

## **D. António de Almeida**

### **no catolicismo português de oitocentos**

#### **1. Enquadramento**

Olhada de longe, a atitude dos católicos portugueses depois de 1820, e ainda mais depois de 1834, parece geralmente reactiva face aos acontecimentos nacionais e internacionais. E, de facto, a reivindicação exclusiva da liberdade individual, desdobrada nas liberdades de religião, associação e imprensa, bem como da vontade popular maioritária, considerada agora a única fonte da legitimidade do poder e das leis — reivindicação repetida e alargada nas suas consequências, de 1820 a 1910 — levantava-lhes reservas. E o impacto de medidas como a deposição, pelos liberais vencedores de 32 e seguintes, dos eclesiásticos que lhes eram real ou alegadamente desafectos; a absorção unilateral, que também fizeram, de todos os padroados, ficando o governo a nomear para os vários lugares da hierarquia católica; a extinção das congregações religiosas, tirando à Igreja, não só instalações e meios, mas sobretudo os seus elementos intelectualmente mais preparados e a possibilidade real de formar outros... tudo isto, que foi verdadeiramente estrutural, do liberalismo à República, não deixava à militância católica portuguesa muita margem para outra atitude que não fosse reactiva.

Todavia, vistas as coisas mais de perto, ganham cambiantes. A começar pela própria noção de «católico». A considerá-la estaticamente, designando o homem mais ou menos fiel à religião tradicional do país, ela tanto se aplica aos resistentes como aos fautores das medidas liberais atrás referidas — pelo menos a grande parte deles. Católico era então D. Pedro IV, católicos os seus ministros. E, uma dúzia de anos antes, católico fora Manuel Fernandes Tomás, que

também queria regenerar a religião portuguesa; como católicos eram D. Frei Francisco de São Luís, do primeiro governo liberal, ou D. Frei Vicente da Soledade, primeiro presidente das côrtes constituintes. E nem sequer a eventual ou passageira pertença de alguns a sociedades secretas constituía então óbice de monta, porque elas se lhes apresentariam apenas como a única possibilidade de se concertarem contra o regime absoluto e a presença inglesa, e porque não tinham ainda entre nós o cariz abertamente anti-romano e anti-clerical que assumiram depois.

Tanto assim era que, ao lermos as proclamações, os discursos e a legislação dos liberais de 20 e 30, encontramos a cada passo protestos de respeito e zelo pela religião católica, como a tradicionalmente portuguesa, que queriam levantar também. E mais, para um homem como Garrett em 29, escapado ao miguelismo dito «apostólico», era claro que o credo liberal, não só não se opunha, mas antes convinha medularmente ao catolicismo. E o mesmo podemos dizer a respeito de Castilho ou Herculano, ambos crentes e liberais.

Começa assim a ser difícil colorirmos logo o corte entre acção e reacção com a distinção religiosa anti-católicos contra católicos. E impossível mesmo, porque, ao menos até meados de oitocentos, o corte passa antes por dentro do próprio catolicismo português, em torno de algumas questões maiores, como a legitimidade do poder, ou as congregações religiosas. Depois sim, debater-se-ão questões dogmáticas, como as referentes a Maria e ao ministério papal, que já distanciarão alguns da ortodoxia católica-romana.

Mais do que o diferendo dinástico, entre adeptos de D. Pedro e de D. Miguel, a questão da legitimidade dividiu, séculos fora, os católicos portugueses. Se na sua maioria aderiram ao sistema constitucional — depois da vitória definitiva de D. Pedro e, ainda mais, depois do reatamento de relações com a Santa Sé em 41, os bispos foram escolhidos pelo governo liberal — foi persistente e renhida a doutrinação dos que punham radicalmente em causa a dinastia nova, não só pela sua polémica origem, mas sobretudo pelos princípios de 89 em que parcialmente assentava.

Porque esta era a primeira questão: — Onde provinha a legitimidade do poder? De Deus ou do povo? Da vontade

do povo, respondiam os liberais. E também o responderiam os miguelistas, se se entendesse que o povo tinha delegado o exercício desse poder na dinastia tradicional. Mas as coisas complicavam-se, porque a *Carta Constitucional*, que os liberais repuseram em 34, não fora elaborada pelos eleitos do povo, mas outorgada por D. Pedro; e a habilitação deste para o fazer era posta em causa pelos miguelistas, pois a dera em 26, quando se sentava no trono brasileiro, sendo por isso estrangeiro, o que o afastava da sucessão legítima na coroa portuguesa, que devia caber ao seu irmão D. Miguel.

Politicamente, a questão punha-se desse modo. Para os mais imediatamente religiosos, ia mais fundo: — Até onde avançava a soberania popular, até onde o maior número garantia a correcção da lei? E esta era já a questão da verdade, a maior da idade contemporânea. O legitimismo ultrapassava muito o problema dinástico, embora geralmente se ligassem, fazendo de «legitimistas» e «miguelistas» a mesma realidade.

Mas não compreenderemos, por exemplo, a resistência doutrinal dos Papas Gregório XVI e Pio IX ao liberalismo, se não partirmos dessa questão da verdade, pois dela arrancavam sempre. Da encíclica *Mirari vos*, que o primeiro assinou em 32, à *Quanta cura* com o seu *Syllabus*, do último em 64, daí se parte e aí se volta: — Existe ou não uma verdade objectiva e absoluta, independente das buscas e das escolhas dos homens, da subjectividade tão relativa de cada um? Para os pontífices é óbvio que sim, e que essa verdade está em Deus e deve estar na sociedade e nas leis, sem que as ocasionais maiorias parlamentares, ou as opiniões fugazes dos governos, a possam contrariar. E isto também em nome do homem, que ficaria indefeso perante novas prepotências, ainda que baseadas em maiorias políticas, se aquela primeira verdade fosse posta em causa.

Depois, nesta mesma perspectiva dedutiva, de Deus para o homem, apareciam logicamente as consequências quanto às liberdades de consciência, de imprensa, de associação, de religião ... A sua legitimidade estaria na coincidência com a verdade divina, interpretada pela Igreja.

Mesmo depois disto, dividiam-se os católicos, entre os que rejeitavam o liberalismo em bloco, tendo-o como defensor

exclusivo da liberdade do indivíduo e das suas escolhas teóricas e práticas, e os que, recusando o liberalismo mais doutrinário, aceitavam o liberalismo ou constitucionalismo político, o sistema representativo, sempre que não colidisse com a verdade divina.

Foi neste quadro político-religioso que D. António de Almeida teve um papel de relevo, entre os católicos portugueses de oitocentos.

## 2. Um católico «romano»

Nascido na Palma de Cima, arredores de Lisboa, a 29 de Dezembro de 1821, D. António de Almeida veio a falecer em Coimbra, a 8 de Maio de 1900<sup>1</sup>.

Nesta última cidade se doutorara em Direito, a 30 de Maio de 1852, para, desse ano a 57, publicar vários estudos sobre os vínculos, defendendo este sistema de transmissão indivisa da propriedade. Mas, longe como sempre esteve do ideário liberal e da sua política, nem seguiu a carreira universitária, que a seus olhos o comprometeria com o regime, nem a administrativa: «Nunca regeu cadeira por não querer o mínimo favor dos liberais. Querendo seu tio o Duque de Saldanha, de quem era muito amigo, fazê-lo governador civil de Coimbra, fugiu desta cidade pelo mesmo motivo», anota Sá e Costa<sup>2</sup>. Mesmo assim, reconheceram-lhe os méritos jurídicos e literários, fazendo-o sócio correspondente da Academia das Ciências.

---

<sup>1</sup> Chamava-se António do Santíssimo Sacramento Tomás de Almeida e Silva de Saldanha. Innocêncio Francisco da Silva, no *Diccionario bibliographico portuguez*, VIII, Lisboa, Imprensa Nacional, 1867, 264, e António Melo Correia, numa *Arvore de costados*, manuscrita, assim o assentam, quanto à data de nascimento; e com estes concorda o *Correio Nacional* de 11.V.1900, 2, ao noticiar o seu falecimento «na avançada idade de 87 annos»: de facto, completara-os no último Dezembro. Mas Luís Moreira de Sá e Costa, na *Descendência dos 1.ºs marqueses de Pombal*, Porto, Tip. Costa Carregal, 1937, 435, diz que nasceu a 28 de Dezembro de 1822.

<sup>2</sup> Luís Moreira de Sá e Costa, *Descendência*, 435.

Cedo iniciou o caminho de que não se desviaria nunca: a defesa da Igreja e, muito especialmente, do Papa. Tratava-se, na verdade, de «defesa» do catolicismo e das suas instituições, que via atacados numa guerra total, religiosa e até escatológica, final. E do Papa, de Pio IX, que defendeu desde novo e a quem conheceu e serviu proximamente<sup>3</sup>.

Na esteira de De Maistre e do primeiro Lamennais, radicava no catolicismo e no papado a própria coesão social, de consequência em consequência, escrevendo logo em 49: «A guerra ao Papa é a guerra á Igreja é a guerra ao Cristianismo é a guerra á Religião; a guerra á Religião tem por uma consequencia necessaria a guerra á sociedade»<sup>4</sup>: em 48 e 49 dera-se a revolução romana, com a fuga e o regresso de Pio IX, apoiado pelo exército francês. E, dez anos depois, face às ameaças do Piemonte aos Estados Pontifícios, publicaria um novo apelo em defesa do Papa<sup>5</sup>. Serão ainda constantes os seus artigos nos jornais católicos, em defesa do papado; como o serão as suas iniciativas de recolha de fundos para os pontífices, antes e depois da conquista de Roma pelas tropas de Victor Manuel. Por isso, este comendador das ordens papais de S. Gregório Magno e S. Silvestre, apareceu, aos olhos de galicanos ou anti-clericalis, como a encarnação acabada do ultra-montanismo. E, se por ultra-montanismo entendemos uma ligação muito imideata ao Papa, que relativizava outras realidades, como a autonomia da vida eclesiástica nacional ou mesmo a do poder político, assim seria.

Para ilustrarmos tal caracterização, basta reler, por exemplo, as linhas com que abre a série de cartas que envia de Roma, a partir de 1863, para um jornal português. Era a quarta vez que lá ia, como ele próprio refere, e não como simples viajante curioso, mas como católico verdadeiramente

---

<sup>3</sup> *Ibidem*: «Católico fervoroso, fez uma grande viagem à Terra Santa e viveu em Roma, sendo sempre muito distinguido por Sua Santidade, o Santo Padre Pio IX, que chegou a enviá-lo junto do Imperador Francisco José da Áustria, para tratar de assuntos relativos à Cúria».

<sup>4</sup> D. António de Almeida, *Pio IX e a missão da mocidade*, Lisboa, 1849, 18.

<sup>5</sup> D. António de Almeida, *Brado catholico*, Lisboa, 1859.

«romano»: «Tornado á patria commum das nações; assentado na cidade depositaria da cadeira infallivel; junto da personificação mais alta da verdade na terra, vamos referir as nossas impressões na volta á capital do Universo (...) Roma apresenta um aspecto de vida, de melhoramento, e de bem estar como nunca notámos maior nas tres primeiras visitas, se antes não devemos dizer peregrinações, á cidade eterna»<sup>6</sup>. Diga-se, aliás, que não era apenas esta convicção religiosa que o fazia ultrapassar o nacionalismo estreito; ou, de outro modo, já lhe alargara as vistas doze anos antes: «Mas para distante e amor da Patria mal nascido; longe de nós, não enteste connosco esse desprezo por aquelles, que não entram no recenseyo domestico; fóra esse sentimento pecaminoso, que acha no nome *de estrangeiro* a razão sufficiente para o desprezo, o titulo bastante de guerra, que se faz por tantos modos. O mundo é uma família, são d'elle individuos as nações. O amor da Patria é uma virtude de localidade, é uma condição da harmonia universal»<sup>7</sup>.

Mas não se ficava pela devoção pessoal. Transmitia-a e apelava ao apoio material a Pio IX e ao ameaçado Estado Pontifício, dirigindo-se aos portugueses: «A esmola, em Christo, centuplica-se; assim vêem os catholicos centuplicada a sua satisfação e o seu mérito, vendo o Papa assistido em todas a suas necessidades e não menos na de dar amplo desenvolvimento aos actos de caridade»<sup>8</sup>. Era com as ofertas dos católicos de todo o mundo que se sustinha Roma e que o Papa ainda socorreria às necessidades públicas e particulares, esclarecia D. António.

Mas estes apelos levantavam as reservas de muitos em Portugal, que viam numa ligação tão directa a Roma, nestas colectas para o Papa, na devoção ao pontífice que assim crescia, uma perigosa ameaça ao que consideravam a autonomia da Igreja portuguesa e, mais ainda, um perigoso recrudescimento da hierocracia, agravado agora pelas reservas

---

<sup>6</sup> D. António de Almeida, *Cartas de Roma I*, (27.X.63), in *O Amigo da Religião* (13.I.64) 655.

<sup>7</sup> D. António de Almeida, *Carta aos portuguezes*, Lisboa, 1851, 3.

<sup>8</sup> D. António de Almeida, *Carta de Roma I*, in *O A. da R.* (13.I.64) 655.

papais ao liberalismo, como ideário e como política. Esta seria depois, em 71, a emblemática posição de Alexandre Herculano, na carta que escreveu a propósito do encerramento das Conferências do Casino: Portugal teria uma religião, a saber, o catolicismo tal como era em 1826, quando a *Carta Constitucional* o reconheceu como religião do país, e não como a evolução doutrinal e prática o fizera século fora, especialmente com o reforço do papel do Papa; assim, para o grande historiador, caberia aos governantes portugueses «defenderem» a religião nacional contra as demasias romanas, e isto em nome do próprio catolicismo tradicional e da liberdade pátria.

D. António de Almeida já estava, obviamente, numa posição muito diversa: reconhecia no papado, não um óbice mas uma grande vantagem para o catolicismo, como confirmador da fé e garante da unidade; alegrava-se com o desenvolvimento oitocentista do papel do pontífice na Igreja; e, enquanto Herculano sonharia no mesmo escrito com um corpo sacerdotal nacional, capaz de «resistir» aos avanços do ultramontanismo, o nosso autor, nas mesmas cartas de 63, congratula-se exactamente com o contrário: «Em Roma é mui grande o numero de jovens estudantes que se destinam ao estado eclesiástico; de todos os paizes vem aqui fazer-se bem no espirito de Roma (...) O clero de França cada vez *mais se une* com o Pastor dos Pastores; cahiu o *Gallicanismo*, que só é conhecido n'alguns seculares que querem fazer de doutores nas cousas eclesiasticas»<sup>9</sup>.

Igreja, Papa e sociedade, são realidades que D. António conjuga sempre, unindo a legitimidade da última com a sua ligação às anteriores. Uma sociedade legítima é, para ele, a que se conforma com a vontade divina, transmitida pela Igreja e confirmada pelo Papa; isto assente, tudo o mais é secundário: o seu credo é este, a sua luta de meio-século é repti-lo. Confirma-o um breve relance sobre os seus opúsculos religiosos.

---

<sup>9</sup> D. António de Almeida, *Cartas de Roma* IV, (16.XI.63), in *O A. da R.* (27.I.64) 670-671.

Logo em 1849, momento difícil para Pio IX, repete as afirmações de De Maistre e Lamennais, no primeiro quartel do século: «A guerra ao Papa é a guerra á Igreja é a Guerra ao Christianismo é a guerra á Religião; a guerra á Religião tem por uma consequencia necessaria a guerra á sociedade»<sup>10</sup> — já o anotámos atrás. É que, para D. António de Almeida essa é a verdade principal: sem religião, sem cristianismo mais precisamente, e sem alguém que no mesmo cristianismo garanta a sua autenticidade, os homens não se entenderiam, nem quanto aos fins, nem quanto aos meios. Esclareceu-o num escrito do ano seguinte: «A potestade civil é impotente para manter o estado sem o socorro da ecclesiastica, porque é incapaz de per si para formar a moralidade dos homens, que é o fundamental da sociedade»<sup>11</sup>.

Em 1859 continuava a defender Pio IX contra o Piemonte, num *Brado Catholico*; e no mesmo ano defende também as religiosas e os seus préstimos sociais n'*Os orphãos das ultimas epidemias em Lisboa e as Irmãs da Caridade*. A mesma luta o leva a publicar as *Paginas Catholicas* em 1871-72, tempo de grandes confrontos sociais e doutrinários por toda a Europa. Para deixar ainda, no *Estado social nos fins do ultimo quartel do seculo XIX*, saído em 1880, como que a sùmula das suas convicções: «Distinguo Deos tambem a Igreja e a *Sociedade* formada e educada pela Igreja, mas disse á *Sociedade* que faria a sua lei porem inspirada na Igreja e em obediencia a Ella»<sup>12</sup>. Mais uma vez, a autonomia da sociedade — que começava a ser difícil não reconhecer, com Leão XIII e o tomismo renascente — relaciona-se, para D. António, com a verdade maior sobre os homens e a sua sociabilidade, revelada por Deus e transmitida pela Igreja.

---

<sup>10</sup> D. António de Almeida, *Pio IX e a missão da mocidade*, Lisboa, 1849, 18.

<sup>11</sup> D. António de Almeida, *Apontamentos para a defesa das liberdades e immunidades da Igreja*, Lisboa, 1850, 14.

<sup>12</sup> D. António de Almeida, *Estado social nos fins do último quartel do século XIX*, Lisboa, 1880, 9-10.



### 3. Uma visão religiosa da sociedade e da política

D. António de Almeida aparece-nos como exemplo perfeito do «homem religioso», que tudo analisa e julga a partir da sua fé. Logo no início da Regeneração, publicou em Lisboa, datada de 11 de Junho de 1851, uma *Carta aos portugueses*, apresentando o rol dos «males políticos» nacionais e adiantando propostas de solução, sempre na mesma perspectiva religiosa e moralizadora, a única que toda a vida lhe interessou.

Esclareceria aí que «os males políticos são e hão-de ser o resultado do abandono dos interesses moraes, deixando-se de velar, e com desvelo, pelo estado espiritual do paiz, dificultando-se a possibilidade da devida educação do Clero, e descuidando-se *por isto*, e por outras razões a educação publica; e de mais a mais sustentando os Parochos por uma meio odioso, que lhes desvirtua a autoridade, a menos que se abstenham da congrua, ou resignem á miseria, quando o esforço se devia conjurar em lhes manter illesa a dignidade, porque depende tanto a devida posição do povo da devida posição dos Parochos, quanto a politica depende da moral, salvo se se tracta da politica material, mas esta é uma aberração»<sup>13</sup>. Não podia ser mais claro: o pároco não é apreciado aqui tanto como ministro de um culto, como no que D. António considera ser o seu contributo indispensável ao «estado espiritual do país»; por isso lastima que não se proveja devidamente à sua formação e sustento, já que para ele é claríssimo que «a devida posição do povo» depende absolutamente «da devida posição dos párocos».

Juntava ainda outros «males políticos»: a morosidade da justiça, o caos legislativo, uma administração excessivamente politizada, a influência dos clubes, os corpos legislativos improdutivos e «d'onde, além o mais, têm saído extendidos exemplos de imoralidade.»<sup>14</sup>, serviços públicos mal organizados e com pouco rendimento, a dívida interna e externa, um sistema deficiente de finanças e impostos, a agiotagem «que

---

<sup>13</sup> D. António de Almeida, *Carta aos portugueses*, 13.

<sup>14</sup> *Ibidem*.

especula na miseria, alenta em sangue e vive das lagrimas; e que, mata o commercio, torcida a industria, negra a vida á agricultura, e a final tão immoral como despejada, trufa de tudo»<sup>15</sup>, e ainda o descuido da marinha e do ultramar, a falta de grandes empresas que «faz suscitar o desejo dos empregos civis e mesmo militares, sobrecarregando o thesouro»<sup>16</sup>, o desaproveitamento da intelligência, a falta de uma cuidada apresentação do país no estrangeiro ... Tudo para concluir num convite à melhoria, inteiramente religioso: «Mas como tudo seja castigo da Providencia, melhoremo-nos cada um de nós, porque então Deos melhora o paiz; e mesmo sem que esperemos sucessos extraordinários, porque tambem pelos ordinarios obra a Providencia, porque tudo é d'Elia»<sup>17</sup>.

O escrito é de 51, o ano da Regeneração. E D. António de Almeida é autor cimeiro daquilo a que poderemos chamar a regeneração católica, ou seja, a proposta repetida e alargada que, desde meados de oitocentos até ao nosso século, tem sido feita por vários autores, e que consiste em considerar que só uma refontalização cristã e católica da vida portuguesa poderá dar-lhe sentido e sucesso. Homens de percursos e posicionamentos aliás diversos, como D. António de Almeida, o Conde de Samodães, D. António da Costa, Henrique Barros Gomes e tantos outros, encontram-se neste ponto — e todos precisam de ser estudados, se quisermos compreender mais cabalmente a nossa contemporaneidade.

Mas, naquela leitura, D. António de Almeida ficava-se ainda pela superfície, pelas consequências. A questão de fundo continuava a ser, para ele, a da legitimidade, da fundamentação autêntica da vida sócio-política. Era esse o problema que lhe interessava, e uma dúzia de anos depois, comentando o sistema político romano, onde o Papa era ainda o chefe absoluto, não perde a oportunidade de verberar as ideias e a prática da Revolução Francesa, que lhe aparecem como tentativa de estabelecer uma sociedade sem bases religiosas, a partir unicamente de uns direitos do homem que esquecem

---

<sup>15</sup> *Ibidem*, 14.

<sup>16</sup> *Ibidem*, 15.

<sup>17</sup> *Ibidem*, 15-16.

a sua primeira vinculação a Deus: «Roma não reconheceu nem reconhecerá os *direitos do homem*, mas reconheceu e reconhecerá sempre os deveres do homem e as suas verdadeiras necessidades. E como d'outro modo se n'aquelles *direitos* está a Revolução, e a Revolução é a negação Legal do reinado de Jesu Christo sobre a terra, a destruição Social da Egreja?»<sup>18</sup>. Dizia isto com Monsenhor Ségur, autor francês, legitimista e ultramontano, muito lido então, para arrolar depois, com Chateaubriand, as vítimas da Revolução Francesa, e acabar assim: «Guizot, *Histoire Parlementaire de France*, busca n'esta obra os erros geraes e as faltas communs da geração de 1897, e assignala como escolho as tres idéas politicas que vamos apontar — *Ninguem é obrigado ás leis em que não consentiu; o poder legislativo reside no numero; todos os homens são iguaes.* — O author demonstra a primeira destruidora da authoridade, a segunda destruidora da liberdade, a terceira destruidora da elevação politica no governo e do progresso regular na sociedade»<sup>19</sup>.

Donde lhe vinha esta consonância com os contra-revolucionários franceses? É que, para um autor religioso antes do mais, como o nosso, a força da lei não advém primariamente do consentimento do indivíduo ou da maioria que a aprova, mas da sua conformidade intrínseca com a vontade divina; e, quanto à igualdade, ela tem certamente origem na criação comum dos homens, mas é relativizada pela consideração da existência como «elevação», onde a dignidade cresce mais ou menos, conforme a correspondência ao apelo divino; ou ainda pela conveniência das desigualdades relativas, como escrevera antes: «As classes sociaes, reconhecendo principios absolutos de igualdade, fazem da sua inigualdade relativa um elemento de harmonia»<sup>20</sup>.

As grandes sublevações de 70 dar-lhe-iam depois oportunidade de esclarecer esta posição, estigmatizando sob o nome comum de «Revolução» todas as alterações, de 89 à Comuna de Paris, e contrapondo-lhe de novo uma visão reli-

---

<sup>18</sup> D. António de Almeida, *Cartas de Roma* IV, (16.XI.63), in *O A. da R.* (27.I.64) 671.

<sup>19</sup> *Ibidem.*

<sup>20</sup> D. António de Almeida, *A reforma dos vinculos*, Lisboa, 1857, 17.

giosa da vida social: «A Revolução fez a sua Sociedade sobre a base a *Liberdade do Homem!* O Christianismo fez a sua Sociedade sobre a base o *Dever do Homem!* Ora sendo a obediencia indispensavel á *Liberdade*, é claro que a *Liberdade* sem *Dever* só pode gerar a *Licença!* (...) Deus creou o homem livre mas impoz-lhe a responsabilidade, creou-o responsavel»<sup>21</sup>. Parte sempre de Deus: a liberdade individual não é o princípio da sociedade, mas a capacidade de cada um descobrir e aderir ao desígnio divino; e na adequação a este desígnio permanecia para o autor a única legitimidade das escolhas individuais e sociais. Concluindo: «A *sociedade moderna* porém quiz constituir-se d'outro modo, e commetteu logo dous pecados e d'aquelles que abrem logo as portas do inferno; que a liberdade era do homem *pelo homem*, e que a responsabilidade era aquella, que o homem *se fizesse a si proprio!*»<sup>22</sup>.

Em 1880 voltaria ao assunto, abrindo ainda mais as considerações: «A *civilização moderna* á moderna é toda de laia a procurar captar o Homem de modo que este se satisfaça com ella e dispense Deos!»<sup>23</sup>. Era grande a sedução, com efeito, já que há um século que se repetia o ideário de 89, como bastante para a realização humana e social. Não assim para D. António; muito pelo contrário, julga até incorrer em pecado contra o Espírito «quem affirma, que reina a *Liberdade*, quando a opressão está dictando em nome ou com nome de *Liberdade*, e basta olhar para a guerra feita á Igreja de Deos»<sup>24</sup>. Neste ponto ia encontrar-se com outros autores católicos portugueses, mesmo de diferente percurso político, como o constitucional Conde de Samodães, que se insurgiam contra o pouco liberalismo dos liberais, quando proibiam ou condicionavam as congregações religiosas e a liberdade das nomeações eclesiásticas.

Também não via a fraternidade e a igualdade serem praticadas pelos que as clamavam. Daí que julgue cair no mesmo pecado «quem sustenta que a egoista *Fraternidade*

---

<sup>21</sup> D. António de Almeida, *Paginas catholicas*, III, 1871, 6-7.

<sup>22</sup> *Ibidem*.

<sup>23</sup> D. António de Almeida, *Estado social*, 22.

<sup>24</sup> *Ibidem*.

*moderna* é o amor quando aliás ella contem odio; incorre quem diz chegada a *Igualdade* por via do *modernismo* sendo ao contrario este o tempo em que a *Desigualdade* é sustentada e buscada como nunca o foi e é patente nas honras, na riqueza, no mando, e no mando que a todos foi prometido pela Revolução, mas que esta entrega em monopolio a um numero bem restricto»<sup>25</sup>.

Cabe aqui um excursão, para precisarmos melhor o pensamento social do autor. Não se tratava, com efeito, de uma mera crítica às contradições do liberalismo, por não ser tão livre, igual e fraterno como se dizia — essa seria mais, por exemplo, a posição do seu contemporâneo Samodães, também figura de proa do nosso catolicismo. Em D. António de Almeida são os próprios fundamentos do liberalismo que se questionam, como vimos já, preferindo-lhe o sistema tradicional, e de apuramento das elites sociais e do seu papel tutelar e exemplar. Por isto mesmo se bateu, escrevendo várias vezes contra a extinção dos vínculos, pois era este modo de transmissão indivisa da propriedade que permitia tal sistema.

Aliás, conjugava tudo: a destruição dos vínculos com a das congregações religiosas, atacados ambos pela mesma guerra do individualismo de 89 contra todos os corpos em que a sociedade legitimamente assentaria. Logo no primeiro escrito que dedicou ao assunto, saído em 52, disse-o com clareza, referindo-se aos religiosos e à nobreza: «Soffreram golpes coevos duas corporações a quem este paiz deve o seu nome e a sua história»<sup>26</sup>; para lamentar a seguir a substituição das elites tradicionais por outras, tão inevitáveis como encapotadas e, por isso, arbitrarias: «A aristocracia é essencial ás monarchias, e nas *republicas*, onde é desconhecida em face da lei, faz-se *ella reconhecer* contra a lei, e por isso tem facilidade em tender para a tyrannia»<sup>27</sup>; e continuar, afirmando mesmo o logro económico da extinção dos vínculos: «No estado em que se acha Portugal, deve-se conhecer, que se hoje se promovesse, pela extinção dos

<sup>25</sup> *Ibidem*, 24.

<sup>26</sup> D. António de Almeida, *Os vínculos em Portugal*, Lisboa, 1852, 6.

<sup>27</sup> *Ibidem*, 12.

vínculos uma maior divisão da propriedade, seria mais, senão principalmente, em favor dos ricos e *endinheirados*, do que em bem dos que pudessem adquirir algum pequeno torrão ou propriedade. E seria triste, seja benevola a phrase, fazer uma revolução tão grande na propriedade d'este reino, para dos ricos fazer riquissimos»<sup>28</sup>. Era a substituição das elites tradicionais pelas do dinheiro que preventivamente repudiava.

Quatro anos depois, fazia reparar que os alegados principais beneficiários da extinção dos vínculos ainda a não tinham pedido: «É de notar, que dizendo-se constantemente, que a extinção dos Vinculos é reclamada hoje pelas necessidades dos povos, até hoje não tenham estes pedido por suas proprias boccas (*e não lhes têm faltado ocasiões*), nem por intermedio dos Senhores Deputados, uma tal extincção?»<sup>29</sup>. Muito pelo contrário, pois, para ele, «os povos, que estanciam entre os grandes fócios de população, têm um certo amor pelas casas vinculadas, attendendo ao lustre que lhes resulta de conviver, na mesma povoação com as familias d'esses, que ennobreceram a Patria, a si proprios, e seus descendentes, e que pela instituição dos Vinculos têm feito conservar a importancia politica das suas familias e dado nobreza á terra em que nasceram e viveram; além dos povos julgarem essas familias como suas naturaes defensoras e aproveitarem a protecção particular dada á familia»<sup>30</sup>: da propriedade indivisa viria a estabilidade das familias nobres; e da nobreza destas familias e das terras em que estavam estabelecidas e a defesa das suas gentes.

As grandes alterações sociais que há setenta anos se sucediam, não lhe depreciavam esse papel tradicional da nobreza em que se integrava; antes o urgiam, como reserva moral: «A sua missão n'esta epocha, e em taes circumstancias, é moralisar as gentes dos campos e das pequenas povoações, em remedio á desmoralisação crescente dos mui augmentados centros de habitação»<sup>31</sup>, escreveu ele depois.

---

<sup>28</sup> *Ibidem*, 22.

<sup>29</sup> D. António de Almeida, *Breves considerações sobre os vínculos*, Lisboa, 1856, 8.

<sup>30</sup> *Ibidem*, 9.

<sup>31</sup> D. António de Almeida, *A reforma*, 36.

Mas voltemos ao escrito fundamental de 1880. Volvidos quase trinta anos sobre a questão dos vínculos, reencontramos agora um escrito de síntese, uma reflexão religiosa sobre o seu tempo, onde — recordemo-nos — se insurge contra a visão laicista da vida social. Já o vimos quanto à trilogia de 89. Vejamo-lo de novo, quanto aos melhoramentos do século.

Mais uma vez, não são esses factos que rejeita — confessa-os até — mas a sua compreensão profana: «O que nos magoa é *reinar* um espirito que busca deitar todos estes melhoramentos á conta em debito á *Sociedade do homem* e não a Deus»<sup>32</sup>. Mais ainda, é tomá-los como fim, quando são meios para a realização religiosa do homem, é «fazer constar o fim do homem na obtenção de estes melhoramentos aliás, podendo apenas servir para obter, no seu possível concurso, o *Fim eterno* do ser humano»<sup>33</sup>.

É deste mesmo ano de 80, outro escrito de D. António de Almeida, onde esta visão imediatamente religiosa dos problemas sociais se detecta. É um artigo de jornal sobre o operariado, onde o pensamento do autor se revela o mesmo de há anos atrás, quando defendera os vínculos. Não está obviamente ao lado dos revolucionários sociais, ainda herdeiros dos princípios de 89 — «as ideias de oitenta e nove teem por inevitavel e *última ratio*, salvo o poder e decreto divinos, o socialismo», já o escrevera<sup>34</sup> — mas insurge-se sobretudo contra os que, antes deles e a coberto dos mesmos princípios, tinham alargado o fosso social. Religioso e fidalgo — dessa fidalguia paternal que defendia — é contra a burguesia endinheirada que se levanta, confrontando-a agora com as consequências do que considera a sua ambição e impiedade: «Está pois declarada a guerra dos braços dos *operarios* contra os cofres de todos esses *ambiciosos* e *avaros*, que têm feito e sustentam a Revolução, e só não querem que os mais *logicos revolucionarios* lhes não toquem nos dinheiros que alias despendem em maior cifra para combater a Religião e moral verdadeiras(...) Permittirá Deus,

<sup>32</sup> D. António de Almeida, *Estado social*, 34.

<sup>33</sup> *Ibidem*.

<sup>34</sup> D. António de Almeida, *Socialismo*, in *A Palavra* (9.IX.78) 2.

por alto julgar Seu, que sejam castigados pelos revolucionarios aquella *ambição e avareza!*»<sup>35</sup>: a visão é sempre religiosa, o juízo é sempre moral.

Esta posição de D. António ilustra muito bem, entre nós, o que já sabemos em geral, ou seja, que a primeira sensibilização católica à questão social se deu frequentemente entre os que resistiam ao liberalismo, herdeiros que eram, pelo sangue ou pelas ideias, do Antigo Regime, com a sua visão paternalista e corporativa da vida social. É uma terceira posição, entre a burguesia liberal e o proletariado, com que temos de contar, também entre portugueses. Porque a indignação, a grande indignação do nosso autor, é contra uma sociedade toda organizada em função do dinheiro, para o obter ou o acumular, acima de tudo o mais e sem preocupações nem cautelas religiosas: «O dinheiro sem caridade é *passaporte seguro para o Inferno!*»<sup>36</sup>.

Efectivamente, para este filho-segundo que viveu com pouco desafogo económico, o ideal não é o da riqueza, mas o da modicidade, sempre por razões religiosas, que o confrontam com o espírito do século: «A pobreza é para o homem não christão como uma escravatura passiva, porém para o christão é uma liberdade santa e um meio para uma grande elevação da virtude!»<sup>37</sup>. Sem deixar de distinguir, aliás, que uma coisa é essa simplicidade de vida, livremente assumida, e outra muito diferente a pobreza agora imposta a tantos: «Mas é certo ainda ser uma *escravidão barbarissima*, olhando o grande abuso que a *burguezia* faz das forças do pobre»<sup>38</sup>.

E se é religiosa a leitura que faz da questão social, religiosa é também a terapêutica que adianta. Não o satisfaz a mera filantropia; se considera o problema como basicamente moral, moral e espiritual quer a solução: «Mas a *burguezia* não deixa de ser *philantropica*, concedamos, e perguntemos: póde a *philantropia* substituir ou só egualar a caridade? Não; e as *chagas* feitas no homem pelo homem

---

<sup>35</sup> D. António de Almeida, *Operários*, in *A Palavra* (23.IX.80) 1.

<sup>36</sup> *Ibidem*.

<sup>37</sup> *Ibidem*.

<sup>38</sup> *Ibidem*.



em seu moral e moraes interesses só são curáveis pela caridade»<sup>39</sup>. E ainda mais claramente: «A questão *operario-capital*, como todas as questões sociaes, só tem a sua unica solução no Christianismo *como elle é* ou Catholicismo. Ao *Decalogo* não podem fugir homens e cousas; este Codigo Divino em sua Essencia é 'O Amor de Deus e do proximo como a nós-mesmos pelo amor de Deus'. Que o *capital* seja *caritativo* e o *operario* sóbrio e paciente, e a questão está resolvida a contento do primeiro e do segundo»<sup>40</sup>.

Desde meados do século que muitos católicos, principalmente nas zonas industrializadas, onde a questão social se punha com mais agudeza, sabiam que a solução não era tão imediata, e procuravam intervir na legislação e nas estruturas da economia. Mas, entre os que ainda continuavam a defender o liberalismo económico sem peias, acreditando que os próprios mecanismos «naturais» da oferta e da procura levariam à melhor das sociedades, e os que, vítimas dessa convicção e da sua prática, sofriam a «escravidão barbaríssima» que o nosso autor não se esquece de apontar, D. António de Almeida integra-se na primeira fase do movimento social cristão, a da sensibilização à miséria e da resposta religiosa e assistencial. A persistência desta primeira fase foi naturalmente maior em países como o nosso, de industrialização mais tardia<sup>41</sup>.

---

<sup>39</sup> *Ibidem.*

<sup>40</sup> *Ibidem.*

<sup>41</sup> É o que J. F. de Almeida, n' *O pensamento social do grupo católico de «A Palavra» (1872-1913)*, I, Universidade de Coimbra, 1977, 186-187, conclui: «Durante o período que decorre entre os anos de 1872 e 1880, não existe um pensamento social autónomo [naquele jornal em que D. António escrevia] (...) Reconhece-se, naturalmente, que há um mal-estar geral que contamina a sociedade. Mais: que há uma ameaça perigosa representada pelo socialismo que tudo ameaça subverter. Não se ignora mesmo que «há» uma questão social. Mas, tudo isto, só serve para robustecer convicções mergulhadas no Passado, e para proclamar uma concepção do mundo em que o «social» se reconduz ao «moral» e em que a «moralidade» faz parte de uma natureza eterna e imutável (...) Recordem-se, neste momento, para ilustrar o que se tem procurado evidenciar, os nomes de D. António de Almeida e do padre João Vieira Neves Castro da Cruz, como representativos dessa sensibilidade (e mentalidade) que não deixa distinguir os planos dis-

#### 4. **D. António de Almeida e a união dos católicos em Portugal**

«É necessario que a união d'acção se manifeste em todos os actos da vida catholica ainda nos que não estejam especialmente determinados na lei; seja tudo mutuo esforço e como só uma pratica, filha da Doutrina que una e unica é para todos os discipulos do Mestre Divino. Um só corpo no templo, um só fóra d'elle em todas as manifestações da vida», assim exortava de Roma para Portugal D. António de Almeida, a 22 de Dezembro de 1863<sup>42</sup>.

Nos anos sessenta, efectivamente, os católicos portugueses estavam ainda profundamente divididos quanto à questão da legitimidade, tal como acima a esboçámos, mesclando a autenticidade do poder com a discussão dinástica. Para os católicos miguelistas, era impensável qualquer tentativa de melhoramento da situação da Igreja entre nós sem o regresso ao trono dos proscritos de Évora-Monte. Para os católicos liberais, o regime constitucional era o quadro desse melhoramento, embora carecesse de correcções.

Ainda que assim não lhes parecesse, os adeptos da primeira posição subalternizavam a questão religiosa à dinástica, o que acabou por retardar muito a acção concertada dos católicos face ao desafio ideológico e prático, que cada vez mais lhes foi lançado na segunda metade de oitocentos. Por outro lado, foi este desafio, concretamente a propósito dos Estados Pontifícios — primeiro ameaçados e reduzidos, depois totalmente conquistados pelas tropas de Victor Manuel II, em 1870 — e das posições doutriniais de Pio IX e do Concílio Vaticano I, que levou os católicos de diferentes sensibilidades políticas a encontrarem-se para a defesa do Papa, da sua soberania temporal — entendida como

---

tintos da religião, da moral, da política e do social, ou, se se quiser, que os relaciona e articula de modo tal, que de todo perdem a sua própria e definitiva peculiaridade». Cf. ainda, em Manuel Braga da Cruz, *As origens da democracia cristã e o salazarismo*, Lisboa, Editorial Presença/Gabinete de Investigações Sociais, 1980, 91-92, a intervenção de D. António no 2.º congresso católico de Lisboa, em Junho de 82.

<sup>42</sup> D. António de Almeida, *Cartas de Roma IX*, (22.XII.63), in *O A. da R.* (13.II.64), 690-691.

garantia do desempenho livre do seu ministério — e do seu ensino.

Uma vez que a questão romana foi assim a ocasião imediata para a união dos católicos, não admira que D. António estivesse particularmente bem colocado para ser dos primeiros a promovê-la entre nós. Porque desde há muito que, como vimos, ligara o seu nome à defesa do papado, e porque o seu legitimismo não era primariamente dinástico mas religioso, mantendo a sua argumentação neste plano, mais equidistante.

De 63 era aquele apelo à união dos católicos. E se 63 foi o ano em que a *Vida de Jesus* de Renan lançou um estrondoso repto racionalista ao dogma cristão, foi também o ano em que se realizou em Malines um notável congresso católico, prenunciador desta nova militância conjunta dos crentes.

A primeira figura deste congresso foi Montalembert, que aí pretendeu reconciliar os católicos mais renitentes com o sistema político liberal. Ora, D. António de Almeida estava lá, e é o próprio campeão do catolicismo liberal em França quem nos dá notícia disso, não se esquecendo de o anotar, na edição dos discursos que então pronunciou. Referia-se Montalembert, a dado passo, ao povo português, que a Inquisição teria feito intolerante e, por isso, intolerante continuaria, mesmo sob um regime liberal, estorvando a ligação dos bispos a Roma e molestando as religiosas... Foi aqui que D. António o interrompeu, gritando do meio da assistência que o defeito era do governo e não do país, o que mereceu o seguinte comentário do grande parlamentar francês, dirigindo-se aos congressistas: «Vous remercierez aves moi ce généreux Portugais de sa protestation contre le despotisme irrégulier qui régné dans son pays et qui y a remplacé l'ancien esprit catholique»<sup>43</sup>. Tudo acabou em aplausos ao francês e ao português.

Esta presença de D. António de Almeida em Malines mostra a sua atenção a este facto novo: legitimista, como continuava a ser, no sentido amplo do termo, juntava-se com

---

<sup>43</sup> Comte de Montalembert, *L'église libre dans l'état libre*, Paris, -863, 107-108.

um liberal de sempre, como Montalembert, na causa católica comum. Coube-lhe continuar em Portugal o que vira na Bélgica, promovendo o primeiro congresso católico português, em 1871-72 no Porto, e o primeiro de Lisboa, em 1881<sup>44</sup>.

Ele próprio afirmou a sua responsabilidade na promoção da reunião portuense, para integrar os católicos portugueses no movimento geral em que participara lá fora: «Portugal, pela Assembleia dos Escriitores e Oradores Catholicos (...) entrou no Concurso Catholico de tal especie de esforços; cabia a este *humilde nome*, assignado no fecho, uma responsabilidade, por circunstancias Providenciaes, especial em promovel-o»<sup>45</sup>. De facto, para a Assembleia ou Congresso do Porto — teve os dois nomes — deveu-se-lhe praticamente tudo: a ideia, a organização, os convites, a autorização do governador civil e do novo bispo da diocese, a benção do Papa ... Deveu-se-lhe ainda o mais importante: o terem-se juntado, pela primeira vez entre nós, com objectivos estritamente religiosos e comuns, católicos de sensibilidades políticas bem distintas, dos Padres Castro da Cruz e Marnoco e Sousa, ambos ligados a jornais miguelistas — *O Direito*, do Porto, e *O Futuro*, de Braga, respectivamente — ao Visconde de Azevedo e ao Conde de Samodães, dois títulos do constitucionalismo e o último recém-ministro de um governo liberal. E esta não foi pequena proeza, como no-lo confirma uma leitura atenta do que nos chegou das intervenções dos congressistas, em que se podem detectar tensões e perspectivas diversas.

Talvez não fosse então possível a mais ninguém, em Portugal, promover tal reunião. D. António tê-lo-á conseguido porque todos o aceitavam como autor exclusivamente religioso e, para mais, muito ligado ao Papa. Deveu-se-lhe assim o começo consequente da autonomização da questão religiosa entre nós, com a união dos católicos no campo puramente confessional.

Dez anos depois, foi-lhe talvez mais difícil repetir a iniciativa em Lisboa, já que, na capital, os católicos miguelistas

<sup>44</sup> Sobre a reunião do Porto, cf. Manuel Clemente, *Primeiro congresso católico português*, in *Laikos* X-4 (Out.-Dez. 87) 375-390.

<sup>45</sup> D. António de Almeida, *Páginas catholicas*, VI, 1872, 1-2.

tinham mais influência e continuavam a não admitir a dissociação entre a questão religiosa e a político-dinástica<sup>46</sup>. O congresso realizou-se, é certo, de 30 de Junho a 7 de Julho de 1881, mas os relatos que o jornal miguelista *A Nação* nos faz dos seus trabalhos e os comentários que acrescenta são reticentes. Reticências que não se resumem à iniciativa, mas se alargam ao seu autor: «Não sabemos em que os legitimistas guerreiam o sr. D. António d'Almeida, nem sabemos porque, ou para que o haviam de fazer, enquanto ao sr. D. Antonio ter sido intimo dos legitimistas, se já o não é, a culpa não é nossa; nós estamos onde sempre estivemos, somos o que sempre fomos»<sup>47</sup>.

Estavam, efectivamente, onde sempre tinham estado, ou seja, na irredutível conjugação da causa religiosa com o miguelismo. Tanto assim era, que, na mesma página, se levantavam contra *A Palavra*, jornal católico do Porto em que escreviam católicos liberais, como Samodães, acusando-a de aceitar o sistema constitucional: «Para sermos catholicos não necessitamos de ser indifferentes á politica; pelo contrario, máu serviço faz á Egraja aquelle que directa ou indirectamente sustenta um governo ou um systema que lhe é hostil»<sup>48</sup>.

Esta controvérsia interna do catolicismo português ainda continuaria. Em 1886, o Papa Leão XIII enviou aos bispos portugueses a encíclica *Pergrata nobis*, insistindo na autonomização da questão religiosa, em relação às divergências partidárias dos nossos católicos, e reforçando assim a iniciativa de D. António de Almeida, quinze anos volvidos.

Foi o reconhecimento progressivo da especificidade das motivações religiosas que inaugurou em Portugal o apostolado moderno; e foi aqui que um homem tão agarrado ao passado, como o nosso autor, acabou por abrir caminho ao futuro.

*Manuel Clemente*

---

<sup>46</sup> Cf. Manuel Braga da Cruz, *As origens*, 84 ss.

<sup>47</sup> *A Nação*, (12.VII.81) 1.

<sup>48</sup> *Ibidem*.