

O VINTISMO PERANTE A IGREJA E O CATOLICISMO

José Miguel Sardica

Tanto na Europa como em Portugal, a questão das relações entre a sociedade e a religião, o Estado e a Igreja, foi uma das que mais duradouramente marcaram a época contemporânea, desde o século XVIII até aos dias de hoje, por entre inúmeras controvérsias ideológicas e não poucos conflitos institucionais. (*)

A experiência vintista, introdutora da revolução e do liberalismo em Portugal, deve ser entendida como o primeiro capítulo da longa evolução das relações entre o civil e o religioso que condicionou a história recente portuguesa, umas vezes através da negociação e da cumplicidade, outras, ao invés, revelando tensão e conflito. Não é portanto exagero dizer-se que no momento em que em Portugal despontou a “aurora da liberdade”, de imediato se instalaram as subliminares interrogações presentes na mente de todos os estadistas desde 1820 até à actualidade: que fazer com a religião, e que fazer com a Igreja?

Introdução — contextualização internacional: as Igrejas Europeias entre o Antigo Regime e a Revolução

A dupla filiação iluminista e revolucionária do primeiro liberalismo português torna necessário que o estudo da questão do Vintismo perante a Igreja e o catolicismo comece por estabelecer, numa contextualização internacional, as principais características das mentalidades e da política na passagem do Antigo Regime para a Era das Revoluções. Na realidade, o lugar da Igreja e da religião na civilização contemporânea começou a ser equacionado, em toda a Europa, durante o século XVIII, quer pelos novos ventos do Iluminismo, quer pela renovada política do chamado Despotismo Esclarecido — ao ponto de ser pertinente afirmar que a visão liberal oitocentista da Igreja e da religião, no Ocidente em geral, como também em Portugal a partir de 1820, é resultante do aprofundamento, mais do que do corte, de tendências inauguradas pela filosofia setecentista, e pelo modelo de subordinação da Igreja em relação aos Estados, próprio da fase final do Absolutismo.

As ideias do Iluminismo

Nos termos estabelecidos por Paul Hazard ou Pierre Chaunu, o século XVIII — o tempo das Luzes e do Iluminismo — foi a época decisiva para a gestação da modernidade, saldando-se por uma espécie de segundo humanismo, cujo cunho

antropocêntrico cedo se viu conduzido a questionar a Igreja, a religião e o próprio Deus revelado.

O ilimitado optimismo sobre o Homem, patente no pensamento iluminista, baseava-se em dois conceitos, ou duas ideias, que foram a chave do século: a felicidade e a razão. Enquanto a primeira, no clima hedonista que caracterizou as Luzes, passou a ser vista como um “aqui” e um “agora” de auto-satisfação pessoal, que voltava as costas à miséria e ao sofrimento, repudiando por inúteis as evasões místicas ou as promessas de felicidade celeste,¹ a segunda bastava-se a si mesma, como guia interior do homem, não necessitando nem da iluminação divina, nem da autoridade dos antigos. Para as Luzes, o aperfeiçoamento humano veio a ser um acto secularizado: já não era sinónimo de elevação pela fé, mas de libertação e consciencialização da cidadania individual através da razão.²

Ora, a felicidade imediata e a soberania da razão chocavam com a instituição Igreja e com a concepção religiosa da vida, que cerceava o optimismo antropológico, proclamando a efemeridade da existência terrena, e adiando para o momento da morte a reclamada libertação. Por isso se abriu o confronto entre o homem e Deus, a sociedade e a religião, os Estados e as Igrejas — de um lado alinhavam-se as Luzes, o futuro e a humanidade; do outro, as Trevas, o passado, a autoridade, o dogma, a superstição. Na análise dos novos filósofos, o divino andava distorcido pelos seus ritualismos externos, pelos seus apetites temporais e pela irracionalidade dos seus dogmas. E sendo a realidade racional e universalmente apreensível pela humanidade, também a essência de todas as religiões, enquanto experiências humanas, deveria ser racionalmente apreensível.³

A racionalização da religião levou a um ataque cerrado à ideia da revelação e, em geral, ao plano do sobrenatural e dos milagres. Como John Locke explicou, a religião nada mais deveria ser do que a descoberta interior, e a vivência social, de verdades morais inscritas na razão iluminada.⁴ De forma resumida, a religião era a simples distinção entre o Bem e o Mal — por isso não precisava da autoridade, do rito, do dogma, dos milagres ou dos sacramentos. O pensamento das Luzes operou assim uma “redução escatológica”, cujos efeitos não são tipificáveis numa única atitude.⁵

Há que ter contudo atenção a algo: por demolidora e, a espaços, agnóstica que fosse, a filosofia iluminista não operou a “descristianização” da Europa, ou seja, a laicização total da política, das sociedades e das mentalidades.⁶ Por isso, os filósofos acabaram a sua obra fundando uma nova religião, destinada a substituir a velha religião revelada, ritualista e politizada, que haviam combatido. Foi esse o projecto da “religião natural”, que as Luzes conheceram sob o nome do “Deísmo”.

Arquitectado sobre a última das palavras-chave do século — a natureza — o Deísmo concebia um Deus longínquo e diluído, como uma depuração racionalista, que não exigia actos de fé submissa ou obras exageradas, mas apenas uma aprendizagem moral voluntária e interior, na mente e no coração.⁷ Era o horizonte voltairiano de um Deus impessoal, Ser Supremo, mais panteísta que justiceiro, artesão e relojoeiro do Cosmos, que não existia para recalcar o homem, antes para lhe fazer ver que também o divino partilhava, no interior de cada um, da razão e da natureza, que eram o garante da felicidade colectiva e da plena cidadania humana.⁸

As políticas do Despotismo Esclarecido

Não foi apenas no plano das ideias e das mentalidades que o século XVIII se revelou inovador e adversário face à Igreja e à religião. Também no plano político-institucional, as últimas décadas do Antigo Regime vieram revelar novas coordenadas e orientações, beneficiando os Estados e dificultando as Igrejas, em termos que o liberalismo futuro não só não repudiaria, mas herdaria, aprofundando.

O Despotismo Esclarecido — forma setecentista do absolutismo iluminado — consagrou a ideia do avanço do poder dos Estados sobre as Igrejas nacionais através da política do regalismo, ou seja, da reivindicação de que a religião e a Igreja deveriam ser “nacionalizadas”, “estatizadas”, subordinadas ao poder temporal dos Estados. Dentro da lógica institucional essencialmente niveladora do século XVIII, não poderiam existir “status in statu” como o tinham sido, até aí, as Igrejas. Daí que, defendendo embora a confessionalidade da política e a unidade religiosa de cada país, os déspotas esclarecidos tenham imposto — contra os foros eclesiásticos e contra o domínio internacional da Santa Sé — o direito de intervenção e de ingerência sobre as respectivas Igrejas e o desígnio da instrumentalização, ou “funcionarização”, do clero, em proveito da afirmação de uma determinada ordem política.⁹

Numa palavra, o regalismo monárquico ambicionava uma Igreja concebida quase como um “serviço público” — foi isto mesmo que revelou o galicismo francês, o josefismo austríaco, o carlismo espanhol ou o pombalismo português.¹⁰ O melhor símbolo deste processo em curso de subordinação das Igrejas ao Estado foi a extinção dos Jesuítas e, em geral, o levantar da polémica sobre as Ordens Religiosas, claramente os corpos eclesiásticos mais imunes à “estatização”, e mais impermeáveis aos desígnios da política civil de cada reino.

A despeito das suas rupturas, foi deste entendimento institucional das relações Estado-Igreja e da filosofia geral do iluminismo que partiu a Revolução Francesa e, depois dela, o geral dos políticos do liberalismo oitocentista.¹¹

A Igreja Portuguesa nos finais do Antigo Regime

Pese embora a sua posição periférica em relação aos grandes centros culturais e políticos da Europa, Portugal não deixou de recolher, como bagagem pré-revolucionária, as ideias do iluminismo e, sobretudo, as fórmulas da política regalista estrangeira.¹² Em mais do que um aspecto, a situação da Igreja portuguesa nos finais do Antigo Regime, bem como os contornos das suas relações com o Estado Absolutista, introduziram os desafios e atitudes depois assumidos pelo primeiro liberalismo a partir de 1820.

A política do regalismo expressou-se no restabelecimento do “beneplácito régio” (tentativamente, por D. João V, em 1728, e definitivamente, por D. José, em 1765) e na expulsão dos Jesuítas (implicados na conspiração dos Távoras, e

declarados “proscritos” do reino de Portugal em 1759), medidas levadas a cabo pelo pombalismo, no seu afã de criar uma Igreja nacional, dependente do monarca-Estado. Também a Inquisição sofreu as investidas regalistas, vendo a sua autoridade censória, por exemplo, ser confiscada para a Coroa.¹³ Enfraquecida e sitiada pelo poder político, e pelas repercussões aquém-fronteiras de um contexto internacional geralmente adverso, a situação da Igreja portuguesa era de estagnação e dificuldade. Com base na decadência — moral e económica — das Ordens Religiosas, desenvolvia-se já desde os meados do século XVIII toda uma campanha anti-congreganista, explorando a inutilidade, quando não a nocividade, da vida religiosa.¹⁴

Em suma, e recuperando o quadro traçado por Borges de Macedo, “podemos dizer que o ambiente português no final do século XVIII, princípio do XIX, nos meios letrados de menor responsabilização com o Estado — e portanto de maior impacte público — era ou anti-clerical, sobretudo nas cidades de Lisboa ou Coimbra, ou tomava o aspecto de uma exigência ontológica naturalista ou de testemunho espiritual para a formação humana assente numa vivência que se bastava a si mesma”.¹⁵

É claro que, ao lado destes sinais negativos, havia o reverso da medalha, a saber, a incontornável influência cultural, mental e administrativa, garantida à Igreja em virtude do catolicismo ancestral do reino. Através do seu magistério, da imprensa, da assistência, do púlpito e da catequese, o clero era ainda o grande agente educador do país, o grande divulgador da cultura escrita e o indispensável auxiliar administrativo do Estado, ao nível da execução local das determinações emanadas do centro.¹⁶ Na realidade, como depois os liberais haveriam de constatar, o clero assegurava o que, muitas vezes, o poder civil tinha dificuldades logísticas em fazer: operações de recrutamento militar, cobrança de impostos, inventários patrimoniais, publicidade e execução das decisões de corpos administrativos locais ou do poder central e, depois de 1820, recenseamento e organização de actos eleitorais. Por paradoxal que parecesse, no enquadramento da época, muitas eram as vezes em que o Estado — quer o do Antigo Regime, quer depois o do Liberalismo — só se revelava nas vidas individuais mediado pela homilia do cura, pelo ensinamento do frade ou pela pastoral do bispo.

A Revolução Liberal de 1820: projectos e realidades

A revolução de 1820 foi o equivalente português da explosão francesa operada em 1789. Em muitos aspectos, a data assinala, na história nacional, a verdadeira viragem do século XVIII para o século XIX. Foi o momento singular de afirmação de um homem novo — o cidadão liberal — num enquadramento sociopolítico novo — definido por um sistema de garantias individuais constitucionalmente consagrado — numa civilização nova — liberta das opressões e fanatismos do passado, e aberta às Luzes do progresso e da razão.¹⁷ Fruto de diversas influências e causas, o primeiro

liberalismo português resultou de um misto de importação ideológica franco-espanhola e de auto-descoberta nacional.

Todavia, o desenrolar do processo revolucionário, entre 1820 e 1823, mostrou como a amplidão ideológica do vintismo escondia, na realidade e na prática, uma “coalizão” de descontentamentos generalizados e de cores políticas várias, potencialmente geradora de indefinições e de divisões. Acresce que, muitas vezes, para além da própria tensão interna entre a “esquerda” e a “direita” liberais, os vintistas se deram conta de que o país que queriam libertar — e para o qual legislavam — era ainda em muitos aspectos a nação do Antigo Regime, obrigando-os a uma permanente conciliação entre o antigo e o novo.¹⁸

Para além disso, o vintismo português não actuava no vácuo: integrava-se, ao tempo, na Europa restauracionista da Santa Aliança, em relação à qual aparecia como um perigoso desvio nacional-liberal relativamente à sacrossanta regra das legitimidades dinásticas conservadoras. Por isso o vintismo viveu sempre no fio da navalha, no tempo curto que se esgotava, no complexo do cerco contra-revolucionário que lhe foi montado, terminando assim por não ter tempo ou espaço de manobra para as muitas reformas que quis executar, e que posteriormente seriam continuadas, aprofundadas ou revistas.¹⁹ Como sintetiza J. Silva Dias, “as reformas em série mostraram-se, fora do papel, uma realidade polémica escaldante, geradora de resistências e de oposições e sem viabilidade para se traduzirem em prática”.²⁰

Em muitas questões, e naturalmente também na das relações entre a política e a sociedade liberais, de um lado, a Igreja e o catolicismo do outro, as esperanças reformadoras do vintismo chocaram com as necessidades prosaicas do compromisso, da cooptação, do equilíbrio, neste caso em relação a um poder paralelo, cuja autoridade lhe advinha não só do seu peso institucional e do seu tendencial alinhamento contra-revolucionário, mas também, e porventura sobretudo, em virtude da sua influência ideológico-simbólica no imaginário colectivo das populações. Assim, as atitudes do vintismo perante a Igreja e o catolicismo devem ser vistas não só à luz daquilo que foi a difícil existência e afirmação do primeiro liberalismo mas também, e simultaneamente, como um padrão a reter no que depois vieram a ser as relações Estado-Igreja e sociedade-catolicismo ao longo de toda a Monarquia Constitucional portuguesa.

Liberalismo e Catolicismo

De parte a parte, entre liberais e absolutistas, na imprensa, na oratória, no púlpito ou na literatura, a religião foi, indubitavelmente, “um dos temas mais sensíveis do vintismo”.²¹ Ora, se se pensar que os revolucionários de 1820 sempre juraram manter, venerar e fazer respeitar, a religião Católica Apostólica Romana,²² de imediato se levanta a questão:²³ o que significava, para os vintistas — e tendo em conta todos os seus antecedentes e inspiradores — a religião católica? Uma adesão sincera, uma bandeira de demagogia ou, mais prosaicamente, um escudo de defesa e de

afirmação da nova ordem política perante o arraigado catolicismo da esmagadora maioria dos seus concidadãos ?

No cômputo geral, e no que toca às relações filosóficas entre liberalismo e catolicismo, pode dizer-se que, exceptuada uma ou outra apreciação mais extremista, a opinião liberal vintista “não era radicalmente negadora do fenómeno religioso”.²⁴ Não era, não queria ser, e não podia ser. Na verdade, o que a revolução liberal sempre ensaiou foi a necessária compatibilidade entre o liberalismo e o catolicismo, com o intuito de casar a nova ideologia com um quadro mental de existência profundamente enraizado na cultura e mentalidade colectivas. A religião, para os vintistas, revestia-se assim de uma utilidade ideológico-simbólica, que antecedia e enquadrava os seus usos político-sociais — deste modo, os referenciais do catolicismo deveriam ser chamados a sancionar, a “apadrinhar”, a nova ordem de valores e práticas liberais.²⁵

Seguindo embora os ventos do Deísmo maçónico europeu, bem como a crítica à excessiva temporalização e ritualismo da velha Igreja absolutista, o vintismo jamais teve como plano a “descristianização” à jacobina ou o horizonte da “morte de Deus”.²⁶ É verdade que, do ponto de vista da teologia, relegaram a vivência religiosa para o foro da consciência individual, valorizando uma concepção privatista do divino,²⁷ e desvalorizando muitas das estruturas eclesiais até aí existentes — abrindo assim caminho a uma certa dessacralização da vida, a uma desalienação da fé, a uma relativização do valor da religião formal,²⁸ mas ao prescreverem que a cidadania se deveria conformar às normas morais do Evangelho, os vintistas afirmavam, acto contínuo, a indispensabilidade do vínculo religioso como um dos mais poderosos agregadores sociais.

Para os revolucionários de 1820, a religião católica era, ainda e sempre, um instrumento de coesão e unidade nacional, e um referencial simbólico que, bem instrumentalizado, possibilitaria ao liberalismo alcançar uma mais ampla ressonância e aceitação populares. São vários os exemplos citáveis do reconhecimento político liberal da função da religião como veículo divulgador do liberalismo. Para Manuel Borges Carneiro, um dos patriarcas do vintismo, “em nenhum caso é lícito faltar ao respeito à religião, que além de ser celestial, é um dos primeiros vínculos da sociedade civil”.²⁹ Esta visão do religioso como instrumento de vinculação social derivava da estreita associação, também por ele estabelecida, entre liberdade e religião ou regeneração (política) e cristianismo. Sobre o primeiro binómio, afirmava: “se a liberdade se estabeleceu, ela longe de fazer mal à religião, vai-lhe fazer bem, porque vai depurá-la dos labéus e fanatismos”; sobre o segundo, dizia: “se bem considerarmos a natureza da nossa regeneração, acharemos que ela não é outra coisa senão o puro cristianismo, qual foi fundado pelo seu divino instituidor”.³⁰ Um outro paladino do vintismo, Bernardo de Castro e Sepúlveda, defendia posição semelhante: “com santa verdade posso afirmar que no projecto da nossa Regeneração política respeitamos o Céu”.³¹ Na imprensa abundava o mesmo pensamento: o *Astro da Lusitânia* — a folha oficiosa do Vintismo — declarava que “a religião faz doce e mui suave a sujeição às leis, e é um poderoso auxílio para a autoridade civil”,³² O *Amigo do Povo* — jornal dos jovens irmãos Passos — acrescentava que “a Constituição não é senão a religião posta em prática”.³³ Em suma, ao mesmo tempo

que a religião era vista como o guia moral interior de cada um, ela era também concebida como o garante ético da sociedade, na medida em que o humanismo vintista nunca deixou de ligar a rectidão cívica à virtude religiosa.

Desta disposição mental dos vintistas para aceitar, viver e projectar socialmente o catolicismo, resultou aquilo que autores como Isabel Nobre Vargues ou Telmo dos Santos Verdelho definem como a interpenetração das linguagens religiosa e política. O objectivo era revestir o novo discurso político com uma roupagem de fórmulas, imagens e conceitos, bem conhecidos de todos, universais no sentido de acessíveis mesmo ao que não soubessem ler. Daí a apropriação política do religioso, evidenciando como a revolução liberal encenava a sua própria sacralização, apresentando a política e a religião como dois elos de uma mesma cadeia.³⁴ O sintoma disto foi a enorme proliferação, entre 1820 e 1823, de “catecismos de cidadãos”, “ladaínhas constitucionais”, “orações” e “credos patrióticos”, e de toda uma nova semântica e adjectivação que introduziam como que uma dimensão mística na política.³⁵ Abundavam, por exemplo, as referências encomiásticas ao “novo sacerdócio da liberdade”, à “santa causa da liberdade nacional”, à “divina legislação”, à “sagrada causa” ou “sistema divinal” da revolução; a Constituição era o “Sagrado Código”, as Cortes o “Santuário da Lei” ou o “Sagrado Recinto”, os deputados eleitos “Apóstolos da Liberdade” e o projecto político em acção uma “Celeste Luta” pela salvação da pátria.³⁶ Quanto à palavra mágica “regeneração” — um dos maiores *ex-libris* da época — ela era normalmente apresentada com toda uma carga de fé salvífica.³⁷ A colagem à religião não ficava por aqui. Era também patente nas representações alegóricas e imagéticas do vintismo, e em todas as suas abundantes manifestações cívicas onde — evidenciando as diferenças entre o Portugal católico da revolução e a França jacobina do culto cívico ao “Ser Supremo” — a Igreja era o cenário, a Missa o ritual, o *Te-Deum* o canto e o pároco o oficiante da celebração cívica.³⁸

Não restam assim dúvidas de que era por sinceridade, e não por simples oportunismo ou demagogia, que o liberalismo vintista advogava a sua íntima ligação ao catolicismo do reino. É claro que também o fazia por um cálculo político mínimo, e por um medo político máximo: “cristianizar” a mensagem liberal, revesti-la de declarações de respeito e moderação em relação ao religioso, inseria-se na estratégia de cooptar o clero para o terreno constitucional, esvaziando a Igreja do seu potencial conspirativo e contra-revolucionário — a ameaça que foi sempre o grande fantasma do vintismo. Mas antes disso, e para além disso, o facto é que a revolução liberal, em si mesma e no plano ideológico-simbólico, “não queria destruir a religião, mas sim aliar-se-lhe ou sobrepor-se-lhe”.³⁹

Mesmo que vanguardistas, os homens de 1820 eram filhos da transição do século XVIII para o século XIX, e não da transição do século XIX para o século XX. Significa isto que, apesar de defenderem uma orientação secularizadora da política e da vida, jamais conceberam, e menos ainda tiveram como objectivo, uma estratégia de laicização, ou seja, de abolição pura e simples do fenómeno religioso da vida portuguesa. Defendendo sempre a necessidade e a possibilidade de uma estreita ligação entre liberalismo e catolicismo, os vintistas esforçaram-se até ao fim por garantir essa compatibilidade através de um cuidadoso equilíbrio entre o Estado e a Igreja.

Estado e Igreja

A redefinição das relações entre o novo Estado liberal e a Igreja foi um dos tópicos mais delicados com que os revolucionários de 1820 se depararam, e uma das áreas onde as hesitações e contradições inerentes ao próprio regime mais se evidenciaram.

Pese embora respeitadores da religião e sabedores do seu potencial agregador, todos os liberais reconheciam que a essência da nova ordem político-institucional exigia a “amputação da temporalidade eclesiástica” ou seja, uma moderna separação de poderes, embora sob uma mesma comunhão cúmplice de objectivos.⁴⁰ A procura de uma religião simplificada,⁴¹ entendida como uma simples sociedade libertária de fiéis, somada à herança das orientações regalistas do Antigo Regime, levou o vintismo a defender uma “destemporalização” da Igreja — a política deveria ser subtraída à ingerência do aparelho eclesiástico, embora jamais devesse ser pensada sem a sua influência espiritual.⁴² Assim se explica a preocupação essencial do vintismo da inserção do clero na nova sociedade, garantindo a sua instrumentalização ao serviço da consolidação do liberalismo.⁴³ Do que se tratava, numa palavra, era de substituir a velha Igreja “instituição política”, por uma nova Igreja, pensada apenas como “instrumento político”.⁴⁴

Tudo somado, o projecto vintista para as relações Estado-Igreja correspondia a um plano de “estatização” ou “nacionalização” das estruturas eclesiásticas e de “civilização” do clero, cumprindo a velha máxima de que se deveria dar a César o que é de César e a Deus o que é de Deus, isto é, dar ao Estado o monopólio da política e o direito de ingerência, apenas institucional, sobre a Igreja, reservando para esta toda a latitude do seu magistério espiritual sobre a sociedade e as mentalidades. Os historiadores são concordes em reconhecer, como o faz Zília Osório de Castro, que, “ao poder político, era-lhe imprescindível, teórica e praticamente, a religião; era-lhe nociva a Igreja, tal como existia, detentora de um poder que desafiava o seu”.⁴⁵

Mas não é menos verdade, nos termos de Telmo dos Santos Verdelho, que “o clero como classe social não sofreu praticamente contestação. Foi apenas revista a sua participação política e aceite o seu contributo de cidadãos”.⁴⁶ Comparativamente à experiência revolucionária francesa, é inegável que o vintismo foi mais moderado e simpático em relação ao clero. Por isso, é justo afirmar-se que nunca chegou a haver uma “questão religiosa”, e menos ainda um “cisma religioso”, como o causado pelo clero refractário em França, ou como o que as lutas entre liberais e absolutistas viriam abrir, anos mais tarde, em Portugal. Apesar de a revolução ter retirado à Igreja o seu carácter de potência política, e ao clero a sua posição de ordem social privilegiada, eximiu-se sempre a instigar ódios e perseguições generalizadas, mantendo o devido respeito pelo geral da hierarquia eclesiástica, e nunca deixando de afirmar que o catolicismo era a religião nacional e o melhor garante da coesão social do novo regime.

Não quer isto dizer que a relação Estado-Igreja não tenha tido atritos — é claro que os teve, não só com o episcopado ou com as estruturas paroquiais, mas

sobretudo com essa subclasse do clero constituída pelas ordens religiosas. Na verdade, pelo vintismo perpassou uma vincada dicotomia de atitude perante o clero secular e o clero regular — o primeiro, o padre, romanticamente visto como o melhor apóstolo coadjutor do liberalismo, através do seu sacerdócio activo e empenhado junto dos leigos; o segundo, o frade, variadas vezes depreciado como vivendo fora do mundo.

Não sendo intenção deste texto fazer a narração circunstanciada do relacionamento entre o Estado e a Igreja ao longo do regime vintista, apenas se procurará aqui estabelecer um quadro sintético do que foram as principais disposições legislativas das Cortes Constituintes em matéria religiosa, com particular realce para o lugar da Igreja e da religião naquela que foi a obra maior do regime: a Constituição de 1822.

Em Fevereiro de 1821, as Cortes aprovaram uma das mais emblemáticas medidas da política religiosa vintista: o projecto para que os arcebispos e bispos do reino publicassem cartas pastorais “dirigidas aos fiéis de suas respectivas dioceses, tendo por objecto recomendar-lhes a união recíproca, a sujeição ao governo estabelecido e provar-lhes que as reformas estabelecidas na administração pública de maneira nenhuma ofendem a substância da religião Católica Apostólica Romana”.⁴⁷ Foi a primeira de outras medidas similares, tendentes a assegurar uma relativa “funcionarização” política do clero. Paralelamente, ao longo do vintismo, de forma mais ou menos avulsa, os párocos foram instruídos no sentido de fazerem das suas homilias e confissões verdadeiras prédicas pró-liberais, mostrando o quanto, onde o braço do Estado não chegava, mais facilmente chegaria, por ele e em nome dele, a voz da Igreja.⁴⁸ Periodicamente, o *Diário do Governo* publicava as “Relações dos párocos e mais eclesiásticos que têm pregado a bem do sistema constitucional”, não se coibindo de louvar os clérigos que orientavam o povo no respeito pelo liberalismo e expondo à execração pública aqueles que pregavam em sentido oposto.⁴⁹ Também foram algumas as vezes que as Cortes declararam “perturbador do sossego público” todo aquele (eclesiástico ou civil) que não desse vivas à Religião, à Constituição e ao Rei.⁵⁰

Além das cartas pastorais, o Estado e as Cortes Constituintes exigiram também, variadas vezes, juramentos de fidelidade por parte das autoridades civis e eclesiásticas à nova ordem política. Como lembra Ana Mouta Faria, estes juramentos, em cujo conteúdo estava sempre a devida vénia à religião e ao rei, tinham a utilidade cívica de vincularem publicamente todos os poderes em cerimónias revestidas de fausto e ritualismo religioso.⁵¹

A integração do aparelho eclesiástico no novo ordenamento político seguiu também outras e variadas vias. Em Março de 1821, em nome do princípio da igualdade da lei, foi abolido o foro eclesiástico, o que significava reduzir o clérigo à condição jurídica de um simples cidadão da nação portuguesa.⁵² Civilizar as estruturas eclesiásticas passava igualmente por liquidar os resquícios institucionais da velha Igreja do Antigo Regime. Também em Março de 1821, por proposta de Francisco Simões Margiochi, votada por unanimidade e em “estrepitosa sessão”,⁵³ foi abolida a Inquisição, declarada incompatível com os direitos do homem. Em Maio desse ano, fiéis a uma postura de anti-ultramontanismo, as Cortes instruíram a

Regência para que obtivesse da Santa Sé para o Núncio em Portugal o poder de conceder dispensas matrimoniais, secularizar religiosos e dispensar jejuns e abstinências.⁵⁴

Em matéria económica, avançaram-se as primeiras ideias no sentido da abolição dos dízimos, considerados, ao tempo, como o “musgo na árvore da liberdade”,⁵⁵ suspenderam-se diversos benefícios eclesiásticos até ser feita uma nova divisão paroquial do reino, e assenhorearam-se, para amortização da dívida pública, vários rendimentos paroquiais considerados vagos.⁵⁶ No plano do ensino e da cultura, pugnaram as Cortes por uma orientação secularizadora, lutando — pese embora sem grandes resultados — pelo lançamento de uma rede de ensino público que, sem laicizar ideologicamente a escola, a eximisse ao controlo quase monopolista da Igreja.⁵⁷ Assim se justifica a campanha vintista contra a Universidade de Coimbra,⁵⁸ o seu reitorado eclesiástico, o reaccionarismo dos seus currículos e lentes, em defesa daquilo a que a imprensa radical estudantil chamava um ensino superior “adequado ao sistema constitucional, e livre de todo o aparato fradesco e monacal que faz a base desta gótica instituição” (a Universidade).⁵⁹

À parte esta legislação avulsa, vejamos agora o lugar reservado à Igreja e à religião na Constituição de 1822, o mais antigo texto constitucional português.

Os arts. 19.º e 25.º são a chave para compreender não só a ambiência geral católica do vintismo, como o cuidado e respeito revelados pelos legisladores perante a Igreja e a religião. O art. 19.º diz que “todo o português deve ser justo. Os seus principais deveres são venerar a religião; amar a pátria; defendê-la com as armas, quando for chamado pela lei; obedecer à Constituição e às leis; respeitar as autoridades públicas e contribuir para as despesas do Estado”. No código de honra do cidadão liberal, portanto, o respeito por Deus antecedia as obrigações civis da cidadania. O art. 25.º estabelecia que “a religião da nação portuguesa é a Católica Apostólica Romana. Permite-se contudo aos estrangeiros o exercício dos respectivos cultos”.⁶⁰

A análise deste último artigo leva longe o constitucionalista e ainda mais longe o historiador. Ele consagrava a confessionalidade do Estado, ou seja, o estatuto do catolicismo como religião oficial do reino, remetendo todas as outras religiões para o *guetto* do culto estrangeiro vigiado. Na sua aparente singeleza, o articulado estabelecia contudo uma contradição nunca resolvida — a contradição entre uma religião oficial de Estado (ainda que de profissão não obrigatória), e a negação da liberdade de consciência e culto, central à própria doutrina revolucionária dos direitos do homem. Ou seja, com moderação e pragmatismo, os vintistas foram até onde era possível para, salvando a face do liberalismo, darem à Igreja o que ela, no mínimo, exigia: por isso, tendo embora recusado a palavra “única” aplicada à religião católica, apenas reconheciam aos estrangeiros — por razões assumidamente diplomáticas e económicas — a liberdade de consciência e culto, e ainda assim sem direito ao espaço público. Foram em suma salomónicos, demasiado conservadores para os radicais, que quereriam a liberdade religiosa para os cidadãos portugueses, e demasiado abertos para os conservadores, que sonhavam com a obrigatoriedade da religião católica para todos os residentes, nacionais ou estrangeiros.⁶¹

A mesma anteposição de um sentido de compromisso à coerência

constitucional é patente na redacção dos arts. 7.º e 8.º: consagrando a liberdade de opinião e de imprensa como um dos mais sagrados direitos do homem, era no entanto concedida aos bispos a censura *a posteriori* dos escritos sobre dogma e moral, comprometendo-se o governo a auxiliar o aparelho episcopal na punição dos culpados. Quer isto dizer que, chumbando embora a pretensão contra-revolucionária da consagração de uma censura prévia, os muito liberais homens de 1820 acharam por bem não retirar à Igreja o controlo censório sobre os escritos que lhe diziam directamente respeito.⁶² Também como que em colisão ideológica com o ideal da escola cívica de cidadania do vintismo aparecia o art. 237.º, consagrando que em todos os lugares do reino se estabeleceriam escolas dotadas para ensinar “a ler, escrever e contar, e o catecismo das obrigações religiosas e civis”.

A partir do confessionalismo consagrado pelo art. 25.º, a Constituição estabelecia um quadro de estreita interdependência entre o político e o religioso — com vantagem para o primeiro no plano do exercício dos poderes, e para o segundo na ordem dos cerimoniais e simbolismos. Assim, o Estado arrogava-se um largo direito de ingerência na vida eclesiástica, através das prerrogativas reais de nomeações e do exercício do “beneplácito régio”,⁶³ ao lado da obrigatoriedade de um juramento religioso para o rei, príncipe herdeiro, conselheiros de Estado e titulares de cargos públicos.⁶⁴ Finalmente, e no que toca à regulação do poder legislativo, a Constituição excluía do direito de voto os regulares, declarava inelegíveis os bispos nas suas dioceses e os párocos nas suas freguesias, e incompatíveis o exercício simultâneo de cargos políticos e de empregos eclesiásticos.⁶⁵

É possível que, no exigente constitucionalismo dos dias de hoje, alguns dos artigos de matéria religiosa do texto de 1822 fossem chumbados, por inconstitucionais no espírito, ou tecnicamente contrários entre si. Repare-se: a cartilha liberal prescrevia como direito natural, constitutivo da humanidade, a liberdade de consciência e culto⁶⁶ — o Estado vintista, inequivocamente liberal nas instituições, negava-o; a religião católica não era a única admitida em Portugal — mas era a única admitida na prática aos portugueses; não sendo formalmente obrigatória, eram na realidade discriminados os cidadãos que não fossem católicos, pois a maioria dos cargos públicos exigia um juramento religioso católico; apregoava-se a necessária separação entre o temporal e o espiritual — mas consagrava-se a confessionalidade do Estado (dificultando assim a “destemporalização” da Igreja), e davam-se meios ao “temporal” para interferir directamente sobre o “espiritual”; a livre expressão dos pensamentos e opiniões era um direito sagrado e inalienável — mas a odiosa figura da censura coexistia com ela, em matérias de dogma e moral; estabelecia-se o primado do cidadão político⁶⁷ — mas a Constituição estatuiu ser principal dever desse cidadão venerar a religião; apadrinhava-se a colaboração estreita dos eclesiásticos na propaganda da nova ordem liberal, entregando-lhes mesmo, como salienta Braga da Cruz, “funções típica e exclusivamente civis”⁶⁸ — no entanto, isto não impedia que, no interior da Igreja, houvesse eclesiásticos a quem era negado o direito de votar ou de ser eleito, ambos definidores da nova cidadania liberal; pretendia-se enfim secularizar o ensino — mas não só constitucionalmente a escola devia veicular a religião como, perante as proverbiais dificuldades do Estado em pôr

de pé uma rede de ensino civil, acabava por ser o clero a permanecer como o grande agente dinamizador da educação portuguesa.

No fim das contas, todavia, talvez todas estas contradições e sinuosidades fossem um *feitio*, e não um *defeito*, do vintismo — como que a confissão implícita de um equilíbrio que era necessário manter entre o Estado e a Igreja. Esse equilíbrio, patente tanto na Constituição como em vária da legislação de matéria religiosa, dava expressão ao sentimento íntimo da revolução liberal de que, para lá da sua utilidade ideológico-simbólica mais vasta, o catolicismo tinha um lugar e uma utilidade político-social de forma alguma despicienda.⁶⁹ Assim, na compreensão genérica do que era a diferença entre os domínios do “temporal” e do “espiritual”, o horizonte da separação entre o Estado e a Igreja nunca foi entendido como absoluto. O vintismo viveu uma situação de “religião oficial com tolerância de cultos”,⁷⁰ nunca concebeu uma situação de religiões livres num Estado indiferente. Por isso, quis apenas despolitizar a Igreja católica e retirar-lhe o carácter absolutista de ordem social à parte, mantendo as estreitas ligações e interdependências que haveriam, esperava-se, de converter o catolicismo ao liberalismo.

A polémica anti-congreganista

O tema mais delicado de todos quantos envolviam o relacionamento entre a nova ordem liberal e a Igreja era sem dúvida nenhuma o das Ordens Religiosas, por ser o mais recorrente, nas Cortes, na imprensa ou no panfletarismo, o mais difícil de resolver e aquele que mais atritos causou entre o domínio do temporal e o domínio do espiritual.

O porquê da especial relevância da questão congreganista no vintismo começa a entrever-se recordando a dicotomia, atrás referida, entre clero secular e clero regular. As razões porque os regulares receberam um tratamento muito mais desfavorável do que o dispensado ao geral da hierarquia secular e aos párocos tem que ver com uma vasta ordem de razões, no plano sociopolítico, económico ou ideológico.⁷¹

No plano sociopolítico, as ordens religiosas eram um dos grandes espelhos e resquícios das estruturas do Portugal medievo-absolutista. Eximindo-se ao mundo, colocando-se à margem da sociedade e do Estado, ligando-se apenas à Igreja e ao Papa, por laços diferentes daqueles que definiam a nova cidadania liberal, as Ordens eram o mais claro exemplo de “estados” dentro do Estado, que sobre elas não tinha qualquer controlo, nem delas recebia substanciais garantias de fidelidade.

No plano económico, o congreganismo aparecia aos olhos dos seus críticos como um obstáculo “parafeudal” ou senhorial à libertação da terra e à necessária abolição de toda uma arcaica carga fiscal, ainda por cima não reinvestida no desenvolvimento dos campos e do comércio.⁷² O tema do frade mandrião e parasita foi um dos mais glosados por um certo radicalismo vintista. O excessivo número de

conventos era portanto oneroso para a economia nacional: para além de se furta-rem às exigências da demografia, roubando braços para os trabalhos produtivos, as congregações religiosas eram detentoras de um imenso universo de bens, sintomaticamente chamados de “mão-morta”, queurgia “ressuscitar”, para irem dar “vida” à “moribunda” fazenda nacional.

No plano ideológico, os vintistas insistiam na incompatibilidade mesma entre o religioso e o cidadão, entre o frade e o leigo. A vida congreganista não era encarada como um modo de realização humana: a revolução dera ao homem uma consciência e um exercício da liberdade que convidava a uma postura secular e activista, incompatível com a dimensão contemplativa própria do hábito religioso.⁷³ Do ponto de vista do humanismo liberal, o frade não era nem feliz, nem santo, na medida em que a felicidade se tornara uma condição terrena e secular e a santidade uma mera aproximação à virtude cívica, socialmente partilhada. Os próprios votos monásticos de pobreza, castidade e obediência, inscreviam-se em falso na nova natureza antropológica: por um lado, a economia liberal falava de agentes activos e liquidara os velhos entraves escolástico-morais ao enriquecimento e ao lucro; por outro lado, a constituição de uma família, núcleo definidor do lar burguês, passava por ser o padrão da respeitabilidade do século; finalmente, a submissão e o refreamento dos impulsos e da vontade eram contrários à liberdade hedonista do indivíduo e da sua consciência.⁷⁴

Sintetizando tudo isto, Simões Margiochi afirmava que “consentir numa profissão religiosa é consentir que se abandonem todos os sentimentos da natureza, e por conseguinte consentir em formar um desgraçado, ou um monstro”;⁷⁵ Borges Carneiro acrescentava que entrar num convento era “professar uma vida contrária à liberdade do homem, às Luzes do presente século, ao regime constitucional”, por supôr a submissão a uma lei “aviltadora da dignidade da natureza humana”.⁷⁶ E contra aqueles — poucos — que apareciam a defender abertamente os méritos das ordens religiosas (invocando normalmente as suas funções nos domínios da assistência, cultura e ensino), a última *ratio* era, muitas vezes, um argumento comparativo: os países do norte da Europa viviam mais prósperos e melhor governados “depois que se descartaram das instituições fradescas”; em contraste, nos países mediterrânicos — Portugal, Espanha, Itália — a “fradaria” tornava impossível a felicidade pública.⁷⁷

O alarido em torno das ordens religiosas não deve obscurecer algo que é essencial para se perceber toda a questão anti-congreganista no vintismo. Na base da oposição ao clero regular estavam primordialmente argumentos políticos e económicos: são esses que, mais directamente, a legislação anti-congreganista das Cortes reflecte, evidenciando sempre a inspiração colhida nas experiências e legislações espanhola e francesa. Nos termos, bem queixosos, de Fortunato de Almeida, “o delírio jacobino triunfante nas Cortes de 1821-22 constituiu, desde o princípio, uma formidável ameaça contra os institutos religiosos que, além de execrados em princípio por todo o liberalismo revolucionário e sectário, excitavam com os seus ricos patrimónios a cobiça dos paladinos. Não tardou que o despotismo oculto sob o manto da liberdade fizesse os seus primeiros ensaios de esbulho”.⁷⁸ É verdade que, apesar de empobrecidas, as ordens religiosas eram ainda, à escala da fazenda

nacional, potentados económicos, cuja riqueza e património se tornavam tanto mais apetecíveis para o Estado quanto deficitário era o Tesouro público.⁷⁹

A obra legislativa das Cortes em matéria congreganista começou em Fevereiro de 1821, com a aprovação da proposta de Borges Carneiro no sentido de serem proibidas quaisquer novas admissões e entradas de noviços nas ordens religiosas do reino, e garantindo aos regulares que se quisessem secularizar as habilitações necessárias para “servir ofícios e outras ocupações civis ou eclesiásticas”.⁸⁰ Em Junho, encetou-se o ataque fiscal ao património das ordens religiosas determinando-se que as corporações de ambos os sexos pagariam, pelos seus rendimentos, outra “décima” para além da já paga, visando a redução da dívida pública. Isto corria de par com a ordem das Cortes à Regência para que se procedesse à completa inventariação dos bens dos conventos.⁸¹ Em Novembro, a comissão parlamentar eclesiástica apresentou o seu “Projecto para a Secularização dos Regulares”. Entre outras disposições, era entregue ao ordinário da diocese o conhecimento das causas para o abandono da vida religiosa e estabelecidas por lei as garantias de direitos cívicos para os regulares secularizados.⁸²

Finalmente, em Fevereiro de 1822, chegou o “Projecto de Reforma dos Regulares” — o culminar da obra legislativa anti-congreganista. Resumidamente, era confirmada a proibição de quaisquer novas admissões a ordens religiosas, e mais encorajadas as secularizações de frades e freiras; para além disso, era consagrada uma ampla redução do número de conventos em Portugal, sob arbítrio do governo, sendo que, doravante, cada corporação religiosa deveria ter um número mínimo de regulares, abaixo do qual se consideraria automaticamente extinta; seria o governo a garantir o sustento das congregações remanescentes, contra contas a prestar anualmente pelos religiosos às autoridades fiscais civis, ficando estabelecido que nenhum convento poderia alienar ou hipotecar bens sem autorização das Cortes; quanto aos proventos das casas suprimidas, seriam aplicados ao pagamento da dívida pública; finalmente, estabelecia-se a sujeição das ordens religiosas à hierarquia episcopal, em detrimento dos seus anteriores prelados gerais.⁸³

Violentemente atacado pela ala mais conservadora das Cortes, o projecto veio a ser efectivamente consagrado por carta de lei de Outubro de 1822. Era a vitória de um pensamento liberal moderado, característico da política religiosa vintista, entre outros expresso por Borges Carneiro: “a extinção repentina (das ordens religiosas) tem graves inconvenientes; quanto porém à extinção sucessiva, essa é justa”.⁸⁴ Na realidade, o que a lei de 1822 fazia era decretar, indirectamente e a prazo, a extinção das congregações religiosa, porquanto, dizia-se, “a porta de entrada estava fechada, e a de saída aberta de par em par”.⁸⁵ A contra-revolução, sobrevinda passados alguns meses, impediu o cumprimento da lei, logo suspensa — como o geral da legislação vintista — por D. João VI, na sequência da Vilafrancada.⁸⁶ De qualquer forma, não restam dúvidas de que o vintismo foi menos radical do que depois seria Joaquim António de Aguiar, com o seu decreto “mata-frades”. É possível que, na mente dos vintistas, tenha estado o cuidado de não tornar de imediato os frades “inimigos da Constituição”,⁸⁷ ou a esperança de que os regulares poderiam ser reformados, mais do que extintos de um só golpe, possivelmente sujeitos à hierarquia episcopal como seculares, e assim utilmente “civilizados” para a colaboração com o século.

A hierarquia eclesiástica perante o vintismo

O relacionamento entre sociedade e religião, Estado e Igreja, liberalismo e catolicismo, supõe a análise das expectativas e atitudes tomadas por ambas as partes. Assim, e depois de se ter visto o posicionamento do vintismo perante a Igreja e o catolicismo, é agora tempo de tentar perceber o simétrico posicionamento da Igreja e do catolicismo perante a ofensiva vintista.

A imagem historiográfica mais consagrada — não só aplicável à Revolução de 1820 como a boa parte da contemporaneidade portuguesa — é a de uma estrutural e visceral suspeita nutrida pela Igreja católica relativamente aos ventos ideológicos inaugurados pelo vintismo, estabelecendo-se quase uma dicotomia maniqueísta, segundo a qual todo o católico era contra-revolucionário, ao ponto de o liberal dificilmente poder ser católico.⁸⁸

A historiografia das reacções da Igreja, não só ao vintismo, mas ao geral do liberalismo oitocentista, tem de ser mais pormenorizada. No que em particular diz respeito à Revolução de 1820, pode mesmo dizer-se que o facto de ela não ter — ao menos inicialmente — hostilizado a Igreja e a religião, levou a que o corpo eclesiástico não se tivesse pronunciado em bloco defensor da contra-revolução, tanto mais que a Igreja de 1820 não era um corpo ideológico monolítico. No baixo clero, por exemplo, campeavam simpatias liberais que contrastavam com o maior reaccionarismo do alto clero; nas Cortes, a representação eclesiástica contava com bispos claramente conotados com a ala mais conservadora, ao lado de párocos que se distinguiram pelo seu radicalismo liberal.⁸⁹

Assim, é impossível tipificar numa única reacção a atitude tida pela Igreja portuguesa perante a revolução vintista. No entanto, é aceitável afirmar — tendo em vista o seu posterior alinhamento ao lado de D. Miguel — que a “curva” do comportamento eclesiástico durante o primeiro triénio liberal deverá ter evoluído da expectativa inicial, benevolente ou meramente passiva, e da adesão, pelo menos formal, às novas instituições, para o repúdio final das mesmas, e para a condenação generalizada do vintismo após o golpe da Vilafrancada.⁹⁰ Ou seja, à medida que o processo revolucionário se foi desenvolvendo, com os trabalhos das Cortes e a legislação aprovada, foram vindo à superfície naturais incompatibilidades entre o clero e os liberais, que nem o cuidado destes em não ofender abertamente a Igreja conseguia esconder.⁹¹ Compreensivelmente, é difícil estabelecer uma cronologia exacta desta evolução de comportamentos, tanto mais que, num mesmo momento, é possível detectar sinais contraditórios, de aceitação-rejeição e colaboração-sabotagem, da nova ordem liberal.

Segundo Ana Mouta Faria, perante os juramentos de reconhecimento e fidelidade ao novo poder político solicitados pelos liberais a todas as autoridades públicas em Agosto e Outubro de 1820, não se detecta qualquer sinal de desobediência, quer por parte da hierarquia episcopal, quer por parte do restante aparelho eclesiástico.⁹² Já perante a ordem das Cortes para que a hierarquia publicasse cartas pastorais de doutrinação pró-liberal, as reacções foram várias, desde a frontal recusa do Patriarca de Lisboa, a atitudes de dilacção ou circunspecção no seu

cumprimento, como a do Bispo do Algarve, a par de outras reveladoras de inequívoca aceitação, como a do Bispo do Porto.⁹³ De acordo com as estatísticas de Maria Cândida Proença, a apologética liberal feita pelos religiosos ao nível das suas comunidades, em cumprimento das determinações das Cortes, atingiu apenas cerca de 11,5% das paróquias de todo o país e cerca de 10% das congregações religiosas.⁹⁴ Neste particular, a adesão e a hostilidade tinham a sua geografia própria. É possível estabelecer que o clero liberal e as paróquias atingidas pela prédica pró-constitucional aumentavam de Norte para Sul e, presumivelmente, do interior para o litoral. Tanto do ponto de vista das adesões religiosas como das adesões civis ao vintismo, as províncias mais favoráveis eram o Algarve e a Estremadura, e as mais reaccionárias o Minho e a Beira.⁹⁵

No juramento das bases da Constituição, em Março de 1821 — um teste decisivo à anuência geral da Igreja ao novo *status quo* — registou-se a obediência de todo o baixo clero, sobretudo urbano, sem a menor resistência ou dúvida, bem como de um considerável número de Bispos,⁹⁶ em contraste, e no topo da hierarquia, o Patriarca de Lisboa, D. Carlos da Cunha de Meneses, amigo próximo da rainha Carlota Joaquina, rompeu definitivamente com o regime vintista, abrindo um conflito que os liberais, a contragosto, tiveram que resolver.⁹⁷ Fizeram-no, em Abril, decretando a expulsão do reino de todo o indivíduo que se recusasse ao juramento das bases da Constituição, com o argumento cívico de que, ao fazê-lo, esse mesmo indivíduo deixava de ser cidadão português.⁹⁸ Em Maio, D. Carlos abandonou efectivamente o país, fixando exílio em Baiona.

Ao longo dos anos de 1821 e 1822, o clero continuou a dar mostras da sua combatividade cívica, no apoio ou na crítica ao vintismo. Sinais de apoio detectam-se, por exemplo, na “Correspondência de adesão e felicitação ao sistema liberal” — enviada às Cortes por diversos eclesiásticos do reino, a sua frequência tendeu no entanto a diminuir de um ano para o outro.⁹⁹ Quanto às forças da chamada “contra-revolução apostólica” (nos termos de José de Arriaga), começaram a revelar, também de 1821 para 1822, uma vasta panóplia de técnicas para a sabotagem do liberalismo, explorando, de um modo geral, as sensibilidades religiosas das populações: por exemplo, atribuíam-se as más colheitas ou os desastres naturais a castigos do Céu contra as heresias das Cortes, ou vandalizavam-se, pela calada da noite, imagens sagradas e Igrejas, para logo se acusarem os liberais de terem perpetrado esses crimes;¹⁰⁰ sobre tudo isso, a alegada aparição de Nossa Senhora no Vale do Jamor, ocorrida em Maio de 1822, foi logo motivo para culto instituído e para a apresentação do milagre como um chamamento divino à regeneração católica da pátria.¹⁰¹

Lentamente, o correr do ano de 1822 foi revelando um progressivo deterioramento das relações entre a hierarquia eclesiástica e o regime vintista, à medida que ia endurecendo a reacção da Igreja às ofensivas legislativas da Constituinte em matéria religiosa. As eleições gerais para as primeiras Cortes ordinárias do vintismo, realizadas em Novembro, mostraram o clero numa postura de nítido distanciamento crítico em relação ao liberalismo, alinhado ao lado das forças políticas mais conservadoras.¹⁰² No início de Março de 1823, já em desespero de causa em virtude da revolta absolutista do Conde de Amarante, ocorrida uma semana antes, o

governo ainda solicitou à hierarquia eclesiástica uma nova leva de cartas pastorais que segurassem os povos para a causa liberal: desta vez, há fortes indícios de que a reacção do episcopado foi, maioritariamente, a da manifesta desobediência.¹⁰³

Depois do golpe da Vilafrancada, que pôs termo à experiência vintista, a maioria, que não a totalidade, do clero português, correu a aclamar a soberania (absoluta) de D. João VI, dando “morras” aos liberais, e usando o púlpito e o confessional para uma verdadeira revindicta contra-revolucionária.¹⁰⁴ De um modo geral, e pese embora a episódica adesão do episcopado a D. Pedro e à Carta Constitucional, em 1826,¹⁰⁵ ficava já estabelecido o quadro geral das filiações e arrumações para os anos vindouros: grosso modo, o alto clero e o clero regular ao lado do miguelismo, e o baixo clero secular ao lado da resistência liberal, sendo o primeiro mais numeroso, e o segundo minoritário e mais oscilante.¹⁰⁶ Por onde se vê que, mesmo após a restauração absolutista de 1828, se é verdade que o liberalismo era todo anti-miguelista, nem todo o catolicismo era anti-liberal.

Conclusão: o lugar do Vintismo no processo contemporâneo das relações Estado / Igreja em Portugal

A atitude geral do vintismo perante a Igreja foi genericamente dominada, do princípio ao fim, pela busca de um equilíbrio político negociado com o poder eclesiástico, cujo objectivo era salvaguardar a cumplicidade ideológica que os primeiros revolucionários portugueses sempre pretenderam manter com o catolicismo. As várias garantias de respeito e adesão à religião, a interpenetração entre as linguagens política e religiosa, a forma cuidadosa como os vintistas sempre quiseram “cristianizar” a sua mensagem e “sacralizar” a revolução, devem ser tomadas a sério pela historiografia. Não se tratava apenas de agradar a um poder instituído, com o qual eram imprescindíveis pontes de entendimento; o essencial é que, mesmo antes desse cálculo político, havia o sentimento colectivo de pertença a um catolicismo — que se queria renovado, teologicamente depurado, politicamente destemporalizado, social e ideologicamente *rallié* à nova ordem liberal, mas nunca abolido.

Para lá das inegáveis rupturas operadas pelo vintismo — sobretudo ao nível do desenho das instituições e no entendimento do que deveria ser a nova sociedade e economia liberais — houve continuidades quase “*tocquevillianas*” entre o Antigo Regime e a Revolução, bastante visíveis exactamente no plano das relações entre o Estado, a Igreja e a religião. Tanto o absolutismo final como o liberalismo partiam de uma base político-institucional regalista, defendendo que à Igreja competia apenas um poder espiritual e ao Estado todo o poder temporal, mais o direito de ingerência institucional nos quadros eclesiásticos.¹⁰⁷ Mentalmente, é notório o quanto os vintistas estavam ainda muito presos da herança anterior a 1820: mesmo que revolucionários, eram sentimentalmente religiosos — não concebiam a vida, nem a organização sociopolítica da comunidade, fora dos laços do catolicismo. E nem a podiam conceber, numa Europa onde a diplomacia da Santa Aliança e a cultura

mística do restauracionismo estavam ainda muito mais próximas do século XVIII do que da modernidade do século XIX ou XX.

A historiografia sobre o vintismo foi, e ainda é, muito condicionada pela visão republicana: ao buscar, retrospectivamente, em 1820, a sua génese, o republicanismo cunhou uma imagem e uma memória do vintismo como um regime liberal-radical, incompreendido e hostilizado.¹⁰⁸ É verdade que a Constituição de 1822 era, em alguns aspectos, virtualmente “republicana”; contudo, excluída porventura a polémica anti-congreganista, toda a atitude dos vintistas perante a Igreja e a religião é muito mais conservadora do que radical ou republicana. O seu objectivo nunca foi o confronto aberto com a Igreja, mas a sua cooptação e colaboração — primeiro no plano ideológico-simbólico, emprestando ao novo regime a sanção moral do catolicismo, depois no plano político-social, onde a pretensão vintista foi sempre chegar a uma cuidadosa e pacífica separação de poderes entre a Igreja e o Estado, sem jamais beliscar a confessionalidade deste, nem deixar que a pretendida “destemporalização” da Igreja conduzisse a uma guerra aberta ou a um cisma religioso.¹⁰⁹ É aliás uma suprema ironia constatar que, em matéria religiosa, a Constituição de 1822 e a legislação vintista são até mais conservadoras do que a Carta Constitucional de 1826 e a legislação cartista.¹¹⁰

As atitudes do vintismo perante a Igreja e a religião devem assim ser vistas mais numa lógica de continuidade do que de ruptura, como um ponto de chegada de muitas das orientações culturais e políticas encetadas pelo Iluminismo e pelo Despotismo Esclarecido — mas também como um ponto de partida do que seria o padrão geral das relações Estado-Igreja ao longo da Monarquia Constitucional. Esse padrão — o da confessionalidade do Estado, o da “unidade religiosa” da sociedade, o do “sistema de coordenação e de relações amigáveis” no plano político-institucional, que evitava os excessos da teocracia e do cesarismo, à direita, e do indiferentismo e separação absoluta, à esquerda¹¹¹ — só começou de facto a ser contestado quando, a partir da década de 1870, se reforçaram as antinomias Monarquia-República e secularização-laicismo.¹¹² Foi então que o republicanismo explicou ao que vinha — e aquilo a que vinha era radicalmente novo em matéria religiosa: não simplesmente para arredar a Igreja do Estado mas, mais do que isso, para liquidar a influência da própria religião na sociedade e nas mentalidades.

Na verdade, ao contrário dos discursos liberais, vintista ou cartista, mais cautelosos e pragmáticos, reconhecendo que a hegemonia cultural do catolicismo excluía, e devia excluir, qualquer projecto de ateísmo ou laicismo, a intenção dominante da “ideia” republicana já não se esgotava no ataque aos costumes, à riqueza ou à proeminência temporal do clero.¹¹³ Identificando os interesses da Igreja com os da Monarquia — de uma forma muito mais radical e intransigente do que aquela com que os liberais tinham encarado a ligação absolutismo-catolicismo — os republicanos fizeram passar a imagem de que a simples existência da religião e da Igreja era, de *per si*, incompatível com o Estado, a sociedade e a mentalidade modernas.¹¹⁴ Joaquim de Carvalho, aliás, não tinha dúvidas de que “a negação da liberdade de cultos” — característica essencial da política religiosa vintista e cartista — havia sido uma das coisas que mais estimulava, “passionalmente”, a “emigração das consciências liberais para o campo das reivindicações republicanas”.¹¹⁵

Fora exactamente a compatibilidade, a tentativa do compromisso, a incessante busca do equilíbrio e da pacífica coexistência entre o temporal e o espiritual, que servira de essência à política do liberalismo monárquico. Como lapidarmente disse um dia, nas Cortes Vintistas, o padre liberal João Maria Soares Castelo Branco, “nós somos legisladores políticos e entretanto somos legisladores de uma nação que professa e tem jurado professar a religião Católica Apostólica Romana; por consequência, incumbe-nos uma grande obra que vem a ser conciliar as leis políticas e as que houvermos de fazer com essa mesma religião; conciliar os interesses políticos da Nação, que por uma parte somos obrigados a promover, com essa mesma religião, que por outra parte somos obrigados a sustentar intacta; a obra algum tanto é dificultosa, mas tudo se pode conciliar”.¹¹⁶ A relativa actualidade do vintismo descobre-se exactamente aqui: nas atitudes religiosas assumidas aquando das rupturas de regime, 1910 foi a excepção — 1820, 1926 e 1974 a regra.

Referências bibliográficas

Bibliografia estrangeira

- Blamires, Cyprian, “Catholicism” em *The Blackwell Companion to the Enlightenment* (John W. Yolton, ed.), Oxford, Blackwell Publishers, 1995.
- Chaunu, Pierre, *A Civilização da Europa das Luzes*, Lisboa, Ed. Estampa, 1985, Vol. I (cap. “O Pensamento das Luzes. A Relação com Deus”).
- Comby, Jean, *Para Ler a História da Igreja*, Porto, Editorial Perpétuo Socorro, 1989 (Vol. III, *Da Revolução Francesa aos Nossos Dias*).
- Hazard, Paul, *O Pensamento Europeu no Século XVIII (De Montesquieu a Lessing)*, 3.^a ed., Lisboa, Ed. Presença, 1989.
- McGrath, Alistair, “Religion”, em *The Blackwell Companion to the Enlightenment* (John W. Yolton, ed.), Oxford, Blackwell Publishers, 1995.
- Pierrard, Pierre, *História da Igreja*, São Paulo, Edições Paulinas, 1982.
- Orlandis, José, *História Breve do Cristianismo*, Lisboa, Rei dos Livros, 1985.

Bibliografia portuguesa geral

- Arriaga, José de, *História da Revolução Portuguesa de 1820*, Porto, Livraria Portuense Lopes e C.^a, 1886-1889.
- Caetano, Marcelo, *História Breve das Constituições Portuguesas*, Lisboa, Verbo, 1965.
- Dias, J. S. da Silva, “O Vintismo: realidades e estrangulamentos políticos”, *Análise Social*, 61-62, Lisboa, 1980.
- Dias, J. S. da Silva, “A Revolução Liberal Portuguesa: amálgama e não substituição de classes”, em *O Liberalismo na Península Ibérica na Primeira Metade do Século XIX*, Lisboa, Sá da Costa Editora, 1982, Vol. I.

- Carvalho, Joaquim de, "Formação da Ideologia Republicana (1820-1880)", *História do Regimen Republicano em Portugal* (ed. de Luís de Montalvor), Volume I, Lisboa, 1930.
- Costa, Jaime Raposo, *A Teoria da Liberdade, 1820-1823*, Coimbra, Imprensa da Universidade, 1977.
- Miranda, Jorge, *As Constituições Portuguesas. De 1822 ao texto actual da Constituição*, Lisboa, Livraria Petrony, 1984.
- Pina, Ana Maria Ferreira, *De Rousseau ao Imaginário da Revolução de 1820*, Lisboa, INIC, 1988.
- Proença, Maria Cândida, *A Primeira Regeneração. O Conceito e a Experiência Nacional (1820-1823)*, Lisboa, Livros Horizonte, 1990.
- Ramos, Luís A. de Oliveira, *A Revolução de 1820 e a Revolução Francesa*, Porto, Centro de História da Universidade do Porto, 1984.
- Torgal, Luís Reis, *A Contra-Revolução no Período Vintista. Notas para uma Investigação*, Coimbra, 1978.
- Torgal, Luís Reis, "A Imprensa Estudantil de Coimbra e o Radicalismo Liberal Vintista" em *O Liberalismo na Península Ibérica na Primeira Metade do Século XIX*, Lisboa, Sá da Costa Editora, 1982, Vol. I.
- Vargues, Isabel Nobre, "Vintismo e radicalismo liberal. João Maria Soares de Castelo Branco", *Revista de História das Ideias*, Vol. III, Coimbra, 1981.
- Verdelho, Telmo dos Santos, *As palavras e as ideias na Revolução Liberal de 1820*, Coimbra, INIC, 1981.

Bibliografia sobre História da Igreja e do Catolicismo em Portugal

- Almeida, Artur Roque de, *Para Ler a História da Igreja em Portugal*, Porto, Editorial Perpétuo Socorro, 1996.
- Almeida, Fortunato de, *História da Igreja em Portugal* (nova edição, preparada e dirigida por Damião Peres), Porto, Livraria Civilização Editora, 1970 (Vol. III).
- Castro, Manuel de Oliveira Chaves e, *O Beneplácito Régio em Portugal*, Coimbra, Imprensa da Universidade, 1885.
- Cruz, Manuel Braga da, "A Liberdade Religiosa na História Contemporânea de Portugal", em *Transições Históricas e Reformas Políticas em Portugal*, Lisboa, Editorial Bizâncio, 1999.
- Macedo, Jorge Borges de, "O anti-clericalismo em Portugal no século XIX. Ensaio de uma perspectiva sociológica" em *Communio. Revista Internacional Católica*, Lisboa, Ano II (1985), n.º 5.
- Oliveira, Pe. Miguel de, *História Eclesiástica de Portugal* (edição revista e actualizada), Lisboa, Publicações Europa-América, 1994.
- Reis, António do Carmo, *O Liberalismo em Portugal e a Igreja Católica*, Lisboa, Editorial Notícias, Col. Ciência Aberta, 1988.
- Silva, Armando Malheiro da, "O Clero Regular e a Usurpação", *Revista de História das Ideias*, Vol. 9 (Tomo III), Coimbra, 1987.
- Sousa, Fernando de, "O rendimento das Ordens Religiosas no final do Antigo Regime", *Revista de História Económica e Social*, n.º 7, Lisboa, Janeiro-Junho de 1981.

Sotto-Mayor, D. Miguel, *História da extinção das Ordens Religiosas em Portugal*, Braga, Tipografia Lusitana, 1889.

Bibliografia específica sobre a Igreja e a Religião no Vintismo

- Castro, Zília Osório de, "O Poder Político e a Igreja: Pensamento de Borges Carneiro", em *O Liberalismo na Península Ibérica na Primeira Metade do Século XIX*, Lisboa, Livraria Sá da Costa Editora, 1982, Vol. I.
- Castro, Zília Osório de, *Cultura e Política. Manuel Borges Carneiro e o Vintismo*, Lisboa, INIC, Centro de História da Cultura da Universidade Nova de Lisboa, 1990, Vol. II (cap. "O Sagrado e o profano").
- Correia, José Eduardo Horta, *Liberalismo e Catolicismo. O Problema Congreganista (1820-1823)*, Universidade de Coimbra, 1974.
- Faria, Ana Mouta, "A hierarquia episcopal e o vintismo", *Análise Social*, 116-117, Lisboa, 1992.
- Proença, Maria Cândida, "As cartas de adesão ao movimento liberal. Comportamentos das autoridades civis e religiosas (1820-1823)", em *Do Antigo Regime ao Liberalismo (1750-1850)*, Lisboa, Vega, 1989.
- Vargues, Isabel Nobre, "Linguagem religiosa e propaganda política (1820-1823)", *Revista de História das Ideias*, 9, Coimbra, 1987.

Notas

- (*) O presente texto reproduz, de forma um pouco mais alargada, a lição proferida pelo autor no X Curso de Verão *O Estado e a Igreja em Portugal (Séculos XIX e XX)*, do Instituto de História Contemporânea da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa, realizado em Setembro de 2000.
- 1 Paul Hazard, *O Pensamento Europeu no Século XVIII (De Montesquieu a Lessing)*, 3.^a ed., Lisboa, Presença, 1989, pp. 23-33.
 - 2 Idem, *ibidem*, pp. 37-41.
 - 3 Pierre Chaunu, "O pensamento das Luzes. A relação com Deus", em *A Civilização da Europa das Luzes*, Lisboa, Editorial Estampa, 1985, Vol. I, pp. 273-274, e Alister McGrath, "Religion", em *The Blackwell Companion to the Enlightenment*, Oxford, Blackwell, 1995, pp. 447-452.
 - 4 Alister McGrath, *ibidem*.
 - 5 Pierre Chaunu detectou, para o século XVIII, uma diversidade de reacções e atitudes religiosas, que vão do "agnosticismo prático" ou da "indiferença" até ao "deísmo" e "teísmo", passando pela "retracção modesta" ou pelo "cepticismo", concluindo, no geral, pela "amplidão do refluxo", tradutora do "arrefecimento religioso da *middle class* dos que sabem ler" (*op. cit.*, pp. 275, 284, 295 e 300).
 - 6 Paul Hazard, *op. cit.*, pp. 107-108. Como salienta Pierre Pierrard, "essa nova

- humanidade (das Luzes) precisava de uma nova religião. Uma nova religião simplificada, como já era a dos humanistas erasmianos e que desembocou na seca crença num Deus simples e sem rosto" (*História da Igreja*, São Paulo, Edições Paulinas, 1982, pág. 203).
- 7 Paul Hazard, *op. cit.*, pp. 111-114.
- 8 Idem, *ibidem*, pp. 155-163. Nos termos de Pierre Chaunu, o novo Deus do "deísmo" era, simplesmente, uma "legalidade fria", um "garante da ordem", uma "light within", uma "Natureza naturante", mais próxima das concepções de Espinoza ou Diderot, do que do velho Deus revelado do *Êxodo* (*op. cit.*, pp. 274-276 e 285).
- 9 Cyprian Blamires, "Catholicism", em *The Blackwell Companion to the Enlightenment*, p. 77.
- 10 José Orlandis, "O regalismo monárquico contra o pontificado", em *História Breve do Cristianismo*, Lisboa, Rei dos Livros, 1985, pp. 94-96, e François Lebrun, "As Igrejas perante as Luzes", em *As Grandes Datas do Cristianismo*, Lisboa, Editorial Notícias, 1990, pp. 131-132.
- 11 Sobre a política e os acontecimentos religiosos no decurso da Revolução Francesa, v. José Orlandis, *op. cit.*, pp. 100-102, Jean Comby, *História da Igreja*, Vol. III, Porto, Ed. Perpétuo Socorro, 1989, pp. 17-29, e François Lebrun, "A Igreja e a Revolução Francesa", em *op. cit.*, pp. 143-145.
- 12 Sobre os vectores da cultura pré-revolucionária portuguesa, v. Luís A. de Oliveira Ramos, *A Revolução de 1820 e a Revolução Francesa*, Porto, Centro de História da Universidade do Porto, 1984, Ana Maria Pina, *De Rousseau ao Imaginário da Revolução de 1820*, Lisboa, INIC, 1988, ou José Esteves Pereira, "Revolução Francesa e discurso político em Portugal (1789-1852)", *Ler História*, 17, Lisboa, 1989. Concretamente sobre a recepção do regalismo em Portugal no decurso do século XVIII, v. Zília Osório de Castro, *Cultura e Política. Manuel Borges Carneiro e o Vintismo*, Lisboa, INIC, Centro de História da Cultura da Universidade Nova de Lisboa, 1990, Vol. II, pp. 596-603.
- 13 Pe. Miguel de Oliveira, *História Eclesiástica de Portugal* (ed. revista e actualizada), Lisboa, Publicações Europa-América, 1994, pp. 199-205, e Artur Roque de Almeida, *Para Ler a História da Igreja em Portugal*, Porto, Editorial Perpétuo Socorro, 1996, pp. 117-130.
- 14 Para o anti-congreganismo latente em Portugal desde meados do século XVIII, V. Fortunato de Almeida, *História da Igreja em Portugal* (nova edição), Porto, Livraria Civilização-Editora, 1970, Vol. III, pág. 135 e ss, D. Miguel Sotto-Mayor, *História da Extinção das Ordens Religiosas em Portugal*, Braga, Tipografia Lusitana, 1889, pp. 9-44 e, sobretudo, José Eduardo Horta Correia, *Liberalismo e Catolicismo. O Problema Congreganista (1820-1823)*, Coimbra, Universidade de Coimbra, 1974, pp. 79-137. Como lembra este último autor, "a questão congreganista não foi uma questão artificial trazida à política portuguesa pelo Vintismo. O terreno vinha sendo preparado de longa data pela relaxação das ordens religiosas e pela crescente animosidade que contra elas se levantava" (pág. 135).
- 15 Jorge Borges de Macedo, "O anti-clericalismo em Portugal no século XIX. Ensaio de uma perspectiva sociológica", *Communio. Revista Internacional Católica*, 5 Lisboa, Ano II (1985), p. 442.

- 16 Acerca do estrutural papel assumido pela Igreja na transmissão do ensino e da cultura, e no auxílio local ao bom funcionamento das directrizes estatais, v., por exemplo, Rui Ramos, "Culturas da alfabetização e culturas do analfabetismo: uma introdução à história da alfabetização no Portugal Contemporâneo", *Análise Social*, 103-104, Lisboa, 1988.
- 17 "Espiritualmente, 1820 marca a viragem do século XVIII para o século XIX. É um termo e um início — dois momentos que podem intelectualmente isolar-se, um acentuando a dissolução moral do antigo regime, outro conduzindo-nos para uma alvorada. O grande tema ideológico e sentimental em 1820 era o câmbio do súbdito pelo cidadão, a substituição dos direitos majestáticos pela soberania nacional, o desterro do édito pela lei" (Joaquim de Carvalho, "Formação da Ideologia Republicana (1820-1880)", em *História do Regimen Republicano em Portugal* (ed. de Luís de Montalvor), Lisboa, 1930, Vol. I, pág. 164.
- 18 J. S. Silva Dias, "O Vintismo: realidades e estrangulamentos políticos", *Análise Social*, 61/62, Lisboa, 1980, e "A Revolução Liberal portuguesa: amálgama e não substituição de classes", em *O Liberalismo na Península Ibérica na Primeira Metade do Século XIX*, Lisboa, Livraria Sá da Costa Editora, 1982, Vol. I.
- 19 No dizer de Isabel Nobre Vargues, "entre o país real e o país ideal que a partir de 1820 se intenta construir a distância era grande". ("Vintismo e radicalismo liberal. João Maria Soares de Castelo Branco", *Revista de História das Ideias*, III, Coimbra, 1981, pág. 194).
- 20 J. S. da Silva Dias, "O Vintismo: realidades e estrangulamentos políticos", p. 277.
- 21 Telmo dos Santos Verdelho, *As Palavras e as Ideias na Revolução Liberal de 1820*, Coimbra, INIC, 1981, pág. 255.
- 22 Na proclamação lida pelo exército sublevado no primeiro dia da revolução, a 24 de Agosto de 1820, logo se jurara que "a Nossa Santa religião será guardada. Assim como nossos esforços são puros e virtuosos, assim Deus os há-de abençoar" (citado por Fernando Piteira Santos, *Geografia e Economia da Revolução de 1820*, Lisboa, Publicações Europa-América, 1975, pp. 148-149). Por outro lado, é útil lembrar que a obra mais emblemática do vintismo — a Constituição de 1822 — abria com uma solene invocação à "Santíssima Trindade", evidenciando o quando ainda se confundiam os planos da religião e do direito público.
- 23 V. José Eduardo Horta Correia, *Liberalismo e Catolicismo...*, pág. 17.
- 24 Telmo dos Santos Verdelho, *op. cit.*, pág. 256.
- 25 Referindo-se ao vintismo, Maria Cândida Proença afirma que "as práticas religiosas estão profundamente enraizadas nos hábitos do povo português, e a nossa memória colectiva continua impregnada dos valores cristãos, de modo que qualquer movimento que se afirme defensor das grandes virtudes morais encontrará nesse campo uma fácil adesão, devido à sua empatia no afectivo das populações"; por isso, continua a autora, "a defesa dos valores cristãos foi uma das constantes que ao longo do processo histórico contemporâneo têm marcado os diversos movimentos regeneradores". (*A Primeira Regeneração. O conceito e a experiência nacional (1820-1823)*, Lisboa, Livros Horizonte, 1990, p. 20).
- 26 Telmo dos Santos Verdelho declara que na ideologia revolucionária vintista sobressaíam "teorias de religião natural, uma religião múltipla pessoalizada,

desprendida das práticas rituais e do pormenorizado preceituário católico". A prova disso são os diversos nomes de Deus, de cariz deísta, que o autor detectou na linguagem do vintismo: "Divina Essência", "Ser Supremo", "Árbitro Infinito", "Sumo Arquitecto", etc. (*As Palavras e as Ideias na Revolução Liberal de 1820*, pp. 256, 263-265).

- 27 Esta "privatização" íntima e individual da religião é patente, por exemplo, numa intervenção do Pe. Sousa Machado nas Cortes, quando o prelado dizia que "a essência da religião consiste em actos internos, que não podem nunca ser sujeitos a constrangimentos". Já Borges Carneiro era ainda mais explícito e radical na sua visão da vivência religiosa como experiência exclusivamente interior: "eu cá pedirei por mim, e cuido que todos também pedirão a Deus segundo as suas necessidades, e dentro da sua casa; esta é a doutrina do Evangelho" (citados por José Eduardo Horta Correia, *Liberalismo e Catolicismo...*, pp. 22 e 214).
- 28 José Eduardo Horta Correia, *op. cit.*, pp. 22-26.
- 29 Zília Osório de Castro, *Cultura e Política. Manuel Borges Carneiro e o Vintismo*, Vol. II, pág. 694.
- 30 Idem, *ibidem*, pp. 684 e 686.
- 31 Bernardo Sepúlveda, *Alicerces da Regeneração Portuguesa*, citado por Maria Cândida Proença, *A Primeira Regeneração...*, pág. 65.
- 32 *Astro da Lusitânia*, 1-5-1822, citado por Horta Correia, *op. cit.*, pág. 29.
- 33 *O Amigo do Povo*, 10-5-1823, citado por Horta Correia, *ibidem*, pág. 30.
- 34 Isabel Nobre Vargues, "Linguagem religiosa e propaganda política (1820-1823)", *Revista de História das Ideias*, 9, Coimbra, 1987, pp. 452 e 479.
- 35 Idem, *ibidem*, pág. 454. Nos termos da autora, a "apropriação da linguagem e da fórmula religiosa pela propaganda política" mostra o quanto "a popularidade revolucionária vintista (se) propaga eivada de um expressionismo místico-religioso que não é de desprezar" (*ibidem*, pp. 452 e 454).
- 36 Telmo dos Santos Verdelho, *As Palavras e as Ideias na Revolução Liberal de 1820*, pp. 273-274.
- 37 Maria Cândida Proença, *A Primeira Regeneração...*, pp. 34, 65 e quadro a pp. 86-107.
- 38 Idem, *ibidem*, pp. 126, 130-131.
- 39 Isabel Nobre Vargues, "Linguagem religiosa e propaganda política", pág. 453.
- 40 Joaquim de Carvalho, "Formação da Ideologia Republicana", pág. 193.
- 41 Nos termos de Zília Osório de Castro, a religião dos vintistas configurava-se como um "cristianismo ilustrado", um "progressismo católico" que, "despojado (através da crítica da razão) do accidental", atingiria "sem dúvida a pureza primitiva" (*Cultura e Política. Manuel Borges Carneiro e o Vintismo*, Vol. II, pág. 690).
- 42 José Eduardo Horta Correia, *Liberalismo e Catolicismo*, pág. 38.
- 43 Nos termos de Horta Correia, "o poder que o Estado reconhece à Igreja é meramente espiritual. Os seus ministros devem ser dignos sacerdotes de Cristo, entregues todos ao bem da sociedade. Mas essa sociedade deve ser, tanto quanto possível, subtraída à influência temporal da Igreja. Deve organizar-se de tal modo que o clero não tenha nela uma situação de privilégio, mas seja, pelo contrário, um fermento diluído na massa, um agente da moral ao serviço do bem comum e integrado na estrutura constitucional (*ibidem*, pp. 38-39).

- 44 Zília Osório de Castro, *Cultura e Política. Manuel Borges Carneiro e o Vintismo*, Vol. II, pág. 639.
- 45 Idem, "O poder político e a Igreja: pensamento de Borges Carneiro", em *O Liberalismo na Península Ibérica na Primeira Metade do Século XIX*, Lisboa, Livraria Sá da Costa Editora, 1982, Vol. I, pág. 260.
- 46 Telmo dos Santos Verdelho, *As Palavras e as Ideias na Revolução Liberal de 1820*, p. 246.
- 47 O projecto, apresentado a 21 de Fevereiro, era da autoria do deputado Pe. João Maria Soares de Castelo Branco, e respondia directamente à celeuma, levantada dias antes, nas cortes, pela sua ala mais conservadora, aquando da discussão referente ao projecto das bases da Constituição, em torno da qual se fizera ouvir a animosidade de alguns sectores mais tradicionalistas da Igreja. V. Isabel Nobre Vargues, "Vintismo e radicalismo liberal...", pág. 196, e José de Arriaga, *História da Revolução Portuguesa de 1820*, Porto, Livraria Portuensa Lopes e C.^a Editora, 1887, Vol. II, pp. 595-599.
- 48 Nas Cortes e na imprensa, o plano da instrumentalização eclesiástica como veículo propagandístico da nova ordem liberal era amplamente apoiado. Enquanto no plenário os deputados falavam na "influência dos párocos nos ânimos dos povos, pelo qual muito podem contribuir para a consolidação do sistema constitucional", periódicos como *O Patriota* insistiam no valor cívico da homilia dos padres, "na qual com prudência liguem os princípios da nossa Santa Religião, com as leis da liberdade, mostrando que a manutenção de uma depende da existência da outra" (cits. de Horta Correia, *Liberalismo e Catolicismo*, pp. 62-63).
- 49 Maria Cândida Proença, "As cartas de adesão ao movimento liberal. Comportamento das autoridades civis e religiosas (1820-1823)", em *Do Antigo Regime ao Liberalismo*, Lisboa, Vega, 1989, p. 133, e Luís Reis Torgal, *A Contra-Revolução Durante o Período Vintista. Notas para uma Investigação*, Coimbra, 1978, pp. 55-56.
- 50 Isabel Nobre Vargues, "Linguagem religiosa e propaganda política (1820-1823)", pág. 453.
- 51 Ana Mouta Faria, "A hierarquia episcopal e o vintismo", em *Análise Social*, 116-117, Lisboa, 1992, pp. 288 e ss.
- 52 Sobre a abolição dos privilégios do foro eclesiástico, v. Jaime Raposo Costa, *A Teoria da Liberdade. Período de 1820 a 1823*, Universidade de Coimbra, 1976, pp. 69-71.
- 53 Telmo dos Santos Verdelho, *op. cit.*, pág. 272. Sobre a abolição do Santo Ofício pelos vintistas, v. José de Arriaga, *História da Revolução de 1820*, Vol. III, pp. 77-86.
- 54 *Diário das Cortes Constituintes da Nação Portuguesa*, Lisboa, Imprensa Nacional, 1821, Sessão de 12-5-1821.
- 55 Citado por Joaquim de Carvalho, "Formação da Ideologia Republicana...", pág. 194.
- 56 Artur Roque de Almeida, *Para Ler a História da Igreja em Portugal*, pág. 153.
- 57 José Miguel Sardica, *A Problemática da Secularização do Ensino no Discurso e na Prática Vintista*, Lisboa, FCSH /UNL (Seminário de Mestrado), policopiado, 1993. Sobre o problema geral do ensino e do sistema escolar no contexto do vintismo v.

Luís Reis Torgal e Isabel Nobre Vargues, *A Revolução de 1820 e a Instrução Pública*, Porto, Paisagem Editora, 1984.

- 58 V. Luís Reis Torgal, "A imprensa estudantil de Coimbra e o radicalismo liberal vintista", em *O Liberalismo na Península Ibérica na Primeira Metade do Século XIX*, Lisboa, Livraria Sá da Costa Editora, 1982, Vol. I., e Isabel Nobre Vargues, "Entre o exercício da cidadania política e a aprendizagem do constitucionalismo. O papel da Universidade vintista", em *Universidade(s). História, Memória, Perspectivas. Actas do Congresso do 7.º Centenário*, Coimbra, 1991, Vol. V.
- 59 *O Censor Provinciano*, citado por Luís Reis Torgal, "A imprensa estudantil de Coimbra...", p. 249.
- 60 O art. 25.º da Constituição de 1822 era uma reelaboração do art. 17.º das Bases da Constituição, aprovadas em Março de 1821, no qual se podia ler: "A sua religião (da Nação Portuguesa) é a Católica Apostólica Romana".
- 61 Para toda esta problemática da negação da liberdade de cultos para os cidadãos portugueses e para a sua aceitação condicionada apenas aos estrangeiros, v. a análise e as considerações de Jaime Raposo Costa, na sua obra *A Teoria da Liberdade. Período de 1820 a 1823*, cap. "A Liberdade Religiosa", pp. 27-41.
- 62 Jaime Raposo Costa, *ibidem*, pp. 116-125.
- 63 Art. 123.º da Constituição de 1822. Sobre a consagração vintista do "beneplácito régio" como atribuição própria do rei, Manuel de Oliveira Chaves e Castro afirma que "todos os deputados, entre os quais havia bastantes prelados, reputaram incontroversa esta atribuição do poder executivo" (*O Beneplácito Régio em Portugal*, Coimbra, Imprensa da Universidade, 1885, pág. 59). Nos termos da Constituição, ao rei era dado a competência exclusiva para, ouvido o Conselho de Estado, "conceder ou negar o seu beneplácito" a documentos conciliares, cartas pontificais e "quaisquer outras constituições eclesiásticas".
- 64 Arts. 78.º, 79.º, 126.º, 135.º e 166.º, da Constituição de 1822.
- 65 Arts. 33.º, 35.º e 100.º, da Constituição de 1822.
- 66 No contexto da época, a república americana era o maior paradigma da liberdade cívica e da tolerância ideológica. Em matéria religiosa, o art. 1.º do "Bill of Rights", apenso à Constituição dos Estados Unidos da América em 1791, estabelecia: "Congress shall make no law respecting the establishment of religion, or prohibiting the free exercise thereof". Significa isto que, já desde os finais do século XVIII, os EUA excluía liminarmente a ideia da confessionalidade do Estado, consagrando, acto contínuo, a total liberdade de consciência e cultos.
- 67 Nos termos do famoso enunciado do Pe. João Maria Soares Castelo Branco, expresso nas Cortes em Março de 1821, "muito sagrada e respeitável é a religião; entretanto, é a segunda qualidade do homem; ele é cidadão antes de ser religioso" (citado por José de Arriaga, *História da Revolução de 1820*, Vol. III, pág. 75).
- 68 De acordo com Braga da Cruz, os clérigos, particularmente os párocos, eram muitas vezes "empregados mistos", ou seja, eclesiásticos e civis: "eram vogais e presidentes das juntas de paróquia, assistiam à revisão do recenseamento eleitoral para cargos não paroquiais mas também municipais e políticos, assistiam ao acto dessas eleições, e assistiam às operações de recenseamento, sorteio e formação das listas dos mancebos recrutados para o exército, e passavam ainda certidões de

- óbito, doença e pobreza para fins civis" ("A liberdade religiosa na história contemporânea de Portugal", em *Transições Históricas e Reformas Políticas*, Lisboa, Editorial Bizâncio, 1999, pág. 57).
- 69 Como escreve Marcelo Caetano, os artigos de matéria religiosa da Constituição expressam uma postura "determinada pela necessidade de conciliar as simpatias da Igreja, que a origem maçónica de alguns chefes do vintismo tinha levado a uma atitude de desconfiança, senão de hostilidade, às novas ideias constitucionais" (*História Breve das Constituições Portuguesas*, Lisboa, Verbo, 1965, pág. 17).
- 70 V. Manuel Braga da Cruz, "A liberdade religiosa na história contemporânea de Portugal", pp. 55-58.
- 71 Sobre o anti-congreganismo vintista v., por todos, José Eduardo Horta Correia, *Liberalismo e Catolicismo, maxime* pp. 139-260, ou ainda José de Arriaga, *História da Revolução de 1820*, Vol. III, cap. II, "Abatimento do poder clerical", pp. 62-76, e D. Miguel Sotto-Mayor, *História da Extinção das Ordens Religiosas em Portugal*, pp. 45-78.
- 72 José Eduardo Horta Correia, *op. cit.*, pp. 197-202.
- 73 Idem, *ibidem*, pp. 213-214.
- 74 Idem, *ibidem*, pp. 209-210 e 215-216.
- 75 Citado por Horta Correia, *ibidem*, pp. 144-145.
- 76 Citado por Horta Correia, *ibidem*, p. 217.
- 77 Este argumento comparativo apreze formulado na obra *Reflexões sobre o Clero Secular e Regular por um Cidadão Presbítero e Filósofo Amigo da Religião e da Pátria*, publicada em Lisboa, em 1821. V. Horta Correia, *op. Cit.*, pp. 151-152.
- 78 Fortunato de Almeida, *História da Igreja em Portugal*, Vol. III, pág. 48.
- 79 De acordo com Fernando de Sousa, o rendimento global das 535 congregações religiosas existentes no reino ascendia, em 1822, a um total de 1209 contos, 771 para as corporações regulares do sexo masculino, e 438 para as corporações do sexo feminino ("O rendimento das ordens religiosas nos finais do Antigo Regime", *Revista de História Económica e Social*, 7, Jan.-Jun. de 1981, p. 1, Lisboa, Livraria Sá da Costa Editora,).
- 80 Zília Osório de Castro, *Cultura e Política. Manuel Borges Carneiro e o Vintismo*, Vol. II, pág. 701, e José de Arriaga, *História da Revolução de 1820*, Vol. III, pág. 63.
- 81 Fernando de Sousa, "O rendimento das ordens religiosas nos finais do Antigo Regime", pp. 4-5.
- 82 Horta Correia, *op. cit.*, pp. 239 e ss.
- 83 Sobre o articulado e a discussão do "Projecto para a Reforma dos Regulares" v. Horta Correia, *op. cit.*, pp. 246 e ss, José de Arriaga, *op. cit.*, Vol. III, pp. 67 e ss, e D. Miguel Sotto-Mayor, *História da Extinção das Ordens Religiosas em Portugal*, pp. 47-48.
- 84 Citado por D. Miguel Sotto-Mayor, *op. cit.*, p. 54. Segundo Borges Carneiro, o objectivo vintista deveria ser o de transformar os regulares em seculares publicamente úteis, na medida em que só assim se iriam "extinguindo esses *status in statu*, que nunca podem fazer causa comum com a pátria, nem deixar de estar com ela em perpétua contradição" (citado por Zília Osório de Castro, *Cultura e Política. Manuel Borges Carneiro e o Vintismo*, Vol. II, pág. 708).

- 85 D. Miguel Sotto-Mayor, *op. cit.*, pág. 54.
- 86 O decreto de D. João VI, de 14-6-1823, restabelecia as comunidades religiosas extintas, reintegrando-as nos seus conventos, colégios e hospícios, e restituindo-lhes os seus bens e rendimentos. V. D. Miguel Sotto-Mayor, *op. cit.*, pp. 75-76.
- 87 O discurso prudente de Borges Carneiro levava-o efectivamente a avisar os seus colegas mais extremistas: “Os frades se tornarão inimigos da Constituição se a reforma os desgraçar (...) Façamos uma reforma boa e justa e os frades e as freiras serão os primeiros que falem bem da regeneração. Abram-se as portas e segurem-se boas comodidades a quem quiser sair, fechem-se a quem quiser entrar, teremos uma reforma, direi mesmo uma extinção progressiva e gradual que dará à nação os bens que se desejam” (citado por Zília Osório de Castro, *Cultura e Política. Manuel Borges Carneiro e o Vintismo*, Vol. II, pp. 708-709).
- 88 António do Carmo Reis, *O Liberalismo em Portugal e a Igreja Católica*, Lisboa, Editorial Notícias, 1988, pág. 43. Também Luís Reis Torgal afirma que era essa a mensagem subliminar que a contra-revolução em geral passava para a opinião pública mais crente: “Utilizando a dicotomia maniqueia cristão-ateu e católico-pedreiro livre, identificavam a primeira categoria com os realistas e a segunda com os liberais” (*A Contra-Revolução Durante o Período Vintista. Notas para uma Investigação*, pág. 110).
- 89 José de Arriaga, *História da Revolução de 1820*, Vol. III, pp. 19 e 31, e Luís Reis Torgal, *op. cit.*, pp. 73-75. Segundo a estatística de Fernando Piteira Santos, dos 100 deputados que compunham as Cortes Constituintes, 16 eram eclesiásticos (*Geografia e Economia da Revolução de 1820*, quadro pág. 91). Compulsando estes dados com as informações de José de Arriaga, pode afirmar-se que a Estremadura elegeru 3 clérigos — um prior (o da freguesia dos Anjos, “homem honrado e liberal”), um vigário e um deputado da Inquisição que, não obstante, foi “um dos maiores ornamentos do Congresso”; o Minho, outros 3 — o Arcebispo da Baía e dois padres; o Alentejo, outros 3 — um bispo, um ex-provedor, e um freire de Tomar, “liberal convicto”; finalmente, a Beira, 7 — cinco bispos e dois vigários gerais (*História da Revolução de 1820*, Vol. II, pp. 485-486).
- 90 Ana Mouta Faria, “A Hierarquia Episcopal e o Vintismo”, pág. 285.
- 91 Nos termos de Maria Cândida Proença, “o retraimento e má vontade que se notou de início em parte do clero revelou tendência para aumentar à medida que o processo revolucionário se ia desenvolvendo e mesmo a benevolência ou simpatia demonstrada por alguns clérigos nos primeiros tempos da revolução foi sendo em alguns casos substituída pela indiferença” (“As cartas de adesão ao movimento liberal. Comportamento das autoridades civis e religiosas (1820-1823)”, p. 134).
- 92 Ana Mouta Faria, “A Hierarquia Episcopal e o Vintismo”, p. 288.
- 93 Idem, *ibidem*, pp. 303-307.
- 94 Maria Cândida Proença, “As cartas de adesão ao movimento liberal. Comportamento das autoridades civis e religiosas (1820-1823)”, pp. 133-134.
- 95 Idem, *ibidem*, pp. 135-137.
- 96 José de Arriaga, *op. cit.*, pág. 19.
- 97 O Patriarca de Lisboa declarou que não juraria as Bases da Constituição sem que

- os arts. 10.º e 17.º fossem alterados, o primeiro no sentido de prever a censura *prévia* dos escritos sobre dogma e moral, e não a censura *a posteriori* consagrada, o segundo no sentido de consagrar a religião Católica Apostólica Romana como a “única do país” (José de Arriaga, *ibidem*, pág. 21).
- 98 José de Arriaga, *ibidem*, pág. 29. Sobre a intransigência de D. Carlos da Cunha perante o juramento das Bases da Constituição, afirmou Borges Carneiro que “as acções do Cardeal Patriarca merecem que ele seja desnaturalizado do Reino, como homem que em acto tão solene declarou que não era cidadão” (Zília Osório de Castro, *Cultura e Política. Manuel Borges Carneiro e o Vintismo*, Vol. II, pág. 643).
- 99 Maria Cândida Proença, “As cartas de adesão ao movimento liberal...”, pág. 134.
- 100 José de Arriaga, *op. cit.*, Vol. III, pp. 546-548.
- 101 Idem, *ibidem*, pp. 567-572. Como afirma Luís Reis Torgal, “parece evidente que os contra-revolucionários tentaram aproveitar-se das crenças populares. Foi isso que aconteceu com a “aparição” da imagem de Nossa Senhora, ocorrida em Maio de 1822, na Ribeira do Jamor. Com efeito, para lá convergiram as atenções dos tradicionalistas, fazendo do local um sítio de peregrinação e procurando apresentar o “prodígio” como uma mensagem divina para a regeneração do país” (*A Contra-Revolução durante o Período Vintista*, pág. 57).
- 102 José de Arriaga, *História da Revolução de 1820*, Vol. IV, pág. 191.
- 103 Ana Mouta Faria, “A Hierarquia Episcopal e o Vintismo”, pp. 323-326.
- 104 José de Arriaga, *op. cit.*, Vol. IV, pp. 561 e ss.
- 105 A adesão da hierarquia episcopal a D. Pedro, em 1826, poderá ter sido mais ditada pela conjuntura do que por uma convicção ideológica. Afinal de contas, nos termos da Carta Constitucional, doada à nação pelo pai de D. Maria, todos os bispos do reino tinham, por inerência de cargo, assento na nova Câmara dos Pares e, por essa via, um proeminente lugar sociopolítico no regime cartista que então se inaugurava. Sucede que o primeiro cartismo (1826-1828), como o vintismo antes dele, durou apenas o tempo necessário para se provar impossível.
- 106 Sobre o posicionamento da Igreja portuguesa perante o miguelismo v. a síntese de Armando Malheiro da Silva, “O Clero regular e a usurpação”, *Revista de História das Ideias*, 9, Coimbra, 1987, Vol. I, pp. 537-538.
- 107 Nos termos de António do Carmo Reis, “sob o Absolutismo ou sob o Liberalismo, um denominador comum: o Regalismo (...) o Regalismo do Estado Constitucional, que se traduz no intervencionismo via Ministério dos Negócios Eclesiásticos, actua sob condições criadas pela tradicional aliança do Trono e do Altar, continua o jogo de mútuas interferências ao abrigo de regulamentações concordatárias, filia-se genuinamente no Cesaropapismo Pombalino” (*O Liberalismo em Portugal e a Igreja Católica*, p. 71 e 74).
- 108 A apropriação republicana do Vintismo é a nota dominante de quase toda a historiografia que procura a génese político-ideológica da revolução de 1910. Não é por acaso, por exemplo, que a *História do Regimen Republicano*, de Luís de Montalvor, inclui, com destaque, o capítulo já aqui várias vezes citado, de Joaquim de Carvalho, “Formação da Ideologia Republicana”, cujo âmbito cronológico se inicia, precisamente, em 1820.
- 109 Como sintetiza Zília Osório de Castro, “a construção do Estado liberal não

- envolvia, aos olhos dos deputados às Cortes de 1821-1823, o aniquilamento da Igreja" (*Cultura e Política. Manuel Borges Carneiro e o Vintismo*, Vol. II, pág. 720).
- 110 A Carta Constitucional de 1826 não foi especialmente inovadora em matéria de religião. O seu art. 6.º estabelecia que "a religião Católica Apostólica Romana continuará a ser a Religião do Reino. Todas as outras religiões serão permitidas aos estrangeiros com seu culto doméstico, ou particular, em casas para isso destinadas, sem forma alguma de templo". Também os juramentos religiosos e as competências régias em matéria de nomeações eclesiásticas e "beneplácito régio" eram mantidas (v. Manuel Braga da Cruz, "A liberdade religiosa na história contemporânea de Portugal", pp. 56-58). Todavia, de 1822 para 1826, ou seja, do vintismo para o cartismo, desapareceu a ideia de que o primordial dever de cidadania era venerar a religião — como aparecia no art. 19.º da Constituição de 1822 — a censura *a posteriori* dos escritos sobre dogma e moral — retirada da Carta e remetida para legislação ordinária — bem como a consagração do ensino do "catecismo das obrigações religiosas" nas escolas portuguesas. Provavelmente, os liberais de 1834, ensinados pela experiência da aliança miguelismo-Igreja, viram-se impelidos a uma atitude bastante mais drástica em relação ao clero e à religião do que aquela tida pelos vintistas numa altura fundadora do próprio liberalismo, em que todas as expectativas de entendimento entre o civil e o religioso eram ainda possíveis. Não obstante, é verdade que o cartismo, ainda assim, reteve o essencial do padrão do vintismo em termos de relações institucionais Estado-Igreja.
- 111 Manuel de Oliveira Chaves e Castro, *O Beneplácito Régio em Portugal*, pp. 70 e ss.
- 112 A década de 1870 é tradicionalmente apontada como a fronteira cronológica entre o liberalismo oitocentista, geralmente confessional, e o laicismo moderno, tendencialmente ateu. Foi à roda desses anos que uma série de factores vieram exacerbar as tensões entre a esfera temporal e a esfera espiritual: a queda do Império e a ascensão da República em França; a unificação italiana e a perda dos Estados pontifícios; o culminar da reacção contra Pio IX e contra o alegado reaccionarismo teológico do Concílio Vaticano I. Também em Portugal, a cristalização do discurso republicano está associado à década de 70, tendo o Partido Republicano Português sido fundado em 1876 (v. Fernando Catroga, *O Republicanismo em Portugal. Da formação ao 5 de Outubro de 1910*, Coimbra, Faculdade de Letras, 1991). Contudo, e na medida em que a "ideia" republicana antecedeu a consolidação do discurso político e das estruturas organizativas do republicanismo, Maria de Fátima Bonifácio estabeleceu, em estudo recente, os primeiros sintomas de um anti-clericalismo radical, laicista e ateu, já na viragem da década de 1850 para a década de 1860, a propósito da polémica em torno das Irmãs de Caridade ("A Republicanização da Monarquia (1858-1862)", em *Apologia da História Política*, Lisboa, Quetzal, 1999).
- 113 Fernando Catroga, "O laicismo e a questão religiosa (1865-1911)", *Análise Social*, 100, Lisboa, 1988, e *O Republicanismo em Portugal. Da formação ao 5 de Outubro de 1910*, Vol. II, cap. IV ("O Estado Laico").
- 114 Nos termos de Jorge Borges de Macedo, "não se tratava já, tão só, de uma atitude de crítica ou de discordância para com o clero de uma Igreja cuja existência ou finalidade se aceitava, embora se discutissem ou criticassem os "realizadores" (...)

O anti-clericalismo do último quartel do século XIX em Portugal declarava a Igreja ultrapassada e desprovida de funções nas “sociedades modernas” (“O anti-clericalismo em Portugal no século XIX. Ensaio de uma perspectiva sociológica”, p. 448).

115 Joaquim de Carvalho, “Formação da Ideologia Republicana (1820-1880)”, p. 205.

116 Citado por Isabel Nobre Vargues, “Vintismo e radicalismo liberal. João Maria Soares de Castelo Branco”, pp. 210-211.