opinião pública assentava-se na voz comum. Tudo aquilo que era voz comum era considerado verdade: os processos e investigações sempre repetiam a fórmula de que era *público e notório que*, seguindo a partir daí as queixas e denúncias contra os implicados.[679] Nesse sentido, se fosse voz pública que os religiosos eram vaidosos, ociosos, gananciosos e inúteis à república, então devia ser verdade. Conter a voz pública não era fácil, porque implicava conter esses murmurinhos e rumores veiculados nas conversas entre os estudantes, entre as pessoas que circulavam pelo passeio público, nos poemas escritos para serem lidos nas tabernas ou mesmos nas reuniões literárias, mas que logo eram copiados e espalhados para além do ambiente ao qual inicialmente estavam restritos.

Pina Manique estava atento a essa dimensão do problema, a qual ele considerava ainda mais grave tendo em vista o contexto conturbado que a Europa vivia após a Revolução Francesa. Para ele, o caos político francês pós 1789 encontrava uma de suas raízes no espírito de irreligião do século. Por isso, o fato de o rumor ser sobre a religião católica, alicerce político e moral da sociedade monárquica, tornava-o ainda mais perigoso aos olhos do Intendente. Tanto assim que, no dia 11 de março de 1800, ele alertou o Marquês Mordomo Mor sobre o risco que representava para a religião católica denegrir o caráter de ministros da religião, tais como os bispos: "um dos meios mais próprios para conservar a união e o estado é firmar o respeito que se deve assim aos ministros da religião que temos a fortuna de professar, como às justiças do Príncipe Regente". E prosseguiu, em tom de preocupação: "nunca foi tão necessário punir com a maior severidade semelhantes réus como na época presente, em que os jacobinos ou falsos iluminados tem espalhado por todo o orbe as suas máximas infames e sediciosas, procurando todos os meios de atacar a religião, aos seus ministros".[680]

Tudo isso fez com que ele buscasse vigiar não só os rumores que circulavam orais e/ou escritos, mas as práticas dos próprios religiosos que fugiam dos seus institutos, que eram vistos em trajes seculares pelas tabernas e casas de jogos ou acompanhados de mulheres pelo

[679] RAMOS, Donald. A voz popular e a cultura popular no Brasil do século XVIII. In: SILVA, Maria Beatriz Nizza da. *Cultura portuguesa na terra de Santa Cruz*. Lisboa: Editorial Estampa, 1995.

[680] ANTT, Intendência Geral de Polícia, contas para as secretarias, livro 6, f. 54v-55. Ver também, no mesmo livro, a devassa aberta para averiguar uma denuncia feita contra o bacharel Antônio José de Moraes, acusado de ser jacobino e de ter proferido "algumas liberdades contra os ministros da nossa santa religião", f. 24v-25.

passeio público.[681] Em tempos agitados de Revolução Francesa era preciso coibir tanto os rumores que pudessem fragilizar a legitimidade da Igreja Católica e de seus ministros, quanto os excessos e abusos cometidos por esses mesmos ministros da Igreja, os quais, com suas práticas desregradas, contribuíam para o surgimento de novos rumores e fortaleciam, no entender do Intendente, os argumentos dos filósofos da irreligião. Os mesmos filósofos que, para ele, haviam precipitado a França naquele caos político revolucionário.

[681] ANTT, Ministério do Reino, mç. 453, cx. 568. Ver também o subfundo "crimes dos regulares: suas prisões e destinos. 1790-1800" em Ministério do Reino, mç 454, cx. 569. No fundo Intendência Geral de Polícia, contas para as secretárias, livros 1 a 8 e nos livros 194, 195 e 197 também há inúmeros ofícios que demonstram a preocupação de Pina Manique em coibir os abusos e desvios praticados pelos religiosos e o perigo que esses desvios representavam para a credibilidade da instituição.

5 HERESIA E SEDIÇÃO

> Não vejo um afrancesado
> Que não seja um libertino:
> Lendo um Voltaire, um Rousseau,
> Um Lutero ou um Calvino.
>
> *Antônio Joaquim de Carvalho. O defensor dos franceses, 1808. ANTT, Real Mesa Censória, cx. 336, nº 3023, f.2.*

> Ditosa a República que, mais que das muralhas fortes, é defendida de religiosos costumes.
>
> *Exemplos christãos. [S.I]: [s.n], 1795, p.106.*

Os discursos que criticavam o comportamento dos religiosos, sobretudo, dos regulares, não estavam totalmente apartados da realidade portuguesa. Crimes envolvendo estes eclesiásticos não eram raros ao final do século XVIII. Diogo Ignácio de Pina Manique, o Intendente Geral de Polícia entre os anos de 1780-1803, estava atento a esses desvios que, em seu entender, escandalizavam tanto as pessoas mais religiosas quanto os próprios hereges. Em julho de 1789, o juiz do crime do bairro de Mocambo prendeu um clérigo em traje de marujo. Naquela ocasião, o religioso tocava uma viola e bailava na companhia de outras pessoas.[682] Em fevereiro de 1791, um franciscano foi acusado de frequentar uma casa de pasto, onde proferiu palavras obscenas e descreveu atos luxuriosos.[683] Em abril, o prior do Convento da Graça foi informado que um de seus religiosos havia sido encontrado na casa de uma meretriz pública.[684] Ainda no mesmo mês, Pina Manique relatou a fuga de um religioso franciscano de seu instituto e remeteu ao reitor do Convento de São Paulo outro eclesiástico que tinha sido conventual em Nossa Senhora da Graça e que estava vagando pelas ruas de Lisboa em um

[682] ANTT, Intendência Geral de Policia, livro 194, f. 146v.

[683] ANTT, Intendência Geral de Policia, livro 195, f. 46v.

[684] *Ibid.*, f. 75v.

estado deplorável.[685] Poucos meses depois, o Intendente acusou a apreensão de um religioso de São Paulo que andava bêbado em companhia de dois seculares.[686] No dia 14 de Outubro, retratou o caso do frade José Joaquim da Horta da Costa Silva, vinculado à congregação da Divina Providência. Acusado de viver e pernoitar na casa de um sapateiro, casado e pai de três filhas, a presença do frade estava causando suspeitas na vizinhança; murmurava-se que ele estaria tendo tratos ilícitos e pecaminosos na referida casa.[687]

A vigilância prosseguiu. No começo da década de 1790, o provincial do Convento da Ordem dos Franciscanos em Xabregas foi informado que certo Frei Joaquim estaria acompanhado de algumas mulheres, tratando-as com familiaridade e frequentando estalagens. Segundo Pina Manique, o frade havia raptado uma moça da casa de sua família tempos antes e desde então viviam em trato ilícito.[688] Em 1794, quatro religiosos regulares foram presos por jogarem em tabernas, usarem trajes escandalosos e vagarem por Lisboa. Essas práticas preocupavam o Intendente. Em ofício ao ministro José Seabra da Silva, ele insistia que os religiosos não deviam ficar fora da clausura. Tais ocorrências, alertava, manchavam os institutos religiosos, infamando-os, ao mesmo tempo em que escandalizava os seculares, o que era particularmente perigoso dado a presença de inúmeros hereges em Lisboa que constantemente zombavam até mesmo daqueles que não mereciam a afronta.[689]

Os avisos não eram novos. Dois anos antes, no dia 31 maio de 1792, o Intendente já havia enviado um ofício aos prelados de várias ordens religiosas pedindo que eles vigiassem os seus eclesiásticos, não consentindo que frequentassem o passeio público, as feiras que ocorriam todas as terças-feiras, as casas de bilhar, as lojas de bebidas e os cafés. Todos que fossem encontrados nos referidos lugares seriam entregues às suas respectivas casas religiosas para que fossem devidamente punidos. E finalizava advertindo:

> Espero que V R^{ma} me evitará o desgosto de ser eu obrigado a fazer estes procedimentos para conter os seus súditos, pois V R^{ma} conhece que muitas vezes o defeito e inconsideração de um súdito, compromete o decoro de uma religião inteira e ninguém melhor que V R^{ma} conhece que um indivíduo destes não deve estar morador em conventos da corte e seus subúrbios, para por uma parte se evitar que

[685] *Ibid.*, f . 77v e f. 82v respectivamente.

[686] *Ibid.*, f. 27v.

[687] *Ibid.*, f. 155.

[688] *Ibid.*, f. 228.

[689] ANTT, Ministério do Reino, crime dos regulares: suas prisões e destinos – 1790-1800, mç. 454, cx. 569; Intendência Geral de Polícia, contas para as secretarias, livro 4, f. 105v-106.

> eles se exponham e por outra que não comprometam aos seus irmãos e ao todo os ministros da nossa santa religião e que os hereges se aproveitem para escarnecerem.[690]

A atenção pedida aos prelados não bastou para garantir o efeito desejado. Dois dias depois do aviso, Pina Manique repreendeu asperamente o padre responsável pelo Convento da Boa Hora após seus oficiais terem apreendido um religioso daquela congregação em pleno passeio público: "não posso acreditar que tendo eu prevenido a V.R^{ma} para dar as suas ordens aos seus súditos para não irem ao passeio público, pelos motivos que lhe expus, lá se encontrasse esta tarde ao dito religioso".[691] A tarefa não parecia ser das mais fáceis. Tanto assim que, em maio de 1802, os prelados recorreram ao Intendente para que ele mantivesse nas cadeias da corte alguns dos eclesiásticos acusados de cometerem crimes e abusos. Temiam que, presos nos cárceres do convento, eles pudessem fugir mais facilmente. Pina Manique não só acatou o pedido, como sugeriu ao ministro da Marinha e Ultramar de Portugal, o Visconde de Anadia, que os religiosos criminosos fossem mandados para presídios na África e na Ásia. Deste modo poderiam purgar os seus delitos, servir de exemplo aos outros eclesiásticos e garantir que os prelados pudessem, com a ajuda régia, "conservar a boa ordem e disciplina eclesiástica".[692]

Para o Intendente, não bastava coibir os escritos, as práticas, as falas ímpias e sediciosas. Era preciso redobrar a atenção sobre os religiosos que andavam apóstatas de suas religiões e vigiar com particular atenção a situação dos párocos.[693] Evitar o mau exemplo e garantir que os eclesiásticos cumprissem as suas obrigações eram, em seu entender, ações essenciais ao fortalecimento da religião no reino, minando quaisquer críticas que pudessem enfraquecer a sua legitimidade e a de seus ministros.[694] De modo geral, a corrupção dos eclesiásticos – descritos, muitas vezes, como ambiciosos, soberbos, luxuriosos e ignorantes –

---

[690] ANTT, Intendência Geral de Policia, livro 195, f. 231. Poucos dias antes do oficio enviado aos prelados, Pina Manique alertou o Provincial do Carmo que alguns de seus religiosos estariam se pondo "nas janelas do mesmo passeio a inquietar a família feminina de uma certa casa, cujo pai de famílias se queixou como digo nesta intendência". *Ibid.*, f. 224v.

[691] *Ibid.*, f. 234.

[692] ANTT, Intendência Geral de Polícia, contas para as secretarias, livro 6, f. 313v-315v.

[693] Apostasia: deserção da fé, religião que se professava. Deserção da comunidade ou casa religiosa; SILVA, Antonio de Moraes. *Diccionario da língua portugueza*. v. 1. Lisboa: na officina de Simão Thaddeo Ferreira, 1789, p. 98.

[694] ANTT, Intendência Geral de Polícia, contas para as secretarias, livro 6, f. 108v-109.

era apontada como um dos fatores impulsionadores da desconfiança que parte da população devotava a eles. Talvez por isso mesmo se torne tão significativa a publicação do livro *O sacrossanto e ecumênico Concílio de Trento*, em 1781, por João Batista Reycend. Traduzido do latim para o português, o foco não era o leitor leigo, mas o eclesiástico, o qual devia empregar-se em sua lição.[695] Pela mesma época, Frei Alexandre da Sagrada Família não se furtou a refletir sobre a relaxação introduzida nas ordens religiosas. Este mesmo problema, por sua vez, esteve nas bases da criação da Junta do Exame do Estado Actual e Melhoramento Temporal das Ordens Regulares, por D. Maria I em 1789.[696] Em muitos casos, a percepção de que a Igreja estava permeada por práticas corruptas sustentou as dúvidas dos fiéis em relação aos dogmas e ritos, considerados invenções humanas. Parte do desrespeito aos preceitos estabelecidos pela Igreja Católica assentou sobre essa ruptura.

Neste ponto, a atenção dedicada aos desregramentos comportamentais entre os religiosos não significou uma maior tolerância do Intendente em relação às críticas que por ventura se fizesse contra aqueles atos corruptos. A seu ver, era preciso atuar contra todos os tipos de desacatos e insultos, os quais deviam ser punidos com rigor.[697] Nem mesmo os atos praticados por pessoas ociosas, os quais não conheciam outra causa senão a falta de educação de seus praticantes, escapavam da severidade da punição. Foi com essa aspereza que Pina Manique deu o seu parecer sobre um tumulto praticado na Igreja do Convento de Nossa Senhora do Carmo de Lisboa por treze homens vadios, ocasião em que eles teriam batido nos frades que se disciplinavam, à noite, dentro da mesma igreja: deviam ser mandados para Índia.[698] Outros desacatos foram perpetrados. Em Setembro de 1781, na Igreja de Vila de Eira,

---

[695] *O SACROSANTO e ecumênico Concílio de Trento em Latim e português.* Endereçado aos arcebispos e bispos da Igreja Lusitana. Por João Batista Reycend, 1781.

[696] MONTEIRO, Ofélia Paiva. *D. Frei Alexandre da Sagrada Família*: a sua espiritualidade e a sua poética. Coimbra: Por ordem da Universidade, 1974, p. 327-363. SANTOS, Zulmira dos. Luzes e espiritualidade, p. 41-42. Criada por decreto régio em 21 de Novembro de 1789, a Junta tinha por responsabilidade cuidar dos mosteiros e conventos lusos que estavam com dificuldades financeiras para garantir a subsistência dos religiosos e das religiosas que neles residiam. No fundo, pretendia promover uma reforma estrutural nas ordens religiosas. Para isso os prelados deviam enviar à Secretaria de Estado dos Negócios do Reino relações exatas do número de religiosos, do número de mosteiros de um ou de outro sexo, o valor de suas rendas e das dívidas ativas e passivas. Decreto de 21 de Novembro de 1789. Criando a Junta do Exame do Estado actual e Melhoramento das Ordens Regulares. Disponível em: <http://www.iuslusitaniae.fcsh.unl.pt/verlivro.php?id_parte=109&id_obra=73&pagina=846> . Acesso em: 10 nov. 2014.

[697] ANTT, Intendência Geral da Polícia, contas para as secretarias, livro 1, f. 175.

[698] ANTT, Ministério do Reino, mç. 453, cx. 568; Intendência Geral da Polícia, contas para as secretarias, livro 4, f. 114v.

foram encontrados excrementos na pia de água benta e batismal.[699] Poucos anos antes, na Vila de Palmela, o furto do Santíssimo Sacramento mobilizou a Inquisição de Lisboa.[700] Segundo os historiadores José Pedro Paiva e Giuseppe Marcocci, os episódios de desacatos aumentaram ao final do século XVIII.[701]

A situação era tal que no dia 6 de Dezembro de 1798, o Intendente alertou ao Marquês Mordomo Mor sobre a necessidade de evitar a libertinagem crescente daqueles tempos. Era do seu conhecimento que alguns jovens portugueses não estavam se comportando de forma adequada nos templos, mostrando falta de veneração às imagens sagradas e ao Santíssimo Sacramento durante as procissões. Alguns deles teriam chegado ao excesso de atropelarem "com as suas carruagens os irmãos e mais pessoas que devotamente" acompanhavam "aqueles pios e religiosos atos". Outros, embora seguissem a pé, faziam questão de conservar o chapéu na cabeça enquanto atravessavam o ato religioso. Essas práticas, concluía, costumavam ocorrer em determinados dias da Quaresma e nas procissões pelo Corpo de Deus, para escândalo geral dos verdadeiros católicos.[702]

Conservar a tranquilidade pública do estado, garantir o respeito devido ao Soberano e à Religião Católica eram algumas das principais preocupações de Diogo Ignácio de Pina Manique. "A minha responsabilidade", dizia ele, "me faz depositário da segurança pública, da pureza dos costumes, da mantença da religião quanto entra na autoridade do estado civil".[703] Essas esferas estavam diretamente relacionadas e para alcançá-las era preciso vigiar tanto os leigos quanto os religiosos. A ocorrência da Revolução Francesa e seus desdobramentos políticos intensificaram esses imperativos. Para o Intendente, o movimento revolucionário estava diretamente relacionado aos discursos críticos sobre a religião e a Igreja Católica que circularam na França ao longo de todo o século XVIII. "Uma nação tíbia na religião que professa facilmente vem a cair infelizmente no mesmo que está experimentando a França",

[699] ANTT, Intendência Geral da Polícia, contas para as secretarias, livro 1, f. 179.

[700] O furto teria ocorrido na noite do dia 13 para 14 de maio de 1779, na ermida de São João Baptista, extra muros da Vila de Palmela. ANTT, Inquisição de Lisboa, mç. 68, nº 58.

[701] MARCOCCI, Giuseppe e PAIVA, José Pedro. *História da Inquisição Portuguesa*– 1563-1821. Lisboa: Esfera dos livros, 2013. p. 374.

[702] ANTT, Ministério do Reino, mç. 454, cx. 569. Para outro caso de insulto durante procissão ver também Intendência Geral de Polícia, contas para as secretarias, livro 7, f. 130.

[703] ANTT, Intendência Geral de Polícia, contas para as secretarias, livro 5, f. 320v-321.

relatou ao Inquisidor Geral.[704] Daí as recomendações enfáticas que ele encaminhava aos prelados. Cobrava-lhes atenção ao catecismo que devia ser explicado aos domingos, tarefa que considerava fundamental à perfeita instrução dos povos nos dogmas do catolicismo. Porém não se esquecia de adverti-los que, paralelamente ao catecismo, era necessário que os religiosos, sobretudo os regulares, se fizessem amados e praticassem as suas obrigações corretamente, mostrando aos mesmos povos a sua utilidade. Em seu entender, estes eram os principais meios de conservar os portugueses "firmes na obediência ao príncipe que felizmente nos governa e de não entrarem os jacobinos com as suas máximas infames a pretender revoltar os povos, vendo que estes estão firmes no amor ao seu príncipe e na religião que professam".[705]

O problema, portanto, não se restringia à esfera do sagrado ou ao simples combate da heresia, esta sob a responsabilidade da Inquisição. Enquanto o Santo Ofício se preocupava com os erros em matéria de fé, a Intendência voltava a sua atenção para as possíveis implicações políticas destes erros e heterodoxias; em outras palavras, para a sedição, vocábulo que, ao final do século XVIII, era utilizado para retratar os casos de rebelião contra o governo e, consequentemente, contra a autoridade régia. No contexto de meados de Setecentos, a sedição não se encerrava unicamente nas revoltas e motins; mas incluía os discursos capazes de contrariar a ordem social monárquica, alterando os laços de obediência que uniam os vassalos ao seu soberano.[706] Após a Revolução Francesa e à medida que o processo político francês se radicalizava, heterodoxia religiosa e sedição política foram, cada vez mais, apresentadas como dimensões interligadas. A figura do libertino assumiu contornos políticos mais críticos, sendo constantemente recuperada para retratar os afrancesados, os jacobinos e

[704] ANTT, Intendência Geral de Polícia, livro 3, f. 148.

[705] ANTT, Ministério do Reino, mç. 453, cx. 568.

[706] Em 1768, por exemplo, os censores régios responsáveis por analisar e censurar a Pastoral lançada pelo bispo de Coimbra, D. Miguel d'Anunciação, enfatizaram que, do ponto de vista legal, era certo que "quem espalha papéis tendentes a inquietar os povos, dividi-los e imprimir-lhes ditames contrários às leis do Soberano, para perturbar o sossego e tranquilidade pública se reputa sedicioso e cismático". *COLLECÇÃO das leys promulgadas e sentenças proferidas nos casos da infame pastoral do bispo de Coimbra D. Miguel da Annunciação: das seitas dos Jacobeos, e sigillitas, que por occasião della se descobriram neste reino de Portugal*. Lisboa: Na Regia Officina Typografica, 1769. p. 17. Ver também definição dada por SILVA, Antonio de Moraes. *Diccionario da língua portuguesa*, v. 2, p. 383. Robert Darnton, atento a essa dimensão do problema, definiu sedição como um desvio que no texto e mediante o texto se instaura em relação às ortodoxias do Antigo Regime. DARNTON, Robert. *Edição e Sedição*: o universo da literatura clandestina no século XVIII. São Paulo: Companhia das Letras, 1992. p. 21.

os maçons.[707] O Intendente, em tom de alerta, refletia sobre a gravidade do momento: "uma vez que se tem chegado até a insultar, desprezar e ultrajar a Divindade, que caso podem fazer dos Soberanos, que dela não são mais do que fracas imagens?"[708]

Esse temor perpassou boa parte das autoridades régias do período, mas nenhuma parece ter sido tão profunda em suas reflexões como foi Diogo Ignácio de Pina Manique. Ele não se limitou a demonstrar a sua preocupação com os discursos ofensivos à religião católica, aos seus ministros e à autoridade régia, ele refletiu sobre aquilo que considerava ser a natureza do problema e destacou as suas implicações políticas e sociais. Daí o empenho que dedicou às tarefas de vigilância e de repressão à circulação de pessoas, rumores e escritos que, em seu entender, podiam disseminar ideias capazes de contrariar os ensinamentos da Igreja Católica, pôr em risco a legitimidade do poder régio e revoltar os povos.

5.1 **Uma nova linguagem se anuncia**

Dentro da lógica política que regulava as sociedades europeias da época moderna, os dissidentes religiosos eram considerados maus súditos. Os reinos eram confessionais, ou seja, cada estado possuía uma religião oficial, a qual, raras exceções, devia ser seguida e obedecida tanto pelos soberanos, quanto pelos súditos. Por conseguinte, a lealdade dos súditos ao rei incluía fidelidade à religião oficial do reino, a única considerada verdadeira e legítima.[709]

Assim, em um reino católico como Portugal todos os portugueses tinham que ser católicos, o que, na prática, significava dizer que eram obrigados a aceitar as definições dogmáticas, a seguir os ritos e as regras morais prescritas pela Igreja Católica.[710] As políticas regalistas dos reinados josefino (1750-1777) e mariano (1777-1816) não questionaram esses

[707] BARATA, Alexandre Mansur. *Maçonaria, Sociabilidade Ilustrada e Independência do Brasil*. Juiz de Fora: Ed. UFJF; São Paulo: Annablume, 2006. p. 43.

[708] ANTT, Ministério do reino, mç. 454, cx. 569.

[709] RÉMOND, René. *Religion et Societé en Europe*: La secularization aux XIX^{e} et XX^{e} siècles. Paris: Éditions du Seuil, 1998. p. 46-54.

[710] As considerações de Clifford Geertz sobre a religião como um "modelo de" e "modelo para" são fundamentais para se entender o lugar ocupado pela religião nas sociedades europeias modernas. "Religion as a cultural system." In: GEERTZ, Clifford. *The interpretation of cultures.* New York: Basic Books, 1973.

pressupostos. Elas se limitaram a remodelar as relações políticas e jurídicas vigentes entre a Coroa Portuguesa e a Igreja Católica, tendo em vista o objetivo de subordinar o poder eclesiástico ao poder régio. De modo algum pretenderam eliminar o poder espiritual da instituição católica, romper com os fundamentos católicos da ordem política e social ou por fim ao caráter confessional do reino português.[711] Tanto em um quanto em outro reinado, o soberano se dizia responsável pela "felicidade eterna e temporal" de seus vassalos e pela defesa dos dogmas cristãos, os únicos considerados verdadeiros. Um edital régio lançado em Setembro de 1770 ressaltou que "a conservação do Cristianismo, a pureza da Fé, a veneração devida aos Mistérios Santos, a defesa da Igreja, a integridade dos costumes e a extirpação dos vícios" eram algumas das principais obrigações da monarquia portuguesa. A defesa da religião católica e de seus princípios, prosseguia o texto, era, na verdade, a defesa dos "mais sólidos fundamentos do Trono".[712] A monarquia portuguesa continuava atendendo, para além das disposições temporais, a uma preocupação transcendental e escatológica: cabia ao rei zelar pela religião católica, garantindo não só os fundamentos da ordem política e social, mas que os seus súditos atingissem a felicidade neste e no outro mundo, mediante a conquista da salvação eterna.[713]

Mas não era apenas a lealdade política que passava pela obediência aos preceitos impostos pela religião católica. Noções como virtude e felicidade também seguiam parâmetros ditados pela doutrina religiosa. Um ateu, um protestante ou um muçulmano não podiam ser considerados virtuosos, uma vez que não seguiam as supostas máximas verdadeiras oriundas da revelação e da palavra de Deus, estas disponibilizadas aos fiéis exclusivamente pela Igreja Católica.[714] Igualmente, indivíduos que se metiam pelas tabernas, bebiam em excesso, tinham concubinas, praticavam roubos, desertavam, jogavam e/ou viviam na ociosidade eram considerados maus cristãos e maus súditos, um risco para a harmonia social em função dos seus desvios comportamentais. Diogo Ignácio de Pina Manique devotou

[711] Ver o capítulo 1.

[712] Lei de 24 de novembro de 1770. Disponível em: <http://www.iuslusitaniae.fcsh.unl.pt> . Acesso em: 19 jan. 2015.

[713] CARDIM, Pedro. Religião e ordem social: em torno dos fundamentos católicos do sistema político do Antigo Regime. *Revista de História das Ideias*, Coimbra, 22, p. 133-175, 2001.

[714] Em novembro de 1793, Diogo Ignácio de Pina Manique fez o seguinte comentário sobre o francês Pedro de Lannes: "He também para refletir que este homem largou a religião que professava e abraçou a protestante, pelo que devo crer que nenhuma tem; que he um jacobino, e que como tal está disposto para praticar tudo que é mau". ANTT, Intendência Geral de Polícia, contas para as secretarias, livro 4, f. 76.

particular atenção a esses homens que, com as suas práticas, indicavam afastamento em relação aos preceitos morais católicos. A moral católica era a única conforme as regras civis. Se a primeira vacilava, então toda a ordem política e social estava em perigo. Como destacou Frei Joaquim Borjás em uma oração de Setembro de 1789:

> O amor e a fidelidade portuguesa aos seus Príncipes naturais é um sentimento da natureza, aperfeiçoado pela Religião [...]. Feliz aquele povo, em que o espírito do cristianismo se amalgama com o espírito nacional. Sim, Senhores, a Religião nos ensina que o Poder Real e o Poder Paterno nascem da mesma fonte e são uma emanação do Poder Divino. O nosso coração subscreve com gosto a esta verdade evangélica e a nossa razão não considera um Reino senão como uma grande Família de que o Príncipe é o Pai. O fraco, o desprezível Vassalo que não cede senão a força e obedece murmurando, deve riscar dos livros santos estas belas palavras do Apóstolo: sedes submetidos aos Príncipes por inclinação e não por temor: quem resiste a sua autoridade, resiste a Deus.[715]

Em meados do Setecentos português impôs-se um paradigma político segundo o qual o poder político régio foi concebido como originário de Deus e a vontade do soberano reputada livre e absoluta. Esta forma de conceber o poder tornou-se predominante, sobrepondo-se às concepções contratualistas-corporativistas que haviam vigorado nos séculos XVI-XVII.[716] Os discursos políticos dos reinados josefino e mariano insistiram na origem divina, imediata e direta, do poder régio. Em 1787, o edital régio de criação da Real Mesa de Comissão Geral sobre o Exame e Censura dos Livros declarou que as mudanças no aparato censório eram feitas pela rainha D. Maria I, tendo em vista o seu "Supremo Poder Temporal, que o todo Poderoso" havia lhe confiado.[717] A vontade do soberano independia de qualquer outro poder temporal: cabia ao rei fazer as leis, confirmar, modificar ou mesmo revogar privilégios conforme o seu arbítrio.[718] O seu poder, sendo uma extensão terrena/temporal do poder de Deus, não podia e não devia ser questionado: "a Majestade dos Príncipes é uma imagem da Majestade do Eterno", continuou Frei Joaquim Borjás, "os seus direitos sobre os nossos corações são os direitos do mesmo Deus. Não o duvideis, Senhores. O preceito da

---

[715] FORJÁS, Fr. Joaquim. *Oração gratulatoria pelo restabelecimento da importantíssima saúde do sereníssimo Príncipe do Brasil, nosso Senhor, na solene festa que celebraram os gentil-homens da sua Real Câmera no dia 5 de Setembro de 1789.* Lisboa: Na Regia Officina Typografica, 1789. p. 9.

[716] HESPANHA, António Manuel & XAVIER, Ângela Barreto. A representação da sociedade e do poder. In: MATTOSO, José (dir). *História de Portugal*. v. 4: O Antigo Regime. Lisboa: Editorial Estampa, 1993.

[717] Carta de lei 21 de junho de 1787. Disponível em: <http:// www.iuslusitaniae.fcsh.unl.pt> . Acesso em: 19 jan. 2015.

[718] HESPANHA, António Manuel & XAVIER, Ângela Barreto. A representação da sociedade e do poder, p. 139-143.

submissão e do amor, tendo o mesmo fundamento, nós poderíamos desobedecer aos Príncipes, se nos fosse lícito o não amá-los".[719]

A Oração de Frei Joaquim Borjás remete a uma visão religiosa cristã do poder político e da sociedade, na qual o amor era apontado como elemento básico de organização da vida coletiva e a vontade divina legitimava o poder do rei.[720] Dentro desse arcabouço teórico, felicidade, virtude, lealdade política e pertencimento à religião católica eram considerados dimensões interdependentes e necessárias para a manutenção da estabilidade e harmonia social. Teodoro de Almeida, em seu *Feliz independente do mundo*, preocupou-se em postular um ideal de felicidade assentado no domínio das paixões e dos vícios e em uma vivência conforme as máximas do Evangelho.[721] Para o canonista Antônio Ribeiro dos Santos, a religião garantia a "«felicidade das nações»":

> As nações que têm ideias mais claras a respeito da religião e seguem dogmas mais conformes à razão, praticam também mais exatamente a justiça e vivem entre si com mais humanidade; e pelo contrário que aquelas que ou conhecem pouco a religião, ou têm uma religião desumana e obscena, vivem em contínua desordem e cometem os crimes mais execrandos.[722]

---

[719] *Ibid.*, p. 10.

[720] Ao final do século XVIII outros discursos veicularam concepções assentadas no direito divino dos reis: em 1798 foi traduzido do francês o livro *Linguagem da religião*, escrito por Louis-Antoine de Caraccioli. No capítulo XXVI, "Do respeito que se deve aos Soberanos" consta que os reis são ungidos do Senhor e que o seu poder vem de Deus. "E quem duvida que os monarcas não dependem senão de Deus só?" Lisboa: Typografia Rollandiana, 1798. A *Dedução Cronológica e Analítica* (1767) insistiu "na vontade livre e absoluta de um soberano, que – em virtude da vontade de Deus – rege o reino como coisa conquistada e sua". Ângela Barreto Xavier e Antônio Manuel Hespanha. A representação da sociedade e do poder, p. 140. ALVIM, Gilmar Araújo. *Linguagens do poder no Portugal Setecentista*: um estudo a partir da dedução cronológica e analítica (1767). 2010. 202f. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós Graduação em História, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2010. CARDIM, Pedro. Religião e ordem social: em torno dos fundamentos católicos do sistema político do Antigo Regime, p. 133-175; A polêmica em torno do projeto do "Novo Código" (1789) protagonizada por Antônio Ribeiro dos Santos e Pascoal José de Melo Freire, redator do projeto, é bastante ilustrativa dos embates entre uma concepção absoluta do poder real e outra que insistia na importância das leis fundamentais e do papel consultivo das cortes tradicionais. PEREIRA, José Esteves. *O pensamento político em Portugal no século XVIII*. António Ribeiro dos Santos. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2005. p. 243-313. As disputas em torno da revisão do processo dos Távoras (1780) e as representações feitas em favor de d. Martinho Mascarenhas, preso desde os 18 anos e herdeiro de uma das principais casas do reino, também demonstram esses embates entre uma concepção corporativista-contratualista do poder e outra que insistia na centralização política na figura do soberano. ALVES, Patrícia Woolley Cardoso Lins. *D. João de Almeida Portugal e a Revisão do Processo dos Távoras*: conflitos, intrigas e linguagens políticas em Portugal nos finais do Antigo Regime (c.1777-1802). 2011. 330f. Tese (Doutorado em História) – Programa de Pós Graduação em História, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2011. Para a importância do amor dentro da retórica real ver FARGE, Arlette. *Dire et mal dire*. L'opinion publique au XVIII[e] siècle. Paris: Éditions du Seuil, 1992. p. 193-194.

[721] SANTOS, Zulmira C. Vícios, virtudes e paixões: da novela como «catecismo» no século XVIII. *Península. Revista de Estudos Ibéricos*, n. 3, p. 187-199, 2006.

[722] *A verdade da religião cristã* apud PEREIRA, José Esteves. *O pensamento político em Portugal no século XVIII*. António Ribeiro dos Santos, p. 214.

O ordenamento político-social e a religião formavam um todo interdependente: impossível tirar um elemento desse sistema sem que toda a estrutura desmoronasse. Para o jurista Samuel Pufendorf (1632-1694), um dos autores recuperados nas reformas políticas e educacionais portuguesas empreendidas durante o reinado de D. José I:

> A mais forte obrigação com deveres mútuos entre Homem e Homem brota da Religião e de um Temor da Divindade; de forma que o homem não poderia tornar-se uma criatura sociável se não fosse imbuído de Religião.[723]

Esta postura, porém, em nada se assemelhava ao posicionamento de filósofos como Rousseau sobre a suficiência da religião natural.[724] Em Pufendorf, a defesa da religião natural – o conhecimento de Deus através da razão natural, própria a todos os homens – não conduzia a um ceticismo em relação à revelação ou ao questionamento de sua importância. Muito pelo contrário. A religião natural era um dos aspectos do direito natural e se fazia necessária para a conservação da sociedade. A salvação, por outro lado, continuava dependente da revelação divina. A religião natural não tinha qualquer papel nela; a natureza humana decaída impedia que os homens tivessem acesso às verdades divinas apenas através da sua razão. Ela era tão somente o cimento social. Primeiro porque o medo do poder divino levava o homem a não cometer determinadas violências. E segundo porque, sem a religião, os vínculos internos das comunidades se tornariam mais fracos. Para ele, o castigo temporal e a obediência jurada aos superiores eram insuficientes para conter os homens indisciplinados. "Quem não dá valor à Morte", ressaltava, "nunca poderá ser forçado a fazer alguma coisa, porque para os que não temem a Deus, nada pode ser mais tremendo do que a Morte". O homem que desprezasse isso, continuava, podia "tentar o que quiser contra aqueles que se encontram acima dele".[725] Era preciso, para a conservação da sociedade e bem da humanidade, que todos compartilhassem a crença de que havia um Deus que punia os vícios e que remunerava a

---

[723] PUFENDORF, Samuel. *Os deveres do Homem e do Cidadão*, de acordo com as leis do direito natural. Rio de Janeiro: Topbooks, 2007. p. 100-101. Para a insuficiência da religião natural para a obtenção da salvação eterna ver ainda p. 111.

[724] ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Emílio ou Da Educação.* São Paulo: Martins Fontes, 2004.

[725] Samuel Pufendorf argumentava que o homem, desejando a sua segurança – a sua autopreservação – decidiu se unir a outros e abandonar o estado de liberdade natural. Só que para isso acontecer era necessário leis que o orientassem a preservar e a promover a sociedade, ou seja, o bem estar da humanidade. Essas leis derivavam do direito natural, sem o qual a sociedade se fazia em pedaços: Deus era o autor desse direito, o qual era transmitido aos homens por meio de sua razão natural. A obediência às leis naturais, obediência esta ordenada por Deus, era o meio necessário para atingir o fim de preservação da própria natureza humana. PUFENDORF, Samuel. *Os deveres do Homem e do Cidadão*, p. 111-112.

virtude. Nesse sentido, tanto o ateísmo quanto o deísmo se tornavam uma ameaça política à coesão social e à própria existência da sociedade monárquica. O primeiro por negar a existência da divindade; o segundo por defender que Deus, completada a obra da criação, não interferia no funcionamento do mundo. Em ambos os casos, tornava-se desnecessário temer ou adorar a divindade, uma vez que ele não podia ou não queria fazer o bem ou o mal aos homens. Nas duas situações, destruía-se a religião e, por conseguinte, toda a estrutura política e social relacionada a ela.[726] Esse era um dos motivos que tornava os escritos deístas e ateístas tão perigosos.

No final do século, a Revolução Francesa promoveu rupturas significativas em relação a essas perspectivas, trazendo consigo novos paradigmas políticos e organizacionais, o que intensificou os temores das autoridades régias e de boa parte dos letrados portugueses. Não era para menos. O movimento francês aboliu privilégios, estabeleceu que todos os homens eram iguais perante a lei, criou novos sistemas financeiros e legislativos, reorganizou o espaço e o tempo e elegeu o povo como fonte de autoridade, privando o monarca de seu antigo papel.[727] Quando se atém apenas nas relações entre Revolução, Igreja Católica e religião percebe-se que existiram múltiplas propostas e ações, não sendo raros os casos em que elas ultrapassaram as diretrizes oficiais emanadas dos distintos governos revolucionários.

Assim, logo no início do movimento os bens do clero foram nacionalizados, uma tentativa de aliviar a crise financeira do estado francês. Em Julho de 1790, a Assembleia Constituinte Francesa lançou a *Constituição Civil do Clero*, um documento que, por um lado, procurava limitar o poder de Roma sobre a Igreja francesa e, por outro, adequar a organização eclesiástica às novas disposições político-sociais. Deste modo, se, pela Constituição Francesa, a soberania havia passado do rei para a nação e os administradores locais começaram a ser eleitos, por que não fazer o mesmo com bispos e curas? Por conseguinte, ambos passaram a ser escolhidos pelo voto e por maioria absoluta dos sufrágios.[728] No mesmo ano, decretou-se que os padres deviam jurar fidelidade à Constituição, o chamado juramento cívico. Embora essas medidas não fossem, em si próprias, nem antirreligiosas nem anticatólicas, elas foram

[726] *Ibid.*, p. 105-106.

[727] DARNTON, Robert. *The Devil in the Holy Water,* or the Art of Slander from Louis XIV to Napoleon. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2010. p. 343.

[728] RÉMOND, René. *Religion et Societé en Europe,* p. 60-62. Ver ainda a Constituição Civil do Clero, Título 2, Nomeação dos Benefícios, parágrafos 1 e 2.

acompanhadas por atos que ultrapassaram as expectativas iniciais dos seus elaboradores. À nacionalização dos bens do clero seguiu-se a elaboração de caricaturas satíricas e jocosas que enfatizavam a riqueza dos religiosos e insistiam em figuras como a do prelado gordo e saudável. Não foram raros os casos em que a população invadiu as Igrejas para fazer descer os sinos e tomar os objetos de ouro e de prata que serviam às cerimônias religiosas. Estas oferendas cívicas, como chamou Michel Vovelle, eram entregues ao governo para ajudar nas despesas da guerra. Nos anos de 1790 e 1791 o confisco havia sido legal, pedido pela própria Assembleia, mas depois, em 1792, ele passou a ser feito de modo espontâneo pela população.[729]

Outras medidas tomadas pela Assembleia Nacional tiveram um rumo semelhante: o juramento dos eclesiásticos à Constituição foi ilustrado em gravuras de inspiração oficial e visava criar a imagem de adesão do clero à nova ordem política e social. Porém, estas gravuras não foram capazes de suplantar as imagens hostis que circulavam entre a população. Nesse ponto, a figura do padre lúbrico fez mais sucesso do que a do padre constitucional. Ao mesmo tempo, ao contrário das caricaturas oficiais que pretendiam passar a imagem de coesão entre os grupos, a obrigatoriedade do juramento provocou divisões no clero francês, gerando reações por parte daqueles que se recusavam a romper com a autoridade de Roma, os chamados padres refratários. A supressão dos votos perpétuos e a abolição da clausura dos conventos, por sua vez, foram outras medidas que motivaram a elaboração de caricaturas jocosas pela população, em geral, enfatizando o apetite sexual e a riqueza dos religiosos: "«Adeus carruagem, adeus amantes!», suspira um padre cortesão".[730] O fim do celibato clerical, outro ato da Assembleia Nacional, foi acompanhado por casos em que padres foram forçados a casar.[731] Nesse clima de tensão, em Setembro de 1792, a população protagonizou vários massacres pela França, sobretudo em Paris, e que tiveram como vítimas principais os padres refratários, aqueles que haviam se recusado a prestar juramento à Constituição e permanecerem fiéis ao papa.

Apesar dessas manifestações jocosas e violentas por parte da população francesa, até 1793 a Igreja Católica conservou o seu lugar nas festas da Revolução. O discurso oficial da

[729] VOVELLE, Michel. *A Revolução Francesa contra a Igreja.* Da Razão ao Ser Supremo. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1989. p. 65-66.

[730] *Ibid.*, p. 30-31.

[731] *Ibid.*, p. 20.

Assembleia Nacional não se opunha à religião católica. As comemorações pelas vitórias do movimento revolucionário, por exemplo, contavam com a participação das autoridades religiosas. Te Deum foram entoados em diferentes ocasiões, inclusive, em agradecimento pela tomada da Bastilha.[732] Após essa data, durante a Convenção Nacional, o Culto da Razão, manifestação em parte oficial, em parte espontânea, ganhou força, provocando uma intensificação das tensões entre a igreja, a religião, a sociedade.[733] No dia 10 de dezembro de 1793, a festa da Razão foi celebrada em Notre-Dame. Em Béziers, comuna localizada na região sul da França, o seu representante proclamava: "«Toda religião revelada é uma convenção puramente humana, uma impostura em seu princípio, um tecido de superstições em seus efeitos. O único templo do Ser Supremo é o Universo. Os corações honestos são seus altares. As ações virtuosas são as únicas práticas e os únicos sacrifícios que lhe podem agradar»".[734] Outros, por sua vez, cantavam:

> Agora a Santa Razão
> Será nossa religião
> Chega de superstições
> De padres preguiçosos
> Vivendo às nossas custas...[735]

Em algumas comunas, igrejas foram fechadas e substituídas por templos da Razão. A destruição direta dos edifícios foi rara, mas ainda assim existente. Em Saint Flour, outra comuna da região sul, uma igreja foi destruída a tiros de canhão. Para esses homens, os símbolos exteriores do culto não tinham importância. Cruzes foram substituídas por Árvores da Liberdade. Imagens de santos e confessionários queimados. Cortejos burlescos nos quais eram exibidos e ridicularizados as estátuas, as vestes e os ornamentos católicos eram feitos. Alguns chegaram a se lamentar não serem os padres de metal, outros que as igrejas destruídas não estivessem repletas de padres. Houve quem considerasse o luxo que adornava a Igreja um insulto à igualdade e mesmo à divindade: esta só devia ter como templo o Universo. De acordo com o Culto da Razão, a Natureza era soberana, a Liberdade e a Igualdade, deusas a serem adoradas. Todo o resto – santos, monastérios, aspectos exteriores do culto – fanatismo e

[732] SABORIT, Ignasi Terradas. *Religiosidade na Revolução Francesa* [online]. Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisas Sociais, 2009. p. 15 e ss.

[733] Para Michel Vovelle o culto da razão não foi fruto de uma iniciativa oficial da Convenção; eles teriam sido surpreendidos pelo movimento. A Convenção, em geral, tendia a desaprovar e não a encorajar os atos. VOVELLE, Michel. *A Revolução Francesa contra a Igreja*, p. 23 e p. 41.

[734] Apud VOVELLE, Michel. *A Revolução Francesa contra a Igreja*, p. 53.

[735] *Ibid.*, p. 120.

superstição. Em seu lugar, era preciso cultivar e propagar os valores republicanos entre a população, os quais tinham como símbolos principais a Razão, a Liberdade, a Igualdade, a Natureza e a Filosofia.

O culto da razão, porém, era apenas parte do processo, talvez a mais radical de um movimento que contou ainda com o Culto ao Ser Supremo e à imortalidade da alma, este defendido por Robespierre e decretado pela Convenção em 1794; no fundo uma forma de reação ao ateísmo. Esses movimentos não eclodiram de forma consensual por toda a França. Mas ainda assim, se fizeram presentes em várias comunas, gozando de certa representatividade.

Por fim, no bojo das transformações revolucionárias e em meio à multiplicidade de relacionamentos travados com a Igreja Católica e a religião revelada, tanto o tempo quanto o espaço foram reorganizados. O primeiro, de alcance mais geral, por meio da criação e adoção de um novo calendário, o republicano (1793), que alterou a forma de dividir e nomear o tempo. A nomenclatura cristã foi deixada de lado e, em seu lugar, elegeu-se o ciclo da natureza como parâmetro organizacional. Feriados e dias santos foram abolidos. A reorganização do espaço, por sua vez, contou com a criação de uma toponímia revolucionária, movimento mais restrito que teve a adesão de pelo menos 8% das comunas francesas: nomes de santos foram substituídos pelo de figuras ligadas, direta ou indiretamente, à revolução como Marat, Franklin, Voltaire e companhia.[736]

Não se deve minimizar o impacto dessas tensões sobrepostas e reviravoltas revolucionárias em Portugal, principalmente porque o reino luso foi um dos destinos de vários emigrados franceses, dentre os quais se contavam inúmeros religiosos que fugiam dos desdobramentos da Revolução.[737] Apenas com a subida de Napoleão ao poder e, mais especificamente, com a Concordata de 1801, houve um apaziguamento em relação à Igreja Católica, reconhecida como religião majoritária na França. As relações entre religião e sociedade foram retomadas, as tensões revolucionárias perderam força, mas isso não significou um retorno a um modelo relacional pré-revolução. O clero não recuperou os bens

[736] *Ibid.*, para os dados estatísticos ver p. 54-57.

[737] Para os eclesiásticos emigrados da França ver ANTT, Intendência Geral de Polícia, Comarcas do Norte, livro 98; ARAÚJO, Ana Cristina. "Napoleão Bonaparte e Portugal. Patriotismo, Revolução e Memória Política da Resistência." *Carnets, Invasions & Évasions.* La France et nous; nous et la France, numéro spécial automne-hiver 2011-2012, p. 16-17. CHAVES, Castelo Branco. *A emigração francesa em Portugal durante a Revolução*. Lisboa: Biblioteca Breve, 1984.

confiscados, a Igreja continuou dependente do Estado e o catolicismo não era mais o único culto reconhecido.[738]

Diante de todos esses episódios sobrepostos e exacerbados, sem dúvida, pela execução do rei Luís XVI em janeiro de 1793, não fica difícil compreender a preocupação das autoridades régias e de boa parte dos letrados lusos. Se, até 1792, era possível encontrar posições ambíguas e tolerantes ao movimento revolucionário francês, inclusive, entre ministros régios, após a morte do rei, predominou o medo perante aqueles acontecimentos.[739] A emergência da república jacobina e a radicalização política relacionada a ela teve um papel decisivo nisso tudo. Mais do que nunca era preciso resguardar e defender os princípios políticos que estruturavam a sociedade monárquica lusa. Este parece ter sido um dos motivos que levaram o Marquês de Penalva a publicar, em 1799, um livro em que defendia ser o governo monárquico preferível a qualquer outro. Somente o poder régio possuía um "legítimo e absoluto poder" sobre os seus "fiéis vassalos". Julgava que era preciso precaver a mocidade portuguesa indiscreta dos riscos a que ela se expunha ao ler os escritos de certos filósofos daquele século. "Estava guardado para este século de trevas, (diga o que quiserem da sua Iluminação) estava guardado para nossos tristes dias, o sistema da impiedade e da Anarquia", lamentava o Marquês. Para ele, o problema era anterior à Revolução Francesa. Ele havia começado com os discursos de filósofos que ousaram escrever contra o que existia de mais sagrado na sociedade: Deus, os santos, os templos, os reis, os sacerdotes etc. Nada havia sido respeitado.[740]

Não obstante as inúmeras diferenças conceituais e teóricas entre esses filósofos, todos eles adotaram uma atitude crítica, livre da autoridade da Igreja e do Estado, ao analisar o homem, a sociedade, Deus e a religião, pondo em dúvida as verdades reveladas, a legitimidade da Igreja Católica e os pressupostos políticos e morais que estruturavam as sociedades monárquicas. Esses filósofos, também chamados de "Espíritos Fortes",

---

[738] RÉMOND, René. *Religion et Societé en Europe*, p. 68-70.

[739] Os acontecimentos iniciais da Revolução foram noticiados, inclusive, pela *Gazeta de Lisboa* e pelo *Jornal Encyclopedico*. ARAÚJO, Ana Cristina Bartolomeu. As invasões francesas e a afirmação das ideias liberais. In: MATTOSO, José. (org.). *História de Portugal.* v. 5: O liberalismo (1807-1890). Lisboa: Editorial Estampa, 1993; NEVES, Lúcia Maria Bastos Pereira das. *Napoleão Bonaparte*: Imaginário e Política em Portugal (1808-1810). São Paulo: Alameda, 2008. p. 71-4.

[740] *DISSERTAÇÃO a favor da monarquia pelo Marquez de Penalva*. Lisboa: Na Regia Officina Typografica, 1799. p. 6-9.

adquiriram, em Portugal, o epíteto de "Filósofos Libertinos". As suas doutrinas foram desqualificadas como "ímpias e perniciosas" e enquadradas dentro daquilo que se chamou de "Espírito de Irreligião". Para muitos, os acontecimentos franceses pós 1789 representavam a materialização de seus princípios; enfim, eles eram a face visível e concreta das rupturas promovidas por esses escritores ao longo do século XVIII.

A circulação dos escritos desses *Espíritos Fortes* aliada à percepção de que eles subvertiam os princípios políticos, religiosos e morais que alicerçavam a sociedade lusa motivou a elaboração/difusão de uma literatura apologética da religião católica revelada e de suas doutrinas antes mesmo da ocorrência da Revolução Francesa.[741] Em 1775, foi lançado ao público *O arrependimento ou confissão pública de Voltaire*, na verdade uma tradução de uma obra francesa.[742] José Maine publicou uma obra intitulada *Dissertação sobre a alma racional, onde se mostram os sólidos fundamentos de sua imortalidade, e se refutam os erros dos materialistas antigos e modernos* (1778).[743] Francisco Lourenço Roussado traduziu a obra *Cartas de certa mãe a seu filho para lhe provar a verdade da religião cristã* (1786).[744] Um ano depois, saiu a público o livro *Questão politica onde se examina, se os religiosos, que possuem renda são uteis, ou nocivos ao Estado* (1787), uma tradução de uma obra francesa de 1762.[745] Em 1787, foi publicado de forma anônima e em dois volumes *A verdade da religião cristã*. O seu autor foi o canonista António Ribeiro dos Santos.[746] Francisco Coelho da Silva, por sua vez, debruçou-se sobre a tradução de um livro de Nicolas-Sylvester Bergier (1718-1790) intitulado *O deísmo refutado por si mesmo, ou exame dos princípios de incredulidade,*

[741] DIAS, Graça da Silva e DIAS, José Sebastião da Silva destacam vários títulos que, segundo eles, demonstram a preocupação antirrevolucionária em Portugal. *Os primórdios da Maçonaria em Portugal*. v. 1. T. 1. Lisboa: Instituto Nacional de Investigação Científica, 1986. p. 350-354. Ver também MACHADO, Fernando Augusto. Um herético em país de frades, ou como Rousseau invadiu Portugal. *Revista Diacrítica*, Braga, v. 26, n. 2, 2012, p. 343-345.

[742] *REPENTIR ou Confession Publique de Monsieur de Voltaire.* À Lausanne, 1771. *O ARREPENDIMENTO ou confissão pública de Voltaire*. Porto: Officina de Antonio Alvarez Ribeiro, 1775.

[743] MAYNE, José. *Dissertação sobre a alma racional, onde se mostram os solidos fundamentos de sua imortalidade, e se refutão os erros dos materialistas antigos e modernos*. Lisboa, 1778.

[744] *LETTRES d'une mere a son fils pour lui prouver la verité de la religion chrétienne.* A Paris: Chez Saillant, 1767. ROUSSADO, Francisco Lourenço (trad.). *Cartas de certa mai a seu filho para lhe provar a verdade da religiao christa*. Lisboa: na off. de Francisco Luiz Ameno, 1786.

[745] D. B.G [Benoît Goujet]. *Question politique où l'on examine si les religieux rentés sont utiles ou nuisibles à l'État*. [s.i]: [s.n], 1762.

[746] PEREIRA, José Esteves. *O pensamento político em Portugal no século XVIII*. António Ribeiro dos Santos, p. 205-240.

*espalhados nas diferentes obras de Joao Jacques Rousseau (*1787).[747] No ano seguinte, outro livro do mesmo autor foi publicado em português: *A certeza das provas do cristianismo* (1788).[748] Em 1793, Teodoro de Almeida publicou a sua *Harmonia da Razão, e da Religião, ou Respostas Filosóficas*. Não obstante as particularidades de cada texto, em geral, eles reafirmavam os preceitos e as doutrinas da religião católica revelada e combatiam os escritos dos novos filósofos, comumente descritos como "apóstolos da incredulidade".[749] "As suas palavras são doces, os seus escritos semeados de imagens e alusões agradáveis, mas entre estas se esconde mais perigosamente o veneno", alertou Francisco Lourenço Roussado, responsável pela tradução das *Cartas de certa mãe*.[750] Para o anônimo-tradutor da *Confissão pública de Voltaire*, o Príncipe fazia bem em proibir a leitura das obras ímpias de Voltaire, porém, a sua proibição não estava sendo suficiente para evitar que elas fossem lidas e propagadas. Daí o seu trabalho de tradução: ele desejava que todos que a lessem pudessem, "pela confissão pública e arrependimento do seu autor, abrir caminho a sua própria confissão particular e ao seu arrependimento", voltando a abraçar "a mui formosa e sagrada verdade".[751]

Foi nessa atmosfera permeada pela circulação dos escritos filosóficos, pelas tensões revolucionárias e, mais precisamente, pela radicalização política jacobina, que Diogo Ignácio de Pina Manique escreveu um texto intitulado "Extracto do Tratado do conhecimento dos Homens". Na verdade, uma tradução de trechos da obra francesa *Traité de la Connoissance des Hommes*, feita por ordem do Delfim da França, Luís Fernando, em 1758. A tradução não tem data ou assinatura e encontra-se solta em meio aos papéis manuscritos que ele enviou ao Marquês Mordomo Mor nos anos 1790. Apesar disso é quase certo que foi escrita pelo Intendente, pois, em dezembro de 1794, ele a mencionou em um ofício dirigido ao mesmo Mordomo Mor. Ao lado do "Extrato" lê-se a seguinte anotação: "Na dita obra se vem as

[747] BERGIER, N. *Le déisme réfuté par lui-même ou examen des principes d'incrédulité répandus dans les divers ouvrages de M. Rousseau, en forme de Lettres*. A Paris: Chez Humblot, 1765.

[748] BERGIER, N. *La certitude des preuves du christianisme: ou réfutation de l'Examen critique des Apologistes de la Religion Chrétienne*. A Paris: Chez Humblot, 1767.

[749] MAYNE, José. *Dissertação sobre a alma racional*, p. XVII.

[750] Prólogo do Traductor. In: ROUSSADO, Francisco Lourenço (trad.). *Cartas de certa mai a seu filho para lhe provar a verdade da religiao christa*, Tomo I, s/p.

[751] Leitor Benévolo. In: *O ARREPENDIMENTO ou confissão publica de Voltaire*, s/p.

causas da fatal Revolução Francesa, preparadas dante mão e previstas por um bem prudente e bem instruído Príncipe".[752]

O livro *Traité de la Connoissance des Hommes* foi publicado, em 1777, ao final da obra *Memoires pour servir a l'histoire de Louis*. Embora não haja indicação de autoria, afirma-se que ela foi elaborada pelo pregador jesuíta Henri Griffet (1698-1771) a partir dos escritos que supostamente lhe foram entregues pela Delfina Maria Josefa de Saxônia, viúva do Delfim Luís. Em março de 1766 ela enviou uma carta ao pregador. Nela, dizia-se consolada por saber que a obra seria escrita por um homem que conheceu o seu marido e que havia merecido a sua estima e amizade.[753] Diferentemente das *Memoires* que teriam sido elaboradas a partir das memórias deixadas pelo próprio Delfim morto, o *Traité* foi escrito, a seu mando, por certo homem de letras.[754] Segundo Henri Griffet, ele teria percebido que era essencial a um Príncipe possuir a arte de conhecer os homens para bem governar.[755]

O *Traité* ocupa todo o segundo volume das *Memoires.* Ele foi dividido em três partes e subdivido em 16 artigos. Deste conjunto, Pina Manique limitou-se a traduzir um trecho do artigo quinto da primeira parte: "qu'il faut connoître le génie de son siècle". De acordo com o artigo, em cada século havia vícios predominantes. O século XVIII, por exemplo, era marcado pelo predomínio de três. O primeiro vício era um espírito de irreligião:

> É preciso que um Príncipe saiba, primeiro que a irreligião faz todos os dias espantosos progressos e que ela se mostra com mais atrevimento e temeridade que nunca: vós não imaginais a que excesso e a que extravagância chegam a este respeito nas conversações do mundo e, sobretudo, entre as pessoas de maior; nelas se fala do que a religião tem de mais sagrado, com o maior desprezo. Voltam em ridículo os seus mais augustos mistérios, nelas representam os verdadeiros cristãos como um tropel de hipócritas ou insensatos, nelas atacam claramente a existência de Deus, a imortalidade da alma, todas as verdades da fé, todos os princípios, todas as máximas, todas as práticas de piedade; nada poupam: isto é uma embriagação, é um furor, é uma maldade, que se não pode expressar; este é o tomo do século.[756]

---

[752] ANTT, Ministério do Reino, mç. 454, cx. 569.

[753] *MEMOIRES pour servir a l'histoire de Louis, dauphin de France, mort à Fontainebleau le 20 Décembre mil sept cent soixante-cinq.* Avec un Traité de la connoisssance des Hommes, fait par ser ordres em 1758. 2º edition. Tome Premier. A Paris, 1778. LELEUX, Marie-Claude. Les predicateurs jesuites et leur temps à travers les sermons prononcés dans le Paris religieux du XVIII[e] siècle, 1729-1762. *Histoire, économie et société*, 8[e] année, n. 1, p. 21-44, 1989. Para a inserção de Henri Griffet na corte francesa ver, no mesmo artigo, p. 24.

[754] O *JOURNAL Encyclopedique ou Universal* publicou um resumo da obra em outubro de 1777. No resumo o *Traité* foi atribuído ao próprio autor das *Memoires*. Tome VII, parte II. A Bouillon: de l'Imprimerie du Journal, 1777. p. 247-248.

[755] *MEMOIRES pour servir a l'histoire de Louis, dauphin de France,* p. 113-121.

[756] ANTT, Ministério do Reino, mç. 454, cx. 569. Esse trecho foi traduzido do original sem alterações. Para o original ver *MEMOIRES pour servir a l'histoire de Louis, dauphin de France,* v. 2, p. 99-100.

A isto se somava um espírito de independência, dimensão dependente da primeira: se esses homens são capazes de ofender a Deus, o que não fariam com os Reis, "fracas imagens" da divindade? Já não se respeitava as vontades do Soberano. A sua autoridade, por sua vez, era apenas reconhecida. E, na verdade, continuava o texto, o desejo principal era passá-la para a multidão.

E, por fim, um espírito de indiferença. Para o autor, os homens que se diziam preocupados com os direitos da humanidade eram os mesmos que se mostravam mais indiferentes em relação a tudo àquilo que se devia chamar bem público.

Tudo isso Pina Manique traduziu do *Traité*, porém, ele o fez suprimindo partes significativas. Uma dessas partes suprimidas buscava elucidar o modo como a linguagem explicitava as mudanças que estavam ocorrendo nas relações políticas.[757] O original francês é bastante claro em sua análise: as alterações no modo de falar não derivavam da moda ou de um simples gosto pela novidade, elas demonstravam uma nova forma de pensar. Que importa, questionou o autor, que a gente chame um homem de bom servidor do Rei, de Cidadão ou de Patriota? Não são todos termos equivalentes que significavam a mesma coisa? Para ele, as coisas não eram assim tão simples. Em seu entender, o uso de termos como Patriota ou Cidadão remetia a sentimentos republicanos e a um gosto pelo governo popular.

O Intendente não excluiu de todo essa passagem, apenas limitou-a ao seguinte trecho: "Um gosto de república e de governo popular se inveterou em todos os espíritos e até na linguagem se faz sentir; já se não fala senão dos direitos da nação".[758] Difícil explicar por que ele não traduziu todo o conteúdo. Apesar disso, não é possível dizer que Pina Manique era alheio ao problema. O modo como ele coordenou e exerceu a ação repressiva demonstra atenção aos mínimos detalhes: da linguagem utilizada aos símbolos recuperados pelas pessoas, fossem elas estrangeiras ou naturais de Portugal, tudo era alvo de vigilância.

Se, por um lado, as mudanças operadas na linguagem eram o sinal visível das transformações na forma de pensar e de conceber a política, por outro, elas não eram a origem

---

[757] O historiador Keith Baker insiste na relação entre transformação política e linguística (discursiva) para explicar a dinâmica política do Antigo Regime francês, ao final do século XVIII, e os meios pelos quais os princípios revolucionários se inventaram dentro de um cenário de monarquia absoluta.BAKER, Keith. *Au tribunal de l'opinion.* Essais sur l'imaginaire politique au XVIII[e] siècle. Traduction de Louis Évrard. Paris: Editions Payot, 1993.

[758] ANTT, Ministério do Reino, mç. 454, cx. 569.

dessas transformações. A nova linguagem era apenas a face visível de um problema muito mais profundo: a liberdade com que se falava e escrevia sobre a religião e o rei. "Já não se escreve senão para fazer a Religião desprezível e a Dignidade Real odiosa", traduziu Pina Manique. "Já quase não aparecem livros nos quais a Religião deixe de ser tratada como supersticiosa e quimérica, em que os Reis não sejam representados como tiranos e a sua autoridade como um despotismo insuportável." [759]

Ao longo do Setecentos, questões internas aos circuitos tradicionais do poder se tornaram cada vez mais alvos de um debate público.[760] A política deixava de ser um segredo do rei, ao mesmo tempo em que a igreja, a religião católica e seus ministros tinham suas práticas, seus ritos e seus dogmas debatidos e questionados. Uma atitude crítica, em geral livre de obediências e assentada apenas no uso da razão, caracterizava esses debates e questionamentos.[761] "Imposez-moi le silence sur la religion et le gouvernement et je n'aurais plus rien à dire", argumentou Diderot.[762] É certo que, em Portugal, esse processo conheceu um curso distinto daquele vivenciado na França, onde, por volta de 1750, o monarca já tinha perdido a capacidade de conter as disputas ideológicas que dividiam a sociedade francesa e uma multiplicidade de escritos satíricos e difamatórios exploravam publicamente a vida privada da corte e, mais particularmente, a vida sexual do rei.[763] O que não significa dizer que o reino luso esteve alheio aos panfletos satíricos e difamatórios de cunho político: os escritos, muitos dos quais manuscritos, contra Pombal são um exemplo de que esses panfletos existiram, embora eles não seguissem a mesma linha discursiva francesa, sendo a figura do monarca e a sua autoridade preservadas.[764] Como bem destacou José Augusto dos Santos

[759] *Ibid.*

[760] BAKER, Keith. *Au tribunal de l'opinion*.

[761] CHARTIER, Roger. *Espacio público, critica y desacralización en el siglo XVIII: las orígenes culturaes de la Revolución Francesa.* Barcelona: Editorial Gedisa, 1995. p. 29-31 e p. 104-106.

[762] La Promenade du sceptique apud *OEUVRES complètes de Diderot*. Tome premier. Paris: Garnier Frères, Libraires Éditeurs, 1875. p. 184. Disponível em: <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k233885/> . Acesso em: 01 abr. 2016.

[763] BAKER, Keith. Ver, sobretudo, o capítulo "L'opinion publique comme invention politique". In: *Au tribunal de l'opinion*. DARNTON, Robert. *The Devil in the Holy Water*.

[764] Os escritos contra Pombal mesclavam mentalidade tradicional (defesa da religião) e deboche. Em geral, eles criticavam a tirania do ministro de d. José I e apontavam a sua suposta irreligiosidade, ambição pelo poder e ganância financeira. No fundo, eles revelam disputas mais profundas relacionadas às reformas políticas empreendidas durante o reinado josefino e ao novo paradigma político vigente à época: de um lado, os interesses da nobreza, prejudicados pelo ímpeto centralizador régio; de outro, os defensores das reformas e da centralização

Alves, a principal preocupação de Pina Manique era impedir que Portugal chegasse a vivenciar uma situação tal qual a França viveu e estava vivendo sob a revolução: era preciso estabelecer um cordão sanitário em torno do reino, vigiar atentamente todos os possíveis indícios de descontentamentos em relação à ordem política e religiosa e reprimir severamente a liberdade de falar e de escrever sobre a religião e a autoridade régia.[765]

Tal preocupação não ficou restrita às atividades repressivas do Intendente Geral de Polícia. Em 1794, no auge da radicalização revolucionária francesa, foi aberta uma devassa, no Rio de Janeiro, para averiguar quais eram as pessoas que estariam mantendo conversas e práticas que, "envolvendo discursos os mais escandalosos e sacrílegos contra a nossa augusta religião, se dirigiam a persuadir e a justificar a rebelião da nação francesa e a deprimir e destruir a autoridade e poder dos reis, emanada dos princípios mais depurados da mesma religião."[766] No mesmo ano, a preocupação com a circulação dos escritos ímpios e sediciosos levara o governo de D. Maria I, já sob a tutela do seu filho D. João, a modificar, pela segunda vez em seu reinado, o órgão responsável pelo sistema de censura literária. Era preciso torná-lo mais eficiente e vigoroso na tarefa de repressão aos maus livros: diante da "temível Revolução Literária e Doutrinal", responsável pelo questionamento das opiniões estabelecidas e pela propagação de "novos, inauditos e horrorosos princípios e sentimentos Políticos, Filosóficos, Teológicos e Jurídicos", "toda a prudência religiosa e política" se fazia necessária. Disto dependia a sobrevivência "da Religião, dos Impérios e das Sociedades".[767]

---

régia. ALVES, Patrícia Woolley Cardoso Lins. *D. João de Almeida Portugal e a Revisão do Processo dos Távoras*, p. 43-75. Além das tensões políticas reveladas pelas sátiras anti-pombalinas, convém não esquecer que, em outros momentos, o reino luso conheceu disputas literárias: ainda no reinado de D. João V, a questão do sigilismo motivou a elaboração e circulação de, pelo menos, 38 panfletos impressos clandestinamente e outros tantos manuscritos. MARTINS, Maria Teresa Payan. *Livros clandestinos e contrafaccções*, p. 133-200. A publicação do *Verdadeiro Método de Estudar* (1746) gerou polêmica e vários papéis circularam em resposta. CARDOSO, Patrícia Domingos Woolley. *Os Jesuítas diante de 'O Verdadeiro Método de Estudar'*: conflitos políticos e de Idéias no setecentos Português (c.1740-1760). 2004. 251f. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós Graduação em História, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2004. Anos depois, já no reinado mariano, a publicação do livro *O Filósofo Solitário* (1786-1787) redundou na publicação de outros tantos escritos em resposta. Para o último caso ver, neste trabalho, o capítulo 2.

[765] ALVES, José Augusto dos Santos. *A opinião pública em Portugal* (1780-1820). Lisboa: Universidade Autónoma de Lisboa, 2000.

[766] *AUTOS da devassa. Prisão dos letrados do Rio de Janeiro* – 1794. Rio de Janeiro: EDUERJ, 2002. p. 70.

[767] Lei de 17 de dezembro de 1794. Disponível em: <http://www.iuslusitaniae.fcsh.unl.pt>. Acesso em: 19 jan. 2015.

Em Portugal, ao longo dos anos 1790, esses novos princípios e sentimentos foram enquadrados dentro daquilo que se pode chamar de a linguagem da Revolução. Essa nova linguagem distinguia-se a partir de atitudes bastante específicas: criticar e/ou ridicularizar as doutrinas, as práticas e as autoridades da religião católica, ter por hipócritas, fanáticos ou supersticiosos os cristãos e suas devoções, falar contra a autoridade régia, criticando seus ministros e, por fim, aprovar ou tão somente comentar sobre os sucessos da Revolução. Por vezes, o simples conhecimento da língua francesa e a leitura de gazetas estrangeiras ou de livros proibidos eram apontados como indícios de francesia.[768] A inserção em sociedades secretas, sobretudo a maçonaria, completava a pintura dos indivíduos supostamente adeptos da linguagem revolucionária e *infecionados* pelo *espírito jacobino*.[769] Qualquer elemento dessa equação já bastava para despertar suspeitas. Para as autoridades régias portuguesas cumpria evitar que essa nova linguagem e os paradigmas político-sociais relacionados a ela se impusessem em Portugal e seus domínios da mesma forma que já tinham se imposto na França e algumas partes da Europa, as quais, sob influência direta ou não da ação militar dos franceses, buscaram "libertar-se".[770]

[768] Ver *AUTOS da Devassa* – prisão dos letrados do Rio de Janeiro – 1794. Em 1798, D. Rodrigo de Sousa Coutinho enviou um ofício a D. Fernando José de Portugal, governador da Bahia, pedindo que averiguasse a conduta do padre Francisco Agostinho Gomes, suspeito de francesia. Um ano depois, o governador respondeu que, após investigar, não encontrou indícios de francesia na conduta do referido padre e completou: "como si eu devesse proceder inconsideradamente sem denuncias, sem provas e sem indicios em materia de tanto melindre e gravidade contra o sobredito padre, ou contra outro qualquer, só porque lê correios da Europa, gazetas inglezas e outros papeis d'esta natureza, quando elles correm sem prohibição, e são remetidos d'essa côrte a diferentes pessoas: considero que similhante lição não seja nada proveitoza, antes prejudicial, suposto o estado actual da Europa, por n'ellas se descreverem com cores vivas factos horrorozos, abomináveis e revestidos de taes circunstancias quaes se não encontram em outra alguma historia, que muitas vezes aprova a penna que os escreve, posto que haja energia, mas não é bastante a lição de similhantes papeis para se tirar a consequencia de que os leitores seguem os principios jacobinos e de proceder contra elles ou por uma voz vaga, às vezes nascida do odio e inimizade; ou porque se lhes ouvio fazer alguma reflexão sobre algum facto obrado pela nação franceza." COUTINHO, D. Rodrigo de Souza. "Vigilancia do governo portuguez contra os principios jacobinos no Brazil" *RIHGB*, Rio de Janeiro, Tomo 59, 1ª parte, 1986, p. 406-412.

[769] Para uma discussão sobre a relação entre a maçonaria e a Revolução Francesa ver DIAS, Graça e DIAS, J. S. da Silva. *Os primórdios da maçonaria em* Portugal. v. 1, t. 1, p. 156-163. Para os autores, apesar de a maçonaria ter sido responsabilizada pela eclosão do movimento revolucionário francês e pelas conquistas liberais (tanto pelos seus críticos quanto por muitos maçons oitocentistas), ela não foi o motor do evento revolucionário, embora tivesse contribuído para ele. "Não tendo actuado com a mira num evento revolucionário, a maçonaria actuou contudo, à escala cultural, com impacto maior ou menor, no quadro das forças voltadas para a produção de mudanças". *Ibid.*, p. 162. De igual modo, defendem que a presença da maçonaria em Portugal nos anos 1790 não derivou da ação de agentes estrangeiros, tampouco foi um produto da Revolução Francesa, p. 287-288. Ver também BARATA, Alexandre Mansur. *Maçonaria, Sociabilidade Ilustrada e Independência do Brasil.*

[770] Para a guerra revolucionária europeia, a política de anexação, as conquistas francesas e a difusão dos ideais revolucionários para outras regiões, ver HOBSBAWM, Eric J. *A Era das Revoluções* (1789-1848). Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2014. p. 134-154 e CANFORA, Luciano. Bonaparte libertador. *Estudos Avançados*, 22, 62, p. 119-127, 2008.

5.2 **Discursos ímpios e sediciosos**

Nesse clima de suspeição e de efervescência político-doutrinal, um leque diverso de discursos foi considerado ímpio e sedicioso e, como tal, perseguido pela Intendência Geral de Polícia de Portugal por volta dos anos 1790-1800. Não é fácil seguir os rastros desses discursos heterodoxos. Por um lado, as devassas que foram efetuadas a pedido de Pina Manique contra os indivíduos suspeitos de sedição aparentemente não estão disponíveis nos arquivos portugueses, o que dificulta a análise. No caso de Lisboa, as averiguações costumavam ficar sob a responsabilidade dos juízes do crime dos respectivos bairros: Andaluz, Rossio, Romulares etc. No Arquivo Nacional da Torre do Tombo, há um fundo documental para cada um destes bairros, no qual, de fato, se encontram várias devassas, exceto as que foram efetuadas contra os indivíduos suspeitos de sedição. Essa documentação também não consta no fundo "Ministério do Reino" ou entre os papéis da Intendência. É possível, entretanto, encontrar informações sobre um ou outro caso nos arquivos da Inquisição.

Por outro, nem sempre os papéis ímpios e sediciosos que foram apreendidos pela Intendência Geral de Polícia estão disponíveis. O que torna difícil ter acesso aos escritos que fogem ao corpus textual clássico dos livros proibidos, de fácil acesso ao leitor atual, como são os dos filósofos Rousseau, Voltaire e Montesquieu ou mesmo do poeta Bocage. Por exemplo, em março de 1798, Pina Manique comunicou a d. Rodrigo de Sousa Coutinho que um de seus espiões havia apreendido um "papel ímpio e sedicioso" a José Antônio Chaves, minorista português, que na ocasião se achava em uma casa de bilhar no Rocio. O papel intitulava-se "Extracto dos caracteres de Epitetto" e havia sido traduzido do grego.[771] Provavelmente uma compilação parcial dos discursos estoicos do filósofo grego Epicteto (55-135), editados por seu discípulo Flávio Arriano. Essas informações superficiais, todavia, não permitem analisar o conteúdo dos *Extracto* e as suas possíveis transgressões discursivas. Noutra ocasião, foram apreendidos a Francisco Coelho da Silva vários papéis *sediciosos*, dentre eles: "Censura à constituição francesa", "Declaração dos direitos do Homem e do Cidadão", "Notícia curiosa e chegada de fresco que eu faço gosto de participar ao público antes que saiba dela o correio da

[771] ANTT, Intendência Geral de Polícia, contas para as secretarias, livro 5, f. 188 e f. 207v-208.

Europa", além de uma crítica feita por ele ao breve que o papa expediu a Assembleia Nacional francesa. Segundo Pina Manique, todos haviam sido escritos por ele com a finalidade de espalhar entre a população.[772] Um ano depois, em janeiro de 1794, o Intendente alertava que um dos panfletos de Francisco Coelho tinha voltado a ser espalhado entre o público, agora com novo título: "Análise sobre os errados princípios adotados pela Assembleia Nacional de França quando passou do seu estado feliz da monarquia para o estado infeliz da espantosa anarquia". O espião responsável pela entrega informou-lhe que uns diziam que certo João Feliz era o seu autor, outros, porém, afirmavam ser uma cópia de outro escrito que havia sido feito por um bacharel que morava na Rua São José.[773]

Não há cópia de nenhum desses papéis, tudo o que restou foram os seus títulos. O que já é alguma coisa, tendo em vista os casos em que sequer foram mencionados os títulos. Praticamente nada se sabe sobre as supostas cartas anônimas que teriam sido enviadas por Manuel Telles de Negreiros para algumas paróquias, conventos e bispos.[774] De igual modo, é difícil avançar qualquer análise sobre o conteúdo de um "soneto sedicioso" apreendido a certo Ancelmo José dos Santos, o qual ele sabia de cor e dizia ter aprendido na aula do comércio.[775]

---

[772] ANTT, Intendência Geral de Polícia, contas para as secretarias, livro 3, f. 294v-297.

[773] ANTT, Intendência Geral de Polícia, contas para as secretarias, livro 4, f. 240v-f.241.

[774] No Santo Ofício não consta nenhum processo, sumário ou denúncia em nome de Manuel Telles de Negreiros, mas há um material considerável sobre Manuel Felix de Negreiros. É bem provável que eles sejam a mesma pessoa. Seu nome aparece na lista dos implicados no auto de fé ocorrido no dia 26 de Agosto de 1781, na Inquisição de Coimbra. Clérigo de ordens menores e morador na cidade do Porto, ele foi condenado por ser "herege, deísta, naturalista, dogmatista, ateísta e blasfemo". Ele deveria ouvir a sua sentença usando hábito penitencial, insígnia de dogmatista e uma mordaça. A pena previa ainda abjuração de seus erros e apostasia, confisco dos seus bens, açoites pelas ruas, reclusão em Rilhafoles por cinco anos, degredo de mesmo tempo para as galés e suspensão das ordens. Foi, por outro lado, absolvido da excomunhão. ANTT, Tribunal do Santo Oficio, Inquisição de Lisboa, processo 15275. A lista das pessoas que foram implicadas no referido auto de fé consta, fac-símile, em FRANCO, Francisco de Melo. *Medicina Teológica*. São Paulo: Editora Giordano, 1994, s/p. Infelizmente o seu processo não foi localizado, mas nos Cadernos do Promotor constam duas denúncias, com datas distintas, contra ele. De acordo com as denúncias, ele duvidava do mistério da transubstanciação, da existência do inferno, julgando incrível que um pecado momentâneo fosse castigado com uma pena eterna. Além disso, havia comido publicamente carne durante a Quaresma e dizia que as luzes estavam do lado dos ingleses que comiam carne e mandavam bacalhau para os portugueses. Por fim, estimava e lia a doutrina de Voltaire, especialmente o livro *Dicionário Filosófico*. ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, liv. 319/130º Cadernos do Promotor (1769-1790), f. 5-5v e f. 79-79A. Além disso, há uma terceira denúncia contra ele em ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, processo 16335. DIAS, Graça e DIAS, J. S. da Silva. *Os primórdios da Maçonaria em Portugal*. v. 1, t. 1, p. 257-258. RAMOS, Luís A. de Oliveira. Um marginal do século XVIII: o jacobino Manuel Negreiros. In: *Estudos de História contemporânea Portuguesa* . Porto: Livros Horizonte, 1991. p. 83-91.

[775] ANTT, Intendência Geral de Polícia, contas para as secretarias, livro 7, f. 254v-255.

Por tudo isso, é preciso cautela ao analisar os supostos discursos ímpios e sediciosos que circularam em Portugal nos anos 1790. Além dos limites impostos pela documentação, há de se ter em mente o impacto gerado pelos acontecimentos revolucionários em homens como Diogo Ignácio de Pina Manique, responsável pela tranquilidade política e social do reino, mas igualmente entre a população, curiosa diante dos rumos e desdobramentos da crise revolucionária. Em Julho de 1797, Manuel José Pereira Coutinho foi acusado de ler um manuscrito chamado "Credo da República Lombarda", escrito que se valia da estrutura do credo cristão para louvar a Revolução Francesa e a figura de Napoleão Bonaparte. Ao longo do seu depoimento, Pereira Coutinho confirmou que havia lido aquele manuscrito na presença de Manuel José Gajo, provedor da misericórdia da vila de Barcelos, que também tirou uma cópia do papel. Mas alegou que lera o apenas como uma "notícia histórica", enfim, "como um dos papéis detestáveis que muitas vezes aparecem ainda mesmo impressos e correntes". Segundo ele, o escrito havia sido remetido pelos correios, sem outra carta interior além do dito papel, o que, aliás, não era raro ser feito. Naquele mesmo ano, o próprio Pina Manique se mostrou espantado com o fato de ter recebido pelos correios um jornal suspeito e três caricaturas "infames".[776] Ao final de tudo, as investigações comprovaram o bom procedimento de Pereira Coutinho e, por isso, bastou que fosse admoestado e nada mais. Enfim, a simples posse de um escrito considerado perigoso não deve ser tomada como prova de adesão aos seus princípios.

A curiosidade perante os acontecimentos revolucionários provavelmente motivou inúmeras conversas e leituras. No Rio de Janeiro, logo após a morte do rei Luís XVI, Bernardo Ferreira Braga, alferes do terço da Candelária, relatou ter encontrado com Antônio Gonçalves dos Santos, ourives e soldado do seu terço, no largo do Carmo. Perguntou-lhe logo quais notícias ele tinha da França, ao que o soldado respondeu: "Isto está o diabo. Mataram o Rei. Já por aí anda o modo como o mataram. E foi bem feito, segundo as suas leis." Intrigado com a resposta, Bernardo não entendia muito bem porque ele dizia que a morte havia sido bem feita. "A razão", explicou o soldado, "era porque o rei havia pedido uma assembleia e que depois se arrependera de o haver pedido, por lhe representarem os encargos e penas a que ele ficava também sujeito e que depois, tornando a pedir, a mesma o obrigara a apresentar um

[776] ANTT, Intendência Geral de Polícia, contas para as secretarias, livro 5, f. 131v-132.

juramento para observar as novas leis da assembleia e fora perjuro a elas".[777] As pessoas não só tinham acesso a notícias sobre a Revolução, como comentavam os seus sucessos.

O fato de que muitas dessas conversas possam ter sido motivadas pela curiosidade ou de que muitos panfletos circularam sem que os seus leitores aprovassem suas doutrinas não diminui o impacto corrosivo e desestabilizador que estes discursos representavam para a manutenção da estabilidade política e social portuguesa. Era preciso evitar quaisquer comentários sobre os acontecimentos revolucionários, a autoridade régia e a religião católica. Em 1792, Pina Manique chegou a insinuar ao Marquês Mordomo Mor que seria bom que fosse suprimida a "Gazeta nacional". Em seu entender, as pessoas tendiam a perverter o sentido das notícias, o que era particularmente perigoso, sobretudo aos povos menos instruídos. Melhor que não tivessem notícia sobre os acontecimentos políticos.[778] Dois anos depois, um novo ofício voltava a alertar o ministro régio sobre as liberdades adotadas pelas Gazetas portuguesas. Segundo o Intendente, "há algumas noticias, que não é necessário que as saibam os povos; e há outras, que devem ser animadas de um colorido tal, que atraiam a si o conceito e a atenção".[779]

Havia um clima de intensa agitação política e doutrinal que certamente dava vida e feições próprias à atuação de magistrados como Diogo Ignacio de Pina Manique. Para ele, quanto menos pessoas soubessem daquelas transgressões e dos acontecimentos políticos europeus, melhor. Nisso tudo, o povo "rústico" era uma de suas principais preocupações: em seu entender era preciso evitar que as classes populares tivessem acesso às informações sobre a Revolução Francesa e aos discursos heterodoxos que circulavam pelos cafés, casas de pasto, tabernas e armazéns de vinho. Por um lado, esses estabelecimentos comerciais tinham um papel importante na alimentação das classes populares, por outro se destacavam como áreas de convívio, de difusão de ideias e de discussão política. Do ponto de vista social e político, eram espaços que quase sempre transcendiam a sua dimensão comercial. Como destacou Maria Alexandre Lousada, os cafés, as tabernas e as esquinas das ruas, locais onde ficavam afixados os editais e os avisos, eram pontos de encontro e lugares em que as notícias eram

[777] *AUTOS da Devassa* – prisão dos letrados do Rio de Janeiro – 1794, p. 96-97.

[778] ANTT, Intendência Geral de Polícia, contas para as secretarias, livro 3, f. 290v.

[779] Apud SILVA, Inocêncio Francisco da. "Medicina Theologica". In: *Dicionário Bibliográfico Português.* v. 7. Lisboa: Imprensa Nacional de Lisboa, 1859-60. p. 178.

lidas e comentadas. Ali nasciam os rumores.[780] Por isso a vigilância devotada àqueles espaços e a outros como o passeio público e a praça do comércio. Pina Manique chegou a ordenar que as pessoas que frequentavam o café lisboeta Nicolla, localizado no Rocio e ponto de encontro de poetas como Bocage, não demorassem ali mais do que o tempo necessário para "se refazerem e tomarem os seus refrescos".[781] Além disso, a existência de gazetas e correios, tanto nacionais quanto estrangeiros, recurso utilizado para atrair gente para aqueles estabelecimentos, preocupava-o: "mas isto que a primeira vista parece não ter nada", alertou, abria porta "a diversos discursos e combinações" aos povos menos instruídos, o que ameaçava o reino com "tristes consequências".[782] Seus espiões, as moscas como eles eram chamados, rondavam aqueles espaços e estavam atentos a quaisquer desvios e atitudes suspeitas.

E elas existiram, sobretudo, entre alguns estrangeiros, muitos dos quais oriundos da França. Em 1792, Pina Manique fez sair do reino alguns franceses acusados de relatarem, pelos cafés e casas de bilhares, as liberdades que haviam sido praticadas na França para acabar com a "escravidão, em que se achavam sujeitos ao poder de um homem, que era o Rei, que os governava e os tinha como em escravidão". Não satisfeitos, os mesmos homens teriam continuado os seus discursos alegando que o povo francês dava festas de alegria por causa da liberdade conquistada: em Baiona, comuna ao sul da França, duzentas mulheres teriam feito a sua própria festa, "levando dois mastros, um com a bandeira inglesa, outro com a bandeira dos americanos ingleses e por baixo de um e outra, outra bandeira branca com as palavras = viva a liberdade e morram aqueles que a impedirem".[783]

A vigilância sobre aqueles espaços não foi pontual. Em agosto de 1794, o alvo foi uma casa de pasto, possuída por italianos, na Rua Formosa, em Lisboa. O Intendente tinha informações de que, num domingo, vários homens, inclusive franceses, haviam se reunido lá para cantarem as cantigas revolucionárias e falarem liberdades contra os reis: eles teriam chegado ao excesso de dizerem que "era melhor que na Praça do Comércio se levantasse a

[780] LOUSADA, Maria Alexandre. "A rua, a taberna e o salão: elementos para uma geografia histórica das sociabilidades lisboetas nos finais do Antigo Regime." In: VENTURA, Maria da Graça Mateus (coord.). *Os espaços de sociabilidade na Ibero-America (sécs. XVI-XIX)*. Lisboa: Ed. Colibri, 2004. p. 95-120.

[781] ANTT, Intendência Geral de Polícia, contas para as secretarias, livro 6, f. 70.

[782] ANTT, Intendência Geral de Polícia, contas para as secretarias, livro 3, f. 290v-291v.

[783] *Ibid.*, f. 232v-234v.

árvore da liberdade em lugar da estátua de sua majestade".[784] O problema, porém, não se resumia às liberdades adotadas naquela casa de pasto. Na mesma rua, alertava ao ministro régio, havia uma grande fábrica de chapéus, onde trabalhavam mais de cem homens, os quais ele supunha ser certo frequentarem o referido estabelecimento. Situação similar ocorria em outra casa de pasto de dois franceses, localizada no Rato, região lisboeta onde era grande o número de fabricantes. Lá, da mesma forma que no estabelecimento da Rua Formosa, formava-se um grande ajuntamento de gentes libertinas nos domingos e dias santos. Os proprietários franceses foram presos e em suas casas apreendidos estampas obscenas, as quais figuravam "religiosos em ações torpes com mulheres" e outros papéis manuscritos suspeitos. Para Pina Manique, o plano talvez fosse "arrastar ali gentes libertinas, que fossem fáceis a abraçarem os princípios revolucionários".[785] Daí a necessidade urgente de reprimir aqueles discursos livres e "fazer sair do reino alguns daqueles figurões" para o bem da tranquilidade pública e também da família real portuguesa.

A atenção da Intendência Geral de Polícia não ficou restrita aos estrangeiros. Os seus espiões estavam atentos a quaisquer atitudes e conversas suspeitas, fossem elas proferidas por naturais do reino ou não. Os ofícios dirigidos pelo Intendente aos ministros régios e aos corregedores dos bairros demonstram que a agitação discursiva dos anos 1790 não foi alheia a alguns portugueses.

Assim, no dia 21 de Novembro de 1794, o juiz ordinário da Vila de Alhandra, Diogo José Palmeiro, enviou um ofício a Pina Manique relatando o comportamento de certo Nuno Baracho Enserrabodes, boticário na mesma vila. Constava-lhe que ele recebia alguns homens em sua casa, onde, após comerem e beberem, falavam "largamente a respeito da nossa santa religião e de seus ministros, fazendo-se ao mesmo tempo saúdes ao péssimo nome da liberdade francesa".[786] A resposta do Intendente foi rápida. No mesmo dia mandou que fossem presos estes "sediciosos" e que se prosseguisse com a devassa para averiguar o caso. Os livros e papéis, manuscritos e/ou impressos, que por ventura fossem encontrados, deveriam ser apreendidos e remetidos junto com os presos.[787] Quatro dias depois, novo ofício de Diogo

[784] ANTT, Intendência Geral de Polícia, contas para as secretarias, livro 4, f. 163-163v.

[785] *Ibid.*, f. 174-174v.

[786] ANTT, Ministério do Reino, mç. 454, cx. 569.

[787] ANTT, Intendência Geral de Polícia, Comarcas do Norte, livro 98, f. 172.

José ao Intendente, desta vez, acusando a prisão de Nuno Baracho, Cleutério José Alvares, João Batista Braga e Estevão Pinto. Em suas casas, relatou, não achou nenhum papel ou livro ilícito.[788]

O que aconteceu a partir daí não se sabe, a devassa não foi encontrada. Mas nem tudo se perdeu. Alguns dos indivíduos presos pela Intendência também foram alvo da Inquisição, o que fornece informações adicionais. O nome de Nuno Baracho Enserrabodes é um dos que aparecem nas duas instituições. Antes de ser preso a mando de Pina Manique, ele já havia sido denunciado à Inquisição em duas ocasiões distintas: a primeira, em janeiro de 1782, por dizer que

> a adoração dos santos era história, que ele só dava ao Santíssimo Sacramento / inclinando a cabeça/ que para os Santos fazia tal coisa / que não é lícito escrever/ que isto da Inquisição era uma mordaça para a gente falar e dizer o que entende, que a lei de Deus era livre, que não eram precisas penas e castigos para a seguir, como em França e outros países que seguia cada um o que melhor lhe parecia.[789]

E a segunda vez, em outubro de 1783, por dizer que tanto o fogo quanto os tormentos do inferno não existiam e só serviam para colocar medo aos pequenos.[790]

Os discursos heterodoxos proferidos por Nuno Baracho demonstram que ele adotou uma atitude crítica perante dogmas revelados, procedimentos e instituições da Igreja Católica, mas não permitem uma análise profunda sobre o seu posicionamento político. Apenas pelos ofícios da Intendência não é possível dizer se ele refletiu sobre sistemas de governo em geral ou sobre o sistema político português em particular. Impossível dizer qual concepção de república o seu discurso veiculava, se é que ele se preocupou diretamente com o tema. Tudo o que sabemos é que, de acordo com o juiz da Vila de Alhandra, ele seria um partidário da liberdade francesa, o que, talvez tivesse concluído tendo em vista as suas ideias sobre a religião e a defesa de uma suposta liberdade religiosa na França. Ainda assim, dizer que ele era um partidário da liberdade francesa explica muito pouco sobre as suas ideias políticas. Diferentes acepções de liberdade, umas mais radicais do que outras, foram defendidas antes e durante a Revolução de 1789. A ausência do processo não permite uma análise pormenorizada deste problema, porém, quando se avalia conjuntamente as três peças

[788] ANTT, Ministério do Reino, mç. 454, cx. 569.

[789] ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, liv. 319/130º Cadernos do Promotor (1769-1790), f. 430.

[790] ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, processo 14855. Denúncia dada em 26 de outubro de 1783.

disponíveis (a prisão pela Intendência e as duas denúncias inquisitoriais) percebe-se que um dos problemas principais que envolvem o caso do boticário é o fato de que ele adotou uma atitude transgressora perante a ordem política e religiosa lusa, expondo, de forma consciente ou não, a linguagem da Revolução em seus discursos. Não foi o único a fazê-lo.

Em março de 1793, Francisco dos Reis Dantas, procurador de causas, foi alvo de uma devassa por andar pelos cafés lisboetas propagando as "liberdades que tem adotado os tais chamados filósofos modernos".[791] Pela mesma época, um alferes da cavalaria de Alcântara, identificado apenas como Joaquim, mostrava com regozijo uma caixa de tabaco que possuía e que trazia um letreiro que dizia: "Viva a liberdade".[792] Manuel Telles de Negreiros foi preso, no Porto, acusado de falar libertinamente sobre a religião católica e sobre o poder régio, aprovando o governo dos franceses. Além disso, para o Intendente, ele muito provavelmente era maçom e tinha particular amizade com o abade Correia da Serra (1750-1823), nome que considerava igualmente suspeito de francesia e jacobinismo. Por fim, ele já havia sido penitenciado pela Inquisição por estas mesmas culpas de libertinagem.[793] Em 1797, sete portugueses foram presos, acusados de andarem pela Praça do Comércio, aonde iam todas as tardes, pelos cafés, boticas e lojas de mercadores "espalhando vozes ímpias e sediciosas", aprovando o governo republicano e os procedimentos dos franceses, além de falarem mal dos ministros e secretários de estado. Dentre os indivíduos presos naquela ocasião, estava Francisco Ignácio de Cid Mello e Castro, nomeado governador do Ceará por decreto de 21 de agosto de 1796.[794] Na Bahia, Cipriano Barata e Marcelino Antônio da Silva foram acusados de negar a existência do inferno e do purgatório, criticarem os religiosos e, em particular, os regulares, desprezar a religião católica e argumentar que o poder dos monarcas estava fundado sobre a tirania.[795] No dia 12 de Dezembro de 1801, Antônio Rodrigues procurou o Santo Ofício de Lisboa para denunciar uma conversa que ouvira a Antônio da Fonseca, João

[791] ANTT, Intendência Geral de Polícia, contas para as secretarias, livro 4, f. 17v.

[792] *Ibid.*

[793] ANTT, Tribunal do Santo Oficio, Inquisição de Lisboa, processos 15275 e 16335. Ver também Tribunal do Santo Ofício, liv. 319/130º Cadernos do Promotor (1769-1790), f. 5-5v e f. 79-79A. DIAS, Graça e DIAS, J. S. da Silva. *Os primórdios da Maçonaria em Portugal*. v. 1, t. 1., p. 257-258. RAMOS, Luís A. de Oliveira. Um marginal do século XVIII, p. 83-91.

[794] ANTT, Intendência Geral de Polícia, contas para as secretarias, livro 5, f. 162-163. ALMEIDA, Manuel Lopes de. *Notícias históricas de Portugal e Brasil* (1751-1800). Coimbra: Coimbra Editora, 1964. p. 341.

[795] ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, processo 13865.

Reto e José Pequeno. De acordo com o denunciante, eles teriam dito, uns para os outros, que Maria Santíssima tinha parido de um carpinteiro com quem vivia amancebada. A João Pequeno, por sua vez, ouviu dizer que "importava viessem os franceses e matassem o rei que ficasse a gente na sua liberdade para que cada um fizesse o que quisesse, que governar um só homem não era bom".[796] O médico Luís José Godoy Torres, morador em Vila Rica, Minas Gerais, foi denunciado um ano antes, em 1800, por dizer que acender um círio durante trovoadas era superstição, que a fornicação não era pecado, que não havia inferno e que todos haviam de se salvar. Mas também por louvar, primeiro, o plano executado pelo Marquês de Pombal para despojar o papa do poder temporal e, segundo, o confisco dos bens temporais do clero feito pelos franceses revolucionários.[797] No mesmo ano, teve início uma diligência para averiguar as proposições defendidas por Antônio Joaquim Cabral, soldado da Nova Legião e morador na Vila de Abrantes: ele não só teria dito que não havia Deus, como também que só lhe "agradava a lei e crença dos franceses, que só esta era boa".[798]

Não é fácil avaliar a representatividade dessas falas no conjunto dos discursos proferidos no mundo luso-brasileiro naquele período: se, por um lado, elas não foram predominantes, por outro não foram inexistentes muito menos inexpressivas. A falta de processos, da maioria dos escritos apreendidos e de informações sobre eventuais circulações impedem que se ultrapasse o véu pejorativo e desestabilizador que, em geral, se atribuiu a esses discursos em busca dos seus significados políticos. Para além das perseguições movidas pela Intendência ou pela Inquisição, quase nada se sabe sobre o seu impacto social. Nem sempre é possível ter acesso a esse submundo discursivo. Tudo o que sabemos é que as autoridades portuguesas os consideravam perigosos à manutenção da estabilidade política e social de Portugal. O que não deixa de ser compreensível. Essas falas faziam parte de um ambiente político europeu conturbado e de um contexto luso que, ao longo do último quartel do século XVIII, viu-se permeado por versos satíricos e por conversas críticas sobre a Igreja Católica, seus dogmas e seus ministros. Tudo isso forma um conjunto que, em tempos de instabilidade, de revoltas e de profunda alteração dos paradigmas políticos, religiosos e

[796] ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, processo 14472.

[797] ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, processo 15549.

[798] ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, liv. 322/134º Cadernos do Promotor (1797-1802), f. 188-229.

morais não podia ser permitido, ainda mais quando, nos idos dos anos 1790, alguns chegavam a falar e escrever diretamente sobre o poder monárquico.

Foi o que ocorreu na Universidade de Coimbra. Na manhã do dia 12 de Julho de 1797 foi encontrado, na porta férrea da Universidade de Coimbra, um pequeno escrito, mas cuja linguagem era bastante dura em relação tanto ao trono quanto a José Seabra da Silva, um dos ministros do rei.

> Gritos da mocidade ofendida e revoltosa
> Rasgue-se em dois estúpido Gonzaga[799]
> Velhaco vil Seabra aos pés calquemos
> De vós os monstros tremam, trema o Trono,
> Que um dia Trono, tudo arrasaremos.[800]

Não sabemos, porém, quem foram os seus autores ou o que aconteceu depois. Um pouco antes, em junho de 1797, o estudante coimbrão Alexandre Ignácio Correia Soares Velho havia sido preso por causa da posse de um folheto manuscrito, cujo conteúdo buscava aconselhar "os portugueses a proclamação da liberdade, convidando-os à revolta". Segundo Pina Manique, o papel atacava o Tribunal do Santo Ofício, os seus ministros e até mesmo o Príncipe Regente. Em seu depoimento, Soares Velho destacou que copiara aquele escrito de outro estudante, Francisco Simões Magiorchi, mas não sabia se ele era o seu verdadeiro autor.[801]

De todo modo, não era comum encontrar relatos de ataques diretos à figura régia ou ao seu poder político no conjunto dos discursos heterodoxos proferidos em Portugal ao longo dos anos 1790. As falas e os escritos costumavam incidir sobre temáticas relativas à religião (os abusos e os desmandos dos religiosos, o enriquecimento ilícito, o afastamento dos preceitos evangélicos, a conduta mundana, a superstição e o fanatismo incutido na população, o poder político exercido por Roma e a suficiência da religião natural), poucos conduziram as suas reflexões críticas para o campo da autoridade régia, como fez o poeta exilado Francisco Manuel do Nascimento, o Filinto Elísio, em alguns de seus poemas ou mesmo o autor anônimo do panfleto manuscrito *O Catalão Republicano*, que teria aparecido em Lisboa, por volta de 1794. Este é um dos poucos casos em que o texto apreendido está disponível aos leitores atuais. Porém, não é possível dizer se ele foi escrito por algum português ou se foi

[799] Julgo tratar-se de Luís de Gonzaga de Carvalho e Brito, juiz de fora do crime da cidade de Coimbra.

[800] ANTT, Ministério do Reino, Pasquins e Papéis Revolucionários, mç. 454, cx. 569.

[801] *Ibid.*

alvo de uma tradução. O seu objetivo principal era mostrar que a Catalunha estava sendo privada de seus privilégios e liberdade desde o tempo em que a França, sob o comando de Luís XIV, tinha invadido aquela região para fazer coroar Felipe V, seu neto, rei da Espanha. De acordo com o panfleto, a soberania dos reis não residia no direito da força, mas na vontade dos povos:

> Não deveis ignorar que um rei não é soberano por si mesmo, mas que a sua soberania depende totalmente do povo que o governa, nem há direito algum de sucessão que possa fazer aceitar um Rei a uma Nação quando ela o detesta. A soberania reside essencialmente nos povos, e os reis que reinam contra a vontade daqueles são violadores da sua soberania, e usurpadores de seus imperceptíveis direitos.

Tendo em vista esses princípios, o discurso apontava o caráter tirânico e despótico do governo exercido sobre a Catalunha primeiro por Luís XIV e posteriormente pela Corte de Castela, interessada apenas em arrasar a terra e usurpar-lhe suas riquezas com o único fim de garantir a vida "infame e escandalosa" da mesma corte. Por isso tudo, completava o manuscrito, tendo em vista os direitos do homem, era preciso "sacudir o detestável jugo da tirania e reconquistar os privilégios que dantes tínhamos".[802]

A linguagem adotada ao longo do *Catalão Republicano* constituía uma afronta direta aos pressupostos políticos sobre os quais estava alicerçado o poder monárquico de caráter absoluto: anulava-se não só o direito de conquista, um dos argumentos que legitimava a soberania régia portuguesa, como, em seu lugar, estabelecia-se o princípio da soberania popular, transferindo a origem do poder para os povos. O que, por sua vez, invalidava a ideia de que o poder dos reis vinha diretamente de Deus, ao mesmo tempo em que justificava a rebelião, tendo em vista a necessidade de reconquistar supostos privilégios e liberdades perdidas. A preocupação que Pina Manique devotou ao manuscrito era mais do que justificada. Entretanto, não há indícios que permitam reconstruir ou sequer conjecturar sobre a possível circulação desse texto entre a população lusa. Ele não foi citado em nenhum processo conduzido pela Inquisição ou pelos corregedores do bairro e, aparentemente, só consta no fundo da Intendência. Não parece haver outras cópias. Tudo o que sabemos sobre ele se resume ao comentário do Intendente de que existiam "cópias em português como esta, de mão em mão", por Lisboa. Nenhum nome, entretanto, foi citado. Veja se, a título de comparação

[802] ANTT, Ministério do Reino, mç. 454, cx. 569. O ofício consta também em ANTT, Intendência Geral de Polícia, contas para as secretarias, livro 4, f. 238-238v. Ao final do manuscrito consta a indicação de que ele foi feito, na República Francesa, no ano 5 da liberdade.

os casos dos versos manuscritos de Bocage e d' *A Voz da Razão*. Além das cópias disponíveis em diferentes arquivos portugueses, eles foram citados, vez ou outra, na documentação inquisitorial e motivaram a elaboração de escritos em resposta.

Os discursos considerados heterodoxos que circularam em Portugal e em partes da América Portuguesa no decorrer do último quartel do século XVIII demonstram que o objeto principal de reflexão e, por vezes, de descontentamento não era a monarquia portuguesa em si, mas os religiosos e os assuntos relativos à Igreja Católica, tanto os disciplinares quanto os dogmáticos. Mas isso não significa dizer que a monarquia permaneceu incólume a esse processo reflexivo. Os argumentos avançados pelas páginas de *O Catalão Republicano*, pelos poemas de Filinto Elísio e pelo panfleto encontrado na porta férrea da Universidade de Coimbra são um claro indício de que esse movimento crítico moveu-se, ainda que de forma pontual, para o campo do poder régio. Por trás do rótulo pejorativo homogeneizador que pairava sobre esses discursos heterodoxos escondiam-se ideias plurais e com implicações distintas. Mais do que tudo, um ato de refletir livremente, independente da autoridade da Igreja e da Coroa, os unia.

Neste ponto, há pelo menos dois casos sobre os quais dispomos de informações mais substanciais e que, por isso, permitem avançar na compreensão de algumas das ideias que, para além daquele corpus textual clássico de livros proibidos, foram consideradas ímpias e sediciosas em Portugal ao longo dos anos 1790. O primeiro deles envolveu a publicação do livro *Medicina Theologica* (1794) por Caetano Alberto Dragazzi. O segundo diz respeito à prisão de Joaquim José Pedro da Veiga (1798), autor do manuscrito "Respeitável Diretório, Sábios Iluminados e Magistrados" e de vários outros. Embora distintos, os dois casos têm em comum o fato de que seus autores versaram livremente sobre temáticas religiosas e incidiram sobre domínios que eram reservados à Igreja Católica e aos seus ministros. De certo modo, tanto um como o outro, enxergavam a si próprios como reformadores da Igreja, ou pelo menos de parte dela. Além disso, todos os dois textos foram escritos por portugueses, os quais, por causa do teor de seus discursos, foram presos como sediciosos e considerados réus de Estado.

5.2.1 Caetano Alberto Dragazzi e a *Medicina Theologica* (1794)

No dia 22 de Dezembro de 1794, Caetano Alberto Dragazzi foi preso a mando da Intendência Geral de Polícia por causa de um livro intitulado *Medicina Theologica* que havia escrito e feito publicar.[803] Apesar da prisão de Dragazzi, a obra tinha sido publicada de forma anônima e contava com o aval dos órgãos responsáveis pelo sistema de censura portuguesa para circular. Em maio daquele ano, os censores da Real Mesa de Comissão Geral, haviam permitido a sua impressão.[804] A permissão régia, entretanto, não impediu que o seu conteúdo fosse considerado suspeito. Não sabemos a data exata em que o livro começou a ser comercializado nem como Diogo Ignácio de Pina Manique chegou ao nome de Caetano Alberto Dragazzi, tudo o que sabemos é que, pouco tempo após ter sido lançada ao público, a obra foi confiscada e proibida de circular. Ana Dragazzi, esposa de Caetano Alberto, contaria, anos depois, que naquela ocasião foram apreendidos dois mil exemplares.[805]

De todo modo, não era a primeira vez que Dragazzi se via em apuros com a Intendência. Ele já havia sido preso, três anos antes, em outubro de 1791, por causa de um papel manuscrito que estava copiando e que falava sobre o "Estado presente de Portugal e pretérito do Ministério passado". Foi solto apenas na véspera do natal e, ainda assim, sob a condição de sair do reino, termo que não cumpriu.[806] Infelizmente, quase nada se sabe sobre este manuscrito além das referências pontuais feitas por Pina Manique. Aparentemente ele encontra-se perdido. Pode ser que se tratasse de uma das cópias manuscritas do livro anônimo "Lettres from Portugal on the Late and Presente state of that kingdom", impresso em Londres, em 1777, e atribuído a John Blanket (1740-1801), oficial da marinha real britânica.[807] Formado por 17 cartas, supostamente escritas entre 26 de janeiro e 3 de junho de 1777, o livro fazia um breve panorama da história lusa e da sua situação econômica, política, religiosa e social. As cartas eram, ao mesmo tempo, elogiosas da atuação do Marquês de Pombal durante

[803] ANTT, Ministério do reino, mç. 453, cx. 567.

[804] ANTT, manuscritos da livraria, nº 1484.

[805] *COLLECÇÃO dos decretos, resoluções e ordens das côrtes geraes, extraordinárias e constituintes da nação portuguesa, desde a sua instalação em 26 de janeiro de 1821*. Coimbra: na imprensa da universidade, 1822. p. 209.

[806] ANTT, Intendência Geral de Polícia, livro 195, f. 167 e f. 176.

[807] [BLANKETT, John]. *Letters from Portugal on the late and present state of that kingdom*. London: Printed for J. Almon, [1777]. Para as cópias manuscritas ver ANTT, Manuscritos da livraria, nº 2007; BNP, Coleção pombalina 691, códices 13032//2, 13056 e 13057; BNRJ, divisão de manuscritos, 01, 1, 022.

o reinado de D. José I (1750-1777) e críticas da condição de Portugal, reduzido da grande consideração que gozara no passado a quase nada.[808] Para Blanket, quando Sebastião José de Carvalho subiu ao governo, o estado luso era deplorável: pouco cultivado, dependente dos estrangeiros, em cujas mãos estavam todos os negócios, população diminuta, artes e ciências em decadência, carente de indústria, sem glória militar, dotado de um clero poderoso, de uma população supersticiosa e, além disso, em grave crise econômica. Os cofres da monarquia estavam vazios. A Igreja Católica, por sua vez, gozava de grandes poderes e, com o tempo, havia introduzido vários abusos. A situação do Brasil, principal colônia de Portugal no período, não era melhor. Os seus negócios estavam na mesma condição crítica: não havia um plano para a agricultura e o cultivo das espécies era negligenciado. Tudo isso Pombal teria enfrentado de frente, pondo em prática reformas que corrigiram, pelo menos momentaneamente, as principais adversidades que assolavam o reino. Antes dele, a corrupção estava introduzida em cada ramo do governo: "their finances, their commerce, their agriculture and even the Church was in danger from its infection".[809] Blanket, ao contrário de muitos contemporâneos que tendiam a culpar o clima quente pelos problemas políticos, sociais e econômicos enfrentados pelas regiões mais ao sul, responsabilizava diretamente a natureza do governo.[810] E, nesse sentido, enquanto Portugal se tornara mais iluminado durante a administração pombalina, após a sua queda, grupos que tinham perdido espaço, como o clero e a nobreza, retomaram antigos postos.

O texto apresenta um panorama bastante funesto da situação portuguesa no século XVIII, apontando as falhas dos reis, a ambição e o poder dos religiosos e da nobreza, os problemas da Inquisição e o despreparo da maioria da população, em geral, supersticiosa e controlada pela Igreja. Apesar de louvar as reformas pombalinas, as cartas forneciam ao leitor uma imagem sombria de Portugal e tornavam público questões políticas internas, que só diziam respeito ao monarca. Não parece ter sido por acaso que algumas edições publicaram em conjunto o relato escrito pelo viajante Carrère, intitulado *Tableau de Lisbonne*, e o texto das *Lettres*, ambos os textos dotados de uma linguagem crítica e pessimista em relação ao

[808] "Nothing more serves to prove the inconstancy of human affairs than a retrospect to the political state of Portugal. We see a monarchy, that formerly was held of great consideration, almost reduced to nothing". [BLANKETT, John]. *Letters from Portugal on the late and present state of that kingdom*, p. 8.

[809] *Ibid.*, p. 35.

[810] "It must not be alleged that there is a natural want of activity in the genius of the Southern people. The annals of Portugal contradict the assertion; the Tyriaus and Carthaginians serve as an example to the contrary. We must seek the cause in the nature of their government, rather than attribute the defect to the climate." *Ibid.*, p. 12.

reino luso.[811] O próprio marquês, tendo recebido as dezessetes cartas, se dispôs a respondê-las. Julgava que elas não haviam sido escritas para louvá-lo e muito menos para instruir os seus leitores na história do reino. Para ele, as cartas queriam destruir "a reputação e o crédito ministerial"; elas não eram obra de um autor só, mas de todo o partido dos lordes de oposição à Corte.[812]

As cartas, publicadas em inglês, logo foram traduzidas para o português. Difícil analisar a extensão de sua circulação na sociedade lusa, mas a existência de várias cópias manuscritas nos arquivos portugueses demonstra que não foi um escrito que ficou restrito ao mundo inglês. Por isso, não é impossível que a "Dissertação sobre o estado passado e presente de Portugal", copiadas por Caetano Dragazzi fosse, na verdade, uma cópia das cartas inglesas. Afinal, a confiarmos nos relatórios de Pina Manique, ela, da mesma forma que as dezessete cartas, falava sobre o ministério pombalino e o estado presente de Portugal. O que, diga-se bem, não era um tema estranho aos portugueses de finais do Setecentos. A morte do rei d. José I e a queda de Pombal foram acompanhadas pela elaboração de vários panfletos, em sua maioria, críticos, sobre o seu ministério.[813] Toda essa agitação literária-discursiva não passou despercebida aos contemporâneos. Foi justamente nesse clima que o bacharel lisboeta Joaquim José Pedro da Veiga ouviu de um militar a leitura de um papel manuscrito, traduzido do francês, "em que se elogiava o Marquês de Pombal e se ridicularizava a nação portuguesa", atacando ainda a Inquisição.[814] Não sabemos que papel era este, mas sabemos, por outro lado, que, em 1780, as cartas inglesas foram publicadas, com algumas alterações,

[811] *TABLEAU de Lisbonne en 1796*; suivi de Lettres écrites de Portugal sur l'état ancien et actuel de ce royaume. Paris, H.J. Jansen, 1797. Pina Manique considerava o livro *Tableau de Lisbonne* ímpio e sedicioso. Por volta de 1798, ele confiscou dois exemplares do livro que pertenciam ao ministro da Suécia. ANTT, Intendência Geral de Polícia, contas para as secretarias, livro 5, f. 245v-246.

[812] BNP, códice 13032//2. Em fevereiro de 1778, *The critical review*, um publicação periódica inglesa, atestava, em um breve artigo, a importância daquelas cartas: elas demonstravam todo o louvor que a administração executada pelo Marquês de Pombal merecia, apesar da desgraça em que ele caíra após a morte do rei D. José I. De acordo com a publicação, o ministro teria sabido quebrar o orgulho da nobreza e por fim à tirania da Igreja Católica. Na verdade, continuava o artigo, D. José foi sucedido por uma mulher fraca e tímida, que, muito possivelmente, temia sobre a estabilidade política de seu trono, caso declarasse o seu apoio a um homem que tinha irritado a muitos de seus súditos. *The critical review: or annals of literature*, p. 134-136.

[813] ALVES, Patrícia Woolley Cardoso Lins. *D. João de Almeida Portugal e a Revisão do Processo dos Távoras*.

[814] ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, processo 8220.

em francês. Uma das alterações foi justamente a introdução de uma pequena biografia do Marquês.[815]

Panorama diverso envolve a segunda prisão de Dragazzi, em dezembro de 1794, a respeito da qual dispomos de maiores informações, inclusive, sobre a *Medicina Theologica*, causa de toda a confusão. Ao contrário da "Dissertação", indisponível aos leitores atuais e a respeito da qual só é possível fazer conjecturas soltas, ela está acessível. Além disso, há relatos de que ela circulou por algumas mãos, não obstante o confisco. José Luís Pinto, boticário-cirurgião na Vila da barca, lera-a.[816] O padre João de Almeida e Sá, morador na Vila de Cadaval por volta dos anos 1800, também se valeu da obra. Conseguira-a emprestada com o advogado José de Almeida, embora seu verdadeiro dono fosse certo Tomás Leitão.[817]

O seu conteúdo era bastante peculiar. Tratava-se de uma súplica dirigida aos padres-confessores, ministros do sacramento da penitência, solicitando que os mesmos modificassem a sua forma de tratar os pecados da cólera, da lascívia e da bebedice. Segundo Dragazzi, esses três pecados se originavam de enfermidades do corpo. Por isso, os confessores, considerados médicos do espírito pela Igreja Católica, deveriam se valer da medicina corporal e, mais precisamente, de remédios físicos, retirados da natureza, para curá-los. As penitências morais, usualmente prescritas pela Igreja, eram insuficientes. Somente por meio da aplicação dos remédios físicos seria possível moderar as paixões, curar as enfermidades da lascívia, da cólera e da bebedice e livrar o homem da tirania do pecado.

> Deve somente ser considerado bom confessor aquele que, tendo antecipadamente um conhecimento exato das causas das enfermidades da alma, as sabe depois remediar por métodos diferentes. Ora estas causas, tanto na medicina do corpo como na do espírito são todas corporais [...] logo também devem ser corporais os remédios, mas destes remédios só quem é bom médico corporal tem perfeito conhecimento; logo, só será também bom médico espiritual o que for bom médico corporal.[818]

---

[815] [BLANKETT, John]. *Lettres écrites de Portugal sur l'état a*ncien & actuel de ce royaume. Traduites de l'anglais, suivies du portrait historique de M. le Marquis de Pombal. A Paris, Chez l. Cellot, 1780.

[816] VILLALTA, Luiz Carlos. Montesquieu's Persian Letters and Reading practices in the luso-brazilian world (1750-1802)" In: PAQUETTE, Gabriel (ed.). *Enlightened Reform in Southern Europe and its Atlantic Colonies*, c.1750-1830. Farnham: Ashgate, 2009. p. 130.

[817] MARTINS, Maria Teresa Esteves Payan. *A Censura Literária em Portugal nos séculos XVII e XVIII*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian. 2005. p. 692.

[818] *MEDICINA Teológica*. São Paulo: Editora Giordano, 1994. p. 22. Varnhagen, Inocêncio Francisco da Silva, Teófilo Braga e Sacramento Blake foram alguns dos que atribuíram ao médico mineiro Francisco de Mello Franco (1757-1822) a autoria das obras anônimas *Reino da Estupidez* e *Medicina Theologica.* Entretanto, não há indícios que permitam confirmar essa autoria. De acordo com os documentos consultados, seu autor foi o português, descendente de italianos, Caetano Dragazzi.

Ao longo do livro, o seu autor se valeu do discurso médico, racionalista e empirista, para analisar o sacramento da penitência e postular as novas formas de atuação dos confessores na emenda do pecado. O francês Antoine Le Camus (1722-1772), o anatomista holandês Hermann Boerhaave (1668-1738), o suíço Samuel Auguste Tissot (1728-1797) foram apenas alguns dos nomes recuperados. O saber médico invadiu o campo da religião, ressignificando, nesse processo, o próprio entendimento que a Igreja tinha sobre o pecado e as suas causas. Este deixou de estar relacionado às tentações do demônio e à natureza humana decaída para adentrar o mundo das causas físicas não controladas pelo homem. A virtude, e mesmo a salvação a ser alcançada pelo fiel ao confessar as suas culpas, não dependiam mais do seu sincero arrependimento ou do perfeito cumprimento das penitências espirituais, mas da correta administração dos remédios físicos pelos padres-confessores.[819] Por isso, Dragazzi exortava aos religiosos que mudassem suas práticas e passassem a conduzir os fiéis "por um caminho seguro e racional, livre daqueles perigos da ilusão, em que aos confessores e penitentes têm metido tantos escritores, despidos das ciências físicas e mesmo mui pouco críticos nas teológicas que tudo querem atribuir a violência do demônio e nada às enfermidades da natureza humana".[820]

Apesar de ancorado nos postulados racionalistas e empiristas da medicina europeia moderna, Caetano Dragazzi fez o que nenhum dos autores que ele citou ousou fazer: ele levou para o terreno da confissão aqueles saberes, invadindo, com suas reflexões, domínios exclusivos da Igreja Católica e, mais precisamente, dos sacerdotes. Uma das cartas que ele recebeu, possivelmente de algum mercador, atestava o caráter inusitado e pouco útil do livro:

> Remeto pelo estafeta todos os seus livros. Não penseis de vendê-los, porque julgo tal lição não só inútil, mas prejudicial e nociva e não sei como houve quem metesse a VM[ce] nestes gastos e cuidados tão alheios da sua profissão.[821]

Ele não conseguia entender como os censores régios haviam aprovado aquela obra de método e gosto "tão extravagante e irrisório". A seu ver, ela tinha mais de teatro "que de

[819] ELDER, Flávio Coelho & FREITAS, Ricardo Cabral de. O "imperscrutável vínculo" corpo e alma na medicina lusitana setecentista. *Varia História*, Belo Horizonte, v. 29, n. 50, p. 435-452, mai/ago 2013. NUNES, Rossana Agostinho. *Nas Sombras da Libertinagem*: Francisco de Melo Franco entre luzes e censura no mundo luso-brasileiro (1757-1822). Rio de Janeiro: Editora Multifoco, 2013.

[820] *MEDICINA Teológica*, p. 6.

[821] ANTT, Ministério do reino, mç. 453, cx. 567.

seriedade cristã e religiosa, qual demanda o confessionário e suas funções".[822] Pina Manique também não aceitou aquelas ideias. Para ele, o livro atacava a religião católica em sua parte mais essencial.

De fato, a confissão ocupava um lugar central dentro da ortodoxia católica. Pelo batismo, o homem se via livre do pecado que trazia já ao nascer, descendente que era de Adão. Mas era por meio da confissão e do sacramento da penitência que o homem, ser pecador, expurgava as suas culpas diárias e se reconciliava com Deus. Por tudo isso, esse sacramento era considerado a segunda tábua de salvação.[823] Caetano Alberto Dragazzi, um leigo sem qualquer formação teológica, reformulou todo o entendimento que a Igreja tinha sobre esse sacramento. Na verdade, ele via a si próprio como um reformador da Igreja. Incomodava-o "a desordem e a iniquidade" que, segundo ele, dominavam o cristianismo. "Ó meu Deus!", clamava, "suspendei o furor das vossas iras, prendei com fortes diques a torrente do pecado, que transborda e inunda vossa Igreja".[824] Julgava que a confissão era o único meio de remediar a tantos males. Mas, também nesse ponto não podia ficar satisfeito, pois olhando para o modo como os religiosos procediam via que era tudo sem efeito, daí a resolução que tomara de escrever-lhes. Em seu livro, a confissão continuava sendo necessária para a salvação e para a obtenção da virtude, mas para isso era preciso mudar o modo de agir: os remédios físicos, os conhecimentos da ciência natural e da medicina corporal emergiam ao primeiro plano e se impunham aos confessores, caso eles quisessem cumprir corretamente as suas funções.

Este não era o único problema de sua obra. Ao longo da exposição, os religiosos foram tomados diversas vezes como exemplos de pessoas achacadas pela lascívia e pela bebedice. Nesse sentido, ele se posicionou contra a prática, executada por muitas famílias ciosas de seu status, de enviarem seus filhos para a vida monástica sem que para isso eles tivessem vocação.[825] Lembrou-se igualmente dos escândalos que se originavam dos amores a que se entregavam muitos desses religiosos, arrependidos da vida religiosa celibatária. "Atrevia-me a

---

[822] *Ibid.*

[823] FONSECA, João da. *Espelho de Penitente*. 1687; Padre J. Gaume. *Manual dos Confessores*. Porto: Casa de A. R. da Cruz Coutinho, 1880; DELUMEAU, Jean. *A confissão e o perdão*: a confissão católica (séculos XIII a XVIII). Companhia das Letras. 1991.

[824] *MEDICINA Teológica*, p. 4.

[825] *Ibid.*, p. 57.

dizer que não há convento em Portugal que não pudesse ministrar algum exemplo para instrução".[826] Para reforçar a pouca força dos remédios morais na emenda dos pecados, apontou que nem mesmos os clérigos, frades e freiras que deviam ter por ocupação constante a lição teológica, a oração e a penitência assim o praticavam.[827] Noutro momento, o alvo foi a ociosidade de alguns eclesiásticos:

> Que mais proveitosa penitência para os religiosos e eclesiásticos que a do estudo e escrever por tempo de três e quatro horas cada dia? O pintar, bordar, etc. e outras obras louváveis não pode ser uma penitência bem medicinal para muitas freiras, frades e clérigos e mesmo seculares, que vivem na relaxação e desordem, sempre ociosos e vagabundos?[828]

Por tudo isso, o discurso veiculado pela *Medicina Theologica* era altamente corrosivo para a Igreja Católica. Ele não apenas criticava o modo como os confessores agiam, defendendo a necessidade de estudarem a medicina corporal de sua época para só assim atuarem corretamente. O livro expunha as fraquezas morais dos mesmos religiosos e os seus desvios de conduta, minando a sua autoridade. Em tempos de Revolução Francesa, reflexões desse tipo não podiam ser toleradas. Independente de seus motivos, elas, ao desarticularem a perspectiva religiosa oficial, colocavam em perigo toda a estrutura política e social. Daí toda a confusão gerada por sua publicação. Para piorar a situação, Pina Manique tinha certeza que Caetano Alberto Dragazzi frequentava o círculo do Cônsul dos Estados Unidos em Portugal, homem que o Intendente vigiava de perto por considerá-lo sedicioso e adepto dos princípios revolucionários. Em seu entender, a intenção de ambos era fazer o povo português vacilar na religião que professavam para então contaminá-lo com as máximas jacobinas francesas. Embora não cite o nome do Cônsul, é provável que se tratasse de Edward Church, uma vez que ele desempenhava aquela função desde 1792.[829]

Ao final de tudo, a publicação da *Medicina Theologica* rendeu a Caetano Dragazzi alguns dias de prisão e degredo para a vila Torres Vedras.[830] A partir de então, nenhuma

---

[826] *Ibid.*, p. 48.

[827] *Ibid.*, p. 106.

[828] *Ibid.*, p. 146.

[829] Em 1789, Edward Church publicou um poema satírico intitulado "The dangerous vice", ironizando a figura de John Adams. O poema está publicado em KETTEL, Samuel. *Specimens of American Poetry with critical and biographical notices*. v.1. Boston: S.G. Goodrich and co., 1829. p. 343-347. O cargo de ministro residente, por sua vez, era exercido por David Humphreys. É possível consultar a correspondência diplomática no National Archives at College Park, Maryland.

[830] ANTT, Intendência Geral de Policia, livro 197, f. 174.

notícia a mais sobre ele. Segundo a sua esposa, ele contraiu uma doença na prisão, em razão da qual morreria tempos depois.

5.2.2 Os manuscritos de Joaquim José Pedro da Veiga

Quatro anos após a prisão de Caetano Alberto Dragazzi, foi a vez do bacharel Joaquim José Pedro da Veiga, homem que vivia dos seus negócios, ser preso a mando da Intendência Geral de Polícia por causa de um manuscrito que escrevera. Intitulado "Respeitável Diretório, Sábios Iluminados e Magistrados", o escrito nada mais era do que uma carta-proposta endereçada ao governo revolucionário da França solicitando que o mesmo fizesse imprimir e traduzir, para o francês, alemão e italiano, a obra "Igreja Eucarística ou Catecismo das Nações sobre o Sacerdócio, os Sacramentos e a Moral dos Costumes", também ela de sua autoria. A carta-proposta, apesar de pequena – continha três fólios in quarto – apresentava um conteúdo altamente suspeito. Nela, Joaquim José louvava o heroísmo dos franceses, povo que, segundo ele, tinha reparado os "Direitos do Homem e da Sociedade" e conclamava-os a fazerem o mesmo com o Direito Divino. Em seu entender, a Igreja Católica e mais precisamente o Sacerdócio havia estabelecido direitos eclesiásticos "quiméricos e fantásticos" com o único fim de sustentar o seu luxo e regalo: era preciso colocar o Evangelho em seu devido Trono e a Igreja "no seu legítimo tribunal". O "Catecismo das Nações", alegava, cumpria esse duplo objetivo e não tinha outro fim senão elevar a "religião cristã ao seu estado ótimo". Por isso considerava tão importante que a França, escolhida por Deus para ser "a luz do mundo", apoiasse e sustentasse a publicação de sua obra. Além do mais, a difusão do seu conteúdo entre os franceses contribuiria para "desafrontar a vossa nação daqueles opróbrios com que o fanatismo e a irreligião pretendem escurecer e denegrir a sua glória". Glória que a tinha feito "mestra das ciências", "senhora das nações", protetora dos pobres, exaltadora dos humildes e carrasco dos grandes, depondo-os do Trono. E finalizava protestando a sua submissão ao Diretório francês.[831]

[831] ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, processo 8220, f.608-609. Para o texto completo, ver anexo D.

A mensagem veiculada pelo manuscrito era forte e assentava-se no tripé louvor à ação revolucionária francesa, submissão ao governo revolucionário e crítica à Igreja Católica. Não foi à toa que Diogo Ignácio de Pina Manique considerou-a ímpia e sediciosa. No dia 8 de Julho de 1798, cumpriu-se a ordem de prisão. Na mesma ocasião, foram apreendidos vários outros manuscritos em sua casa, dentre eles a obra, em três volumes, "Catecismo das Nações".[832] A carta-proposta enviada ao governo francês era apenas a ponta do iceberg.

Joaquim José Pedro da Veiga era descrito, por aqueles que o conheciam, como um homem pensativo, melancólico – com certa pendência para loucura – e muito aplicado aos estudos de Teologia e de Sagradas Letras. Boa parte de seu tempo dedicava aos livros de religião. Destes, fizera particular estudo da Bíblia na versão traduzida pelo teólogo português Antônio Pereira de Figueiredo (1725-1797). Não tinha outros amigos, além dos livros, os quais ele trazia sempre à mão juntamente com a pena. Às vezes se sentia atacado pelo Diabo e julgava que não havia outro modo de vencer esses ataques senão estudando e meditando sobre as matérias teológicas. Noutros momentos, via a si próprio como um mensageiro de Deus, um reformador da sua Igreja.

Por conseguinte, todos os seus escritos eram sobre a religião católica. Destes, apenas uma instrução sobre a Penitência e a Comunhão foi impresso. Com o aval dos órgãos responsáveis pelo sistema de censura português, o texto "Instrução sobre os Sacramentos da Penitência e da Sagrada Comunhão do Corpo de Jesus Cristo para aqueles que não têm maiores estudo" foi publicado, em 1789, na oficina de Lino da Silva Godinho.[833] Era um discurso ortodoxo do ponto de vista doutrinal, nele, não havia nada que contrariasse os ensinamentos da Igreja. Mas Joaquim José não se limitou a essas reflexões mais ortodoxas.

Ciente de que o rei da Espanha pretendia fazer uma reforma no clero espanhol, o bacharel tomou a resolução de enviar-lhe um folheto, de sua autoria, "Demonstração sobre o modo da reformação do clero de qualquer reino católico". Preocupava-o, sobretudo, a resistência que o papa e os bispos poderiam oferecer ao monarca espanhol e, por isso, fez questão de alertá-lo a respeito dos direitos que, como príncipe soberano, tinha tanto sobre o bispo como as demais pessoas de seu reino.[834] Escrito o discurso e convencido de sua

[832] *Ibid.*, f. 598-602v.

[833] *Ibid.*, f. 623.

[834] *Ibid.*, f. 231v-232.

importância, remeteu uma carta ao médico da câmara real espanhola pedindo que entregasse uma carta ao Duque de Alcudia.[835] A este, por sua vez, recomendou a entrega de outra carta, desta vez ao rei, dentro da qual inseriu o referido folheto. O Corregedor do Bairro dos Romulares, responsável pela devassa aberta a mando da Intendência Geral de Polícia, tentou, sem sucesso, trazer o folheto da Espanha; o próprio Duque teria lhe dito que não tinha visto tampouco recebido aquele papel. Infelizmente as informações são fragmentadas: não se sabe sequer quando o folheto e as cartas foram remetidos.

Além desse folheto, escreveu outros sobre a comunhão, a confissão, a extrema-unção e a castidade, também eles remetidos a terceiros. Ao Frei Mathias da Conceição, confessor do Príncipe português e morador no Convento de São José de Ribamar, disse ter enviado um papel sobre a castidade em que defendia não ser pecado a relação sexual entre o homem e a mulher, desde que ambos fossem solteiros. Entregou-o ao porteiro do Convento e voltou para a sua casa, sem nunca procurar saber se o frei o tinha respondido. Porém, de todos os papéis que escrevera, o que teve maior repercussão foi o manuscrito "Igreja Eucarística ou Catecismo das Nações sobre o Sacerdócio, os Sacramentos e a Moral dos Costumes". O folheto "Respeitável Diretório, Sábios Iluminados e Magistrados", causa inicial de sua prisão pela Intendência de Polícia, nada mais era do que uma propaganda da sua obra "Catecismo das Nações". Ele queria, a todo custo, fazê-la imprimir e circular pelas nações que haviam se afastado da religião católica. Na verdade, o seu objetivo principal era imprimi-la em Amsterdam, na Holanda. Alegava que lá as impressões eram mais cômodas, além disso, pensava que a sua localização no meio dos países protestantes facilitaria o propósito catequizador de seu escrito. Mas para isso ele precisava de dinheiro para bancar o custo da viagem e da impressão, o que ele não tinha. Optou, então, pelas cartas-propostas. A sua esperança era que alguém se interessasse pela matéria e fizesse publicar o seu escrito. Além da carta para o Diretório, escrevera outras para a República Batava, para D. Juan Bautista Soldevilla, médico da câmara real espanhola, e para um ministro francês residente na Espanha, sempre tomando o cuidado de ocultar o seu nome, recurso de que também se valera ao escrever os outros manuscritos. O "Catecismo das Nações", por exemplo, trazia como autor o nome de Ivage Lisbonense.[836] Apenas duas dessas cartas estão datadas: as remetidas a D. Juan Bautista e ao ministro francês. Ambas teriam sido escritas em dezembro de 1796.

[835] Dom Manoel de Godoi Alvares de Faria, Conde de Godoy (1767-1828).

[836] ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, processo 8220, f. 7.

Ele estava tão convencido da importância de sua obra que não se contentou apenas com as cartas. Antes mesmo de enviá-las, ele já havia tirado cópias de seu "Catecismo" e remetido para a Inglaterra, Espanha, Holanda e França. Um dos destinatários foi o negociante Caetano Dias Santos, residente em Londres. Junto com a obra, uma carta de 3 de Setembro de 1795 e assinada com o mesmo codinome Ivage Lisbonense, pedia que o manuscrito fosse entregue na Câmara dos Comuns. "Remeterá V.M, sem perca de tempo, o Papel incluso àquele Deputado da Câmara dos Comuns que bem lhe parecer, pois que o objeto do presente Papel incluso é assaz importante a toda a Nação", escrevera na missiva.[837] Desconfiado, o negociante decidira remeter a obra para João Dias Santos, seu irmão, correspondente e sócio nos negócios que morava em Lisboa. João Dias, por sua vez, horrorizado com o conteúdo e teor das doutrinas propostas, entregou o escrito a seu primo, o Padre Francisco Alves de Carvalho. Este, após lê-lo atentamente, decidira remetê-lo ao Santo Ofício, o que de fato fez.[838]

Joaquim José Pedro da Veiga ficou 112 dias presos na cadeia do Castelo, onde foi inquirido como Inconfidente. De lá foi mandado para a Inquisição de Lisboa por causa dos papéis que havia escrito sobre a religião católica. Um novo processo foi aberto e Joaquim José permaneceu mais dez meses preso nos cárceres do Santo Ofício. Entre a prisão inicial pela Intendência Geral de Polícia de Lisboa no dia 8 de julho de 1798 e a sentença final da Inquisição de Lisboa publicada em 13 de agosto de 1799 transcorreu pouco mais de um ano. Ao longo desse período ele foi interrogado várias vezes. Todo o seu processo contém 691 fólios, o que dá 1382 páginas! Uma exceção no conjunto dos processos inquisitoriais executados no mesmo período. De todos os casos analisados, o seu é o mais completo do ponto de vista documental: ele não se limita às investigações feitas pelos inquisidores. Além de um amplo anexo, no qual é possível encontrar a devassa feita Intendência, algumas cartas e folhetos que ele escreveu, os autos do processo trazem ainda uma cópia do "Catecismo", o que era extremamente raro.

Tudo isso permite que se forme um quadro mais complexo das ideias avançadas pelo bacharel. Lidos isoladamente, o folheto "Respeitável Diretório" e o ofício dirigido por Pina Manique ao Inquisidor Geral levam a crer que Joaquim José não era apenas um crítico da Igreja Católica, mas um partidário da Revolução Francesa e das liberdades introduzidas por

[837] *Ibid.*, f. 3.

[838] *Ibid.*, f. 236v e ss.

ela. Pois no manuscrito, além de louvar o heroísmo dos franceses, ele defendeu os direitos dos homens e as investidas políticas feitas pelos franceses contra os nobres e o trono, em particular. Porém, quando se analisa o conjunto do seu processo, percebe-se que o problema não era tão simples.

Assim, embora ele tivesse protestado, com todas as letras, a importância de garantir e restaurar os direitos dos homens, a sua compreensão desses mesmos direitos não passava, por exemplo, pela defesa da liberdade e menos ainda da tolerância religiosa. A única doutrina que considerava verdadeira era a que estava contida nas Escrituras Sagradas. O seu desejo era que os franceses revolucionários espalhassem pelo mundo as doutrinas do Evangelho, restaurando aquilo que julgava ser o direito divino. De igual modo, não concebia a religião e a política como esferas separadas e com objetivos distintos, tal qual já havia anunciado, mais de cem anos antes, John Locke em sua *Carta sobre a tolerância*.[839] Mas isso não quer dizer que o seu discurso estava isento de tensões e de rupturas em relação aos paradigmas que estruturavam a sociedade monárquica portuguesa. Para tanto, basta uma leitura atenta do manuscrito "Catecismo das Nações".[840]

O "Catecismo" foi construído com base na ideia de que só era válido e verdadeiro o que estava contido nas Escrituras Sagradas. Nelas, defendeu, estavam escritas todas as matérias necessárias aos bons costumes, à fé e, consequentemente, à salvação. Cabia ao fiel lê-la e julgar se o que a Igreja mandava constava ou não na palavra divina. Em seu entender, muitas vezes a Igreja Católica propunha como doutrinas dogmáticas questões que nas Escrituras eram disciplinares e como mera disciplina questões dogmáticas. A Igreja, por si só, não tinha autoridade e poder para impor leis e preceitos aos fiéis. Na verdade, todas as leis eclesiásticas não passavam de tradições humanas, enfim, de meros conselhos.

Ao longo do "Catecismo das Nações", Joaquim José formulou uma teologia nova e própria, usurpando a autoridade da Igreja Católica na gestão do sagrado. A Escritura Sagrada, acessível a todos os cristãos, era a única regra de fé. A Igreja, por conseguinte, não perdeu apenas o seu posto de intérprete infalível da Bíblia, ela teve a sua autoridade, leis e preceitos desacreditados. O purgatório, as missas, os sufrágios e as indulgências não passavam de mero invento humano, uma vez que não constavam no texto divino. Além disso, destruíam a

[839] LOCKE, John. *Carta sobre a tolerância*. Lisboa: Edições 70, 1987.

[840] Parte do "Catecismo" está no processo. ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, processo 8220, f. 7-107.

verdadeira piedade, servindo apenas para sustentar o luxo, o regalo e "o ócio da multidão sem número do quimérico e inútil sacerdócio", tudo isto com grave dano e prejuízo da sociedade.[841] O culto das imagens era outra prática inventada e inútil aos fiéis. Nem Deus, nem a Igreja pediam-na. A confissão auricular não era preceito divino, pois também não estava presente no texto bíblico. Os concílios gerais, por sua vez, não eram infalíveis. O papa não tinha primazia de jurisdição e de poder sobre os outros bispos; sua primazia era de honra, associação e economia. A hierarquia eclesiástica era composta apenas de bispos e diáconos. Todos os cristãos eram ministros de todos os sacramentos, exceto os da Crisma e da Ordem. A fornicação simples, praticada entre solteiros, não era pecado. O mandamento "não desejarás a mulher do próximo" não era preceito imposto por Deus, mas um simples conselho evangélico. O casamento se dissolvia pelo adultério feminino. Por causa do livre-arbítrio, o homem podia, se quisesse, fazer o bem e evitar o mal. Não havia suplícios nem penas eternas para os maus. Na verdade, os que morriam em pecado iam para determinados lugares e lá permaneceriam até o dia último, para só então serem julgados. O mesmo valia para os justos. Estes só receberiam os prêmios após o Juízo Universal.

Raros foram os pontos sobre os quais Joaquim José não se debruçou em seu "Catecismo". Nem mesmo o Concílio de Trento escapou das suas reflexões. Sem entrar em detalhes, declarou que o modo como Trento propôs os dogmas necessários para a salvação estava fora "de todos aqueles princípios que a boa e sã teologia ensina e a mesma Escritura prescreve".[842] Ao mesmo tempo, não dava mostras de afeição aos eclesiásticos, muito pelo contrário; alegava que as leis e as tradições humanas haviam criado um sacerdócio que, pelo seu despotismo, mais pareciam soldados do anticristo do que ministros do Evangelho. Nos primeiros séculos da Igreja não havia sacerdotes, o que demonstrava não serem eles de instituição divina. Via os sacerdotes como um corpo numeroso e, muitas vezes, ocioso. Enfim, o seu discurso atingia o essencial da religião católica: ele destruía a autoridade da Igreja Católica, a hierarquia eclesiástica, disciplinas e dogmas, colocando outros em seu lugar. Mas isso não era tudo. Ele mesclou às suas reflexões a respeito da religião argumentos que incidiam diretamente sobre a soberania régia.

---

[841] *Ibid.*, f. 435v.

[842] *Ibid.*, f. 525.

Na verdade, toda a sua argumentação acerca da centralidade da Bíblia e da autoridade dos fiéis em julgá-la por si próprios tinha como base principal a ideia de que a sociedade era a única depositária dos foros divino e humano. Noutras palavras, Deus havia entregado o poder soberano e divino aos povos. Por isso, nem os bispos, nem os supremos magistrados podiam exercitar legitimamente o seu poder sem o "consenso dos povos".[843] Do mesmo modo, caso quisesse, a sociedade podia depor e eleger as autoridades da Igreja e do Estado. Era exatamente isso que dizia a 15ª regra de fé que estabelecera no "Catecismo": "só a sociedade é devido eleger as potestades de um e outro foro, divino e humano, tanto por ser ela a quem Deus unicamente constituiu depositária dos dois foros, como por ser o todo maior que a sua parte".[844] Ao mesmo tempo, era lícito que o magistrado, como protetores e defensores do direito divino e representantes da sociedade, depusessem os bispos e elegessem outros em seus lugares. Pelo mesmo motivo, considerava importante que as autoridades civis participassem dos Concílios promovidos pela Igreja.[845] Por fim, nem o Príncipe, nem a Igreja podiam impor leis aos seus vassalos que estivessem em desacordo com a lei divina: assim, uma vez que a Escritura dizia "não matarás", estava vedada aos poderes eclesiástico e civil a imposição da pena de morte.[846]

O bacharel Joaquim José fez muito mais do que estabelecer uma nova teologia em seu "Catecismo das Nações", ele formulou uma doutrina acerca do poder político completamente oposta à vigente em terras lusas. Em seu discurso, nem a Igreja Católica, nem o monarca eram os verdadeiros detentores da autoridade eclesiástica e civil. A autoridade residia no povo que a recebera diretamente de Deus; ele antecedia e estava acima dos interesses da Igreja e do Trono. "As Potestades do Foro divino e humano", dizia, foram feitas "por amor da Sociedade, e não a Sociedade por amor das Potestades do Foro divino e humano".[847] Difícil precisar a origem dessas afirmações. Ao longo da época moderna, diferentes teóricos postularam o caráter popular da autoridade política, afirmando que o poder político residia no povo. O teólogo francês João Gerson (1363-1429) foi um deles. Para ele, o governante não podia estar

[843] *Ibid.*, f. 164v e f. 352v.

[844] *Ibid.*, f. 352v.

[845] *Ibid.*, f. 386.

[846] *Ibid.*, f. 496.

[847] *Ibid.*, f. 267.

acima da lei tampouco possuir direitos absolutos sobre os bens dos súditos: na verdade, ele era parte da comunidade e, enquanto tal, limitado por suas leis e obrigado a buscar o bem comum. Essas ideias sofreram diversas apropriações e aprofundamentos nos séculos seguintes. Por volta dos anos 1510, John Mair, teólogo na Sorbonne, argumentou que "os reis são instituídos pelo bem do povo e não o oposto".[848] Era o povo quem delegava o poder ao príncipe que o exercia em seu nome. Na esteira dessas ideias, Jacques Almain, um de seus discípulos na Sorbonne, concedia ao povo o poder para depor o monarca, sempre que o seu governo não estivesse beneficiando a sociedade, concorrendo para a sua destruição. O mesmo problema da soberania popular perpassou a teoria política produzida pelos jesuítas, em especial, a elaborada por Francisco Suarez (1548-1617), embora de forma menos radical. Nesse ponto, ao contrário do que havia sido defendido por homens como Mair e Almain, para os teóricos da Companhia, de um modo geral o povo se privava da soberania ao entregá-la ao rei.[849] Ao mesmo tempo, homens como Marsílio de Pádua (1275-1342) já haviam contestado a supremacia do governo papal inclusive sobre a própria igreja. Para ele, não cabia ao papa e muito menos aos cardeais convocarem concílios ou preencherem os cargos da igreja, estas eram tarefas que diziam respeito tão somente ao poder secular.[850]

É possível que algumas dessas tradições interpretativas tivessem chegado, direta ou indiretamente, ao conhecimento do bacharel e contribuído para a formulação de seu discurso. De fato, as suas ideias pareciam estar mais próximas dos debates travados no início da época moderna do que do pensamento formulado pelo filósofo francês Jean Jacques Rousseau (1712-1778), embora, na prática, ambas desarticulassem os pressupostos que davam vida à teoria do direito divino dos reis, postulando em seu lugar paradigmas contratualistas.

Ao todo, Joaquim José Pedro da Veiga estabeleceu 28 regras teológicas em seu "Catecismo das Nações". Destas 19 foram criadas por ele mesmo e as outras extraídas da leitura que fizera dos irmãos Pedro (1610-1675) e Adrião (1609-1669) de Walenburch, dos textos de Francisco Véron (1575-1623) e do livro *Analise sobre a Profissão da Fé*, escrito pelo teólogo português Antônio Pereira de Figueiredo. Mas boa parte de sua doutrina, explicou aos Inquisidores, retirou-a das reflexões que tinha feito ao ler a Bíblia. Nesse ponto,

---

[848] Apud SKINNER, Quentin. *As fundações do pensamento político moderno*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995. p. 400.

[849] *Ibid.*, p. 391-461.

[850] *Ibid.*, p. 42-43.

não obstante as tentativas dos inquisidores de verem no seu discurso correspondências com as ideias defendidas por Pelágio, por John Wycliffe e pelos reformadores modernos como Lutero e Calvino, ele insistia que as doutrinas avançadas em seu "Catecismo" eram fruto da leitura que havia feito das Escrituras e dos teólogos cristãos e ortodoxos, como eram os padres Santo Ambrósio, São Jerônimo, Santo Agostinho e tantos outros que havia consultado.[851]

De fato, sempre que questionado sobre a origem de suas proposições, prontamente citava uma ou outra passagem bíblica, em geral, trechos do Evangelho para justificar os seus argumentos. Explicou aos inquisidores que a sua doutrina sobre a dissolubilidade do matrimônio em caso de adultério da mulher foi formulada a partir do que havia lido no livro de Matheus. É bem provável que estivesse se referindo ao capítulo 19, versículo 9. Nele, Jesus, falando aos Fariseus, teria dito "que qualquer que repudiar sua mulher, não sendo por causa de fornicação e casar com outra, comete adultério". (Matheus 19, 9) Procedeu da mesma forma em relação às outras afirmações: eram raras às vezes que não recorria ao texto bíblico para justificar o discurso formulado em seu "Catecismo".

Por isso mesmo não foi fácil aos inquisidores dissuadi-lo de suas ideias. Tinha certeza do que havia lido na Bíblia e nos teólogos cristãos e ortodoxos, ele estava convencido da importância da doutrina que havia formulado em seu "Catecismo". Tanto assim que chegara a dizer que só iria responder as perguntas dos inquisidores após a sua obra ser avaliada por três religiosos escolhidos por ele. Apesar do caráter inusitado do pedido, o tribunal não se opôs. O manuscrito foi então enviado para o frei beneditino José de Santa Escolástica. Em março de 1799 o parecer ficou pronto. Para o censor, o texto continha doutrinas novas, absurdas e destrutivas da fé e dos seus fundamentos.

Não era este o entendimento de Joaquim José ao escrever a sua obra e tentá-la publicar a todo custo. Ele sempre supôs estar prestando um serviço relevante a Deus. Julgava que ao reduzir todas as verdades da religião às Escrituras Sagradas seria capaz de atrair para a Igreja os infiéis, pois entendia que a disciplina e as leis eclesiásticas eram a causa de toda a divisão nos assuntos da fé; era preciso mostrá-los o que era de direito divino e o que era de direito humano. Da mesma forma que Caetano Dragazzi, ele via a si próprio como um reformador da Igreja, um homem que trabalhava para o bem de Deus e da sociedade. Quando estava preso, chegou a pensar que Pina Manique ou mesmo José Seabra da Silva fariam um grande uso do seu "Catecismo das Nações". Embora não tivesse enviado nenhuma cópia de seu manuscrito

[851] ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, processo 8220, f. 453v-454.

ao ministro Seabra da Silva, achava que ele pudesse ter pego algum dos exemplares que ele tinha mandado pelos correios da Corte e que, após lê-lo, teria se determinado a abolir as capelas. "Talvez por ele agora, em Portugal, se emendasse uma grande parte da disciplina e do dogma e outras várias extravagâncias", todas causadoras de grandes prejuízos.[852] Incomodava-o não só as leis eclesiásticas, o luxo, o regalo e a ociosidade dos sacerdotes, mas a forma como os fiéis vivenciavam a religião. Neste ponto, as avultadas esmolas dadas tanto pelo culto das imagens quanto pelos sufrágios das almas e bulas era uma das práticas que mais detestava. Porém, não obstante a radicalidade de suas ideias, ele não queria romper com o cristianismo e muito menos com a ordem política lusa. As doutrinas que formulou encaminhavam-se para o bem da religião católica e da sociedade, ele não tinha qualquer intenção de ruptura.

Tanto assim que após a censura do beneditino, Frei José de Santa Escolástica, Joaquim José mudou de resolução. Considerou desnecessário que se continuasse com as censuras: estava convencido dos seus erros, o processo podia, enfim, continuar. A partir de então passou a negar tudo o que havia defendido em seu "Catecismo", chegando ao extremo de renunciar a sua defesa. Limitou-se a dizer que "o ânimo com que queria dar à luz a sua obra e Catecismo era de beneficiar a Igreja".[853] No fim, foi condenado a usar hábito penitencial e carocha com rótulo de heresiarca e dogmatista, reclusão no Mosteiro de São Bento pelo tempo que os inquisidores julgassem necessário e pagamento das custas do processo. Os seus manuscritos, por sua vez, deveriam ser queimados. A sentença foi ouvida em agosto de 1799. Dali seguira para o Mosteiro, onde permaneceu por seis meses. Passado este período, um despacho régio concedeu-lhe o perdão da reclusão e de quaisquer outros castigos que pudessem ter sido impostos.[854] Ele finalmente estava livre para voltar para casa.

O processo de Joaquim José Pedro da Veiga impressiona pela abundância de detalhes. Os manuscritos que ele escreveu, os livros que leu e o teor das suas conversas demonstram uma preocupação profunda com os assuntos religiosos, de modo particular, e com o bem da sociedade, de um modo geral. Na verdade, as duas dimensões estavam interligadas. Ele buscava uma religião e uma religiosidade assentadas única e exclusivamente na palavra

[852] *Ibid.*, f. 340v.

[853] *Ibid.*, f. 520v.

[854] *Ibid.*, f. 678.

divina, ou seja, na Bíblia. Tudo o mais não importava: purgatório, indulgências, missas, confissão vocal, o poder do papa e a existência da Inquisição. Todos esses elementos foram instituídos por leis criadas pelos eclesiásticos em benefício próprio e em prejuízo da sociedade e da verdadeira religião. Por meio de uma leitura própria e particular da Escritura Sagrada e dos teólogos cristãos ortodoxos, o bacharel Joaquim José formulou uma nova teologia cujos princípios desafiavam não apenas a autoridade e a soberania da Igreja Católica na gestão do sagrado, mas do próprio monarca Luso na condução dos assuntos terrenos. Tanto um como o outro não passavam de simples administradores, em nome do povo – real detentor da autoridade divina –, dos assuntos espirituais e temporais.

Tudo isso foi expresso em seu "Catecismo das Nações": ali estava condensada toda a sua doutrina acerca da Igreja e da religião. Por isso mesmo, trabalhara nele de forma incessante, o que resultou em diferentes versões do texto. O manuscrito apreendido pela Intendência Geral de Polícia, em julho de 1798, não era totalmente igual ao que havia sido entregue pelo Padre Francisco Alves de Carvalho à Inquisição de Lisboa por volta de 1795. Mudara o título e, com o passar do tempo, aperfeiçoara a doutrina. A versão mais completa e acabada era a que tinha sido apreendida pela Intendência: eram três volumes in quarto, manuscritos, com as folhas exteriormente douradas e encadernadas com papel impresso, em capa de cetim carmesim. Leno da Silva Godinho, o mesmo livreiro responsável pela sua única obra impressa, encadernara-o.[855]

Apesar de seus esforços, a obra nunca foi impressa. É bem provável que a sua circulação tenha se limitado às cópias manuscritas que enviara pelos correios. Mas, independente disso, a sua doutrina circulou, ainda que de forma parcial e pontual, por meio das conversas que travava com um e outro. Expusera a certo Quintino, bacharel e juiz de fora nas terras do Alentejo, boa parte de suas ideias. Este, por sua vez, lhe mostrou um manuscrito, traduzido do francês, em que se falava contra a Inquisição e outras matérias de piedade e religião. O juiz de fora também nutria os seus próprios descontentamentos em relação à Igreja Católica. Na verdade, ele dizia só seguir a religião natural, não admitindo mais do que a existência de um Deus. Todo o resto, alegava, não passava de quimeras e invenção humana.[856] Joaquim José chegou a pensar em ir com Quintino para a França ou para a Holanda, mas

[855] *Ibid.*, f. 600v.

[856] *Ibid.*, f. 318v.

acabou desistindo por perceber que o juiz de fora não passava de "um indiferentista formal". Frequentou a casa de certo Fortunato José de Almeida, homem que falava com liberdade sobre a Inquisição, o Sacerdócio e a abstinência de carne.[857] Conversara com muitos outros. Todos igualmente críticos da Igreja Católica.

5.3 **Heterodoxia religiosa na senda revolucionária**

Ao final do século XVIII português, vários discursos foram considerados ímpios e sediciosos. Fizeram parte deste grupo argumentos, títulos e gêneros diversos: poemas satíricos, romances picarescos como o livro *Contes à rire ou Récréations françaises*, discursos que abordavam a soberania popular, que defendiam a liberdade francesa, que ridicularizavam os religiosos, que criticavam a Igreja Católica, suas práticas e seus dogmas, notícias históricas sobre a Revolução e seus desdobramentos. Todos eles tinham em comum o fato de adotarem ou possibilitarem a adoção de uma atitude transgressora perante a ordem política e/ou religiosa lusa: eles não apenas se debruçavam sobre a religião e a política de modo livre, contrariando os pressupostos que alicerçavam a monarquia portuguesa, mas expunham, conscientemente ou não, a linguagem da Revolução Francesa em seus discursos. E, nesse sentido, eles introduziam no mundo português um precedente perigoso. Ou seja, esses discursos estavam fazendo muito mais do que avaliar criticamente o comportamento desregrado dos eclesiásticos, propor reformas na Igreja Católica, conjecturar sobre a suposta liberdade francesa ou buscar notícias históricas sobre os acontecimentos revolucionários. Independentemente de suas motivações, eles forneciam argumentos, conceitos e dados concretos que permitiam não apenas refletir sobre a realidade portuguesa, mas transformá-la radicalmente.

Apesar disso, ao longo dos anos 1790, poucos chegaram a mirar diretamente na figura régia. Nesse ponto, algumas vozes dissonantes começaram a se fazer notar, mas elas não promoveram uma discussão profunda sobre o caráter das leis fundamentais do reino ou sobre a soberania régia. O foco principal das críticas continuava sendo a Igreja Católica (as ordens regulares, a Inquisição, as pretensões temporais do papa, as práticas consideradas fanáticas e

[857] *Ibid.*, f. 484.

supersticiosas), os dogmas e o comportamento desregrado de muitos eclesiásticos. Enquanto alguns se limitaram a pontuar os seus interesses mundanos e os desvios, dogmáticos e disciplinares, em relação às Sagradas Escrituras e à Igreja Cristã primitiva, outros se valeram da razão natural não só para examinar e questionar os mesmos princípios e preceitos determinados pela Igreja, mas para superar a própria crença católica. Os primeiros, em geral, conservaram-se no domínio da fé católica: queriam tão somente prestar um serviço a Deus e a mesma Igreja, livrando-a de práticas que julgavam contrárias aos preceitos bíblicos. Os últimos, por sua vez, não raro superavam a religião católica, vislumbrando o estabelecimento de uma nova religiosidade assentada nos pressupostos da lei e religião naturais. Nesse ponto, a virada dos anos 1780 para os anos 1790 não representou uma alteração significativa no teor das proposições perseguidas como heterodoxas. O que mudou, em grande parte, foi a conjuntura externa, responsável por intensificar os temores em relação àqueles discursos e ao risco que eles podiam representar para a manutenção da estabilidade política e social do reino, o que os levou a serem enquadrados no campo da francesia e da sedição.

Para homens como Diogo Ignácio de Pina Manique, a Revolução Francesa era uma consequência direta dos discursos que, ao longo do século XVIII, haviam se expressado de forma livre e crítica sobre a religião católica e o poder régio. Dentro da lógica que estruturava a sociedade monárquica portuguesa não havia moral, virtude, felicidade e obediência política fora da religião católica. Pina Manique não foi o único a se expressar desse modo. No entender de Dom Rodrigo Mello e Castro, "sem religião não estavam seguros os Príncipes no Trono". O "temor do inferno" e a "esperança do prêmio eterno", alegava, eram "os dois princípios de coibição dos vícios dos homens" e de onde nascia o amor à virtude.[858] Francisco Joaquim Moreira de Sá, morador em Lisboa pelos anos 1780, pensava que, politicamente, um Príncipe tinha "necessidade absoluta" de fazer observar a religião católica, "porque o Estado sem ela seria um caos, onde só poderiam habitar os crimes e as desordens".[859] Havia, dentro dos paradigmas políticos que estruturavam a sociedade portuguesa, uma correlação direta entre a religião católica e a ordem política e social; mais do que uma relação, era praticamente uma simbiose. Até mesmo a obediência e a submissão que os súditos deviam devotar ao seu soberano derivavam de uma concepção religiosa fundada no amor cristão e nos preceitos bíblicos: "toda alma esteja sujeita às autoridades superiores; porque não há autoridade que não

[858] ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, processo 14048, f. 38.

[859] ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, processo 16335, f. 2.

venha de Deus; e as que existem foram ordenadas por Deus", é o que consta na Epístola de Paulo aos Romanos. "Por isso", continua, "quem resiste à autoridade resiste à ordenação de Deus; e os que resistem trarão sobre si mesmos a condenação" (Romanos, 13: 1-2). A Igreja Católica não era apenas a detentora da verdade religiosa; ela ditava as regras morais (pública e privada), presidia a organização do tempo e era a responsável por regular aspectos decisivos da vida de cada sujeito como o nascimento, o casamento e a morte. Tendo em vista esses pressupostos, torna-se claro as profundas implicações políticas das críticas à Igreja, aos seus dogmas e à atuação dos seus ministros. Todo e qualquer discurso capaz de por em risco a sua legitimidade política e social era considerado particularmente perigoso à manutenção da estabilidade interna do reino. Falar livremente sobre a religião católica era um problema político.

Deste modo, embora boa parte dos discursos heterodoxos proferidos em Portugal no último quartel do Setecentos preservasse a autoridade régia e voltasse a sua crítica para o domínio da igreja, não é possível desconsiderar o impacto que eles representavam para a estrutura política e social como um todo. O problema que se colocava não era exatamente o de uma relação direta entre crítica à religião e enfraquecimento do poder régio ou entre crítica à religião e desarticulação social, como alegavam alguns indivíduos daquele período. Os discursos heterodoxos, embora não fossem majoritários, veiculavam novas formas de conceber a religião e o seu papel na política e na sociedade, também estas em transformação. Eles expressavam, de forma consciente ou não, uma realidade cujos paradigmas conceituais, políticos e filosóficos estavam se alterando profundamente. Ou seja, por trás de toda a discussão aparentemente religiosa escondiam-se preocupações não apenas com a salvação, mas com a ordem político-social e, em particular, com a existência material e terrena dos homens. É assim que se deve buscar compreender as dúvidas que muitos expressaram sobre a legitimidade dos preceitos restritivos impostos pela Igreja Católica, como eram as abstinências alimentares e sexuais. A Igreja, fundada no direito divino, julgava agir conforme os desígnios de Deus ao impô-las. Para muitos, porém, elas oprimiam vontades individuais e eram contrárias à lei natural ou mesmo às Sagradas Escrituras. O que era questionado não era a autoridade divina, mas a autoridade da Igreja em impor aquelas restrições. A defesa da liberdade de pensar; a preocupação com a felicidade temporal e com o progresso do reino; a ideia de que os ministros da religião e, mais particularmente, os religiosos regulares eram inúteis a este mesmo progresso; a percepção de que muitos eclesiásticos eram corruptos e

ambiciosos; que muitos milagres e acontecimentos supostamente extraordinários não passavam de atos da natureza e que a fé não se impunha à força. Todas essas questões, em geral, foram defendidas sem que seus autores questionassem a existência ou a autoridade de Deus, eles limitaram suas dúvidas ao campo institucional da Igreja Católica. Uma atitude crítica, em geral livre da autoridade da Igreja e da Coroa, unia esses discursos em essência tão diferentes e, na prática, com implicações diversas. A capacidade reflexiva de alguns homens estava invadindo terrenos interditos e supostamente reservados às autoridades eclesiásticas. E, nesse sentido, esses discursos estavam indo muito além dos limites que as políticas régias dos reinados josefino e mariano tinham imposto às reflexões racionais. Os escritos, manuscritos e impressos, que circularam naquele contexto, as investigações dirigidas pela Intendência Geral de Polícia, as denúncias feitas à Inquisição e as perseguições que ela moveu demonstram que essa agitação discursiva não foi inaudível aos contemporâneos.

Todavia, é preciso cautela para não cair na tentação de promover uma associação direta entre esses discursos heterodoxos de finais do Setecentos e a eclosão dos movimentos liberais nos anos 1820, tendo em vista que algumas das ideias defendidas nos idos dos anos 1770-1790 foram recuperadas e postas em prática naquela conjuntura e que indivíduos processados pela Inquisição foram tomados como mártires da luta contra o suposto *atraso* e o *obscurantismo* da sociedade portuguesa setecentista. Após a Revolução Liberal de 1820 não havia espaço para o Tribunal da Inquisição ou para perseguições em nome da fé. A religião católica, embora oficial, não era mais a única permitida. Os poderes eram descritos como delegados pela nação. A liberdade de imprensa foi reconhecida. Mas nada nos autoriza a dizer que houve, entre um e outro período, um nexo obrigatório, uma relação de causa e consequência. Muita coisa se passou entre os anos 1770 e 1820: a Revolução Francesa, as invasões napoleônicas a Portugal, a ida da família real portuguesa para o Brasil, a constituição de Cádiz de 1812, a crise política e econômica que assolou a sociedade portuguesa nos anos em que a família real esteve ausente. As alterações políticas e sociais não dependem apenas das transformações discursivas, embora elas sejam uma parte importante do processo. Mais frutífero pensar que ambos os momentos, guardadas as suas especificidades, foram expressões de um mundo europeu-americano marcado, em maior ou menor grau, pelas reflexões e pelas disputas em torno dos novos conceitos político-religiosos e paradigmas organizacionais lidos à luz dos acontecimentos, dos interesses e das expectativas que marcaram os atores sociais de cada época.

CONCLUSÃO

Parece ser um consenso entre os estudiosos que a religião e, em especial, a católica, ocupava um lugar central no mundo luso-brasileiro de finais do século XVIII e início do XIX. Como bem destacou Javier Fernández Sebastián, ao analisar a realidade hispânica do mesmo período, a visão católica de mundo era o centro do sistema político e social, de modo que o vocabulário católico podia ser empregado tanto pelos defensores da tradição quanto pelos defensores de reformas.[860] Igualmente válida para o mundo luso-brasileiro, as suas considerações levam-nos a um importante pressuposto: a religião era um elemento fundamental de estruturação da ordem política e social. De sua conservação, diziam muitos contemporâneos, dependia a estabilidade social.

O pressuposto, apesar de verdadeiro e central, é perigoso. No fundo é uma daquelas frases que parecem dizer muito, mas que na verdade explicam muito pouco. Neste ponto, não basta dizer que a religião era um elemento fundamental de estruturação da ordem política e social, é preciso explicar que modelo de religião era este e quais disputas estiveram envolvidas em seu processo de definição e consolidação. Afinal, difícil crer que em meio a tantas transformações – o filosofismo setecentista, o reformismo régio, as rupturas teológicas, as tormentas políticas revolucionárias – a religião, politicamente, tivesse permanecido a mesma. Ou mesmo que houvesse um consenso acerca de sua estrutura organizacional. O discurso até podia conter elementos religiosos, mas isso não significava que ele era uniforme e homogêneo.

Foi a partir deste entendimento que se buscou analisar os debates, ocorridos na segunda metade do século XVIII, sobre a situação da religião em terras lusas. Viajantes, poetas satíricos, ministros régios, eclesiásticos, letrados, estudantes, militares e anônimos se debruçaram, cada um a seu modo, sobre o tema. Não eram, ao contrário do que possa parecer, discussões estritamente teológicas ou vinculadas à salvação da alma. Elas eram, sobretudo, políticas. Problemas como o da relação entre a Coroa e a Igreja, da estrutura eclesiástica e do

[860] FERNÁNDEZ SEBASTIÁN, Javier. Toleration and freedom of expression in the Hispanic world between enlightenment and liberalism. *Past and Present*, n. 211, p. 161-199, may 2011. De acordo com a sua análise, o mundo hispânico podia ser caracterizado como uma comunidade católica monolítica. Apesar da importância do artigo, fica-se com a impressão de que os dogmas católicos eram uma camisa de força da qual não se conseguia fugir. A seu ver, era possível debater a organização eclesiástica, como fizeram os jansenistas, mas não era possível questionar o dogma em si.

peso econômico das ordens religiosas, dos desvios comportamentais dos religiosos e da necessidade de combater o fanatismo e a superstição permearam aquelas discussões. Os seus porta-vozes miravam naquilo que eles julgavam ser os problemas internos do reino, o que abarcava desde as questões espirituais até aquelas de natureza administrativas e econômicas. Por isso mesmo, elas fornecem um quadro complexo das relações que se estabeleceram entre política, religião e ordem social naquele contexto.

De todo modo, diante do cenário de efervescência política e doutrinal que marcou o mundo europeu de finais do Setecentos – permeado pela redefinição das relações entre Estado e Igreja, pela difusão dos escritos filosóficos mais radicais da Ilustração e pelos eventos revolucionários – muitas daquelas discussões foram enquadradas no mundo da libertinagem e associadas a posturas irreligiosas. Nem mesmo Sebastião José de Carvalho e Melo, o Marquês de Pombal, escapou da sombra da irreligiosidade, epíteto lançado com frequência aos que, de algum modo, tomavam parte nas redefinições políticas ocorridas em Portugal a partir do reinado de D. José I (1750-1777). Com o termo libertino não foi diferente. Ele foi recuperado nas disputas político-religiosas que ocorreram na sociedade luso-brasileira naquele contexto, sempre com o intuito de denegrir determinados discursos e comportamentos. Essa dimensão do problema foi exposta, de forma clara, pela comédia *Tartuffo ou o Hypocrita* (1768).

Na representação teatral, o libertino foi apresentado ao leitor e espectador como um indivíduo relaxado, que não tinha fé ou respeito às coisas sagradas. O que não representava nenhuma novidade em relação ao caráter negativo que ele gozava em terras lusas. Contudo, o autor não se limitou a reproduzir de forma acrítica aquelas imagens. Em seu entender, o estigma da irreligiosidade relacionado à figura do libertino era aplicado, com certo exagero, a todos aqueles que criticavam a hipocrisia de uma falsa religiosidade, assentada apenas em manifestações exteriores e no fingimento de virtudes. Em suma, ele era utilizado para rotular pejorativamente todos os que se esforçavam para desacreditar os falsos devotos, eliminar a superstição e atingir a verdadeira devoção.[861] Os versos, manuscritos e anônimos, intitulados "Sátira. O fanatismo e a verdade" também buscaram demonstrar que nem todos os que eram considerados libertinos de fato o eram:

> Se o filósofo se inflama
> Por desterrar crassos erros
> Que o fanático derrama

[861] SOUSA, Manoel de (trad.). *Tartuffo ou o Hypocrita*. Lisboa: na Officina de Joseph da Silva Nazareth, 1768. p. 20-26. A crítica aos falsos devotos perpassou igualmente a representação "O ipocrita". O seu texto, porém, não teve a aprovação da censura portuguesa. ANNT, Real Mesa Censória, cx. 322, nº 2221.

Logo nas praças com berros
Por libertino o aclama.[862]

Ambos os textos tentaram desfazer a mácula da irreligiosidade que, socialmente, havia sido imposta aos seus discursos. Eles não eram ateus ou rebeldes, alertavam os seus porta-vozes; apenas queriam reformar a religião católica, eliminando aquilo que julgavam ser o *fanatismo*, a *superstição* e a *hipocrisia* das coisas santas.

Libertinagem, fanatismo, superstição e hipocrisia são conceitos centrais para todo aquele que quiser compreender as discussões sobre a religião que tiveram curso na sociedade luso-brasileira ao longo da segunda metade do século XVIII. Eles foram retomados no interior de diferentes discursos tanto para denegrir, quanto para justificar posicionamentos e ideias. Da mesma forma que o libertino, não havia uma definição estática, uma figura única ou um tipo ideal que encerrasse o fanatismo, a superstição e a hipocrisia. Todos esses termos se definiam na relação e no confronto entre posicionamentos filosóficos, políticos e religiosos distintos. Para homens como o teólogo e censor António Pereira de Figueiredo (1725-1797), acabar com o fanatismo e a superstição implicava em purificar as coisas sagradas, eliminado aquilo que, por descuido, havia sido introduzido como matéria de fé sem o sê-lo.[863] Contudo, para outros, significava combater dogmas revelados, práticas católicas e avançar rumo à religião natural. Ao longo da tese procurou-se demonstrar que os usos distintos atribuídos àqueles termos evidenciavam questões mais complexas, diretamente relacionadas ao contexto político e cultural luso de finais do Setecentos. Gostaria de retomar de forma mais sintética e esquematizada algumas dessas questões.

A primeira delas refere-se ao processo contemporâneo de reavaliação da situação política e religiosa lusitana. Essa reformulação foi um movimento amplo e com múltiplas dimensões e nuances, mas que, do ponto de vista da religião, girou em torno de, pelo menos, quatro problemas principais: (1) a necessidade de avaliar os eclesiásticos, regulares e seculares, quanto às suas condutas mundanas, ao seu preparo espiritual e à sua utilidade social; (2) a inserção do racionalismo e dos métodos geométrico e histórico no campo da teologia; (3) o apelo por um cristianismo mais conforme as Escrituras e a Tradição, por uma religiosidade interiorizada e pela eliminação de uma piedade pouco crítica e apegada apenas às manifestações exteriores; (4) a dupla redefinição jurídica que atingiu a Igreja Católica e,

[862] BGUC, ms. 330.

[863] ANTT, manuscritos da livraria, nº 2455.

mais particularmente, o poder de Roma em terras lusas. Por um lado, ela envolveu o papa e o rei, ou, de forma mais geral, as autoridades eclesiástica e temporal e foi marcada pela definição dos seus respectivos limites de atuação, num processo que ficou conhecido como Regalismo.[864] Por outro, abarcou disputas internas entre os bispos e o papa no controle interno da Igreja, o chamado Episcopalismo.

Alguns desses problemas não eram necessariamente novos: as críticas aos interesses mundanos e aos desvios dos eclesiásticos – a riqueza, os apetites lascivos, a mercancia das indulgências, a falta de instrução, a ambição papal – perpassaram a história da Igreja Católica, na Europa Ocidental, desde o fim do medievo.[865] Entretanto, no contexto de finais do século XVIII, as tensões políticas e ideológicas se intensificaram e ganharam novos contornos dentro e fora do reino luso. Velhas reclamações assumiram novos sentidos e implicações, mesclando-se, igualmente, às novas críticas e exigências políticas, filosóficas e espirituais, o que nos leva diretamente ao segundo grupo de questões.

Os discursos enunciados após 1750 faziam parte de uma realidade europeia que, desde o século XVII, se viu agitada por uma crescente valorização do conhecimento racional e empírico, pelas discussões em torno do papel político e social desempenhado pela religião e, em especial, pela Igreja Católica e pelo questionamento dos dogmas revelados e seus rituais. As doutrinas cartesianas, céticas, empiristas, epicuristas e mecanicistas, não obstante as suas especificidades, expuseram o mundo físico e moral a uma profunda reavaliação, num movimento que, por um lado, invadia, de forma consciente ou não, o campo das verdades religiosas e, por outro, possibilitava a redefinição de paradigmas políticos. Deste modo, enquanto Isaac Newton (1643-1727) avançava no conhecimento das leis físicas que regiam o mundo, encarando-as, por sua vez, como prova da existência de Deus, Pierre Bayle (1647-1706) defendia que o ateísmo não conduzia necessariamente à corrupção dos costumes. Pela mesma época, John Locke (1632-1704), exilado nos Países Baixos, refletia sobre o que era atribuição do poder civil e o que cabia à Igreja, separando e delimitando as suas respectivas esferas de atuação. Ao poder civil, alegou, importava tão somente conservar e garantir os bens civis. A sua jurisdição não se estendia à vida futura ou à salvação, a qual dependia única e

[864] SILVA, Antonio de Moraes define "regalia" como "direito majestático", "a dignidade e jurisdição real". *Diccionario da língua portugueza*. v. 2. Lisboa: na officina de Simão Thaddeo Ferreira, 1789. p. 309.

[865] DELUMEAU, Jean. *Le Catholicisme entre Luther e Voltaire*. Paris: Presses Universitaires de France, 1971; BAHKTIN, Mikhail. *A cultura popular na Idade Média e no Renascimento*: o contexto de François Rabelais. São Paulo: Hucitec, 1987; MANDROU, Robert. *From Humanism to Science*. 1480-1700. New York: Penguin Books, 1978.

exclusivamente da reflexão e escolha pessoal de cada um. Noutras palavras, o pertencimento a uma Igreja não era algo que podia ser imposto: esta era uma decisão individual e voluntária.[866]

Embora esses argumentos fossem distintos e muitas vezes opostos, eles estavam ligados pela adoção de um novo modo de pensar, em que a crítica e a investigação racional da realidade se sobrepunham aos imperativos transcendentais de ordem religiosa. Ao longo dos séculos XVII e XVIII esse novo modo de pensar ganhou força entre inúmeros filósofos europeus. Os limites impostos ao pensamento racional variaram de um pensador para outro. Uns se valeram da razão apenas para examinar o funcionamento do mundo natural e aprimorar o seu conhecimento acerca do homem. Outros foram além e mesclaram àquelas investigações análises sobre o poder, a desconstrução de dogmas, o questionamento da autoridade da Igreja Católica e de seus ministros na gestão do sagrado.

Algumas dessas ideias, geralmente aquelas de teor mais pragmático, foram acolhidas no âmbito das reformas empreendidas pelas monarquias europeias setecentistas. Em Portugal, estas reformas ganharam impulso institucional durante o reinado de D. José I (1750-1777) e buscavam modernizar o ensino, o estado das ciências e das artes adequando-os aos princípios matemático-racionalistas de homens como Isaac Newton e Francis Bacon. Os trabalhos de John Locke, Pierre Bayle, Voltaire, Rousseau, Barão de Holbach e de tantos outros, dado a radicalidade de suas análises, continuaram proibidos. O que não impediu que eles circulassem pelas terras lusas.[867]

Porém, é importante não esquecer que este não era o único movimento de ideias em curso. Paralelamente, reflexões no campo do saber teológico, sobretudo no mundo católico, que é o que nos interessa aqui, promoviam a introdução de novos métodos e de novas formas de pensar e de vivenciar a fé. Um ponto de inflexão parece ter sido o avanço e desenvolvimento da teologia positiva, ainda no século XVI, no bojo das disputas religiosas. Diante da necessidade de responder à argumentação histórica utilizada pelos reformadores protestantes, teólogos franceses recorreram às fontes, ou seja, às Escrituras e à Tradição, com o intuito de explicar e reafirmar a validade dos dogmas e dos preceitos católicos. Para isso se

[866] LOCKE, John. *Carta sobre a tolerância*. Lisboa: edições 70, 1987.

[867] Alguns indivíduos possuíam permissões régias para portarem esses livros proibidos. Outros os obtiveram por meio de empréstimos, trocas, contrabandos e etc. VILLALTA, Luiz Carlos. *Reformismo Ilustrado, Censura e Práticas de Leitura*: usos do livro na América Portuguesa. 1999. 526f. Tese (Doutorado em História) – Programa de Pós Graduação em História, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1999.

valeram da abordagem histórica e da crítica filológica desenvolvida, em grande parte, pelos humanistas. Era preciso fortificar a crença e o amor a Deus pelo contato com a Bíblia, com os escritos dos Padres e com a história cristã.[868] Nos séculos seguintes, essas questões relacionadas à teologia positiva foram aprofundadas e ganharam novo impulso com o jansenismo, movimento que surgiu como um debate teológico sobre a doutrina da graça no seio da Igreja Católica francesa seiscentista, mas que logo tomou outras proporções e amplitudes geográficas.

Durante o século XVIII, tanto a teologia positiva, em seu apreço pelas fontes do Cristianismo e pelo método histórico, quanto o jansenismo, mais particularmente o seu rigorismo moral e as suas tendências regalistas, ganharam força em Portugal. Com diferentes matizes, é possível encontrá-los nos escritos de Verney, de Antônio Pereira de Figueiredo e de Frei Manuel do Cenáculo, mas igualmente nas reformas que foram empreendidas pela Coroa Portuguesa no campo da política e dos estudos teológicos. Nesse ponto, não parece coincidência o fato de que a primeira Bíblia em português tenha sido publicada em terras lusas justamente nesse período, num trabalho levado a cabo pelo teólogo Pereira de Figueiredo. O que estava em jogo em meio a essas transformações não era apenas a redefinição das relações jurídicas entre os poderes temporal e eclesiástico, mas gestação de um novo modelo de Igreja e de uma nova forma de pensar e vivenciar a fé.[869]

Ao longo da tese procurou-se demonstrar que o universo português setecentista foi igualmente afetado por ambos os movimentos de ideias. Ou seja, pelas transformações que se operaram no campo do conhecimento do mundo físico e moral desde o século XVI-XVII, mas igualmente pelas discussões no campo teológico-eclesiológico. Não eram, ao contrário do que possa parecer, dois campos paralelos; eles se encontravam em diversos pontos. É o que demonstra, por exemplo, o novo estatuto que o Regimento da Inquisição Portuguesa de 1774 conferiu aos feitiços, sortilégios e práticas mágicas: não passavam de imposturas, delitos "ideais e fantásticos". Das duas, uma: ou eram produtos naturais, conforme demonstravam a física experimental, a química e a botânica, ou eram fruto de paixões histéricas e da

[868] SOUZA, Evergton Sales. *Jansénisme et Réforme de l'Eglise dans l'Empire Portugais* (1640-1790). Paris: Fundação Calouste Gulbenkian, 2004, p. 43-45; DELUMEAU, Jean. *Le Catholicisme entre Luther et Voltaire*, p. 94-95.

[869] ARAÚJO, Ana Cristina. Ilustración y reforma de la Teologia en Portugal en el siglo XVIII. *Cuad. Diecioch*., 2, 2001, p. 261-279; SANTOS, Cândido. *Jansenismo e antijansenismo nos finais do Antigo Regime*. Edições Afrontamento, 2011; SOUZA, Evergton Sales. *Jansénisme et Réforme de l'Eglise dans l'Empire Portugais*; MARCADÉ, Jean. *Frei Manuel do Cenáculo Vilas Boas*: évêque de Beja, archevêque d'Evora (1770-1814). Paris: Fundação Calouste Gulbenkian, 1978.

imaginação feminina.[870] A reforma que foi feita na Faculdade de Teologia da Universidade de Coimbra é outro indício do processo de reformulação que foi operado no campo da religião e da teologia pela valorização do pensamento racional e pelas descobertas acerca do mundo físico: até os alunos das ciências sagradas deveriam estudar Geometria, Física experimental, Química e História natural. A matemática, ou para ser mais preciso, o método geométrico passou a ser encarado como uma ferramenta fundamental inclusive para os eclesiásticos. Segundo Frei Manuel do Cenáculo, ele ensinava como expor a verdade de forma simples. O seu foco, entretanto, não era uma geometria especulativa que submetia os dogmas da religião ao escrutínio racional demolidor. Mas aquela que, pelo contrário, servia para tornar esses mesmos dogmas mais claros.[871] Todo esse cuidado não impediu que alguns indivíduos dirigissem as suas reflexões para um campo mais especulativo, onde, não raro, a ironia andava de mãos dadas com críticas à Igreja, ao comportamento dos seus ministros e mesmo aos dogmas e ritos revelados.

Essas redefinições múltiplas e sobrepostas geraram debates e inúmeros conflitos no mundo luso-brasileiro. Os discursos considerados libertinos expressavam, ao mesmo tempo em que ajudavam a criar muitos daqueles conflitos. Deste modo, uma das preocupações da pesquisa foi a de situar aqueles discursos num cenário marcado por um sentimento de desconforto em relação à situação administrativa, econômica e religiosa do reino, mas igualmente pelas políticas reformistas régias, pela emergência de novas sensibilidades religiosas, pela circulação de textos reformistas e pela ocorrência de eventos políticos revolucionários. Em suma, em um ambiente permeado por profundas reconfigurações das redes de poder.

---

[870] *REGIMENTO do Santo Ofício da Inquisição dos reinos de Portugal*. Lisboa: na officina de Miguel Menescal da Costa, 1774, p. 120-125. Para citação, ver p. 122. Ver ainda a tradução do livro *TRADUCÇÃO da Defesa de Cecília Faragó accusada do crime de Feitiçaria*. Lisboa: Na Officina de Manoel Coelho Amado, 1775; SOUZA, Evergton Sales. Catolicismo Ilustrado e Feitiçaria no mundo português. In: FURTADO, Júnia Ferreira & RESENDE, Maria Leônia Chaves de. *Travessias inquisitoriais das Minas Gerais aos cárceres do Santo Ofício*: diálogos e trânsitos religiosos no império luso-brasileiro (sécs. XVI-XVIII). Belo Horizonte: Fino Traço, 2013. p. 313-331.

[871] CENÁCULO, Frei Manuel do. *Cuidados Literários.* Lisboa: Na Officina de Simão Thaddeo Ferreira, 1791. p. 112-113. Veja-se, igualmente, a preocupação do Padre Teodoro de Almeida com a divulgação da filosofia moderna em terras lusas, explícita nos vários volumes da sua obra "Recreação filosófica". O seu intuito não era confrontar a fé por meio da razão e da filosofia, mas harmonizá-los. O volume IX é, nesse sentido, ilustrativo. ALMEIDA, Teodoro de. *Harmonia da Razão, e da Religião, ou Respostas Filosóficas*. Lisboa: Officina Patriarcal, 1793; DOMINGUES, Francisco Contente. *Ilustração e Catolicismo*: Teodoro de Almeida. Lisboa: Edições Colibri, 1994.

Com isso foi possível romper com a visão, ainda hoje presente em vários estudos historiográficos, que tende a inserir a libertinagem quase que exclusivamente no universo da expansão dos ideários da Ilustração e, mais precisamente, da difusão dos livros proibidos. Anita Novinsky até matiza esse posicionamento ao destacar a importância de um substrato oral crítico, que vinha desde o século XVI, na conformação do pensamento ilustrado luso-brasileiro. Porém, ela não chega a romper totalmente com a postura que coloca aqueles discursos no campo de uma rebeldia intelectual de fundo liberal, promotora de valores como os da tolerância e do indiferentismo religioso.[872]

As pesquisas feitas conduziram a conclusões diversas a respeito do problema da libertinagem. Nem sempre a crítica se encaminhava para a defesa da tolerância religiosa ou da religião natural. Muitos daqueles discursos partiram de posturas reformistas defendidas por teólogos como o padre Antônio Pereira de Figueiredo e mesmo dos debates acerca do regalismo. Neste ponto, testemunhos produzidos logo após a publicação do livro *Analyse sobre a profissão de fé*, escrito por Pereira de Figueiredo, indicavam que o escrito havia gerado grande curiosidade no público lisboeta, suscitando disputas sobre os mistérios da fé católica:

> Uns dizem todo o mal que podem da *Analyse*, outros não cessam de a louvar. Alguns tiraram já escandalosas consequências, como: que não venerariam, nem honrariam mais aos santos canonizados; que não mandariam mais celebrar missas pelas almas dos defuntos.[873]

O relato não parece desprovido de sentido. Os documentos da Inquisição e da Intendência consultados dão conta das inúmeras apropriações de que foram alvo os livros daquele teólogo português. Na verdade, os seus escritos estiveram na origem de vários conflitos ocorridos tanto no Reino quanto no Ultramar. Considerar essa dimensão, ainda pouco explorada pelos historiadores, nos remete a um quadro mais rico e complexo das lutas políticas e do movimento de ideias que atravessaram o mundo luso-brasileiro de finais do Setecentos.

Em meio aqueles discursos, poucos foram os que se voltaram diretamente contra o poder régio. Em alguns casos, como no Rio de Janeiro e no Maranhão, seus porta-vozes pareciam imbuídos, inclusive, dos princípios regalistas. De um modo geral, o foco de descontentamento eram os religiosos. Eles eram o alvo principal da pena satírica dos poetas

---

[872] NOVINSKY, Anita. "Estudantes brasileiros 'afrancesados' da Universidade de Coimbra. A perseguição de Antônio de Morais Silva - 1779-1806." In: COGGIOLA, Osvaldo [org.]. *A revolução francesa e seu impacto na América Latina.* . São Paulo: Edusp/ Novastela: Brasília: CNPq, 1990.

[873] BNP, códice 1433, Duas cartas sobre a nova Analyse da Profissao da Fé do Santo Padre Pio IV.

ou das conversas que ocorriam no Reino e mesmo em partes da América Portuguesa. Os tópicos eram variados e abrangiam desde a falta de observância das regras e valores que se esperavam do estado sacerdotal – humildade, pobreza, castidade e amor cristão –, as suas ambições políticas e o seu peso econômico, até o fato de que propagavam uma religião considerada supersticiosa e fanática, seja por estar em descompasso com o texto bíblico, os ensinamentos de Jesus Cristo e um suposto cristianismo dos primeiros tempos, seja por se afastar dos pressupostos da religião natural.

Apesar disso, aquelas falas e escritos, independente de suas motivações, não deixavam de possuir implicações sobre a ordem monárquica. A despeito do novo lugar político-social conferido à Igreja Católica e aos religiosos pelas políticas régias josefina e mariana, elas não negaram o poder espiritual do papa e o caráter confessional do reino. Ser português implicava seguir a religião oficial de Portugal, ou seja, a católica, pelo menos exteriormente. O rei colocava-se como o responsável pela segurança da religião católica, da qual acreditava depender a estabilidade política e social. Sendo assim, apontar publicamente as falhas dos religiosos, criticar a ambição papal, interpretar as Escrituras livremente ou louvar a Igreja primitiva como um modelo a ser adotado era considerado tão perigoso quanto defender a tolerância religiosa ou negar a verdade da religião revelada e dos seus ritos. Como destacou Jean Delumeau, "Lutero e Calvino, julgando restaurar a Igreja Primitiva, deram uma face nova ao cristianismo".[874] Essas correlações não passaram despercebidas aos olhares contemporâneos. Para o censor Frei João Batista, "os luteranos e calvinistas principiaram as suas chamadas reformas pregando que tudo estava cheio de ignorância, de superstições, de fanatismo e que o cristianismo estava pior que o gentilismo".[875] Aqueles discursos, independente de suas raízes teóricas, abalavam a uniformidade de opiniões sobre a qual acreditavam repousar a ordem social. Além disso, tanto um como o outro caso punham em risco a legitimidade da Igreja Católica e de seus ministros na gestão do sagrado, abrindo possibilidades de rupturas. Este era o temor das autoridades régias, principalmente após a Revolução Francesa, cujo sucesso foi diretamente relacionado ao enfraquecimento da religião católica na França. Daí a repressão a discursos, em essência, tão distintos.

A virada do século XVIII para o XIX não parece ter posto fim ao sentimento de desconforto que alguns indivíduos nutriam em relação à situação religiosa do reino. Os anos

[874] DELUMEAU, Jean. *A civilização do Renascimento*. v.1. Lisboa: Editorial Estampa, 1994. p. 22.

[875] ANTT, Real Mesa Censória, cx. 8, 1772, nº 32.

de 1802 e 1817 foram marcados, respectivamente, pela impressão e reimpressão *d'O Hissope.* Ainda em 1817 saiu a edição das obras poéticas de Francisco Manuel do Nascimento, o Filinto Elísio. Um ano depois, foi a vez do poema *Reino da Estupidez* conhecer a sua versão impressa. Os versos de *A Voz da Razão* foram publicados em 1822. Paralelamente aos poemas, em 1821, veio à luz o livro *Os suspiros do claustro, ou a queda do fanatismo* e um ano depois, a obra *Cartas de um amigo a outro sobre as indulgências*.[876] Títulos como *Que vem a ser um clero pobre e assalariado?* e *Diálogo sobre o folheto intitulado: ajuste de contas com a corte de Roma* também circularam por volta de 1822.[877] Tudo isso nos leva a um conjunto novo de problemas e de perguntas que esta tese não teve como se debruçar. Deixando no ar o desejo de saber até que ponto e em que sentido aqueles textos publicados no contexto vintista, e, por isso mesmo, marcados por outras experiências e expectativas, se ligavam, de forma consciente ou não, a discursos e conflitos que haviam perpassado a segunda metade do século XVIII.

Ainda há muito que pesquisar sobre os discursos político-religiosos enunciados no mundo luso-brasileiro de finais do Setecentos e as suas implicações históricas. Neste ponto, não basta avaliar a influência e a inserção da filosofia das Luzes. Deve-se buscar compreender a importância dos movimentos reformistas de cunho religioso na condução daqueles debates e nas disputas políticas ocorridas em terras lusas. Por exemplo, quais relações se delinearam entre correntes jansenistas e algumas críticas mais radicais de cunho político e religioso? Estudos desenvolvidos por Evergton Sales Souza apontam que este seria um dos caminhos possíveis para se analisar a participação de alguns membros do clero na conjuração dos alfaiates, ocorrida na Bahia em 1798.[878] Além disso, o próprio jansenismo era olhado com desconfiança por homens como Pina Manique. Estes são alguns dos problemas que devem ser enfrentados caso se queira ter uma visão mais ampla e complexa não apenas da religião e da estrutura religiosa, mas do próprio ambiente político e intelectual luso-brasileiro daqueles anos.

---

[876] *Os SUSPIROS do claustro ou a queda do fanatismo.* Lisboa: Na tipografia Maigrenet, 1821. *CARTAS de hum amigo a outro sobre as indulgências.* Lisboa: Na tipografia de Simão Thaddeo Ferreira, 1822.

[877] *QUE vem a ser hum clero pobre e assalariado? Questão resolvida na camera dos pares de França*. Por M F A Chateaubriand, par de França. Lisboa: Na Typografia Maigrense, ano de 1822.

[878] SOUZA, Evergton Sales. Jansenismo e reforma da Igreja na América portuguesa, p. 5.. Disponível em: <http://cvc.instituto-camoes.pt/eaar/coloquio/comunicacoes/evergton_sales_sousa.pdf>. Acesso em: 15 jan. 2017.

REFERÊNCIAS

ABREU, Jean Luis Neves. A educação física e moral dos corpos: Francisco de Mello Franco e a medicina luso-brasileira em fins do século XVIII. *Estudos Ibero-Americanos*, Porto Alegre, v. 32, n. 2, p. 65-84, dez. 2006.

ABREU, Laurinda. Um parecer da Junta do Exame do Estado Atual e Melhoramento Temporal das Ordens Regulares nas vésperas do decreto de 30 de Maio de 1834. In: *Estudos em Homenagem a Luís António de Oliveira Ramos.* Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2004.

____. 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. In: Ana Leal de Faria e Isabel Drumond Braga (coord.). *Problematizar a História*. Estudos de História Moderna em homenagem a Maria do Rosário Themudo Barata. Lisboa: Caleidoscópio, 2007, p. 658-659.

ABREU, Luís Machado de. *Ensaios anticlericais.* Lisboa: Roma Editora, 2004.

ABREU, Márcia. O controle à publicação de livros nos séculos XVIII e XIX: uma outra visão da censura. *Revista de História e Estudos Culturais,* v. 4, ano IV, n. 4, p. 1-12.

____. Libertinagens – da ficção à medicina. Disponível em: <http://www.caminhosdoromance.iel.unicamp.br/estudos/abralic/libertinagem.doc> . Acesso em: 16 ago. 2016.

ALBERTO, Tenenti. Milieu XVI^{e}, début XVII^{e}: libertinisme et héresie. *Annales*, 18^{e} année, n.1, 1963, p. 1-19.

ALBUQUERQUE, Luís de. "O Reino da Estupidez" e a reforma pombalina. Coimbra: Atlântida, 1975.

ALMEIDA, Anita Correia Lima de. *Inconfidência no Império*: Goa em 1787 e Rio de Janeiro de 1794. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2011.

ALMEIDA, Manuel Lopes de Almeida. *Notícias históricas de Portugal e Brasil* (1751-1800). Coimbra: Coimbra Editora, 1964.

ALVES, José Augusto dos Santos. *A opinião publica em Portugal* (1780-1820). Lisboa: Universidade Autónoma de Lisboa, 2000.

ALVES, Patrícia Woolley Cardoso Lins. *D. João de Almeida Portugal e a Revisão do Processo dos Távoras*: conflitos, intrigas e linguagens políticas em Portugal nos finais do Antigo Regime (c.1777-1802). 2011. 330f. Tese (Doutorado em História) – Programa de Pós Graduação em História, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2011.

____. *Os Jesuítas diante de 'O Verdadeiro Método de Estudar'*: conflitos políticos e de Idéias no setecentos Português (c.1740-1760). 2004. 251f. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós Graduação em História, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2004.

ALVIM, Gilmar Araújo. *Linguagens do poder no Portugal Setecentista*: um estudo a partir da dedução cronológica e analítica (1767). 2010. 202f. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós Graduação em História, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2010.

ANASTÁCIO, Vanda Anastácio, "Mulheres varonis e interesses domésticos" (Reflexões acerca do discurso produzido pela História Literária acerca das mulheres escritoras da viragem do século XVIII para o século XIX), *Cartograhies.* Mélanges offerts à Maria Alzira Seixo, Lisboa, 2005.

ANDRADE, António Alberto Banha de. *Vernei e a cultura do seu tempo*. Coimbra: Por ordem da Universidade, 1966.

____. O Iluminismo filosófico em Portugal. In: *Contributos para a história da mentalidade pedagógica portuguesa*. Lisboa, 1982, p. 637-665.

ARAÚJO, Ana Cristina. *A morte em Lisboa* – Atitudes e Representações. 1700-1830. Lisboa: Editorial Notícias, 1997.

____. (org.). *O Marquês de Pombal e a Universidade*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2000.

____. *A cultura das Luzes em Portugal.* Lisboa: livros horizonte, 2003.

____. Ilustración y reforma de la Teologia en Portugal en siglo XVIII. *Cuad. Diecioch,* 2, p. 261-279, 2001.

____. "Napoleão Bonaparte e Portugal. Patriotismo, Revolução e Memória Política da Resistência." *Carnets, Invasions & Évasions.* La France et nous; nous et la France, numéro spécial automne-hiver 2011-2012, p. 13-28

____. O Filósofo Solitário e a esfera pública das Luzes. In: *Estudos em Homenagem a Luís António de Oliveira Ramos*. Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2004.
ARROYO, Maria V. Jordán. *Sonhar a história:* risco, criatividade e religião nas profecias de Lucrecia de León. Bauru (SP): Edusc, 2011.

AZEVEDO, Carlos Moreira (Dir.) *História Religiosa de Portugal*. v. II. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000.

BAKER, Keith. *Au tribunal de l'opinion.* Essais sur l'imaginaire politique au XVIII^{e} siècle. Traduction de Louis Évrard. Paris: Editions Payot, 1993.

BAKHTIN, Mikhail. *A cultura popular na Idade Média e no Renascimento*: o contexto de François Rabelais. São Paulo: Hucitec, 1987.

BARATA, Alexandre Mansur. *Maçonaria, Sociabilidade Ilustrada & Independência do Brasil* (1790-1822). São Paulo: Annablume, 2006.

BARNETT, S. J. *The Enlightenment and religion.* The myths of modernity. New York-Manchester: Manchester University Press, 2003.

BEALES, Derek. *Enlightenment and Reform in Eighteenth-century Europe*. London-New York: I.B.Taurus, 2005.

____. *Prosperity and Plunder*. European Catholic Monasteries in the Age of Revolution, 1650-1815. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

BEIRÃO, Caetano. *D. Maria I* (1777-1792). Lisboa: Empresa Nacional de Publicidade, 1944.

BLACK, Jeremy and PORTER, Roy (org.). *The penguin dictionary of Eighteenth-Century History*. England: Penguin Books, 1996.

BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 2007.

BRAGA, Teófilo. *Filinto Elysio e os dissidentes da Arcádia.* Porto: Livraria Chardion, 1901.

BOUZA ALVAREZ, Fernando. *Corre Manuscrito*. Una historia cultural del siglo de Oro. Madrid: Marcial Pons Historia, 2001.

BULMAN, William J. and INGRAM, Robert G. (ed). *God in the Enlightenment*. New York: Oxford University, 2016.

BURKE, Maria Lúcia Garcia Palhares. *The Spectator:* O teatro das Luzes. Diálogo e Imprensa no século XVIII. São Paulo: Hucitec, 1995.

CAEIRO, F. da Gama. Livro e livreiros franceses em Lisboa nos fins de Setecentos e no primeiro quartel do século XIX. Sep. Do *Boletim Bibliográfico da Universidade de Coimbra*, v. 35.

CALAFATE, Pedro. *Metamorfoses da palavra*. Estudos sobre o pensamento português e brasileiro. Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1998.

CÂNDIDO, Antônio. *Formação da literatura brasileira*. V. 1. São Paulo: Martins Fontes, 1969.

CANFORA, Luciano. Bonaparte libertador. *Estudos Avançados*, 22, 62, p. 119-127, 2008.

CARDIM, Pedro. Religião e ordem social: em torno dos fundamentos católicos do sistema político do Antigo Regime. *Revista de História das Ideias*, Coimbra, 22, p. 133-175, 2001.

CARVALHO, Laerte Ramos de. *As reformas pombalinas da instrução pública*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1978.

CASTRO, Aníbal de. et al. *Alcipe e as Luzes*. Lisboa: Edições Colibri: 2003

CASTRO, Zília Osório de. O Estado e a Igreja. Pensamento de António Nunes Ribeiro Sanches. In: *Estudos em homenagem a Luís António de Oliveira Ramos*. Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2004. p. 399-406.

____. 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., 18, p. 347-361, 2006.
CAVAILLÉ, Jean Pierre. Libertine and Libertinism: Polemic uses of the terms in sixteenth and seventeenth-century English and Scottish literature. *The journal of early modern cultural studies*, v. 12, n. 2, p. 12-36, 2012.

CHARTIER, Roger. *Espacio público, critica y desacralización en el siglo XVIII: las orígenes culturaes de la Revolución Francesa.* Barcelona: Editorial Gedisa, 1995.

CHAVES, Castelo Branco. *A emigração francesa em Portugal durante a Revolução*. Lisboa: Biblioteca Breve, 1984.

COGGIOLA, Osvaldo [org.]. *A revolução francesa e seu impacto na América Latina.* . São Paulo: Edusp/ Novastela: Brasília: CNPq, 1990.

COSTA, Elisa Maria Lopes da. A Jacobeia: achegas para a história de um movimento de reforma espiritual no Portugal setecentista. *Arquipélago – História*, 2ª série, XIV-XV, p. 31-48, 2010-2011.

CUADRADO, Perfecto E. *Poesia portuguesa do século XVIII*. Estudo e Antologia. Santiago: Edicións Laiovento, 1998.

DARNTON, Robert. *Edição e Sedição*: o universo da literatura clandestina no século XVIII. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

____. *Os dentes falsos de George Washington*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

____. *The Devil in the Holy Water,* or the Art of Slander from Louis XIV to Napoleon. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2010.

DAVIS, Natalie Zenon. *Culturas do povo*: sociedade e cultura no início da França moderna. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.

DELUMEAU, Jean. *A confissão e o perdão*: a confissão católica (séculos XIII a XVIII). Companhia das Letras. 1991.

____. *História do medo no Ocidente*. 1300-1800. Uma cidade sitiada. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

____. *Le Catholicisme entre Luther et Voltaire.* Paris: Presses Universitaires de France, 1971.
DIAS, José Sebastião da Silva. *Correntes de sentimento religioso em Portugal* (séculos XVI a XVIII). Universidade de Coimbra, 1960.

DOMINGUES, Francisco Contente. *Ilustração e Catolicismo*: Teodoro de Almeida. Lisboa: Colibri História, 1994.

FARGE, Arlette. *Dire et mal dire.* L'opinion publique au XVIII[e] siècle. Lonrai: Éditions du Seuil, 1992.

FERNÁNDEZ SEBASTIÁN, Javier. Toleration and freedom of expression in the Hispanic world between enlightenment and liberalism. *Past and Present*, n. 211, p. 161-199, may 2011.

FERREIRA, Breno Ferraz Leal. A importância do método crítico na renovação dos estudos católicos em Portugal: o caso de Luís António Verney. *História da historiografia*, Ouro Preto, n. 17, p. 226-243, Abril 2015.

FIGUEIREDO, Cecília Maria Fontes. *Os esmoleiros do rei*: a Bula da Santa Cruzada e seus oficiais na capitania de Minas Gerais (1748-1828). 2014. 258f. Tese (Doutorado em História) – Programa de Pós Graduação em História, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2014.

FILHO, Francisco Benedetti. A reforma da Província Carmelitana Fluminense. 1990. 190f. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós Gradução em História, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1990.

FREITAS, Ricardo Cabral de. *O Físico e o Moral na Dissertação sobre as paixões da Alma (1753) de Antonio Ribeiro Sanches (1769-1783)*. 2012. 151f. Dissertação (Mestrado em História das Ciências e da Saúde) - Programa de Pós Graduação em História das Ciências e da Saúde, FioCruz, Rio de Janeiro, 2012.

FURTADO, Júnia Ferreira Furtado & RESENDE, Maria Leônia Chaves de. *Travessias inquisitoriais das Minas Gerais aos cárceres do Santo Ofício*: diálogos e trânsitos religiosos no império luso-brasileiro (sécs. XVI-XVIII). Belo Horizonte: Fino Traço, 2013.

GAY, Peter. *The Enlightenment*: an interpretation. New York/London: W. W. Norton & Company, 1977.

GUACHET, M. *La condición histórica.* Conversaciones con François Azouvi y Sylvain Piron. Madrid: Editorial Trotta, 2007

GEERTZ, Clifford *The Interpretation of cultures*. New York: Basic Books, 1973.

GINZBURG, Carlo. *História Noturna.* São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

____. *Mitos, emblemas, sinais: morfologia e história*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

____. *Os andarilhos do bem*: Feitiçaria e cultos agrários nos séculos XVI e XVII. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

GOUVEIA, António Camões Gouveia, BARBOSA, David Sampaio e PAIVA, José Pedro (coord.). *O concílio de Trento em Portugal e nas suas conquistas*. Olhares novos. Lisboa: Universidade Católica Portuguesa, 2014.

GRAÇA, Almeida Rodrigues. *Literatura e sociedade na obra de Frei Lucas de Santa Catarina* (1660-1740). Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1983.

DIAS, Graça & DIAS, J. S. da Silva. *Os primórdios da Maçonaria em Portugal*. v. 1. Lisboa: Instituto Nacional de Investigação Científica, 1986.

GRELL, Ole Peter and PORTER, Roy. *Toleration in Enlightenment Europe.* London: Cambridge University Press, 2000.

GUEDES, Fernando. *O livro e a leitura em Portugal*: subsídios para a sua história, séculos XVIII e XIX. Lisboa: Editoral verbo, 1987.

HANKINS, Thomas L. *Science and the Enlightenment*. Cambridge University Press, 1985.

HANSEN, João Adolfo. Positivo/Natural: sátira barroca e anatomia religiosa. *Estudos Avançados,* v.3, n. 6, São Paulo, p. 64-88, may/aug. 1989.

____. Pedra e Cal: freiráticos na sátira luso-brasileira do século XVII. *Revista USP*, São Paulo, n. 57, p. 68-85, março/maio 2003.

HAZARD, Paul. *A crise da consciência europeia* (1680-1715). Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2015.

HESPANHA, António Manuel. *Poder e instituições na Europa do Antigo Regime.* Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1984.

HIGGS, David. "O Santo Ofício da Inquisição de Lisboa e a "Luciferina Assembleia" do Rio de Janeiro na década de 1790." *RIHGB*, Rio de Janeiro, 162, n. 412, p. 239-384, jul./set.2001.

HOBSBAWM, Eric J. *A Era das Revoluções* (1789-1848). Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2014.

IBAD, Alexandra Torero "Vérités de science, vérités de foi: lectures libertines d'une distinction polysémique." In: *Libertinage et philosophie au XVIIe siècle*. Les libertines et la science. Publications de l'université de Saint-Étienne, 2005.

ISRAEL, Jonathan. *Radical Enlightenment* – philosophy and the making of modernity – 1650-1750. Oxford University Press, 2002.

JACOB, Margaret C. *The Enlightenment*. A brief history with documents. Boston/New York: Bedford/St. Martin's, 2001.

LAQUEUR, Thomas. *Inventando o sexo:* corpo e gênero dos gregos a Freud. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001.

LAVEN, Mary. *Virgens de Veneza*: vidas enclausuradas e quebra de votos no convento renascentista. Rio de Janeiro: Imago, 2003.

LE GOFF, Jacques. *O nascimento do purgatório*. Lisboa: Editora Estampa, 1993.

LEITURAS de Bocage. Porto: Faculdade Letras Porto, 2006.

LELEUX, Marie-Claude. Les predicateurs jesuites et leur temps à travers les sermons prononcés dans le Paris religieux du XVIII^{e} siècle, 1729-1762. *Histoire, économie et société*, 8^{e} année, n^{o} 1, 1989, p. 21-44.

LEUBKE, David M. (ed.). *The Counter-Reformation*: The essentials readings. Malden: Blackwell publishing, 2005.

LISBOA, João Luís. *Ciência e política.* Ler nos finais do Antigo Regime. Lisboa: Instituto Nacional de Investigação científica, 1991.

LOUSADA, Maria Alexandre. "A rua, a taberna e o salão: elementos para uma geografia histórica das sociabilidades lisboetas nos finais do Antigo Regime." In: VENTURA, Maria da Graça Mateus (coord.). *Os espaços de sociabilidade na Ibero-America (sécs. XVI-XIX).* Lisboa: Ed. Colibri, 2004, p. 95-120.

KOCHAKOWICZ, Lezch "O libertino". In: *Enciclopédia Einaudi*. Mythos/Logos. Sagrado/Profano. Imprensa Nacional, Casa da Moeda. 1987.

KOSELLECK, Reinhart. *Crítica e crise.* Rio de Janeiro: EDUERJ, 1999.
____. *Futuro Passado*. Rio de Janeiro: Contraponto: Ed. PUC-Rio, 2006.

MACEDO, Jorge Borges de. *Estrangeirados*: um conceito a rever. Lisboa: Edições do templo, [s.d].

MACHADO, Fernando Augusto. Um herético em país de frades, ou como Rousseau invadiu Portugal. *Diacrítica*, v. 26, n. 2, p. 324-352, 2012.

MANDROU, Robert. *From Humanism to Science* (1480-1700). New York: Penguin Books, 1978.

MARAVALL, José Antônio. *Poder, honor y elites en el siglo XVII*. Madrid: Siglo XXI, 1989.

MARCADÉ, Jean. *Frei Manuel do Cenáculo Vilas Boas*. Évêque de Beja, archevêque d'Evora (1770-1814). Paris: Centro Cultural Português-Fundação Calouste Gulbenkian, 1978.

MARCELO, Cristiane Maria. *Os embates de um Juiz de Fora.* Balthazar da Silva Lisboa na Capitania do Rio de Janeiro (1787-1796). Rio de Janeiro: Editora Multifoco, 2013.

MARCOCCI, Guiseppe & PAIVA, José Pedro. *História da Inquisição Portuguesa* – 1563-1821. Lisboa: a esfera dos livros, 2013.

MARRAMAO, Giacomo. *Céu e Terra:* Genealogia da secularização. São Paulo: Editora Unesp, 1997.

MARTINS, Maria Teresa Payan. *A Censura Literária em Portugal nos séculos XVII e XVIII*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2005.

____. *Livros clandestinos e contrafacções em Portugal no século XVIII.* Lisboa: Edições Colibri, 2012.

MARTINS, William de Souza. "Práticas do corpo e conhecimentos do além da beata fluminense Jacinta de São José (c.1744-1754)." In: ANDRADE, Marta Mega de, SEDREZ, Lisa Fernanda e MARTINS, William de Souza (orgs.). *Corpo*: Sujeito e objeto. Rio de Janeiro: PPGHIS, Ponteio, 2012.

MARQUES, Maria Adelaide Salvador. *A Real Mesa Censória e a Cultura Nacional*: aspectos da geografia cultural portuguesa no século XVIII. Coimbra, 1963.

MATTOS, Yllan de. *A Inquisição Contestada*: críticos e críticas ao Santo Ofício Português (1605-1681). 2013. 246f. Tese (Doutorado em História) – Programa de Pós Graduação em História, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2013.

MATTOSO, José (dir). *História de Portugal*. v. 4-5. Lisboa: Editorial Estampa, 1993.

MONCADA, Luís Cabral de. *Mística e Racionalismo em Portugal no século XVIII*: Uma página de história religiosa e política. Coimbra: Casa do Castelo, 1952.

MONTEIRO, Nuno Gonçalo. *D. José. Na sombra de Pombal*. Lisboa: Temas e Debates, 2008.

MONTEIRO, Ofélia Paiva. *D. Frei Alexandre da Sagrada Família*: a sua espiritualidade e a sua poética. Coimbra: Por ordem da Universidade, 1974.

____. Sobre uma versão desconhecida de *O Reino da Estupidez*. *Revista de História das Ideias*, v. 4, tomo II, p. 199-247, 1982.

MORAIS, Regina Célia de Melo. . *L. A. Muratori e o Cristianismo Feliz na Missão dos Padres da Companhia de Jesus no Paraguai*. 2006. 149f. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós Graduação em História, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2006.

MUNIZ, Pollyanna Mendonça. Religião e política: o clero nos tempos de Pombal (Maranhão, século XVIII). *Almanack*, Guarulhos, n. 09, p. 153-165, abril de 2015.

NEVES, Guilherme Pereira das. "As máximas do Marquês: moral e política na trajetória de Mariano José da Fonseca." In: Simpósio Nacional de História, 23, 2005, Londrina. Anais do XXIII Simpósio Nacional de História – História: guerra e paz. Londrina: ANPUH, 2005.

NEVES, Lúcia Maria Bastos Pereira das. *Npoleão Bonaparte*: Imaginário e política em Portugal (1808-1810). São Paulo: Alameda, 2008.

NOVAES Adauto. *Libertinos libertários*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

NOVINSKY, Anita. Padre Antônio Vieira, a Inquisição e os Judeus. *Novos Estudos*, n. 29, p. 172-181, março de 1991.

OLIVAL, Fernanda. *As Ordens Militares e o Estado Moderno:* Honra, Mercê e Venalidade em Portugal (1641-1789). Lisboa: Estar Editora, 2001.

____ e MONTEIRO, Nuno Gonçalo. Mobilidade social nas carreiras eclesiásticas em Portugal (1500-1820). *Análise Social*, v. XXXVII, 165, p. 1213-1239.

____ , LISBOA, João Luis, MIRANDA, Tiago C. P. dos Reis. *Gazetas Manuscritas da Biblioteca Pública de Évora*. Lisboa: Edições Colibri, 2002-2011. 3v.

OUTRAM, Dorinda. *The Enlightenment.* New York: Cambridge University Press, 1995.

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

____. Os novos prelados diocesanos. *Penélope*, nº 25, 2001, p. 41-63.

PAQUETTE, Gabriel (ed.). *Enlightened Reform in Southern Europe and its Atlantic Colonies*, c.1750-1830. Farnham: Ashgate, 2009.

PATUZZI, Silvia Patuzzi. O soldado do Cristo não vai à guerra. *Revista de História da Biblioteca Nacional*, n° 122, novembro 2015. Disponível em: <http://www.revistadehistoria.com.br/secao/retrato/o-soldado-de-cristo-nao-vai-a-guerra>. Acesso em: 16 fev. 2016.

PEREIRA, José Esteves. *Percursos de História das Ideias*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2004.

____. *O pensamento político em Portugal no século XVIII*. António Ribeiro dos Santos. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2005.

PINHEIRO, J. E. Moreirinhas. *Uma cópia inédita de "O Hissope".* Lisboa: Revista «Ocidente», 1969.

PINILLA MUJICA, Ramón. *Rosas Limensis*: mística, política e iconografia en torno a la patrona de América. México: IFEA: CEMCA: FCE, 2005.

PINTARD, René *Le libertinagem érudit dans la première moitié du XVII^{e} siècle*. Géneve-Paris: Slatkine, 1983.

POCOCK, John. *Linguagens do Ideário Político*. São Paulo: Edusp, 2003.

____. Response and Commentary. *Journal of the History of Ideas*, v. 77, nº 1, January 2016, p. 157-172.

PORTER, Jeremy Black and Roy (org.). *The Penguin Dictionary of Eighteenth-Century History*. England: Penguin Books, 1996.

GIL PUJOL, Xavier. *Tiempo de política*: perspectivas historiográficas sobre la Europa Moderna. Barcelona: Publications Edicions de le Universitat de Barcelona, 2006.

QUEIRÓS, Maria Helena. Jacobeia e redes clientelares. Fr. Luís de Santa Teresa e Fr. João da Cruz: (Auto) retrato de dois irmãos em Braga (1730-1735). *História Revista da FLUP*, Porto, IV Série, v. 2, 201, p. 79-96, 2012.

RAEFF, Marc. Well ordered police state and the development of modernity in seventh – and eighteenth century Europe, *American Historical Review*, 80, p. 1221-1243, 1975.

RAMOS, Luís A. de Oliveira. A irreligião filosófica na Província vista do Santo Ofício pelos fins do século XVIII. *Revista da Faculdade de Letras*, Porto, v. 5, II Série, p. 173-188, 1988.

____. Um marginal do século XVIII: o jacobino Manuel Negreiros. In: *Estudos de História contemporânea Portuguesa* . Porto: Livros Horizonte, 1991, p. 83-91.

RÉMOND, René. *L'anticlericalisme en France de 1815 à nos jours*. Paris: Fayard, 1976.

____. *Religion et Societé en Europe*: La secularization aux XIX^{e} et XX^{e} siècles. Paris: Éditions du Seuil, 1998.

ROSA, Maria de Lurdes Pereira. "As almas herdeiras". Fundação de capelas fúnebres e afirmação da alma como sujeito de direito (Portugal, 1400-1521). 2005. 726f. Tese (Doutorado em História Medieval) – École des Hautes Études em Sciences Sociales/Universidade Nova de Lisboa, Lisboa, 2005.

RODRIGUES, Aldair Carlos. *Poder eclesiástico e inquisição no século XVIII luso-brasileiro*: agentes, carreiras e mecanismos de ascensão social. 2012. 376f. Tese (Doutorado em História Social) – Programa de Pós Graduação em História, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012.

RODRIGUES, Claudia. As leis testamentárias de 1765 e 1769 no contexto das "reformas pombalinas" no mundo luso-brasileiro. *XIII Encontro de História Anpuh-Rio*. Disponível em: <http://encontro2008.rj.anpuh.org/resources/content/anais/1212772170_ARQUIVO_Asleistestamentariasde1765e1769-CLAUDIARODRIGUES.pdf>. Acesso em: 08 out. 2015.

RODRIGUES, Neuma Brilhante. *Nos caminhos do Império*: a trajetória de Raimundo José da Cunha Mattos. 2008. 242f. Tese (Doutorado em História) – Programa de Pós Graduação em História, Universidade de Brasília, Brasília, 2008.

ROWE, Erin Kathllen. *Saint and Nation*: Santiago, Teresa of Avila, and Plural identities in Early Modern Spain. Pennsylvania: Pennsylvania State University Press, 2011.

RUBIAL GARCIA, Antonio. *Profetisas y Solitarios*: espacios y mensajes de una religión dirigida por ermitaños y beatas laicas en las ciudades de Nueva España. Mexico: Universidad Nacional Autónoma de México: UNAM: Fundo de Cultura Económica, 2006.

SABORIT, Ignasi Terradas. *Religiosidade na Revolução Francesa* [online]. Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisas Sociais, 2009.

SANTOS, Cândido dos. *Jansenismo e antijansenismo nos finais do Antigo Regime*. Porto: Edições Afrontamento, 2011.

____. *Padre António Pereira de Figueiredo: erudição e polémica na segunda metade do século XVIII*. Lisboa: Roma Editora, 2005.

____. Matrizes do Iluminismo Católico da época pombalina. In: *Estudos em homenagem a Luís António de Oliveira Ramos*. Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2004.

SANTOS, Fabricio Lyrio. A expulsão dos jesuítas da Bahia: aspectos econômicos. *Revista Brasileira de História*, São Paulo, v. 28, n. 55, p. 171-195, jan/jun. 2008.

SANTOS, Zulmira. Vícios, virtudes e paixões: da novela como "catecismo" no século XVIII. *Revista de Estudos Ibéricos*, n. 3, p. 187-199, 2006.

SCHWARTZ, Stuart. *Cada um na sua lei*: Tolerância religiosa e salvação no mundo atlântico ibérico. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

SERRÃO, Joel (org.). *Dicionário da História de Portugal*. v. 2. Lisboa: Iniciativas Editorias, 1964.

SILVA, Maria Beatriz Nizza da. *A cultura luso-brasileira*: Da Reforma da Universidade à Independência do Brasil. Lisboa: Editorial Estampa, 1999.

____. *Cultura portuguesa na terra de Santa Cruz*. Lisboa: Editorial Estampa, 1995.
SILVA, Renan. *Los ilustrados de Nueva Granada*, 1760-1808. Medellín: Banco de la República, 2002.

SILVA, Ricardo Manuel Alves da. *Casar com Deus*: vivências religiosas e espirituais femininas na Braga moderna. 2011. 713f. Tese (Doutorado em História – Idade Moderna) - Instituto de Ciências Sociais, Universidade do Minho, Braga, 2011.

SILVA, Simone Santos de Almeida. *Iluminismo e Ciência luso-brasileira*: uma semiologia das doenças nervosas no período joanino. 2012. 245f. Tese (Doutorado em História das Ciências e da Saúde) – Programa de Pós Graduação em História das Ciências e da Saúde, FioCruz, Rio de Janeiro, 2012.

SILVEIRA, Marco Antônio. Nativismo por adoção: letras e percurso do Doutor Marcelino Pereira Cleto (1778-1794). *RIHGB*, Rio de Janeiro, 172, n. 452, p. 115-176, jul./set. 2011.

SKINNER, Quentin. *As fundações do pensamento político moderno*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

____. *Visões da política*: sobre os métodos históricos. Lisboa: Difel, 2005.
SOBRAL, José Manuel e RODRIGUES, Patrícia. "O "fiel amigo": o bacalhau e a identidade portuguesa." *Etnográfica*, v. 17, 3, p. 619-649, 2003.

SOUZA, Evergton Sales. *Jansénisme et Réforme de l'Eglise dans l'Empire Portugais* (1640-1790). Paris: Fundação Calouste Gulbenkian, 2004.

____. Igreja e Estado no período pombalino. *Lusitania Sacra*, Lisboa, 23, p. 207-230, jan-jun. 2011.

____. Catolicismo Ilustrado e Feitiçaria: resultados e paradoxos na senda da libertação das consciências. Disponível em: <http://ler.letras.up.pt/uploads/ficheiros/11294.pdf>. Acesso em: 03 fev. 2016.

____. Jansenismo e reforma da Igreja na América portuguesa. Disponível em: <http://cvc.instituto-camoes.pt/eaar/coloquio/comunicacoes/evergton_sales_sousa.pdf>. Acesso em: 15 mar. 2017.

SOUZA, Laura de Mello e. *O diabo e a terra de Santa Cruz.* São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

____. (org). *História da vida privada no Brasil*: Cotidiano e vida privada na América Portuguesa. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

STARLING, Heloisa Maria Murgel. Visionários: a imaginação republicana nas Minas Setecentistas. *Revista USP*, São Paulo, n. 59, p. 54-71, set/nov. 2003.

TAVARES, Pedro Vilas Boas. *Beatas, inquisidores e teólogos*. Reacção portuguesa a Miguel de Molinos. 2002. 446f. Tese (Doutorado em Cultura Portuguesa) – Faculdade de Letras, Universidade do Porto, Porto, 2002.

____. Da Reforma à extinção: a Inquisição perante as Luzes. Dados e reflexões. *Revista da Faculdade de Letras*, "Línguas e Literatura". Porto, XIX, p. 171-208, 2002.

TEIXEIRA, Ivan. *Mecenato Pombalino e Poesia Neoclássica*. São Paulo: EdUsp, 1999.

TORGAL, Luís Reis. *Ideologia Política e Teoria do Estado na Restauração*. v. 1. Coimbra: Biblioteca Geral da Universidade de Coimbra, 1981.

VAINFAS, Ronaldo. *Trópico dos Pecados*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.

VAZ, Francisco António Lourenço. Jansenismo e Regalismo no pensamento e na obra de D. Frei Manuel do Cenáculo. Disponível em: <http://home.uevora.pt/~fvaz/2005-%20Jansenismo%20e%20Regalismo%20no%20pensamento%20e%20na%20obra%20de%20D.pdf>. Acesso em: 02 dez. 2014.

VILLALTA, Luiz Carlos. *O Brasil e a crise do Antigo Regime português* (1788-1822). Rio de Janeiro: FGV Editora, 2016.

____. *Reformismo Ilustrado, Censura e Práticas de Leitura*: usos do livro na América Portuguesa. 1999. 526f. Tese (Doutorado em História) – Programa de Pós Graduação em História, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1999.

____. A educação na colônia e os Jesuítas: discutindo alguns mitos. In: PRADO, Maria Lígia Coelho; VIDAL, Diana Gonçalves (org.). *À margem dos 500 anos*: reflexões irreverentes. São Paulo: Edusp, 2002, p. 171-184.

____."Libertine readings in Portugal and Brazil (c.1746-1807)". Disponível em: <https://www.academia.edu/2408161/Libertine_Readings_in_Portugal_and_Brazil_c._1746_-_1807_>. Acesso em: 29 abr. 2016.

VOVELLE, Michel. *A Revolução Francesa contra a Igreja.* Da Razão ao Ser Supremo. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1989.

WIESNER, Merry E. *Women and Gender in Early Modern Europe.* Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

FONTES

I. Manuscritas

1. Arquivo Distrital de Braga (ADB)

B-12 (44,1). Carta de Francisco Manuel do Nascimento, em que oferece a António de Araújo de Azevedo a versão da obra "**Poema dos Martires**".

2. Arquivo Histórico Ultramarino (AHU)

Projeto Resgate - Rio de Janeiro - Avulsos (1614-1830). Carta do professor de grego, João Marques Pinto, e do professor de Retórica, Manoel Inácio da Silva Alvarenga, à rainha [D. Maria I], Rio de Janeiro, 28 de março de 1793.

3. Arquivo Nacional do Rio de Janeiro (ANRJ)

Secretaria de Governo da capitania do Pará, códice 99, vol. 24. Carta do Conde dos Arcos a José Simões de Carvalho em 20 de Junho de 1805.

4. Arquivo Nacional da Torre do Tombo (ANTT)

- Inquisição de Lisboa
  - Processos n^{o}/ título:

1489, Processo de António Rodrigues Martins Lopes.

1810, Processo de Rodrigo Sodré Pereira.

2015, Processo de António de Morais.

2774, Processo de Tomás Inácio da Silveira.

3250, Processo do Bacharel João da Costa e Sousa.

5640, Processo de Francisco de Melo [Vasconcellos Lima].

6111, Processo de Jerónimo Francisco Lobo.

6814, Processo de Matias Carneiro Leão.

8220, Processo de Joaquim José Pedro da Veiga.

10534, Sumário de Domingos Borges de Barros.

11978, Processo do Padre Domingos José Fernandes de Medeiros.
12950, Sumário de João Marques Pinto e António Justino de Brito Lima.

13359, Devassa tirada na cidade de Bragança.

13365, Processo de José António da Silva.

13367, Processo de Manuel Galvão.

13369, Processo de Manuel Joaquim Henriques de Paiva.

13436, Processo de Nicolau Tolentino de Sales.

13539, Denúncia feita contra Cipriano da Costa.

13541, Denúncia contra o Tenente Hirmogenes e outros.

13639, Denúncias de Jerónimo Marcos Padava contra Joaquim José Lopes.

13688, Correspondência enviada ao Dr. Nicolau Gomes Xavier.

13865, Cipriano José Barata de Almeida e Marcelino António de Sousa.

14003, Denúncia contra Francisco Claro, Luciano e Luís.

14048, Francisco Manuel do Nascimento.

14321, Denúncia de Francisco da Costa e Manuel do Carmo contra António de Morais Silva.

14472, Denúncia contra António da Fonseca, João Reto e José Pequeno .

14855, Carta de denúncia contra Nuno Baracho Encerrabodes.

14998, Processo de José António da Silva e Melo.

15061, Denúncia contra Francisco Agostinho Gomes.

15276, Sumário contra de [sic] Vicente Ferreira Guedes.

15549, Denúncia contra Luís José Godoy Torres.

15955, Denúncia contra Vicente Ferreira Guedes.

16055, Minutas dos assentos na Mesa do Conselho Geral sobre os acórdãos relativos aos processos de Nuno Freitas da Silva, Vicente Júlio Fernandes, Francisco de Melo Franco, António da Silva Costa, António Pereira de Sousa e Rita Bárbara Margarida de Castro.

16094, Devassa tirada em Vila Real por ordem do bispo inquisidor geral participada em aviso do secretário do conselho.

16125, Denúncia de Maria Teodora Severiana Lobo Ferreira contra de [sic] Manuel Maria de Barbosa du Bocage, José Maria de Oliveira e o filho de Matias José de Castro.

16335, Traslado da denúncia de Francisco Joaquim Moreira de Sá contra o reitor José de São Bernardino Botelho.

16911, Cópia das confissões de José Anastácio da Cunha tomadas pelo inquisidor Manuel António Ribeiro.

17395, Denúncia contra Francisco dos Reis Dantas.

17471, Denúncia contra José Jacinto de Sá.

17590, Sumário contra Aires Carneiro Homem.

- Cadernos do Promotor livro/nº/ano:

315/125º (1754-1762), 316/126º (1751-1768), 317/128º (1757-1767), 318/129º (1740-1761), 319/130º (1769-1790), 320/131º (1779-1800), 321/133º (1793-1799), 322 /134º (1797-1802).

- Maços:

19, nº 69. Denúncia sem data sobre a circulação de obras literárias proibidas, a começar por determinada "Carta herética" de Bocage.

68, nº 58. Inquirições do Inquisidor de Lisboa, António Veríssimo de Larre sobre o furto ocorrido na Ermida de São João Baptista, extra-muros da Vila de Palmela, matriz de Santa Maria do Castelo.

- Intendência Geral de Polícia da Corte e Reino

Livros 1-8. Contas para as Secretarias.

Livro 98. Comarcas do Norte.

Livros 194, 195, 197 e 199. Registro de correspondência com magistrados e outras autoridades.

- Ministério do Reino:

Maço 453, caixa 567.

Maço 454, caixa 569.

Maço 457, caixa 572.

Maço 466, caixa 582.

Maço 596, bispo de Elvas.

- Real Mesa Censória (1768-1787) / Real Mesa de Comissão Geral sobre Exame e Censura dos Livros (1787-1794)

Caixas 4-9 e 14-15. Censuras e Pareceres.

Caixas 322, 334, 336, 339, 340, 343, 346, 392. Biblioteca.

- Registro Geral de Mercês de d. José I

Livro 14, António Dinis da Cruz, carta de Desembargador da Relação do Rio de Janeiro.

- Registro Geral de Mercês de d. Maria I

Livro 19, Manuel Maria Barbosa de Bocage, carta de Guarda Marinha da Armada do Estado da Índia, 1786.

Livro 23, António Dinis da Cruz, carta de Chanceler da Relação do Rio de Janeiro.

Livro 24, António Dinis da Cruz, carta de Desembargador da Relação do Porto.

Livro 25, António Dinis da Cruz, hábito e lugar ordinário de Desembargador da Casa da Suplicação.

- Manuscritos da livraria

Nº/ título:

1049, Coleção de manuscriptos historicos, em especial de algumas sentenças, tomo 4.

1054, Coleção de manuscritos historicos em especial anacephaleoses da Monarchia Lusitana, tomo 9.

1067, Coleção de alguns manuscritos históricos extrahidos da Biblioteca da Compª de Jesus da Cidade de Évora, ano de 1806, tomo 23º, nº18, Reino da Estupidez.

1484, Medicina Theologica ou Supplica Humilde.

2007, Cartas apologéticas sobre o estado passado e presente de Portugal.

2443, Análise sobre a análise do Pe António Pereira. Por Frei Manuel de Santa Anna.

2455, Dissertação critica sobre o antigo e moderno calendário bracarense. Por António Pereira de Figueiredo.

5. Biblioteca Nacional de Portugal (BNP)

- Códices nº/título:

1240, "Carta em resposta à do autor do caso de consciência [sic] sobre a comissão estabelecida para a reforma dos corpos regulares."

1433, Duas cartas sobre a nova Analyse da Profissão de Fé do Santo Padre Pio IV.

8582, Poesias particulares de diversos autores, 1813.

8793, Poesias várias.

12901, "Refutação da Voz da Razão do doutor José Anastácio da cunha, lente de matemáticas da Universidade de Coimbra ou verdadeira voz da razão, por Francisco de Arantes, lente de teologia da mesma Universidade."

12972, Coleções de poesias de diversos autores e outros diversos papeis celebres copiados no ano de 1807 por João Plácido do Rego Fragozo e Sequeira de Lima."

13032//2, Compêndio histórico analítico do juízo que tenho formado das dezessete cartas conteúdas na coleção estampadas no ano próximo passado de 1772 em Londres no idioma inglês e recebida nesta vila de Pombal nos princípios de janeiro deste presente ano de 1778.

13056, Cartas de Portugal sobre o estado passado e presente do Reino.

13057, Cartas de Portugal sobre o estado passado e presente do Reino.

13369, Reyno da estupidez e várias poesias escritas em sua resposta.

13465, Hysopaida.

- Coleção Pombalina nº/título:

67, Advertências econômicas.

619, Hissope. Carta apresentando a tradução francesa.

678, Tratado e que se mostra que os religiosos posto que em particular ou comum não podem possuir bens de raiz.

691, Cartas inglesas. Traduções feitas em português e juízo que delas tenho formado.

695, Terceira apologia. Sobre a calúnia da irreligião.

6. Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro (BNRJ)

01, 1, 022. Cartas apologeticas sobre o estado passado e presente de Portugal, 1777.

7. Biblioteca Pública de Évora (BPE)

- Códices nº/título:

CIX/1-5, Diálogo em que se faz uma relação do grande milagre do santo cristo da pastorinha que se venera na igreja do colégio de S. Bento dos Apóstolos desta vila de Santarém, explica-se o que seja piedade, fanatismo e libertinagem: ideado e dirigido pelo Padre Mestre Doutor Frei Francisco de Natividade, 1779.

CXIV/1-26, Reino da Estupidez.

CXXX/1-10, Trata este livro de várias obras poéticas ajuntadas pela curiosidade do padre Antonio José Pereira, alto bacharel na santa igreja metropolitana d'Evora. Ano 1787.

8. Biblioteca Geral da Universidade de Coimbra (BGUC)

- Manuscritos nº/ título:

330, Sátira. O fanatismo e a verdade.

1142, *Os Frades Julgados no Tribunal da Razão*. Obra póstumas de F. J. B. E. A doutor conimbricence.

1479, Poesias diversas.

3016, Reino da Estupidez.

3159, Reino da Estupidez.

- Espólio de Almeida Garret:

Ms. 198, Reino da Estupidez

29ª caixa, Versos de Filinto Elysio.

9. Biblioteca Municipal do Porto (BMP)

- Manuscritos nº/título:

1708 [2], A Voz da Razão por José Anastácio da Cunha, lente de matemática na Universidade de Coimbra. Paris: 1822.

1850, Reino da Estupidez.

M-PD-19[27], *A Asiniada ou o Reinado dos Asnos*.

M-VR-15, Cartas escritas ao reverendíssimo Padre Frei Gaspar da Encarnação, Missionário do Varatojo estando reformando a Congregação dos Cônegos regrantes de Santa Cruz de Coimbra.

M-VR-18, A Voz da Razão.

M-VR-22, A Voz da Razão.

M-VR-29, Reino da Estupidez.

10. Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (IHGB)

Lata 57, doc.7, Edital da Inquisição de Lisboa ordenando denúncia aos fiéis contra os crimes de heresia sob pena de excomunhão, 1792.

Lata 73, pasta 12, *Teses, Maximas, Exercicios e observâncias espirituais da Jacobea*.

Lata 192, pasta 17, José Bonifácio de Andrada e Silva. Notas sobre filosofia, viagens e notas filológicas.

11. Library of Congress (LOC)

Manuscript Division, The Portuguese Manuscripts Collection, nº 21, Manoel da Cunha Menezes. Register of lettres written in Bahia 1774 aug. 29 to 1779 nov. 6.

II. <u>Impressas</u>

ALMEIDA, Teodoro de. *Harmonia da Razão, e da Religião, ou Respostas Filosóficas*. Lisboa: Officina Patriarcal, 1793.

Alvará de 30 de julho de 1611. Disponível em: <http://www.iuslusitaniae.fcsh.unl.pt>. Acesso em: 19 jan. 2015.

Alvará de 18 de Maio de 1768. Com o regimento para a Real Mesa Censória. Disponível em: <http://www.iuslusitaniae.fcsh.unl.pt>. Acesso em: 19 jan. 2015.

Alvará de 30 de Julho de 1795. Disponível em: <http://www.iuslusitaniae.fcsh.unl.pt>. Acesso em: 19 jan. 2015.

Alvará de 20 de maio de 1796. Disponível em: <http://www.iuslusitaniae.fcsh.unl.pt>. Acesso em: 19 jan. 2015.

ALVARENGA, Manoel Ignácio da Silva. *O Desertor*. Coimbra: Real Oficina da Universidade, 1774.
ANALYSE do Filosofo Solitário feita por um filosofo sociável. Lisboa: Officina Patriarcal de Francisco Luiz Ameno, 1787.

APPENDIX ao Filósofo Solitário justificado, ou confissão e abjuração dos erros orthograficos de que se acha inundada aquela obra: feita de moto próprio, na face de todo o mundo por seu mesmo Author, para descargo de sua consciência, bem do público e satisfação dos queixosos. Dada à luz por Galhano Galhardo Galhoso Galhudo. Lisboa: Na Officina de Simão Thaddeo Ferreira, 1787.

A PRATICA que teve o pae do Filósofo Solitário com o senhor seu compadre acerca dos estudos e obras de seu filho. Lisboa: Na Officina de Francisco Borges de Sousa, 1787.

AUTOS da devassa. Prisão dos letrados do Rio de Janeiro – 1794. Rio de Janeiro: EDUERJ, 2002.

Aviso de 23 de outubro de 1762. Disponível em: <http://www.iuslusitaniae.fcsh.unl.pt>. Acesso em: 19 jan. 2015.

BOCAGE. *Obra completa*. Edição de Daniel Pires. V. 1, 7. Porto: Edições Caixotim, 2004.

CARTAS de hum amigo a outro sobre as indulgências. Lisboa: Na tipografia de Simão Thaddeo Ferreira, 1822.

Carta de lei de 25 de junho de 1766. Disponível em: <http://www.iuslusitaniae.fcsh.unl.pt>. Acesso em: 19 jan. 2015.

Carta de lei de 18 de agosto de 1769. Disponível em: <http://www.iuslusitaniae.fcsh.unl.pt>. Acesso em: 19 jan. 2015.

Carta de lei de 9 de setembro de 1769. Disponível em: <http://www.iuslusitaniae.fcsh.unl.pt>. Acesso em: 19 jan. 2015.

Carta de lei de 30 de outubro de 1777. Disponível em: <http://www.iuslusitaniae.fcsh.unl.pt>. Acesso em: 19 jan. 2015.

Carta de lei de 21 de junho de 1787. Disponível em: <http://www.iuslusitaniae.fcsh.unl.pt>. Acesso em: 19 jan. 2015.

Carta de lei de 17 de Dezembro de 1794. Disponível em: <http://www.iuslusitaniae.fcsh.unl.pt>. Acesso em: 19 jan. 2015.

Carta régia de 22 de setembro de 1610. Disponível em: <http://www.iuslusitaniae.fcsh.unl.pt>. Acesso em: 19 jan. 2015.

Carta régia de 14 de fevereiro de 1630. Disponível em: <http://www.iuslusitaniae.fcsh.unl.pt>. Acesso em: 19 jan. 2015.

Carta régia de 2 de outubro de 1630. Disponível em: <http://www.iuslusitaniae.fcsh.unl.pt>. Acesso em: 19 jan. 2015.

Carta régia de 9 de Dezembro de 1768. Ao Cabido de Coimbra para proceder à eleição de Vigário Capitular, por ocasião do Bispo se ter tornado criminoso de Estado. Disponível em: <http://www.iuslusitaniae.fcsh.unl.pt>. Acesso em: 15 ago. 2013.

Carta régia de 14 de Dezembro de 1768. Contra os chamados Jacobeos, Beatos e Reformados. Disponível em: <http://www.iuslusitaniae.fcsh.unl.pt>. Acesso em: 15 ago. 2013.

Carta régia de 30 de outubro de 1770. Disponível em: <http://www.iuslusitaniae.fcsh.unl.pt>. Acesso em: 19 jan. 2015.

[BLANKETT, John]. *Letters from Portugal on the Late and Present State of that Kingdom*. London: Printed for J. Almon, [1777].

BLUTEAU, Raphaael. *Vocabulario português & latino: áulico, anatômico, architectonico...*Coimbra: Colegio das Artes da Companhia de Jesus, 1728.

CARRÈRE, J. B. F. *Panorama de Lisboa no ano de 1796*. Lisboa: Biblioteca Nacional, 1989.

CARVALHO, Antônio Lobo de. *Se a lira pulsas e o pandeiro tocas*...Lisboa: Contra Margem, 1984.

CAWDREY, Robert. *A Table Alphabetical* (1604). Disponível em: <http://www.library.utoronto.ca/utel/ret/cawdrey/cawdrey0.html#l>. Acesso em: 21 jul. 2016.

CENÁCULO, Frei Manuel do. *Cuidados Literários.* Lisboa: Na Officina de Simão Thaddeo Ferreira, 1791.

COLBERT, Carlos Joaquim. *Instrucções geraes em forma de Catecismo*. Porto: Off. de Antônio Alvares Ribeiro Guimarães, 1769.

COLLECÇÃO das leys promulgadas e sentenças proferidas nos casos da infame pastoral do bispo de Coimbra D. Miguel da Annunciação: das seitas dos Jacobeos, e sigillitas, que por occasião della se descobriram neste reino de Portugal. Lisboa: Na Regia Officina Typografica, 1769.

COLLECÇÃO de poesias ineditas dos melhores authores portuguezes. Lisboa: na Off. de Joaquim Rodrigues d'Andrade, 1811.

COLLECÇÃO de vários escritos inéditos, políticos e literários de Alexandre de Gusmão. Porto: Na Typ. de Faria Guimarães, 1841.

COLLECÇÃO dos decretos, resoluções e ordens das côrtes geraes, extraordinárias e constituintes da nação portuguesa, desde a sua instalação em 26 de janeiro de 1821. Coimbra: na imprensa da universidade, 1822.
COLLECÇÃO dos reais decretos e ordens de SM Catholica, para que os regulares se recolham a clausura: e assim eles, como os demais eclesiasticos se abstenham de comercios, grangerias e negocios seculares, como improprios do seu estado e profissão. Lisboa: na officina de Antonio Rodrigues Galhardo, 1767.

COMPÊNDIO histórico do Estado da Universidade de Coimbra. Lisboa: na Regia Officina Typografica, 1771.

COUTINHO, D. Rodrigo de Souza. "Vigilancia do governo portuguez contra os principios jacobinos no Brazil" *RIHGB*. Rio de Janeiro: Companhia Typografhica do Brazil. Tomo 59, 1ª parte, 1896.

COVARRUBIAS, Sebastián de. *Tesoro de la lengua castellana o española*. Disponível em : <https://ia600504.us.archive.org/29/items/tesorodelalengua00covauoft/tesorodelalengua00covauoft.pdf > . Acesso em: 21 jul. 2016.

CUNHA, D. Luís da. *Testamento Político ou carta de conselhos ao Senhor Dom José sendo príncipe*. Lisboa: Biblioteca Nacional, 2013.

CUNHA, José Anastácio da. *Obra literária*. Maria Luísa Malato Borralho e Cristina Alexandra de Marinho (org.). Porto: Campo das Letras, 2006. 2v.

____. *A voz da razão*. Paris: Na Oficina de P.N. Rougeron, 1852.

Decreto de 21 de novembro de 1789. Disponível em: <http://www.iuslusitaniae.fcsh.unl.pt>. Acesso em: 19 jan. 2015.

DEFESA do Filósofo Solitário contra todas as satyras, que o tem combatido, principalmente contra o Amigo dos Homens e o Author da Analize do mesmo filósofo. Lisboa: na Officina de Francisco Borges de Sousa, 1787.

DE LA philosophie de la nature. Amsterdam: Chez Arkstée & Merkus, 1770. 3v.

DE LA philosophie de la nature. 3ª edition, v.5-6. Londres: 1777.

DEMONSTRAÇAM analytica de todos os erros, prejuízos, e futilidades que contém o terceiro tomo do Filózofo Solitário, há bem poucos dias dado a'luz. Por um iniciado filózofo, amante da sociedade. Lisboa: Na Officina de Francisco Borges de Souza, 1787.

DICCIONARIO de autoridades. Edición facsímil. v. 4. Madrid: Editoral Gredas, 1963.

DICCIONARIO de la lengua castellana compuesto por la Real Academia Española, reducido a un tomo para su mas fácil uso. 2ª ed. Madrid: Por D. Joaquim Ibarra, 1783.

DICTIONNAIRE universel de la langue française, avec le latin et les etymologies. A Paris: Chez Verdière, 1829.

Edital de 24 de setembro de 1770. Disponível em: <http://www.iuslusitaniae.fcsh.unl.pt>. Acesso em: 19 jan. 2015.

Edital de 5 de Dezembro de 1775. Proibindo e condenando um livro intitulado *Le vrais sens du Systeme de la Nature*. Disponível em: <http://www.iuslusitaniae.fcsh.unl.pt>. Acesso em: 19 jan. 2015.

EL FILÓSOFO Solitario, obra instuctiva, curiosa y filosófica: compuesta por un sábio anonimo português. En la Imprenta de Benito Cano. 1788. 2v.

ÉTAT present duroyaume de Portugal en l'année MDCCLXVI. A Lausanne: Chez François Grasset & comp, 1775.

FERRO, João Pedro (org.). *O processo de José Anastácio (1778)*. Lisboa: Palas Editores, 1987.

FIGUEIREDO, António Pereira de. *Analyse da profissão de fé do Santo Padre Pio IV.* Lisboa: Na Officina de Simão Thaddeo Ferreira, 1791.

____. *O Novo Testamento de Jesus Cristo*. Trad. segundo a vulgata com várias anotações históricas, dogmáticas e morais. Lisboa: Na Regia Officina Typografica, 1778.

____. *Testamento Velho*. Traduzido segundo a vulgata latina, ilustrado de prefações, notas e lições variantes. Lisboa: na Regia Officina Typografica, 1782-1791.

____. *Tentativa Teológica*. Lisboa: Officina de Miguel Rodrigues, 1766.

FONSECA, João da. *Espelho de Penitente*. 1687

FORJÁS, Fr. Joaquim. *Oração gratulatoria pelo restabelecimento da importantíssima saúde do sereníssimo Príncipe do Brasil, nosso Senhor, na solene festa que celebraram os gentil-*

homens da sua Real Câmera no dia 5 de Setembro de 1789. Lisboa: Na Regia Officina Typografica, 1789.

GACETA del gobierno del Mexico, vol. 5, nº 616. Disponível em: <http://hemerotecadigital.bne.es/issue.vm?id=0004582071&search=&lang=en>. Acesso em: 02 dez. 2014.

GAUME, Padre J.. *Manual dos Confessores*. Porto: Casa de A. R. da Cruz Coutinho, 1880.

GOMIDE, Antônio Gonçalves. Impugnação analítica ao exame feito pelos clínicos, Antônio Pedro de Souza e Manuel Quintão da Silva, em uma rapariga que julgaram santa na capela da Senhora da Piedade da Serra (1814). *Revista Latinoamericana de Psicopatologia Fundamental*, v.14, n.2, p.346-361, jun. 2011.

HILAIRE, Auguste de Saint. *Viagem pelo distrito dos diamantes e pelo litoral do Brasil*. Companhia Editora Nacional, 1941.
JOHNSON, Samuel. *A dictionary of the English language*. London: J. F. And C. Rivington 1785.

LOCKE, John. *Carta sobre a tolerância.* Lisboa: Edições 70, 1987.

LUIZ, Francisco de S. Glossário das Palavras e Frases da Língua Franceza, que por descuido, ignorância, ou necessidade se tem introduzido na Locução Portugueza moderna. In: *História e*

Memórias da Academia das Sciencias de Lisboa. V. 4, parte II, Lisboa,1816.

MAYNE, José. *Dissertação sobre a alma racional, onde se mostram os solidos fundamentos de sua imortalidade, e se refutão os erros dos materialistas antigos e modernos*. Lisboa, 1778.

MEDICINA Theologica ou Supplica Humilde. Lisboa: Officina de Antonio Rodrigues Galhardo, 1794.

MEMOIRES pour servir a l'histoire de Louis, dauphin de France, mort à Fontainebleau le 20 Décembre mil sept cent soixante-cinq. Avec un Traité de la connoisssance des Hommes, fait par ser ordres em 1758. 2º edition. Tome Premier. A Paris, 1778.

MOREIRA, Fernando (org.). *Obras Completas de Filinto Elísio.* v.1-5. Braga: Edições APPACDM, 1999.

O ARREPENDIMENTO ou confissão pública de Voltaire. Porto: Officina de Antonio Alvarez Ribeiro, 1775.

OBRAS completas de Filinto Elysio. Segunda Edição. Tomo I. Paris: Na Officina de A. Bobée, 1817.

O FILÓSOFO Solitário. Lisboa: Na Regia Officina Typografica. 1786-1787. 3v.

O FILÓSOFO Solitário convencido por si mesmo. Lisboa: Na Officina de Lino da Silva Godinho, 1788.

O FILÓSOFO Solitário Justificado. Lisboa: Na Officina de José de Aquino Bulhoens, 1787.

ORDENAÇOENS do Senhor Rey D. Manuel. Livro II. Coimbra: Na Real Imprensa da Universidade, 1797.

O REINO da Estupidez. Paris: Na officina de A. Bobée, 1818.

O SACROSANTO e ecumênico Concílio de Trento em Latim e português. Endereçado aos arcebispos e bispos da Igreja Lusitana. Por João Batista Reycend, 1781.

Os FRADES Julgados no Tribunal da Razão. Obra póstumas de Fr. *** doutor conimbricense. Lisboa: Na Impressão Regia, 1814.

Os SUSPIROS do claustro ou a queda do fanatismo. Lisboa: Na tipografia Maigrenet, 1821.

OUDIN, Cesar. *Le Tresor des deux langues espagnolle et Françoise.* A Paris: Chez Antoine de Sommaville et Chez Augustin Coubré & Chez Nicolas & lean de la Costa, 1645.

PARECER sobre os dous papeis O Filósofo Solitário e O Filósofo Solitário justificado: carta escrita de Santarem para um Letrado de Lisboa. Lisboa: Na Regia Officina Typografica, 1787.

PENALVA, 3º Marquês de. *Dissertação a favor da monarquia*. Lisboa: Na Regia Officina Typografica, 1799.

PIWNIK, Marie-Helene (org.). *O Anônimo*. Journal portugais du XVIII[e] siècle (1752-1754). Paris: Fundação Calouste Gulbenkian. 1979.

PUFENDORF, Samuel. *Os deveres do Homem e do Cidadão*, de acordo com as leis do direito natural. Rio de Janeiro: Topbooks, 2007.

QUESTAO politica, onde se examina, se os religiosos, que possuem rendas sao uteis, ou nocivos ao estado : contra os anti-politicos, e falsos philosofos. Lisboa: Na Offic. de Lino da Silva Godinho, 1787.

QUE VEM a ser hum clero pobre e assalariado? Questão resolvida na camera dos pares de França. Por M F A Chateaubriand, par de França. Lisboa: Na Typografia Maigrense, ano de 1822.

REGIMENTO do Santo Ofício da Inquisição dos reinos de Portugal. Lisboa: na officina de Miguel Menescal da Costa, 1774.

REGIMENTO do Santo Oficio da Inquisição dos Reinos de Portugal – 1774.” *RIHGB,* Rio de Janeiro,157, nº 392, p. 885-972, jul./set. 1996.

RESPOSTA ao Filósofo Solitário em abono da verdade por um amigo dos homens. Lisboa: Na Officina de Antonio Rodrigues Galhardo, 1787.

RESPOSTA Segunda ao Filósofo Solitário por um amigo dos homens: na qual se mostra que toda a sua obra não é mais que uma simples tradução e se apontam os defeitos dela, com um dialogo no fim do mesmo Solitário com a alma do caturra D. Felix. Lisboa: Na Officina de Antonio Rodrigues Galhardo, 1787.

RICHELET, Pierre. *Dictionnaire francois.* Geneve, Chez Jean Herman Widerhold, 1680, p.464. Disponível em: <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k509323/f568.image.r=.langEN>. Acesso em: 21 jul. 2016.

RIZOS do Filósofo Solitário excitados por seus antagonistas. Lisboa: Na Regia Officina Typografica, 1787.

ROUSSADO, Francisco Lourenço (trad.). *Cartas de certa mai a seu filho para lhe provar a verdade da religiao christa*. Lisboa: na off. de Francisco Luiz Ameno, 1786.

ROUSSEAU, Jean- Jacques. *Emílio ou Da Educação*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

SANCHES, Antônio Nunes Ribeiro. *Christãos novos e Christãos velhos em Portugal*. [1748]. Porto: Livraria Paisagem, 1973.

____. *Apontamentos para fundar-se uma Universidade Real na cidade do Reino que se achasse mais conveniente*. [1761]. Covilhã-Portugal: Universidade da Beira Interior, 2013.

SANÉ, A. M. *Poésie lyrique portugaise, ou choix des odes de Francisco Manuel*. Paris: Chez Cérioux Jeune, 1808.

SILVA, Antônio de Morais. *Diccionario da língua portuguesa.* Lisboa: Typographia Lacerdina, 1789. 2v.

SILVA, Antônio Diniz da Cruz e. *O Hissope:* poema herói-cómico. Edição crítica de Ana Maria Garcia Martin e Pedro Serra. Coimbra: Angelus Novus, 2006.

SILVA, Antônio José da. *O diabinho da mão furada* Lisboa: Guerra e Paz, 2010.

SILVA, Inocêncio Francisco da. *Dicionário Bibliográfico Português.* v. 7. Lisboa: Imprensa Nacional de Lisboa, 1859-60.

SOARES, Antônio. *Discurso sobre o bom e verdadeiro gosto na filosofia.* Lisboa: Officina de Miguel Rodrigues, 1766.

SOUSA, Manoel (trad.). *Tartuffo ou o Hypocrita*. Lisboa: Na Officina de Joseph da Silva Nazareth, 1768.

SOUTO-MAIOR, Caetano José da Silva. *A Martinhada*. Lisboa: Typografia dos Amores, 1849.

TABLEAU de Lisbonne en 1796; suivi de Lettres écrites de Portugal sur l'état ancien et actuel de ce royaume. Paris, H.J. Jansen, 1797.

TRADUCÇÃO da Defesa de Cecília Faragó accusada do crime de Feitiçaria. Lisboa: Na Officina de Manoel Coelho Amado, 1775.

TWISS, Richard. *Travels through Portugal and Spain in 1772 and 1773*. London: Printed for the author, 1775.

URBANO, Maria Luísa Malaquias (org). *Obras de Antonio Dinis da Cruz e Silva.* Lisboa: Edições Colibri, 2000.

VERDADEIRO método de estudar. Valensa: Na oficina de Antonio Bale, 1746. 2v.

VERSOS de Filinto Elysio. Tomo VII. Paris: Chez Barrois, 1806.

VIEIRA, Antônio. *Obras escolhidas.* V. IV, obras várias II, Lisboa: Ed. Sá da Costa, 1951.
____. *Sermões do P. Antônio Vieira*. Primeira Parte. Lisboa: Off. de João da costa, 1679.

ANEXO A - Traslado das culpas confessadas por Jerônimo Francisco Lobo em sua apresentação à Inquisição de Coimbra em 14 de Abril 1778.

"Apresentação de Jerônimo Francisco Lobo, reduzida a termos mais compreensíveis para que com facilidade se possam achar os erros que seguia, quais eram os seus correios, porque modo ficaram delinquindo contra o dogma e sujeitos ao conhecimento do Santo Ofício, quais eram as suas ocupações e naturalidades: podendo-se ir buscar a margem da dita apresentação que via cotada os nomes dos ditos sectários e suas culpas, para se combinarem com [este] resumo, vendo-se o que ele contém e o dito formal do apresentado, testemunha nos casos que possam ocorrer e sendo assim preciso.[879]

1. Jerônimo Francisco Lobo, estudante canonista na Universidade de Coimbra, filho de Domingos Francisco Lobo, natural de Vidais, Patriarcado de Lisboa, de 23 anos de idade. Apresentado na Inquisição de Coimbra aos 14 de Abril de 1778.

> Erros que seguia como seus próprios por se haver nutrido com eles em diversos livros ímpios, para atacar a Religião Católica e desprezar a verdadeira crença; expondo-os e ensinando aos malvados correios da sua ímpia sociedade, os quais adiante vão escritos.

1. Que a nossa alma não parecia imortal nem ainda espiritual, para cuja prova se valia dos argumentos com que certo livro pretende mostrar que a alma não supervive ao corpo pela dependência que aquela tem deste.

2. Que o Mistério da Santíssima Trindade era ficção humana, cujo erro aprendeu de seus companheiros.

3. Que os atributos de Deus, justiça, clemência, repugnavam entre si, cujo erro bebeu em certo livro.

4. Que não haviam anjos como demônios, cujo erro aprendeu de certo livro.

[879] ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, liv. 319/130º Cadernos do Promotor (1769-1790), f.66-78.

5. Que a criação do mundo, como Moisés a refere parecia fabulosa e invenção do entendimento humano, cujo erro aprende em certo livro.

6. Que o Mundo, como matéria parecia não podia ser criado por Deus, pois era Espírito, cujo erro aprendeu em certo livro.

7. Que o mundo e os animais pareciam obra do acaso.

8. Que os brutos e animais não tinham sido criados para servir ao homem, nem este para ser Senhor do Universo, cujo erro tirou de certo livro com os seus argumentos.

9. Que o homem só tinha mais que os outros animais uma pouca de sagacidade e que talvez o viesse da natureza uma gravação desde o homem até os brutos, cujos erros bebeu de certos livros.

10. Que a confissão auricular fora invenção de um Papa, cujo erro aprendeu (f.67v) de seus companheiros.

11. Que Deus não condenava alguém ao inferno, cujo erro aprendeu de seus companheiros.

12. Que não havia Deus, cujo erro aprendeu de seus companheiros e o repetiu para mostrar erudição, fundando esta no verso francês, la crainte a fait les Dieux, l'audace a fait les Roix.

13. Que obrar mal não era culpável ao homem, pois não tinha liberdade de obrar, erro que bebeu em certo livro e quis provar com argumentos.

14. Que a revelação do Inferno que teve Santa Teresa, fora sonho da mesma santa.

15. Que não havia Purgatório, chamando-lhe invenção dos clérigos ou a casa quente, cujo erro aprendeu em certos livros.

16. Que eram inúteis os sufrágios do Purgatório.

17. Que a Religião revelada era invenção política dos homens, cujo erro lhe influíram seus companheiros.

18. Que Moises e Jesus Cristo não haviam sido mais que uns sábios legisladores, cujo erro lhe ministraram seus companheiros.

19. Que a seita de Mahomet era boa pela simplicidade dos dogmas.

20. Que ao homem sábio bastava a religião natural, cujo erro aprendeu de seus companheiros.

21. Que era impossível que de entre tantos povos escolher Deus somente ao Judaico.

22. Que o novo e velho Testamento era obra dos homens.

23. Que a coluna de fogo que precedia ao Povo de Israel não era coisa milagrosa, mas sim um ardor de fogo segundo os costumes dos orientais, cujo erro foi tirado de certo livro.

24. Que o dilúvio e a passagem do mar vermelho pelos Israelitas não eram milagres, mas sim enganos de Moises, por que sem milagre se podia atravessar o mar vermelho no tempo da baixa mar, cujos erros aprendeu de seus companheiros.

25. Que era fabulosa a propagação dos Israelitas no tempo da escravidão do Egito, cujo erro aprendeu de seu companheiro.

26. Que os milagres de Cristo e dos bem aventurados eram mentirosos, (f.68) não crendo em haver milagres, pois a Deus não podia sobrevir coisa que lhe fizesse perturbar a ordem estabelecida no Universo; por cuja causa fazia escarnecer dos milagres aprovados pela Igreja, pois ainda que por uma vez dissera que só cria naqueles que a Igreja mandava crer, contudo o seu ânimo era negar geralmente a todos pelo sobredito fundamento.

27. Que era fabuloso o modo com que Juliano Apostata vira desvanecido o projeto de querer reedificar Jerusalém, rebentando turbilhões de chamas dos seus principiados fundamentos.

28. Que quem desacreditava o Imperador Juliano era o ódio com que os Santos Papas haviam escrito a sua vida.

29. Que não era conforme com a razão de Deus mandar Deus seu filho ao mundo para a salvação dos homens.

30. Que a virgem Nossa Senhora não havia concebido por obra do Espírito Santo.

31. Que os princípios do Cristianismo tinham sido como foram os das mais religiões.

32. Que o Apocalipse de S. João parecia ser obra de um Filósofo que formava quimeras.

33. Que o fim do mundo por um incêndio universal era pensamento de Heráclito e outros Filósofos da antiga Grécia.

34. Que era livre toda a fornicação, cujo erro deduziu das palavras de S. Paulo; Melius est nubere quam uri; posto que assim o proferira gracejando sem que o tivesse para si.

35. Que aprovava o haverem os Imperadores pagãos perseguido [sic] a Igreja.

36. Que o Baptismo não serviu ao homem, pois lhe não tirava a inclinação para o mal.

37. Que o Sacramento da Penitencia era invenção de um Papa.

38. Que nas Sagradas Formas não está o corpo de Jesus Cristo.

39. Que as Indulgências de nada serviam ao homem que estava em graça.

40. Que a Bula da Cruzada não servia mais que para tirar dinheiro e que daqui a pouco viria outro escrito para tirar outro vintém.

41. Que o celibato não era o estado mais perfeito que o do Matrimônio.

42. Que não era pecado comer carne nos dias proibidos pela Igreja.

43. Que as excomunhões se não podiam temer como a morte do corpo (f.68v) porque a morte não tinha remédio e a excomunhão sim, com o fim de desprezar as penas postas pela Igreja.

44. Que [muitos] dos ritos da Igreja eram supersticiosos como são as luzes nos templos, o uso da água benta, as vestes sagradas e a veneração das imagens.

45. Que era fanatismo o rezar pelas contas.

46. Que os Santos todos haviam sido uns hipócritas.

47. Que só haviam santos entre os homens insensatos.

48. Que a Inquisição não era Tribunal reto, mas que fazia grassar a ignorância.

49. Que era bem feito por fogo a Inquisição, quando o tribunal estivesse junto e soltar os presos que nele houvessem.

50. Que era tirania mandar entregar ao fogo um herege pertinaz.

51. Que o Marquês de Pombal tinha feito muito mal em não extinguir a Inquisição.

52. Que se destruiria a cidade de Goa com o estabelecimento da Inquisição, porque as prisões do Santo Ofício arruinariam o seu comércio.

53. Que S. Domingos estava no Inferno por haver perseguido aos Albigenses, cujo erro aprendeu dos seus sócios.

54. Que a Igreja não era infalível.

> Fatos que este apresentado executou e com os quais bem dava a conhecer a sua herética intenção e o quanto estava possuído de todos os sobreditos ditos erros e impiedades

1. Avisou por escrito a um seu companheiro que já tinham mais um partidário, como o que ele apresentado ficou muito satisfeito.

2. Fez o desacato de pintar em uma carta jocosa o Triangulo de que usa a Igreja ponde lhe no meio as partes genitais do homem com o seguinte letreiro: É a Trindade.

3. Escreveu uma carta jocosa em que dizia que não havia Inferno, que o ser Familiar do Santo Ofício era o mesmo que ser carniceiro e tratava irrisoriamente S. Pedro Martir, cuja carta (f.69) assinou com o apelido Voltaire.

4. Fez escarnio da pintura do Inferno que viu em um quadro.

5. Mergulharam por irrisão em uma fonte um painel das almas, dizendo que era refrescá-las para lhes modificar o ardor das chamas.

6. Disse que se arrancasse de uma parede um painel das almas, o que assim fizeram, quebraram e o deitaram aos [quintais].

7. Cometeu o sacrilégio de receber indignamente os sacramentos da penitência e da eucaristia; para satisfazer aparentemente ao preceito.

8. Comungou sem se ter confessado.

9. Não denunciou logo os correios dos seus delitos; por não fazer caso da excomunhão.

10. Comeu carne nos dias de quaresma e em outros de proibição.

11. Aconselhou que botassem tinta de escrever na pia da água benta, em desprezo desta e para enxovalharem certos devotos a quem chamavam fanáticos.

12. Escarneceu das vestes sagradas.

13. Reprovou as ofertas que por causa e para efeito dos milagres se penduram junto às Imagens de maior veneração.

14. Procurou desacreditar as virtudes de muitos santos.

15. Tem falado muitas vezes em desprezo dos sumos pontífices.

16. Tem louvado a Voltaire, Rousseau, o Rei da Prússia, Mirabeau e outros ímpios autores de libertinismo.

17. Deixava muitas vezes de cumprir com o preceito de ouvir Missa, fingindo que a ia ouvir por assentar o não era pecado.

18. Entreteve com engano dois estudantes para que faltassem a Missa em dia de preceito, como assim sucedeu.

19. Comunicava-se com um dos seus partidistas debaixo de cifra particular para que se não descobrissem os seus depravados erros.

20. Sessou correspondência depois de ser preso pelo Santo Ofício um dos seus companheiros da sociedade, e ele apresentado queimou as ditas cartas.

(f.69v) Proposições que este apresentado ouvia expor dando-lhes formal assenso a umas e não contradizendo a outras, o que tudo era bem próprio do libertinismo em que vivia, bastando para o constituir réu, não vir como era obrigado e como católico denunciar ao Santo Ofício os seus ímpios autores e malvados expositores.

1. Que não era verdadeira religião alguma e ainda que lhe foi nova esta asserção disse ao depois , posto que por vangloria, que já estava certo nela, radicando desde aqueles tempo o libertinismo no seu coração.

2. Que Moises e Jesus Cristo foram uns impostores, em cujo erro se houve como no sobredito.

3. Que Maria Santíssima não havia concebido por obra do Espírito Santo, mas sim de um Alferes chamado Rafael, em cujo erro houve como no sobredito.

4. Que o Papa era o maior ladrão que há, cuja conversa tendia a destruir toda a religião estando ele apresentado intimamente persuadido de todas as impiedades que tendiam a este efeito.

5. Que tudo da religião pareciam petas.

6. Que o homem não é nada em comparação dos mais animais; os animais em comparação de todo o mundo; e o mundo em comparação de todo o universo, cujas afirmativas foram aprendidas de certo livro.

7. Que o homem pecava em matar qualquer animal.

8. Que as cruzadas foram e são política dos Papas para afastarem os Turcos da Itália, de cujo erro, ele apresentado se capacitara.

Seguem-se os correios de que faz menção e declara sobredito apresentado. (f.70)

2. Manoel Rodrigues, mestre de retórica na cidade da Guarda, natural, parece que da mesma cidade.

Erros que seguia como seus próprios, pela mesma causa e para o mesmo efeito que se declara no apresentado.

1. Que a confissão auricular fora invenção de um Papa.

2. Que Deus não condenava alguém ao Inferno e por isso o não havia, cujo erro aprendeu em certo livro.

3. José Baptista de Sousa, estudante de Filosofia, natural e morador em Lisboa ao pé de Santa Engracia, filho de Manoel Baptista.

Proposições que ouviu expor e não veio delatar o relator ao Santo Ofício como era obrigado.

Ouviu expor as duas proposições próxima supra e não veio como obrigado denunciar ao Santo Ofício o seu expositor.

4. José Maria Teixeira, militar, natural de Valença do Minho.

Erros que seguia como seus próprios, pela mesma causa e para o mesmo efeito que se declara no apresentado.

1. Que não havia religião verdadeira.

2. Que Moises e Jesus Cristo foram uns impostores.

3. Que Maria Santíssima não tinha concebido por obra do Espirito Santo, mas sim de um alferes chamado Rafael.

4. Que o Papa é o maior ladrão que pode haver. (f.70v)

5. Que não havia Deus.

6. Que a Santíssima Trindade era ficção humana.

7. Que o Homem pecava em matar qualquer animal.

8. Que não havia Purgatório, erro que aprendeu de certo livro.

9. Que o Purgatório era invenção dos clérigos.

10. Que eram inúteis os sufrágios do Purgatório.

11. Que Moises e Jesus Cristo foram somente uns sábios legisladores.

12. Que ao Homem sábio bastava a Religião natural.

13. Que a coluna de fogo guiando o Povo de Israel não fora miraculosa, mas sim o andor de fogo, como era costume dos povos orientais, cujo aprendeu de certo livro.

14. Que o dilúvio e a passagem do mar vermelho não foram miraculosos, mas sim enganos de Moises.

15. Que era fabulosa a propagação dos Israelitas no tempo do cativeiro do Egito.

16. Que o Sacramento da Penitência fora invenção de um Papa.

17. Que as Indulgências de nada serviam ao homem que estava em graça.

18. Que a excomunhão não era para temer como a morte.

19. Que eram supersticiosos os ritos da Igreja, como são as luzes nos Templos, o uso da água benta, as vestes sagradas e a veneração às Imagens.

20. Que o Santo Ofício não era Tribunal reto e que fazia grassar a ignorância, cujas proposições aprendera de seus companheiros.

21. Que as cruzadas eram uma política dos Papas.

22. Que tomara houvesse um Lutero em Portugal para lhe tirar o trabalho de ir a Missa.

> Factos que esse delato executou com os quais bem dava a conhecer a sua tenção herética e o quanto estava persuadido de todos os sobreditos erros e impiedades.

1. Confessou-se sacrilegamente e comungou para satisfazer aparentemente ao preceito.

2. Comeu carne na Quaresma e em alguns outros dias de preceitos.

3. Chamava Fanáticos aos devotos. (f.71)

4. Louvava a Voltaire, a Rousseau, ao Rei da Prússia, a Mirabeau, a Lutero e a outros ímpios autores do Libertinismo.

5. Deixava muitas vezes de ir a Missa persuadido de que não era pecado, e fingindo que a ia ouvir.

6. Entreteve com engano a dois estudantes para que não ouvissem Missa em dia de preceito, como na verdade assim sucedeu.

7. Procurou encher e capacitar dos mesmos seus erros a José da Silveira Cordeiro e a José Júlio Henriques Gordilho Cabral.

> Proposições que este Delato ouvia expor, dando-lhes formal assenso, como justamente se presume tanto por serem bem coerentes aos erros que seguia; quando porque nem as impugnava, nem vinha denunciar ao Santo Ofício os seus expositores.

1. Que os atributos de Deus, Justiça e Clemência, repugnavam entre si.

2. Que não haviam anjos nem demônios.

3. Que a criação do mundo referida por Moises era uma fábula.

4. Que o mundo não podia ser criado por Deus, pois era espírito sendo o mundo matéria.

5. Que a criação do mundo e dos animais parecia obra do acaso.

6. Que o Homem só tinha sobre os outros animais uma pouca de sagacidade.

7. Que talvez houvesse da natureza uma gravação desde o homem até aos brutos.

8. Que o homem há de sempre obrar como Deus o previu, e por isso há de sempre obrar por necessidade, a que chamam fado.

9. Que Deus não condenava a alguém, por que não havia Inferno.

10. Que era impossível que Deus escolhesse entre tantos povos unicamente o Judaico.

11. Que o velho e o novo Testamento fora obra dos homens.

12. Que os princípios do Cristianismo foram como os das mais religiões.

13. Que o apocalipse parecia obra de um Filósofo que formava quimeras.

14. Que o fim do mundo por um incêndio era pensamento de Heráclito (f.71v) e outros filósofos da antiga Grécia.

15. Que o Batismo não serviu ao homem, pois lhe não tirava a inclinação para o mal.

16. Que na Sagrada Forma não existe o corpo de Cristo.

17. Que a Bula da Cruzada só servia para tirar dinheiro.

18. Que S. Domingos estava no inferno por ter perseguido aos Albigenses.

19. Ouvia muitas vezes falar em desprezo dos Sumos Pontífices.

20. Que a Igreja não era infalível.

5. João da Costa e Sousa, bacharel pela Universidade de Coimbra, natural de Lisboa e assistente a Arroios em casa do Monsenhor Perim.

Erros que seguia como seus próprios, pela mesma causa e para o mesmo efeito que se declara no apresentado.

1. Que tudo, pelo que pertence à Religião lhe pareciam petas.

2. Que não havia Deus.

3. Que a Santíssima Trindade era ficção humana.

4. Que os Atributos Divinos, Justiça e Clemência, eram entre si repugnantes.

5. Que o mundo como matéria parecia não podia ser criado por Deus, pois era espírito.

6. Que o Homem é nada em comparação dos mais animais; os animais em comparação deste mundo; e o mundo em comparação de todo o Universo.

7. Que Deus a ninguém condenava ao Inferno e por isso não o havia.

8. Que ao Homem sábio bastava a Religião natural.

9. Que o dilúvio e a passagem do mar vermelho não eram milagres, mas sim enganos de Moises, porque bem se podia passar (f.72) o mar vermelho no tempo da baixa mar.

10. Que era fabulosa a propagação dos Israelitas no tempo da escravidão do Egito.

11. Que as Indulgências de nada serviam ao Homem que estava em graça.

12. Que as excomunhões não se podiam temer como a morte, porque a morte não tinha remédio, mas a excomunhão sim, tudo assim de desprezar as penas impostas pela Igreja.

13. Que as luzes nos Templos, o uso da agua benta, as vestes sagradas e a veneração às Imagens eram ritos supersticiosos da Igreja.

14. Que a Inquisição não era Tribunal reto, mas que fazia grassar a ignorância.

Factos que este Delato executou com os quais bem dava a conhecer a sua tensão herética e o quanto estava possuído de todos os sobreditos erros e impiedades.

1. Emprestou ao apresentado Jerônimo Francisco Lobo o livro intitulado *Do sistema da Natureza*, por Mirabeau do qual tiravam muita parte dos erros que seguiam.

2. Copiou o resumo da dita obra de Mirabeau que remetia de Lisboa para Coimbra e debaixo de cifra particular para que não se descobrisse a sua comunicação.

3. Tornou a escrever uma carta, depois de se prender para o Santo Ofício José Maria Teixeira, na qual continuava a dar indícios da sua maldita persistência.

4. [riscado por não pertencer a João da Costa e Sousa]

5. Sentir muito ter se prendido para o Santo Ofício José Maria Teixeira.

6. Assistia à exposição dos erros contra os dogmas da Santa Fé Católica, os quais erros lhe comunicava o apresentado Jerônimo Francisco Lobo.

> Proposições que este Delato ouvia expor dando-lhes formal assenso como justamente se presume, tanto por serem bem coerentes aos erros que ele seguia quanto porque nem as impugnava nem vinha denunciar (f.72v) ao Santo Ofício os seus expositores como era obrigado.

1. Que não haviam anjos nem demônio.

2. Que a criação do mundo, referida por Moises, era uma fábula.

3. Que o mundo e os animais pareciam obra do acaso.

4. Que o Homem só tinha sobre os outros animais uma pouca de sagacidade.

5. Que talvez houvesse da natureza uma gravação desde o Homem até aos brutos.

6. Que não havia Purgatório.

7. Que a Religião Revelada era invenção política dos homens.

8. Que Moises e Jesus Cristo não haviam sido mais do que uns sábios legisladores.

9. Que era impossível que Deus escolhesse entre tantos povos unicamente ao Judaico.

10. Que o velho e novo Testamento era obra dos homens.

11. Parece que esteve presente a exposição do erro, que a coluna de fogo que guiava o Povo de Israel não era miraculosa, ouvindo [?] o livro que disto tratava.

12. Que o dilúvio e a passagem do mar vermelho não eram milagres, mas sim enganos de Moises, porque bem se podia passar o mar vermelho no tempo da baixa mar.

13. Que era fabuloso o modo com que Juliano Apostata vira desvanecido o projeto de querer reedificar Jerusalém, havendo rebentado turbilhões de fogo dos seus principiados fundamentos.

14. Que quem desacreditava o Imperador Juliano fora o ódio com que os Santos Papas haviam escrito a sua vida.

15. Parece que esteve presente à exposição do erro, que a Virgem Nossa Senhora não havia concebido por obra do Espírito Santo.

16. Que os princípios do Cristianismo tinham sido como foram os das mais religiões.

17. Que o Apocalipse de S. João parecia ser obra de um Filósofo que formava quimeras.

18. Que o Batismo não servia ao homem, pois lhe não tirava a inclinação para o mal.

19. Que o Sacramento da Penitência era invenção de um Papa.

20. Que nas Sagradas Formas não está o corpo de Jesus Cristo. (f.73)

21. Que São Domingos estava no inferno por haver perseguido aos Albigenses.

6. José Ignácio da Silveira Cordeiro, estudante na Universidade de Coimbra, e natural da cidade de Évora.

> Proposições que esse Delato ouviu expor e tratar, contrárias ao dogma da fé católica e aos sentimentos da Igreja, não as impugnando nem denunciando ao Santo Ofício os seus expositores; pelo que justamente se presume que estava persuadido dos mesmos diabólicos erros.

1. Ouviu tratar, conferir e pressionar a Jerônimo Francisco Lobo e a José Maria Teixeira, muitos e diversos pontos contrários ao dogma da Fé católica, e destrutivos da verdadeira religião.

2. Parece que esteve presente a exposição do erro, que talvez houvesse da natureza uma gravação desde o homem até aos brutos.

3. Que o obrar mal não era culpável ao homem por não ter liberdade para obrar.

4. Parece que este presente a exposição do erro, que Deus a ninguém condenava ao Inferno e por isso o não havia.

5. Viu a seguinte proposição em uma carta que ele pediu a Jeronimo Francisco Lobo lhe escrevesse a um seu conhecido por [?]: que não havia inferno, tratando irrisoriamente a S. Pedro Mártir e aos Familiares do Santo Ofício: cuja carta era assinada com o apelido, Voltaire.

6. Que não havia purgatório.

7. Parece que esteve presente à exposição do erro, que a religião revelada era invenção política dos homens.

8. Parece que esteve presente à exposição do erro, que Moises e Jesus Cristo (f.73v) não haviam sido mais que uns sábios legisladores.

9. Parece que esteve presente à exposição do erro, que o velho e novo Testamento era obra dos homens.

10. Que a Inquisição não era Tribunal reto, mas que fazia grassar a ignorância.

11. Viu, em uma [de] descomposição que pediu a Jerônimo Francisco Lobo lhe escrevesse a um seu conhecido pintado o Triangulo de que usa a Igreja com as partes genitais do homem postas no meio e um letreiro que dizia: É a Trindade.

7. José Júlio Henriques Gordilho Cabral, natural de Setúbal e estudante na Universidade de Coimbra.

Erros que seguia como seus pela mesma causa e para o mesmo efeito que se declara no Apresentado.

1. Que as cruzadas foram e são política dos Papas para afastarem os Turcos da Itália.

2. Que a Inquisição não era Tribunal reto, mas que fazia grassar a ignorância.

3. Que as Indulgências de nada serviam ao homem que estava em graça, cujo erro aprendeu e ouviu de seus companheiros.

Proposições que este Delatou ouvia expor dando-lhes formal assenso, como justamente se presume tanto por não impugnar quanto porque não vinha denunciar ao Santo Ofício os seus expositores como era obrigado.

1. Ouvia tratar, conferir e questionar a Jerônimo Francisco Lobo e a José Maria Teixeira, muitos e diversos pontos contrários ao Dogma da Fé Católica e destrutivos da verdadeira religião.

2. Que talvez houvesse da natureza uma gravação desde o homem até aos brutos.

3. Que o obrar não era culpável ao homem, por não [sic] liberdade para obrar, mas parece (f.74) que neste ponto argumentou a favor da verdade.

4. Parece que esteve presente à exposição do erro, que Deus a ninguém condenava ao Inferno e por isso não o havia.

5. Viu em uma carta que escreveu Jerônimo Francisco Lobo, que não inferno, tratando irrisoriamente S. Pedro Mártir e os Familiares do Santo Ofício, e sendo este delato consultado pela a dita carta, posto que aconselhou que se não deixasse no correio, contudo, não consta que contradisse o seu conteúdo.

6. Presenciou o escarnio que Jerônimo Francisco Lobo fez da pintura do Inferno, visto em um quadro.

7. Que não havia Purgatório.

8. Parece que esteve presente à exposição do erro, que a Religião revelada era invenção política dos homens.

9. Parece que esteve presente ao erro, que Moises e Jesus Cristo não haviam sido mais que uns sábios legisladores.

10. Que ao homem sábio bastava a religião natural.

11. Parece que esteve presente à exposição do erro, que era impossível que de entre tantos povos somente escolhesse Deus ao Judaico.

12. Parece que esteve presente à exposição do erro, que o velho e novo Testamento era obra dos homens.

13. Que a coluna de fogo que precedia ao Povo de Israel não era coisa milagrosa, mas sim um ardor de fogo, segundo o costume dos povos orientais.

14. Que não haviam milagres, porque a Deus não podia sobrevir coisa que lhe fizesse perturbar a ordem estabelecida no Universo.

15. Que o fim do mundo por um incêndio universal era pensamento de Heráclito e outros Filósofos da antiga Grécia.

16. Que a Bula da Cruzada não servia mais do que para tirar dinheiro e que daqui a pouco tempo viria outro escrito para outro vintém.

17. Que o estado do celibato não era mais perfeito que o do matrimônio, mas passado tempo, disse esse mesmo delato, que esta opinião se achava reprovada pelo Concílio de Trento.

Factos que este Delato executou com os quais bem dava a conhecer a sua tenção herética, e o que estava persuadido de todos os sobreditos erros e impiedades.

1. Quebrou um painel em que estavam pintadas as almas do (f.74v) Purgatório, depois de ele, com os seus companheiros o haverem escarnado e arrancado da parede de uma rua em que se achava posto.

2. Comeu carne em um dia de preceito e em companhia dos mais sócios, mas este delato depois de a haver comido declarou que tinha pecado.

8. José Joaquim Barbosa, estudante na Universidade de Coimbra, natural de Gondarem, Termo de Villa nova da Cerveira.

Proposições que ouviu expor e não veio tratar o delator ao Santo Ofício como era obrigado.

1. Que os atributos divinos, ou de Deus, Justiça e Clemência, repugnavam entre si. Não se diz ao certo se o abraçou, mas a sua resposta foi que assim parecia.

2. Que o mundo e os animais pareciam obra do acaso.

3. Que os brutos não tinham sido criados para servir ao homem, nem este para ser o Senhor do Universo, cujo erro se provou com dilemas.

4. Parece que esteve presente à exposição do erro, que talvez houvesse da natureza uma gravação desde o homem até aos brutos.

5. Que o fim do mundo por um incêndio universal era pensamento de Heráclito e outros filósofos da antiga Grécia.

6. Que a Bula da Cruzada não servia mais do que para tirar dinheiro e que daqui a pouco viria outro escrito para outro vintém.

7. Que a Inquisição não era Tribunal reto, mas que fazia grassar a ignorância.

9. João de Sousa, natural de Lisboa, ajudante da casa do risco da Ribeira das Naus.

Proposição que proferiu (f.75) e dela tratou por diversas vezes com o apresentado Jerônimo Francisco Lobo.

1. Que Deus a ninguém condenava ao Inferno e por isso não o havia.

Proposição que este mesmo Delato ouviu expor e não veio denunciar o relator ao Santo Ofício como era obrigado.

1. Que o mundo como matéria parece não podia ser criado por Deus, pois era espírito.

10. José Antônio de Menezes, estudante na Universidade de Coimbra, filho de Francisco Inocêncio, embaixador em Espanha.

Proposição que proferiu e pela qual mostrava não estar constante no que ensina a Fé e dispõem a Igreja.

1. Que não sabia como o espírito poderia dar movimento à matéria para o fim da criação do Universo.

Proposições que este mesmo delato ouvia expor que entretinha com a sua práticas, em lugar de vir denunciar os seus relatores ao Santo Ofício, como era obrigado.

1. Que o mundo, como matéria, não podia ser criado por Deus, pois era Espírito.

2. Que se duvidava da existência de Deus, como seguia João da Costa e Sousa, o qual sentira muito a prisão de José Maria Teixeira para o Santo Ofício, o que tudo assim sabia esse mesmo delato.

3. Que todos os pontos, diametralmente opostos ao dogma da Santa Fé Católica, se tratavam naquela sociedade em que esse delato era correio. (f.75v)

11. João Manoel de Abreu, militar, e parece que natural de Valença.

Proposição errônea que proferiu em uma questão de igual caráter que se [?] a respeito dos homens e dos mais animais.

1. Que o homem pecava em matar qualquer animal.

Factos que praticou em que mostrava seguir os sectários não os vindo denunciar ao Santo Ofício como era obrigado.

1. Assistiu, em casa de Manoel do Espírito Santo, e muitas conversas [mantidas] entre os daquela malvada sociedade e contra a verdadeira [crença].

2. Era correio da sobredita sociedade em que se tratavam os pontos diametralmente opostos ao dogma da Santa Fé Católica.

12. Joaquim Vicente Pereira de Araújo, estudante na Universidade de Coimbra, natural de Valença.

> Parece que esteve presente à exposição da seguinte proposição que em tal caso delinquiu por não vir denunciar o seu relator ao Santo Ofício.

1. Que talvez houvesse da natureza uma gravação desde o homem até aos brutos.

13. Francisco Martins Barbosa, estudante na (f.76) Universidade de Coimbra e natural de Valença, digo da Província do Minho.

> Proposição que ouviu expor com tenacidade e delinquiu em não vir denunciar os seus expositores ao Santo Ofício como era obrigado.

1. Que o homem não era culpável em obrar mal, por lhe faltar a liberdade; cujo erro era sustentado com argumentos e fundado na presciência de Deus, mas parece este dito Francisco Martins argumentava contra o dito erro.

14. Antônio José de Sousa, estudante na Universidade de Coimbra, natural da Província do Minho.

> Proposições que ouviu proferir contrárias aos dogmas da fé e aos sentimentos da Igreja delinquindo em não vir denunciar os seus expositores ao Santo Ofício como era obrigado.

1. Que o homem não era culpável de obrar mal, por lhe faltarem liberdade cujo erro era sustentado com argumentos e fundado na presciência de Deus, mas parece que este delato Antônio José argumentava contra o dito erro.

2. Que a seita de Mafoma, dito de Mahomet, era boa pela simplicidade dos dogmas.

3. Que ao homem sábio bastava a Religião natural; mas este Antônio José argumentava contra e convenceu a Jerônimo Francisco Logo que expunha e sustentava este dito erro.

4. Que não era conforme com a razão mandar Deus seu filho ao mundo para a salvação dos homens.

5. Parece que esteve presente à exposição do erro, que os princípios do cristianismo tinham sido como foram os das mais religiões.

6. Que o Batismo não servia ao homem, pois lhe não tirava a inclinação para o mal; porem este mesmo Antônio José disse a Jerônimo Francisco Lobo, expositor do dito erro, que esta proposição era falsa. (f.76v)

7. Que a Bula da Cruzada não servia mais do que para tirar dinheiro e que daqui a pouco tempo viria outro escrito para outro vintém.

15. Francisco Martins, alfaiate, assistente em Lisboa.

Proposições que ouviu, delinquindo em não vir denunciar ao Santo Ofício como era obrigado.

1. Que Deus ninguém condenava ao Inferno, e por isso não o havia, mas este dito Francisco Martins repreendeu a Jerônimo Francisco Lobo quando expos o sobredito erro.

16. Ricardo José de Carvalho, estudante na Universidade de Coimbra, natural de Setúbal.

Facto que executou ignominiosamente e com o qual deu a conhecer a sua pouca crença.

1. Arrancou de uma parede, em que se achava colocado um painel que tinha pintadas as almas do Purgatório, por assim o haver aconselhado irrisoriamente Jeronimo Francisco Lobo.

Facto que presenciou e com que assentiu em lugar de o vir denunciar como era obrigado.

1. Jerônimo Francisco Lobo aconselhou, com desprezo que arrancassem um painel das almas que estava na parede defronte das suas casas.

17. José Joaquim Cordeiro Mação, estudante na Universidade de Coimbra, natural de Setúbal.

Proposição que ouviu proferir.

1. Disse Jerônimo Francisco Lobo; que para ele não havia outros milagres, mais (f.77) do que aqueles que a Igreja mandava crer; e posto que o dito Jerônimo Francisco duvidava de todos, contudo, na presente ocasião proferiu esta sua proposição simulada.

18. José Barreto, cadete na Praça de Valença

1. Esteve presente em casa de Manoel do Espírito Santo, às muitas práticas que tinham e repetidas vezes tratavam em [quanto a pontos] e questões contrários ao verdadeiro dogma.

19. João Pereira, brasileiro, que foi estudante na Universidade de Coimbra e ao presente se acha nas Ilhas em casa do governador.

1. Escarniou das vestes sagradas, dizendo a respeito da estola que significavam aquelas tiras?

20. João Xavier de Matos, célebre poeta, em Lisboa.

1. Parece que esteve presente, digo escarniou das vestes sagradas pelo modo próx. sup., ou ao menos esteve presente ao referido escarnio de João Pereira. É pois duvidoso, por qual destes modos delinquiu, pelo mal que se acha escrito no treslado desta extensa apresentação; sendo certo que por qualquer dos dois modos é muito capaz de delinquir; porque consta da laxidão com que é costumado a discorrer.

21. José Correa de Azevedo, estudante, natural de Tentugal

1. Esteve presente à exposição da proposição, que o Santo Ofício não era tribunal (f.77v) reto, mas que fazia grassar a ignorância; e [não] veio denunciar o seu expositor como era obrigado.

22. Bento Afonso Cabral, estudante na Universidade de Coimbra, natural de Extremoz.

1. Tem o mesmo delito proferido prox.sup.

23. Fulano de Morais, brasileiro e parece ser estudante na Universidade de Coimbra

Proposição que proferiu contra o reestabelecimento da Inquisição pela Rainha Nossa Senhora nos Estados de Goa.

1. Que mais conversões fariam as medidas de arroz que mandavam dar os nossos reis, do que havia de fazer a Inquisição.

24. Tomé Barbosa, brasileiro que foi estudante na Universidade de Coimbra.

Proposição que ele mesmo proferiu.

1. Que S. Domingos estava no Inferno por haver perseguido aos Albigenses, como dizia Voltaire.

25. Francisco José de Almeida, estudante na Universidade de Coimbra, natural de Lisboa.

1. Era sequaz de toda esta perversa sociedade, contra o que ensina a Fé e contra os sentimentos da Igreja Católica.

2. Soube que João da Costa e Sousa e Jerônimo Francisco Lobo se correspondiam (f.78) por cifra particular; a respeito dos seus erros e para remeter um ao outro a cópia da obra do ímpio Mirabeau: não vindo acusar a todos ao Santo Ofício como era obrigado.

26. Manoel do Espírito Santo

1. Em sua casa por muitas vezes e em repetidas conversas tratavam-se continuas práticas e [?] de [muitos] da maldita sociedade; tendentes a profanarem os Santos Mistérios da Fé e a desprezarem a Santa disciplina da Igreja, mostrando que não eram católicos romanos."

ANEXO B - Edital da Inquisição de Lisboa ordenando denúncia aos fiéis contra os crimes de heresia sob pena de excomunhão. 1792.[880]

(f.1) Os Inquisidores Apostólicos contra a herética provid[e] e apostasia nesta cidade de Lisboa e seu distrito. Fazemos saber aos que a presente virem, ou dela por qualquer via tiverem noticia, que considerando nós a obrigação que temos de procurar reprimir e extirpar todo o delito e crime de heresia e apostasia para maior conservação dos bons costumes, e pureza da nossa Santa Fé Católica, e sem informados que algumas pessoas, por não terem perfeito conhecimento dos casos que pertencem ao Santo Ofício, deixam de vir denunciar de alguns deles, e desejando achar meio para que os fiéis cristãos não fiquem com suas consciências encarregadas, ao mesmo passo que se facilita a propagação dos erros, e dos costumes. Nos pareceu mandar publicar de novo todos os ditos casos com esta nossa carta monitoria: pela qual = *Autoritate Apostolica* = Mandamos a todas e quaisquer pessoas eclesiásticas, seculares e regulares, de qualquer grau, estado, preeminência, ordem e condição, que sejam isentas e não isentas, em virtude da Santa Obediência e sob pena de excomunhão maior = *ipsofacto incumendo* = cuja absolvição a Nós reservamos, que em termo de trinta dias primeiros seguintes, que lhes assinamos pelas três canônicas admoestações, termo preciso, e peremptório, dando-lhe repartidamente dez dias por cada admoestação, venham denunciar e manifestar ante Nós o que souberem dos casos abaixo declarados.

Se sabem ou ouviram que algum cristão batizado haja dito ou feito alguma coisa contra nossa Santa Fé católica: haja duvidado, ou sentido mal de algum dos artigos dela e de tudo aquilo que tem, crê e ensina a Santa Madre Igreja de Roma, ainda que o (f.1v) saibam em segredo n[al], como seja fora da confissão.

Que alguma pessoa depois de batizada negue ou escarneça com palavras ou ações a verdadeira religião, ou cubra a sua impiedade com o nome de = Filosofia, ou de Espirito Forte = ou com outro qualquer desprezando toda a revelação e pretendendo governar-se pelos ditames da razão natural; dizendo ou dando a entender que não há mais que nascer, e morrer, nem a esta vida se segue outra eterna, em que há Paraíso para os bons e inferno para os maus. Que profira ou haja proferido alguma blasfêmia contra Deus Nosso Senhor, ou contra algum

[880] IHGB, lata 57, doc 7.

dos seus mistérios, ou contra a pureza da Virgem S. Maria Nossa Senhora, não crendo que foi virgem antes do parto, no parto e depois do parto.

Que siga ou haja seguido em algum tempo a maldita seita de Mahomede, observando alguns dos preceitos do seu Alcorão.

Que tenha ou haja tido crença na lei de Moisés, não reconhecendo a Cristo Jesus Nosso Redentor por verdadeiro Deus e Messias prometido aos Patriarcas, e profetizado pelos profetas; praticando os ritos e cerimônias judaicos, abstendo-se das coisas proibidas na Lei Velha; observando os jejuns, que os judeus costumam jejuar; solenizando suas Pascoas, ou fazendo outro algum ato, que se conheça ser em observância da dita Lei de Moisés.

Que tenha ou haja tido por boas as seitas de Luthero, e Calvino (f.2) e de outro qualquer heresiarca dos antigos, e modernos, condenados pela Igreja.

Dizendo e afirmando que o homem não tem liberdade para livremente obrar, ou deixar de obrar o bem e o mal, ou que a Fé sem obras basta para a salvação da alma; e que nenhum cristão batizado e que tenha fé pode ser condenando ou que não são pecados mortais alguns dos que a Igreja declara por tais como a Onzena e a fornicação simples.

Sentindo mal de algum dos sacramentos da Santa Madre Igreja como negando ou duvidando estar real e verdadeiramente o corpo de N. Senhor Jesus Cristo no Santo Sacramento da Eucaristia, e dever ser venerado com a mesma adoração, que é devida a Deus.

Negando ou duvidando serem as pessoas obrigadas por preceito divino a confessarem seus pecados aos Sacerdotes, afirmando, que basta confessarem-se a Deus.

Negando ou duvidando que haja Purgatório, em que as almas, que neste mundo não satisfazem inteiramente as culpas são purgadas primeiro que vão gozar da bem aventurança ou que a estas almas aproveitem os sufrágios da Igreja, como Missas, Orações e esmolas.

Negando ao Sumo pontífice a primazia aos outros bispos, e a Igreja o poder de conceder indulgências e a esta eficácia de aproveitarem (f.2v) as almas.

Negando haverem de ser venerados os Santos e tomados por nossos intercessores diante de Deus ou recusando a venerarem as suas relíquias e imagens.

Negando a obrigação dos jejuns nos tempos ordenados pela Igreja, ou sentindo mal dos votos, religiões e cerimônias aprovadas pela mesma Igreja.

Se sabem ou ouviram que alguma pessoa mostre nas ações sentir mal, ou escarnecer dos Sacramentos assim como da ordem e do Matrimonio, celebrando missa ou confessando

sacramentalmente sem ter a ordem de presbítero ou casando-se publicamente em face da Igreja, depois de ter feito voto solene de castidade ou recebida Ordens Sacras, ou casando-se segunda vez, sendo vivo o primeiro marido ou mulher.

Se sabem ou ouviram que algum confessor secular ou regular de qualquer dignidade, ordem, ou condição, e preeminência que seja, haja cometido, solicitado ou de qualquer maneira provocado para si ou para outrem a atos ilícitos, e desonestos, assim homens, como mulheres, no ato da confissão sacramental, antes ou depois dele imediatamente ou com ocasião, ou pretexto de ouvir de confissão, ainda que a dita confissão se não siga, ou fora da Confissão no Confessionário, ou lugar (f.3) deputado para ouvir de confissão, ou outro qualquer escolhido para este efeito, fingindo que ouvem de Confissão.

Se sabem ou ouviram, fora da Confissão, que algum confessor secular ou regular perguntasse no ato da confissão sacramental aos penitentes os nomes dos cumplices do seu pecado e o lugar, onde assistem, negando a absolvição aos que assim não o declararem, ou tenham por licito semelhante doutrina.

Se sabem de alguma pessoa ou pessoas que tiveram cometido o nefando e abominável pecado de sodomia.

Se sabem ou ouviram que algumas pessoas exercite a Astrologia judiciaria, ou faça feiticeiras ou quaisquer superstições, usando mal a este fim de coisas sagradas pretendendo ter pacto tácito, ou expresso com o diabo, invocando-o ou venerando-o.

Se sabem ou ouviram que algumas pessoas façam ou por qualquer modo concorram para se fazerem ajuntamentos, agregações, ou conventículos intitulados = *de Liberi Muratori* = ou = *Francs Massons* = , vulgo = Pedreiros livres = ou com outro qualquer título, conforme a variedade dos idiomas.

Se sabem ou ouviram que alguma pessoa, sem legitima licença, comprasse ou vendesse, tenha ou lea livros, ou escritos que claramente contenham qualquer dos sobreditos erros, ou sejam proibidos ou embaraçados (f.3v) para correrem pelo Tribunal competente.

Se sabem ou ouviram que alguma pessoa penitenciada pelo Santo Oficio por culpa que nele haja confessado, dissesse depois, que confessara falsamente o que não havia cometido ou descobrisse o segredo que passara na Inquisição, o detraísse a autoridade e reto ministério do Santo Ofício.

As quais coisas todas e cada uma delas que souberem por qualquer via sejam cometidas ou daqui em diante se cometerem, os virão denunciar na Mesa do Santo Ofício por si ou por interposta pessoa; e nos lugares onde houver Comissário do Santo Ofício denunciarão diante dele e onde os não houver cada qual a seu confessor, o qual dentro do mesmo termo será obrigado ao fazer saber ao Santo Ofício e passado o dito termo de trinta dias não vindo fazer denunciação do que souberem /o que Deus não permita/ por estes presentes escritos pomos em suas pessoas, cujos nomes e cognomes aqui havemos por expresso, e declarados, excomunhão maior e os havemos por requeridos para os mais procedimentos que contra eles mandarmos fazer, conforme a Bula da Santa Inquisição, além de incorrerem na indignação do Onipotente Deus e dos Bemaventurados S. Pedro e S. Paulo, príncipes dos Apóstolos. E sob a mesma pena mandamos que pessoa algum não seja ousada a impedir ou aconselhar que não denunciem, ameaçando, subornando ou fazendo algum mal aos que quiserem denunciar ou houverem denunciado (f.4) ainda com o pretexto de ser necessária a licença dos prelados maiores, sejam seculares ou regulares.

E com a mesma autoridade Apostólica mandamos com pena de Excomunhão maior e de cinquenta cruzados aplicados para as despesas do Santo Ofício a todos os Priores, Vigários, Reitores, Curas e mais pessoas eclesiásticas, seculares ou regulares, a quem esta nossa carta for apresentada que no dia e hora que lhes for apontada se leiam ou façam ler em suas igrejas em voz alta e inteligível para que venha à notícia de todos e não haja quem possa alegar ignorância.

E esta mesma carta mandarão por em uma tabua e aguardarão cada um em a sacristia da Igreja ou Convento na qual estará sempre e nos anos seguintes a lerão e publicarão no primeiro Domingo de cada Quaresma. E requeremos da parte da Santa Fé Apostólica aos Senhores Arceb^{os}, B^{os} e Reverendos cabidos, Sé de Vacante e Prelados Maiores das Sagradas Religiões que façam por com os mais Capítulos de Visitações um para que os Senhores Visitadores perguntem nas ocasiões de visita, se os Párocos ou Prelados menores cumprem com as suas obrigações, publicando esta dita Carta na forma que fica ordenada; e achando que alguns se descuidaram nesta parte, façam sumário que nos será enviado para procedermos contra eles, conforme seu descuido ou culpa merecer.

Dado em Lisboa no Santo Ofício sob nossos (f.4v) signais e selos dele aos 15 dias do mês de Fevereiro de 1792 anos. João Evangelista da Cruz e Costa o sobescrevi = João Justiniano Farinha = Joaquim José Gusmão."

ANEXO C - Lista das pessoas que foram implicadas no auto de fé de 26 de agosto de 1781 – Santo Ofício de Coimbra[881]

1. Miguel Pires da Silva, lavrador, natural de Chaves, por apedrejar e despedaçar a imagem de Cristo e dela blasfemar.
2. Joaquim Ignácio da Silva, soldado desertor, natural de Chaves, pelo mesmo crime.
3. Raimundo José, homem de bordão, natural de Castello Ferreiro, por comungar depois de comer, e de apedrejar o dito crucifixo, sendo sócio com os sobreditos e blasfemo contra a Santíssima Trindade.
4. O P^{e} Francisco Guedes Mano, Bacharel em Teologia e Cânones, natural de [Ezede], bispado de Lamego, blasfemo e suspeito na fé.
5. Antonio Pereira de Sousa Caldas, estudante, natural do Rio de Janeiro, herege, naturalista, deísta e blasfemo.
6. Antonio Caetano de Freitas, estudante, natural da Ilha da Madeira, herege, naturalista, apostata, negava os sacramentos.
7. Antonio da Silva Lisboa, estudante, natural de Luanda, Reino de Angola, do segundo ano, herege, naturalista, deísta, tolerante, apostata.
8. Diogo de Moraes Callado, estudante, natural de Lisboa, filho de Antonio de Moraes Callado, negava o Sacramento da Eucaristia e os mais sacramentos, e só cria na Lei Natural, herege natural da religião do país negava o Decálogo, a Virgindade de Maria Santíssima e o culto dos Santos.
9. Francisco de Mello Franco, estudante, médico, natural de Paracatu, bispado de Pernambuco, herege, naturalista, dogmático, negava o Sacramento do Matrimônio.
10. Lourenço Justiniano de Moraes Callado, irmão do dito Diogo supra, estudante médico, natural de Lisboa, negava o Decálogo, e o Sacramento do Matrimônio, herege seguia os erros dos mais, comungava depois de ter comido, e somente o fazia por causa do escândalo no tempo da Quaresma, e depois dizia: Ora lá vai o bocado de pão.
11. Nuno de Freitas, estudante, filho de Nuno da Silva, natural da Ilha de Madeira, dizia que para a salvação bastava a Lei Natural, herege, deísta, naturalista, negava os Sacramentos

[881] A lista – fac-símile – consta em FRANCO, Francisco de Melo. *Medicina Teológica*. São Paulo: Editora Giordano, 1994. s/p

e Mistério da Trindade e Encarnação, e que S. Pedro proibira a carne por motivo de ser pescador.

12. Vicente Júlio de Freitas, estudante, filho de Domingos João Alves, natural da Ilha de Madeira, negava a Religião Revelada, herege, naturalista, deísta, negava o inferno, e o culto dos Santos, e seguia os erros dos seus sócios.

13. Francisco José de Almeida, estudante matemático, filho de José Francisco, natural de Lisboa, herege, naturalista, dava casa de lupanar para divertimento dos estudantes, seguia os mais erros de seus sócios, lendo pelo autor Rousseau, e outros hereges.

Todos os estudantes acima levavam sambenito e condenados em confiscação de bens.

14. Thomas Antonio da Silva, mestre de latim, com exercício nas Vilas de Ponte de Lima e Valença, negava a confissão auricular, a imortalidade da alma, os Mistérios da Fé, o sexto preceito, o inferno, confessava-se e comungava sacrilegamente, herege, apostata e explicava Lucrécio e outros A.A. antigos.

15. Manoel Feliz de Negreiros, clérigo minorista, natural da Alfandega da Fé, e assistente na Cidade do Porto, herege, deísta, naturalista, dogmatista, ateísta e blasfemo.

16. Maria de Abrantes, natural da Vila de Eyras, provou a sua causa, saiu livre.

ANEXO D - Manuscritos de Joaquim José Pedro da Veiga[882]

1. Carta ao médico do rei da Espanha e ao ministro da França residente na Espanha.

"Snr D. Juan Bautista Soldevilla. Medico da Camara de S. M. Calle de Cedaceros. Madrid.

Sr. D. Juan Bautista Soldevilla

Remeterá, sem perca de tempo, a carta inclusa ao ministro da República da França, em cuja entrega lhe recomendo, senão quer meter-se em trabalhos, seja prompto e exacto. Lisboa, 20 de Dezembro de 1796. Seu venerado, Machado.

Respeitável ministro da Republica da França,

Como para na minha mão certa obra importantíssima e de todo o interesse e utilidade para a Nação Francesa e não tenho aqueles meios seguros para fazer a mesma Nação a dita proposta; recorro a vós, para que tomeis por vossa conta este negócios.

E para que nele haja todo o acerto e bom êxito, antes que vos remeta a dita proposta, me deveis escrever logo que esta receberdes, mandando-me dizer pelo Correio de Lisboa em nome de quem hei de fazer o sobescrito da carta, para nela vos remeter a dita Proposta.

O que espero de vós certo naquela inteireza com que zelais os interesses da vossa República; visto que na Proposta que pertendo por nas vossas mãos, para oferecerdes a vossa nação, se compreende assunto que para a fazer em tudo grande, deve esta ser-lhe presente o seu objeto, para na sua aceitação se coroar com a gloria do maior triunfo e exaltação. Assim o afirmo, sem o receio de ser contradito. Lisboa, 23 de Dezembro de 1796. Protesta ao Ministro do Povo amigo do homem, a Nação Francesa, o mais profundo respeito e submissão. Miguel Cândido Salerno.

"Ao ministro da República da França, residente na Espanha." [883]

[882] ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, processo 8220.

[883] *Ibid.*, f.590-593.

2 **DEDICATÓRIAS E SUB-DEDICATÓRIAS MANUSCRITAS DA OBRA *CATHECISMO DAS NAÇÕES***

2.1 “Subdedicatoria à República da França, una e individua.

Sábios e Iluminados Cidadãos Diretores

Agora que acabais de reparar e colocar os Direitos do Homem no seu devido Tribunal, e que vos tendes coroado daquela glória que é as delicias da Sociedade de quem vos tendes constituído Pais e Defensores; vos ofereço o presente Cathecismo, para com ele fazerdes completa a vossa glória no restabelecimento e conciliação do Direito Humano com o Direito Divino, mostrando assim a todo o Mundo que vós sois não só os Restauradores do Direito do Homem, mas dos Direitos do Eterno.

Sim, respeitável Diretório, fazei vir a todo o Orbe a sabedoria e a santidade do Legislador do adorável Evangelho e Salvador do gênero humano, reparando assim a ordem no Sacerdócio, nos Sacramentos e seus Ministros e na Moral dos Costumes. Glória esta que constituirá a vossa Pátria a Pátria dos Heróis, que serão chamados: o trono do Onipotente e a honra das Nações (f.603v) na reformação e restauração dos Direitos de Deus e dos Direitos do Homem.

Esperando, contudo, da vossa benevolência desculpareis do meu zelo toda a atividade, na certeza de que não é o meu intento outro nesta obra mais do que desafrontar-vos assim dos opróbrios com que o fanatismo e a irreligião pretendem escurecer aquela glória com que o vosso grande Nome em toda a Parte se tem feito o mais célebre e mais amável.

A Republica da França, una e individua. Protesta o mais profundo respeito e submissão, Ivage Lisbonense.”[884]

[884] *Ibid.*, f. 603-603v.

2.2 “Republica de Batava, sábios e iluminados Magistrados

Com a mais profunda submissão ponho nas vossas respeitáveis mãos o presente Cathecismo que intitula = Igreja Eucharistica = para que, achando nele o Direito divino e o Direito humano no seu devido centro; o adorável Evangelho no seu verdadeiro trono e a igreja no seu legitimo tribunal; o sacerdócio, os sacramentos e seus ministros e a Moral dos costumes naquela ordem com que Jesus Cristo o instituiu e estabeleceu em beneficio dos filhos de Adão, achando nele digo a Religião Cristã naquele estudo ótimo com que as Sagradas Escrituras teológica e definitivamente a demonstram e declaram; hajais por bem aceitar este meu sacrifício, recebendo-o como um testemunho da minha gratidão a sociável e amável Nação Holandesa.

E se a minha ventura for tanta e tanta a minha glória que mereça respeitáveis magistrados ser de vós aceito este meu tributo e rendimento, vos peço queirais abençoá-lo, deixando me anunciar as suas matérias a mesma sociedade holandesa, de quem sois os chefes e protetores, fazendo-me a graça e mercê de me contrair com o socorro necessário para a tradução e impressão do mesmo catecismo em o idioma nacional, em aquele número e quantidade que bem vos prazer, dando assim a Deus aquela glória que ele merece pelos bens com que condecorou o gênero humano e felicitando deste modo a vossa Nação com aquela doutrina e instrução que é e deve ser as delicias do Homem.

Protesta Republica de Batava, o mais humilde rendimento.”[885]

[885] *Ibid.*, f.608.

2.3 "Respeitável Diretório, Sábios e Iluminados *Cidadãos*,[886]

Aquele heroísmo que o mundo dos sábios em vos admira e louva, o zelo, aquele incansável zelo com que procurais reparar e conservar os inalteráveis direitos da sociedade, fazendo desaparecer as horrorosas trevas que não deixavam ver aos mortais a sua nobreza e qualidade, é, *cidadãos diretores*[887], que me anima a por nas vossas mãos o presente Cathecismo intitulado = Igreja Eucharistica = para que achando nele colocado o divino Evangelho no seu devido Trono, e a Igreja no seu legítimo tribunal, hajais por bem deixar me anunciar as suas matérias à sociedade de quem vos tendes constituído pais e *defensores*[888], fazendo assim completa a vossa glória na reparação e conciliação não só dos Direitos do Homem, mas dos Direitos de Deus.

Suplicando vos[889] que o exame sobre as doutrinas contidas no presente Cathecismo haja de ser feito primeiro pelo *corpo secular*[890] e quando consulteis o corpo eclesiástico tenhais toda e a maior vigilância em combinar as suas censuras com a doutrina que ele refutar, porque como neste Cathecismo me proponho a demonstrar os quiméricos e fantásticos Direitos eclesiásticos que o Sacerdócio do século estabeleceu pra sustentar o luxo e o regalo, pede portanto que as decisões de tais pessoas sejam recebidas com todo e o maior escrúpulo, para que a verdade de uma vez triunfe da impostura, visto amparar-se da proteção de tão *reto e circunspecto diretório*[891].

Sim, *iluminados e sábios cidadãos*[892] acrescentai mais este padrão a vossa glória, fazendo assim por meio do presente Cathecismo, conhecer a todo o mundo a grandeza e a santidade do divino legislador do adorável Evangelho, as bençõe que lançou sobre os filhos

[886] Nos fólios 616-618v há outra versão do mesmo texto, mas com pequenas alterações. Parece ser um rascunho anterior, o qual chamei, para efeitos de comparação, de Versão A. As partes grifadas indicam os trechos em que há alteração entre os dois textos. Indicarei nas notas os termos que foram adotados ou suprimidos na versão. A versão A traz a palavra *Magistrados* em lugar de *Cidadãos.*

[887] A versão A traz a palavra *Senhores* no lugar da expressão destacada.
[888] A versão A traz a palavra *Protetores* no lugar do termo em destaque.

[889] Na versão A este parágrafo consta apenas ao final do texto, no verso da folha que termina com a expressão "*profunda submissão*".

[890] A versão A traz a expressão *Corpo dos magistrados* no lugar da expressão destacada.

[891] A versão A traz a expressão *Circunspectos magistrados* no lugar da expressão destacada.

[892] A versão A traz a expressão *Iluminado e sábio Diretório* no lugar da expressão destacada.

de Adão, e o culto que todos lhe devemos, visto ter vos Deus escolhido para serdes a luz do Mundo, isto é, para reivindicardes os seus imutáveis direitos, servindo-se do vosso braço para lançar por terra a segunda Torre de Babel que a soberba humana tinha edificado como querendo não só degradar ao Homem dos seus Direitos, mas até sentar-se no Trono do Eterno.

Peço vos desculpeis o arrojo com que assim me ofereço a pôr na vossa presença; pois, sendo vós aquelas brilhantes tochas que alumiam a todo o Orbe com as luzes da mais *alta e pura*[893] Filosofia, conheço ser temerária tão insuficiente Proposta, não pela matéria, mas pelo estilo, que por seu meu, nada tem que seja digno da vossa aprovação; porém certo em que reconhecereis que em mim fala aquele mesmo amor que vos tem feito expor a todos os perigos sem vos poupardes a algum trabalho ou fadiga, espero desculpareis o arrojo com que assim saio a campo[894] para ter a glória de vos oferecer este sacrifício da minha gratidão ao vosso heroísmo, recebendo e reconhecendo nele uma oblação cheia dos perfumes os mais puros e olorosos.

E quando vós, Respeitável Diretório, queirais por efeito da vossa grandeza e benevolência aceitar este meu tributo e rendimento[895] dando-me algum sinal da vossa gratidão, vos peço, hajais por bem proteger-me e contribuindo-me com *o*[896] socorro[897] necessário para a tradução e impressão do mesmo Cathecismo em o idioma nacional *em aquele número e quantidade que bem vos aparecer debaixo daquela ordem que julgardes conveniente, e ainda se tanto devo confiar na grande daquela proteção com que vos constituintes os defensores dos direitos do homem, em idioma italiano e alemão, como próprio não só da vossa piedade, mas devido aquela escolha que Deus tem feito sempre de vós para aplainar os seus caminhos em preferência a todas as mais nações como o testemunho os heroicos feitos presentes e os monumentos que a história nos descreve em benefício da Igreja e dos povos;*[898] visto que na presente obra nenhuma outra coisa faço mais

[893] A versão A traz a expressão *Pura e alta* no lugar da expressão destacada.
[894] Trecho inserido após a palavra *campo* na versão A: *deixando até a própria Pátria,*

[895] Trecho inserido na versão A: *e abençoa-lo,*

[896] A versão A traz a palavra *Aquele* no lugar do termo destacado.

[897] Trecho inserido na versão A: *que for.*

[898] Trecho suprimido.

do que *elevar a mesma religião cristã ao seu estado ótimo, e assim*[899] desafrontar a vossa nação daqueles opróbrios com que o fanatismo e a irreligião pretendem escurecer e denegrir a sua glória, aquela glória com que ela se tem feito a mestra das ciências, e a senhora das nações, dissipando os que no seu coração formavam altivos pensamentos exaltando os humildes, depondo do Trono os grandes, enchendo de bens os que tinham fome e despedindo vazios os que eram ricos. Sim, tal é a glória da Senhora das nações, a França digo.

Tem a honra de assim falar na presença deste Respeitável Diretório, protestando a mais profunda submissão.''[900]

[899] Trecho suprimido.

[900] ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, processo 8220, f. 608-609.