

O Estado e a Igreja
Pensamento de António Nunes Ribeiro Sanches

Zília Osório de Castro

Estudos em Homenagem a Luís António de Oliveira Ramos
Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2004, p. 399-406

O Estado e a Igreja Pensamento de António Nunes Ribeiro Sanches

Zília Osório de Castro

A denúncia da sua filiação judaica havia afastado Ribeiro Sanches, definitivamente, de Portugal em 1726. Tinha vinte e sete anos e tornou-se a partir de então cidadão da Europa. Participou no lento processo de secularização¹ que iria desembocar nas propostas laicas da Revolução Francesa e na autonomização da política, com o conseqüente desmoronar senão da mundividência pelo menos da totalidade teológica. E integrou o Portugal pombalino² neste processo, o que significava olhá-lo como participante da alternativa que, no campo vasto da cultura, se contrapunha politicamente ao domínio eclesial e eclesiástico apoiado pela Companhia de Jesus.

As *Cartas sobre a educação da mocidade* expressam de forma paradigmática este modo de pensar, de julgar a situação e de fundamentar propostas de mudança nas relações entre o Estado e a Igreja, e nas respectivas conseqüências. Escreveu-as em 1759, ano da expulsão dos jesuítas de Portugal. Esta data dá credibilidade à hipótese de constituírem um texto de intervenção por traduzirem a resposta a uma situação concreta do vazio educacional e de explícita mutação cultural, assim como a denúncia de um sem número de realidades. Considerava impensável a supremacia que o «poder do papa e a sua jurisdição» adquirira nos estados cristãos, especialmente nas universidades, nomeadamente nas de Paris e Coimbra, e que, em última análise significava colocar o poder régio na dependência do poder papal. Exigir que qualquer estudante, ao receber o grau de doutor jurasse ser «sempre fiel e constante a defender os Direitos da Universidade e a *doutrina que se ensina nela*»³, significava colocar a elite intelectual do país e a maior parte dos funcionários na dependência não do rei, mas do pontífice romano:

«Lamentemos (...) o estado de um monarca que não tem, nem pode ter um conselheiro, um juiz, nem um procurador da Coroa, que não esteja ligado por juramento a defender tudo o que tem decretado uma potência estrangeira, uma potência que fundou na sua monarquia, outra que faz os mesmos efeitos que aquelas plantas chamadas *parasitas* que se sustentam do suco da árvore, adonde estão pegadas; lamentemos que está Sua Majestade e cada uma das suas vilas sustentando a nossa Universidade para diminuir o Poder Real, para absorver-lhe a jurisdição que tem sobre nos seus súbditos»⁴

Perpassa nestas palavras a denúncia de uma situação que punha em causa, nos seus fundamentos, o poder régio, por anular a jurisdição que lhe era própria. Ribeiro Sanches deu-lhe credibilidade, apresentando-a como contrária à teoria política que, no seu entender, seria a mais adequada ao caso português, tendo em conta as doutrinas que circulavam na Europa. Adoptando-as, admitiu a doutri-

¹ Veja-se ANTÓNIO MATOS FERREIRA, "Secularização", *Dicionário da História da Igreja em Portugal*, Lisboa, Círculo de Leitores, 2000.

² Veja-se J. S. SILVA DIAS, *Pombalismo e Teoria Política*, Lisboa, Centro de História da Cultura da Universidade Nova de Lisboa, 1982; e *Pombalismo e Prática Política*, idem, 1983.

³ ANTÓNIO NUNES RIBEIRO SANCHES, *Cartas sobre a educação da mocidade*. Nova edição revista e prefaciada pelo Dr. Maximiliano de Lemos. Coimbra, Imprensa da Universidade, 1922, p. 63.

⁴ Idem, pp. 63-64.

na pactualista da origem da sociedade e da submissão do soberano:

«Mas tanto que os homens se ajuntaram por pacto e consentimento mútuo de se ajudarem e socorrerem entre si, já nem o mais valente, nem o mais ousado há-de ser o primeiro. Porque os homens no ponto daquele contrato mutuo depuseram no poder e na disposição do soberano ou maioral, todas as acções voluntárias que obravam antes que se juntassem em sociedade (...)• Ficou então em depósito na mão do soberano aquele poder dos súbditos para obrar acções exteriores»⁵.

Segundo Ribeiro Sanches, o pacto de sujeição consubstanciava-se, por seu lado, «no juramento de fidelidade mútuo entre soberano e súbditos»⁶, para o qual se invocava a divindade como testemunho e caução. Daqui que a formação do Estado resultasse do consentimento dos povos e da sua submissão ao soberano, sob os auspícios da divindade. Daqui que esta fosse invocada como consagração de acordos já concluídos, subalternizando-se a sua intervenção, embora considerada imprescindível. Daqui que, embora se afirmasse ser «o estado sacrossanto e coisa sagrada»⁷, se pensasse que constituía, pelo pacto, uma realidade autónoma, com identidade própria, decorrente dos fins que haviam presidido à sua formação e dos meios para os alcançar. Nascido no tempo por vontade dos homens e em seu próprio proveito, encontrava no tempo a sua justificação, sob os auspícios da divindade. A emergência do temporal no político tornava-se assim duplamente evidente, sem que essa mesma emergência anulasse a concepção de intemporal, de eterno, própria do ser espiritual. As duas realidades não só coexistiam, mas conjugavam-se na unidade do ser singular que agia como tal, na duplicidade decorrente da sua existência como membro da sociedade civil e como membro da sociedade cristã.

Por caminhos diferentes, Ribeiro Sanches e Pombal participavam de uma ideia comum: a secularização. Caracterizadora do enfraquecimento do poder temporal da Igreja e do fortalecimento do Estado, admitia propostas políticas diferentes, tanto na sua fundamentação como na sua concretização. Sanches, a partir da adopção da doutrina pactualista, na sua dupla vertente, valorizava a intervenção voluntária dos homens na constituição do Estado através da figura do juramento de fidelidade. Além disso, reservava-lhe dois direitos, considerados inalienáveis e fora do alcance do *jus* da Majestade: a propriedade de bens e «a liberdade interna de querer e não querer, amar e aborrecer, julgar ou não julgar, ver ou não ver»⁸. E considerava-os politicamente iguais, pois todos, por participarem das vantagens do Estado, haviam feito aquele mesmo juramento.

«Porque todos os súbditos enquanto súbditos, enquanto estão ligados àquele juramento de fidelidade todos são iguais (...). Daqui vem que toda a distinção, subordinação, preeminência que houver entre os súbditos provêm somente *de jus* da Majestade (...) e não de ascendência nem de geração»⁹.

Ilegitimada a nobreza de sangue e ilegítimo o poder eclesiástico pela teoria constitutiva do estado, desenhava-se a figura de um estado forte, de raízes individuais e populares, absoluto, mas não totalitário, porque consagrava direitos pessoais.

Pombal, por seu lado, embora admitisse a origem pactualista da sociedade, afastava, como improcedente, toda e qualquer interferência dos membros da sociedade assim constituída na origem e no exercício do poder. Este vinha directa e imediatamente de Deus para o soberano, para que este o exercesse sobre todas as coisas temporais. O poder político, que era o poder régio, resultava, portanto, negativamente da cedência dos direitos individuais própria do pacto de associação, e positivamente da dádiva divina de uma soberania sem limites na esfera da jurisdição que só a ele pertencia. O estado absoluto de Ribeiro Sanches dava aqui lugar a um estado de acentuadas características totalitárias (devido ao não reconhecimento de direitos individuais) que seriam reforçadas pela criação da Real Mesa Censória. Não deixava, contudo, de ser um estado secular, já que o poder, sagrado porque de origem divina, se identificava pelas suas funções temporais próprias, e não reconhecia, por ilegítima, outra autoridade, mesmo que papal ou eclesiástica. Pombal, em nome da sacralidade divina da origem do poder e Ribeiro Sanches, invocando a sacralidade divina do poder constituído definiram a

⁵ Idem, p. 21.

⁶ Idem, p. 18.

⁷ Idem, *ibidem*.

⁸ Idem, p. 21.

⁹ Idem, p. 26.

soberania política como um poder com características próprias, decorrentes da esfera de jurisdição que só a ele pertencia. Sendo assim, a secularização do estado enformava o pensamento político de ambos os autores, respectivamente, pela via da subalternização e pelo caminho da exclusividade na fundamentação do poder, e da especificidade da sua esfera de jurisdição.

Entendendo-se que a secularização caracteriza o estado moderno, e sendo possível, depois do exposto, falar de secularização de origem popular e de secularização de origem divina, resta reflectir sobre a operacionalidade política de uma e outra concepção, ditada pela capacidade de intervenção mutativa na sociedade, exercida no sentido de afastar, distinguindo-os, o poder espiritual do poder temporal. Saliente-se a filiação no pensamento de Ribeiro Sanches e de Pombal na escola jusnaturalista moderna quanto à origem da sociedade, assim como as divergências quanto à génese do poder. Esta, exclusivamente contratualista na doutrina original, passou a ser sancionada pela divindade, segundo Ribeiro Sanches, para vir a ser entendida por Pombal apenas como divinista.

Distinguia-se, assim, a jurisdição da Igreja da jurisdição do Estado com base nas capacidades de razão e vontade individuais, consideradas como valor em si, ou da sua vontade, consagrada pela divindade, ou tão só em nome de Deus. Se o estado moderno laico, isto é, neutro em matéria de religião, caracterizava a primeira conceptualização, o estado secular, moderado ou radical, estava presente nas outras duas, reflectindo-se de forma significativamente diferente no modo como, a partir daí, se distinguiram as esferas da jurisdição espiritual e temporal, e se entenderam as relações entre o Estado e a Igreja. Saliente-se, ainda, que à maior valorização da vontade humana no processo de constituição do estado, correspondeu menor apelo à divindade, e que as mutações que acompanharam a independência da política face à teologia, enquanto áreas de saber distintas, haviam passado pela neutralização política da religião e da Igreja, numa evolução que, em Portugal, passou pela evolução que, de estado confessional chegou ao estado laico, passando pelo estado secular. E, se no plano objectivo da concretização, o evoluir se detecta como cronologicamente consequente, não raras vezes a diacronia acompanhou a formulação das ideias.

Tem-se um exemplo do que se acaba de referir no contexto em análise. O pensamento de Ribeiro Sanches, mantendo os pressupostos da secularização, não deixou de denunciar um claro pendor para a laicização¹⁰ da política, devido à subalternização da religião e, daí, para a independência do Estado relativamente à Igreja. Neste sentido escreveu:

«Nenhum estado civil pode formar-se, nem existir em vigor sem uma religião, e sem observar-se o sagrado do juramento (...). Daqui provem o sagrado do estado, porque foi formado com a invocação do Altíssimo como testemunha e como caução dos juramentos recíprocos»¹¹

Perpassa nestas linhas uma clara concepção secularizadora do estado, mas nas entrelinhas vislumbra-se uma tendencial laicização, na medida em que coloca no juramento de fidelidade a expressão de constituição desse mesmo Estado. Este nascera, como se referiu, de um contrato entre o rei e os súbditos, embora a sua existência fosse garantida pela religião. Afastado o princípio que todo o poder vinha de Deus, colocava-se nas mãos da sociedade a possibilidade de o criar e manter enquanto expressão da vontade conjugada de governantes e governados, caucionada pela divindade.

Pombal, por seu lado, assumiu clara e exclusivamente a secularização, não só porque a origem directa e imediata do poder, aliada à finalidade do seu exercício, definia a esfera temporal da sua jurisdição, mas porque colocava a sacralidade da Igreja ao serviço do Estado. Ao adoptar a máxima milevitana quanto à situação recíproca do Estado e da Igreja, e tendo em conta que esta última era indispensável ao bem temporal da sociedade e dos seus membros, legitimou a submissão da Igreja, na sacralidade da sua instituição, ao poder político. Deste modo, a Igreja e o Estado, embora com esferas de jurisdição específicas, conjugavam a sua actividade em benefício de um objectivo que era próprio e específico do poder temporal - a felicidade e bem estar dos súbditos. Neste sentido, se bem que, quanto aos princípios, as esferas de jurisdição do poder espiritual e do poder temporal ficassem bem definidas, na prática, a Igreja veria as suas pessoas e os seus bens submetidos à autoridade política, tal como acontecia com a sacralidade das suas funções. Isto significava que o

¹⁰ Veja-se ANTÓNIO MATOS FERREIRA, "Laicização", *Dicionário...*, *át*

¹¹ RIBEIRO SANCHES, *ob. cit.*, pp. 18-19.

Estado utilizava a seu favor o princípio da especificidade de jurisdição, sem dessacralizar a Igreja, mas colocando-a ao seu serviço. Extinguiam-se, assim, os possíveis resquícios de eventual neutralidade eclesial e eclesiástica do Estado porque considerados politicamente atentatórias da sua função.

Torna-se evidente deste modo que a secularização, qualquer que fosse o seu teor - de origem popular ou de origem divina - ao trazer para o campo da reflexão e da prática política, o valor do temporal, punha em causa o domínio tradicional da Igreja que se baseava na aplicação ao temporal de categorias do atemporal. Consequentemente, ao longo do tempo, viera a dominar cultural e politicamente os reinos cristãos. Era contra esta situação que o poder político reagia em nome de uma especificidade ignorada ou inoperante que pretendia restabelecer. Ou seja, a emergência do temporal e as suas incidências políticas, desencadeavam tensões entre a Igreja e o Estado, este defendendo os direitos que lhe eram próprios ou lhe haviam sido concedidos, aquela entrincheirando-se em posições adquiridas. Os defensores dos direitos políticos das soberanias temporais, chamavam-se regalistas; a defesa da Igreja coube sobretudo aos jesuítas. O confronto entre ambos estava bem patente nestas palavras de Ribeiro Sanches:

«Deus seja louvado que me chegou ainda ao tempo que os P.P. da Companhia de Jesus não são já confessores nem mestres; porque se conservassem ainda aquela aquisição, tão antiga, nenhuma das verdades que se leram neste papel, não poderiam ser caracterizadas com outro título que de heresias!»¹².

Estas duas correntes de pensamento dividiam a comunidade europeia ocidental moderna, aliando indistintamente eclesiásticos e leigos, políticos e intelectuais, regulares e seculares. Uns e outros recorriam à história e à tradição, assim como aos textos sagrados e aos padres da Igreja, para fundamentarem as suas doutrinas. Uns e outros exprimiam-nas no contexto cultural e político em que estavam inseridos, sem que houvesse, por regra, solução de continuidade de tempo e de lugar. Assim, Ribeiro Sanches, tal como o paladino do regalismo pombalino, António Pereira de Figueiredo¹³, advogaram a autoridade do Abade de Fleury, de Gianoni, de Natal Alexandre quanto à origem do poder eclesiástico; e, do mesmo modo, repudiaram o direito canónico que se continha no Decreto, nas Decretais, Sexta e Clementina, e «que se ensina e se crê como de fé nas Universidades»¹⁴.

Apesar deste paralelismo e dos outros já mencionados, a fundamentação historicista do regalismo de Ribeiro Sanches, divergia da fundamentação divinista do regalismo de Pereira de Figueiredo, porque dependentes de diferente teoria do poder - pactualista num, jusdivinista no outro - como já se referiu. De forma idêntica, as implicações da afirmação da superioridade do poder do estado em matérias temporais decorria das situações concretas dos autores, da sua sensibilidade cultural e simpatia pessoal. Esta dupla diferença não era, contudo, apanágio do século XVIII, nem dos dois autores citados. Se se remontasse no tempo, ao *Tratado apologético* de Rodrigues Leitão¹⁵, encontrava-se a invocação da origem pontifícia de um poder majestático que legitimava, porque intrínseco à coroa portuguesa, a nomeação dos bispos pelo legítimo soberano. Por seu lado, tempos passados, Pereira de Figueiredo adoptou o princípio da origem divina directa e imediata do poder para fundamentar a legitimidade do poder régio sobre as temporalidades da Igreja e da sua intervenção no processo de reforma disciplinar da mesma, que se adequava às exigências da política centralizadora de Pombal. Para isso universalizou e politizou os ensinamentos que recebera na Congregação do Oratório, ministrados pelo Padre José Clemente¹⁶, tornando-os doutrina do estado pombalino e regulando, por ela, as relações entre o poder papal e o poder régio, entre a Igreja

¹² Idem, p.27.

¹³ Veja-se ZÍLIA OSÓRIO DE CASTRO, "O Regalismo em Portugal. António Pereira de Figueiredo", Lisboa, Centro de História da Cultura da Universidade Nova de Lisboa, 1987.

¹⁴ RIBEIRO SANCHES, ob. cit, p. 26.

¹⁵ Veja-se MANUEL AUGUSTO RODRIGUES, *A Universidade de Coimbra e o Porto na Época Moderna. Manuel Rodrigues Leitão e o Regalismo em Portugal*, Porto, 1988; ZÍLIA OSÓRIO DE CASTRO, "O Regalismo em Portugal. Da Restauração ao Vintismo", *O Estudo da História*, n.º 12-15, 1990-1993, pp. 139-155.

¹⁶ Veja-se IDEM, "Antecedentes do Regalismo Pombalino. O Padre José Clemente", *Estudos em Homenagem a João Francisco Marques*, vol. 1, Porto, Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2001, pp. 321-331.

portuguesa e a igreja de Roma, entre os bispos e o papa no governo da Igreja. Ou seja, com base neles propôs a reforma do Estado, acentuando o poder do rei, e a reforma da Igreja, reforçando o poder episcopal, e ainda, invocando a origem divina de ambos os poderes.

As implicações do regalismo de Ribeiro Sanches refletiram-se no campo da educação, o que, nas potencialidades do seu pensamento, correspondia implicitamente a enveredar pelo caminho da temporalidade, a partir da valorização do temporal, o que se harmonizava com a passagem do paradigma da secularização para o da futura laicização. Consequentemente, a grande crítica que fez ao indevido poder da Igreja, recaiu sobre o monopólio que, a pouco e pouco, fora exercendo sobre os estabelecimentos de ensino, com a inevitável utilização destes para a propagação de doutrinas que fossem a seu favor.

No seu entender, um exemplo da referida prática abusiva consistira em favorecer o ensino ministrado pelos eclesiásticos para além da doutrina cristã. Ultrapassando aquela obrigação, tinham-se dedicado ao «ensino das ciências humanas»¹⁷ e, com o tempo, fundaram mesmo universidades católicas, para ministrarem conhecimentos destinados a conservar e a aumentar a sua autoridade e primazia. Haviam, assim, usurpado o poder régio, pois, como dizia Ribeiro Sanches, só o rei "é o soberano senhor de fundar universidades ou escolas onde se ensinem as ciências naturais, e as civis, não dependendo estas por nenhum princípio da autoridade eclesiástica: que tem a mesma para decorar com honras aos que tiverem estudado com aplauso, sem intervenção do Sumo Pontífice ou dos Bispos»¹⁸.

Pelo ensino que ministravam, as universidades tinham-se tornado estabelecimentos úteis à Igreja e prejudiciais ao Estado, e haviam retirado ao mesmo Estado uma das suas funções principais - a educação política. Política, por ser da sua competência orientar a formação moral e intelectual dos cidadãos, útil a si mesmos e à comunidade em que se inseriam. Na tentativa de colocar de novo nas mãos do poder régio a responsabilidade da educação, Ribeiro Sanches, tal como depois Pombal, com a secularização dos estudos menores e, mais tarde, da Universidade de Coimbra, conseqüente com a extinção da de Évora, não só retirou à Igreja o monopólio do ensino, como o orientou de acordo com as perspectivas culturais que partilhava. Neste sentido, o Estado ao chamar a si o exercício do próprio poder, assumia-se como dotado de capacidade para fazer a reforma cultural que, prescindindo dos eclesiásticos, era elemento indispensável à emergência do estado moderno, pela actualidade das reformas e qualidade de ensino destinado a homens que viviam no tempo e no tempo contribuíam para o progresso científico. Afastar os eclesiásticos significava substituir a perenidade dos ensinamentos pelo sentido da sua evolução, pois o seu magistério, reflexo da eternidade divina, fizera esquecer não só que o homem era um ser temporal, mas também que a temporalidade era a expressão da sua existência enquanto tal.

Um exemplo da desejável passagem do carácter eclesial dos estabelecimentos de ensino e do próprio ensino para a latente laicidade na secularização dos mesmos estava presente nas duras críticas de Ribeiro Sanches ao ensino do latim. O latim, sendo a língua oficial da Igreja, exponenciava o seu domínio cultural e, daí, também o político. Divulgá-lo significava reforçá-lo, mediante o aumento de quantos, através da língua, recebiam a cultura e o teor da vida que por ela se veiculava. O ensino do latim conduzia, pois, de forma inevitável à proliferação dos eclesiásticos, com o inevitável crescimento do número de pessoas que viviam na ociosidade, sem nada contribuírem para o Estado.

"O latim - dizia - é o passaporte para entrarem no paraíso terrestre onde se come sem trabalhar, onde há tantos estabelecimentos em cada vila e aldeia, como são os conventos e as capelas, faltando às vezes as paróquias. Logo a causa porque a maior parte da nação aprende latim prova que no reino há poucos estabelecimentos para ganhar a vida (...) [Além disso] como em Portugal há tantos estabelecimentos de ensino eclesiástico onde reside a honra e subsistência que o latim é a porta para entrar neles, é natural que todos queiram aprender essa língua»¹⁹.

¹⁷ RIBEIRO SANCHES, ob. cit, p. 73.

¹⁸ Idem, ibidem

¹⁹ Idem, pp. 150-151.

O ensino de latim, precisamente por ser aberto a todos e gratuito, traduzia um determinado proselitismo que se reflectia num modo de estar e de viver contrário aos objectivos de um Estado de cariz temporal, que acolhia o desafio da temporalidade. Sendo assim, tornava-se politicamente pernicioso. Contribuía para o subdesenvolvimento e para os maus costumes. Por isso, o Estado teria de procurar em seu próprio benefício a alternativa que o trabalho representava. Tornando-o condição de «honra e conveniência»²⁰ fazia com que os «cidadãos», até aí ocupados com um sem número de actividades pias, dedicassem o seu tempo a actividades de utilidade pública. Ou seja, a emergência do Estado como corpo político por excelência implicava a descoberta das suas próprias funções e o empenhamento em as tornar efectivas.

«Dispênda o Estado a instituir cargos para promover tanto a agricultura como o comércio e a indústria; ocupe os soldados com dobro ou tríplice paga a fazer caminhos de carros; mande desentupir a foz dos rios (...) logo serão necessários arquitectos, engenheiros, maquinistas, contadores, inspectores, escrivães e secretários, e outro grande número de gente empregada nestas obras para haver comércio interior e agricultura; sem elas não é possível que haja indústria nem trabalho no Reino»²¹.

Presente nestas palavras todo um programa político que implicava mudança cultural. A cultura eclesiástica, da qual o ensino de latim seria o paradigma, daria lugar a uma cultura política que elegia o trabalho como expoente. Deste modo, a educação da mocidade, no sentido acima referido, seria objectivo fundamental do Estado, cuja identidade se descobria em projectos que lhe fossem próprios, por assentarem na valorização do temporal, do aqui e do agora, ou seja na secularização.

A originalidade do regalismo de Ribeiro Sanches residia exactamente neste aspecto: a assunção pelo Estado desta função educativa que lhe pertencia enquanto tal e que estava indevidamente nas mãos da Igreja. Isto é, a assunção da educação como meio de formar cidadãos, homens situados no tempo e que nele encontravam a razão da sua condição de seres humanos, mesmo que, como cristãos, mantivessem a perspectiva escatológica e eterna que lhes era inerente. Daqui que Ribeiro Sanches rejeitasse, em última análise, a máxima de que «a Igreja está no Estado, e não o Estado na Igreja», definidora da política pombalina em matéria das relações entre o Estado e a Igreja, para as visualizar como expoentes de dois universos axiologicamente específicos, embora convergentes na personalidade única do ser humano considerado simultaneamente na sua dupla vocação escatológica e temporal. Daqui, ainda, que, embora a opção confessional de Ribeiro Sanches o tenha sensibilizado de forma particular para a rejeição do domínio temporal da Igreja, salvaguardou a sua existência e, de certo modo, a sua mensagem escatológica, porque coerente com a sua postura religiosa e tolerante. Daqui que o princípio enunciado «de viver como bom cidadão e como bom cristão»²² informasse as relações entre o Estado e a Igreja, como instituições com valores e objectivos específicos, reciprocamente respeitáveis nas suas particularidades essenciais.

²⁰ Idem, p. 151.

²¹ Idem, pp. 151-152.

²² Idem, p. 15. Prosseguindo no seu enunciado, escreveu: "Mas que fizeram os Mestres das Escolas nos Mosteiros, e nos Cabidos das Sés? Não ensinaram outra doutrina, nem outros conhecimentos que aqueles que contribuía para fazer um bom cristão, ou um bom eclesiástico". (Idem, *ibidem*).