

ISSN 0870-4147

FACULDADE DE LETRAS DA UNIVERSIDADE DE COIMBRA

INSTITUTO DE HISTÓRIA ECONÓMICA E SOCIAL

Revista Portuguesa de História

TOMO XXIII

ACTAS DO COLÓQUIO
«A REVOLUÇÃO FRANCESA E A PENÍNSULA IBÉRICA»



COIMBRA/1987

L'ÉPISCOPAT PORTUGAIS ET LA RÉVOLUTION FRANÇAISE

Les événements de 1789 et leurs suites immédiates furent une surprise pour l'épiscopat français; à plus forte raison, pour les Eglises des autres pays. On ne saurait dire si les quelques richéristes portugais avaient adopté la même attitude que leurs homologues français et, de ce fait, se seraient montrés plus compréhensifs face à une telle évolution (1). Il est difficile d'en trouver trace (2) et, le cas échéant, cela n'aurait pu que renforcer l'opposition du haut-clergé à l'encontre de ces nouveautés. L'épiscopat portugais a rejeté en bloc l'évolution qui s'était produite en France et, dans l'état actuel de nos recherches, nous n'avons pas trouvé une ligne de compréhension, encore moins d'approbation, du moins à ce niveau (3). Il est vrai que ni son origine ni sa formation ne le prédisposaient à concevoir ou même à essayer de comprendre une telle évolution. Les sources d'information dont il a disposé ne pouvaient que le conforter dans une hostilité qu'encourageait d'ailleurs le gouvernement. Celui-ci avait immédiatement dressé une barrière, plus ou moins maladroite, contre tout ce qui venait de France; et, dans sa lutte, il avait cherché l'appui de l'Eglise. Le tout-puissant intendant de police, Diogo Inácio de Pina Manique, est on ne peut plus clair dans sa correspondance avec D. Manuel

O Edmond Préclin, *Les jansénistes au XVIII^e siècle et la Constitution civile du clergé*, Paris, 1929. Il a mis tout particulièrement en valeur le rôle joué par ces derniers.

(2) Jacques Marcadé, «Le jansénisme au Portugal (Notes d'approche)», *Revista Portuguesa de Historia*, xvii, 1980, p. 20, 29.

(3) José Augusto França (*Le romantisme au Portugal*, Paris, 1975, p. 32) signale le cas de Jesé Libero Freire de Carvalho, chanoine augustin défroqué et prénommé par la suite Liberato, puis Spartacus,

do Cenáculo, alors évêque de Beja (4). Si nous en croyons le général Foy, la police et le clergé se sont unis contre les francs-maçons et les philosophes, considérés comme les propagandistes des principes révolutionnaires (5). Au plus, a-t-il pu y avoir quelques nuances dans les critiques mais, globalement, l'épiscopat portugais a refusé la Révolution, ses condamnations devenant de plus en plus catégoriques au fur et à mesure que s'aggravaient la persécution religieuse ou les troubles politiques. Ce n'est que le Concordat qui a pu le rassurer et d'ailleurs, plus parce qu'il était ratifié par la plus haute autorité religieuse (6) que parce qu'il provenait de la volonté du nouveau maître de la France.

* * *

L'épiscopat portugais ne forme nullement un bloc, comme pourrait le paraître le haut-clergé français, à cette même époque, grâce à des institutions qu'il monopolise comme les Assemblées du clergé. Pourtant, nous recensons plus de 150 prélats dans un cas; une quinzaine seulement dans l'autre. Mais, au Portugal, il peut y avoir, tout au plus, des réseaux qui se créent autour de personnages de premier plan comme D. Manuel do Cenáculo, évêque de Beja, puis archevêque d'Evora en 1802. En témoigne la correspondance — et nous ne faisons pas allusion ici aux lettres de simple courtoisie — échangée avec d'autres évêques durant cette période. Toutefois, on peut quand même se demander dans quelle mesure des prélats jadis persécutés par Pombal, comme D. Gaspar de Bragança, archevêque de Braga, pouvaient se sentir proches de créatures de ce dernier, comme D. Francisco de Lemos, évêque de Coïmbre. Quel que soit le prestige de sièges comme Braga ou Lisbonne, cela ne donnait pas au Primat ou au Patriar-

(4) Arquivo distrital de Évora (par la suite A. D. E.), cxxvii/1-7, n.º 1333 et 1334, lettres du 28 août et du 4 septembre 1798.

(5) *Histoire de la guerre dans la péninsule sous Napoléon*, Paris, 1827, t. II, p. 60.

(6) Nous ne connaissons pas les réactions de François de Gain de Montaignac, évêque de Tarbes. Par contre, la dernière lettre de Jean-Marc de Royère «ancien évêque de Castres» à D. Manuel do Cenáculo est empreinte d'une grande sérénité et de confiance dans l'avenir (A. D. E., cxxvii/1-5, n.º 767, du 25 mars 1802).

che le droit de parler au nom de leurs confrères. Il n'y a pas un épiscopat portugais, mais des évêques portugais et, de ce fait, leurs réactions auraient pu être différentes.

Ce haut-clergé diffère totalement de l'épiscopat français par son recrutement. A la veille de la Révolution, tous les évêques français étaient nobles, même le titulaire du médiocre évêché de Bethléem, dans un faubourg de Clamecy, l'importance des sièges variant suivant les titres de noblesse (7). Il n'en était pas de même au Portugal. Certes, Braga est occupé jusqu'en janvier 1789 par un bâtard royal, Lisbonne par un Mendonça; mais, nous trouvons à Beja un D. Manuel do Cenáculo, issu d'une famille de petits artisans immigrés à Lisbonne, ou son voisin de Faro, D. Francisco Gomes de Avelar, né dans une famille des plus modestes. Par la suite un bâtard d'illustre famille, D. Antonio de São José e Castro, détint le siège de Porto; mais, le brésilien D. Diogo de Jésus Jardim ou le dominicain D. Vicente Ferreira da Rocha ne durent leur siège épiscopal qu'à leur seul mérite (8). Il était donc difficile de trouver, dans l'épiscopat portugais, une réaction de classe comme celle qui dressa la quasi totalité des évêques français contre les premières mesures de la Constituante (9).

La majeure partie des évêques français est passée par le «séminaire des évêques», le grand séminaire de Saint Sulpice à Paris; tout au long du siècle, ils ont ainsi reçu une formation similaire (10), quelle que puisse être l'orientation prise par la suite par un Talleyrand ou un Loménie de Brienne. Il n'en est nullement de même au Portugal. Dans un pays qui manque de séminaires, la formation reçue l'a été soit à l'Université de Coïmbre, soit dans les écoles

(7) Roland Mousnier, *Les institutions de la France sous la monarchie absolue*, Paris, 1974, t. i, pp. 255-256.

(8) Le cas de D. Manuel do Cenáculo mis à part, les renseignements biographiques concernant les évêques ont été tirés de la *Grande enciclopédia portuguesa e brasileira* et du *Dicionário de História da Igreja em Portugal* (en cours de publication).

(9) Dillon, archevêque de Narbonne aurait déclaré que s'il pouvait accepter ces mesures en tant qu'évêque, il ne le pouvait en tant que gentilhomme (cité par André Latreille, *L'Eglise catholique et la Révolution française*, Paris, 1970, t. i, p. 112).

(10) Michel Peronnet, *Les évêques de l'Ancienne France (1516-1790)*, thèse lettres, Paris, 1976.

de congrégations: par exemple celles du Tiers ordre régulier de saint-François, pour D. Manuel do Cenáculo ou D. Caetano Brandão, ou celle de l'Oratoire, pour D. Francisco Gomes de Avelar. On peut supposer que, même après la tentative de réforme de ces études sur le modèle de celle que Fr. Manuel do Cenáculo avait introduite dans sa propre congrégation, il a néanmoins subsisté quelques différences ⁽ⁿ⁾. Les études à l'Université de Coïmbre ont été totalement modifiées en 1772 et les plus jeunes évêques ont reçu une formation fort différente de celle qu'avaient pu connaître ceux qui passèrent à l'Université avant la réforme. A plus forte raison, la formation à Coïmbre différait-elle de celle que reçut un D. André Teixeira Palha, avant 1759, à l'Université jésuite d'Evora ⁽¹²⁾. Ainsi, au Portugal, il n'y a pas une école, mais des sensibilités différentes; il n'y a pas cette uniformité, théorique tout au moins, du haut-clergé français.

Et, pourtant, l'épiscopat portugais s'est montré uni dans ses réactions face à la Révolution. Une telle attitude a pu être déterminée par l'idéal qu'il partage et, aussi, conditionnée par les sources d'information. C'est que, par delà des divergences secondaires, tous les évêques manifestent un réel attachement à ces deux valeurs que remet en cause la Révolution: le roi et le Pape. Il n'y a pas de jansénisme épiscopal au Portugal; d'où, à la différence de certains prélats italiens ⁽¹³⁾, aucun portugais n'a accepté la Révolution et ne s'est prêté à des compromissions. Tous sont hostiles à l'esprit du siècle qui l'a précédée. Pour eux, il ne fait pas de doute que la Révolution est la «fille des Lumières»; et, aussi bien D. Manuel do Cenáculo que D. Caetano Brandão ou D. Francisco de Avelar, ils condamnent la philosophie du xviii^e siècle. Par delà cette oppo-

⁽ⁿ⁾ Pour tout ce qui concerne D. Manuel do Cenáculo, nous nous permettons de renvoyer à notre travail, *D. Manuel do Cenáculo Vilas Boas, évêque de Beja, archevêque d'Evora, 1777-1814*, Paris, 1978.

⁽¹²⁾ Coadjuteur, puis titulaire de Faro en 1783, il est mort en 1786; aussi, nous ne saurions préjuger de son attitude par la suite. Sa correspondance conservée à Evora montre qu'il était très proche de D. Manuel do Cenáculo. Aurait-il suivi ou précédé son évolution ?

⁽¹³⁾ Jacques Godchot, *La Grande Nation. L'expansion révolutionnaire de la France dans le monde, 1787-1799*, Paris, 1956, t. II, pp. 516-517. En particulier Scipion Ricci, évêque de Pistoia (p. 681), dont D. Manuel do Cenáculo avait étudié les œuvres avec un certain intérêt.

sition de principe, ils ne peuvent qu'être hostiles aux régimes qui se succèdent depuis 1789 en France: ils ne les connaissent qu'à travers des filtres déformants.

Dans les papiers de D. Manuel do Cenáculo figure une Déclaration des droits de l'homme et du citoyen ⁽¹⁴⁾. Peut-être s'agit-il d'une simple curiosité de sa part. Comme il n'y a aucune note de sa main sur le document, nous ne saurions dire s'il approuvait le texte ou si celui-ci lui a servi d'élément de réflexion pour ses condamnations postérieures. En effet, si certains aspects ne pouvaient que séduire le prélat «social» qu'il était, l'idéologie même heurtait ses convictions profondes. C'est d'ailleurs le seul document direct, le seul matériau brut concernant des événements de France que nous ayons rencontré. Il est possible, néanmoins, que d'autres soient parvenus aussi au Portugal. Si nous en jugeons par les doléances du chargé d'affaires espagnol, Pedro Cevallos Guerra, les frontières maritimes portugaises n'étaient pas impénétrables. En 1791, encore, des ballots de livres de contrebande ont été saisis à Sétubal ⁽¹⁵⁾. Certains prélats ont pu avoir des correspondants capables de les renseigner, de façon à peu près objective, sur ce qui se passait ou s'était passé en France. Une fois de plus, nous songeons à l'exemple de D. Manuel do Cenáculo et à la correspondance échangée avec son neveu, José Maria de Brito, membre de l'ambassade portugaise à Paris. Nous ne pouvons que poser le problème de l'existence de telles sources d'information sans pouvoir appuyer notre hypothèse sur des bases solides: existence d'autres ouvrages, pamphlets— ou autres correspondances. Par contre, nous pouvons affirmer que, lorsque des renseignements parvenaient au Portugal sur les événements de France, ce pouvait être à travers deux canaux: l'un notoirement insuffisant, l'autre extrêmement tendancieux.

Le premier canal d'information est le seul journal existant, la *Gazeta de Lisboa*. En 1788, les lecteurs ont été mis au courant de ce qui se passait en France: l'agitation en Bretagne, l'Assemblée des notables, la convocation des États généraux— En 1789, encore,

⁽¹⁴⁾ A. D. E., cxxxix/l-1 1, f. 379-380.

⁽¹⁵⁾ Lucienne Domergue, *Le livre en Espagne au temps de la Révolution française*, Lyon, 1984, pp. 40-41; Graça et J. S. da Silva Dias, *Os primórdios da maçonaria em Portugal*, Coïmbre, t. i, p. 381.

sur les 104 articles concernant la France, 69 ont une tonalité politique: élection aux Etats généraux, fusion des trois ordres, à l'initiative de Dillon, curé du Vieux Pouzanges (*sic*). Quant à la nuit du 4 août, elle devient, sous la plume du correspondant, un magnifique exemple digne de servir de modèle à tous les pays ⁽¹⁶⁾. En 1790, il n'y a plus que douze articles concernant la France, soit même pas 8% du chiffre total; et, nous ne tenons pas compte de la surface imprimée: le pourcentage serait bien plus faible. Si les Portugais ont été informés des troubles qui avaient éclaté dans les provinces ou des révoltes militaires à Brest ou à Nancy, il n'y a aucune allusion à ce qui aurait pu intéresser les prélats: la mise à la disposition de la Nation des biens de l'Eglise, suivie de leur vente, la suppression des vœux, et, surtout, la constitution civile du clergé. On peut se demander s'ils n'ont connu cet épisode de l'histoire religieuse et, conséquence plus grave, le serment imposé aux ecclésiastiques, qu'à travers les seules condamnations pontificales. Ainsi, le 10 juillet 1790, D. Manuel do Cenáculo avait-il reçu une correspondance du saint-Siège sur les événements de France ⁽¹⁷⁾. Si les rédacteurs de la *Gazeta de Lisboa* évoquent, le 19 juin 1792, l'existence du Corps législatif (Assemblée législative) et, le 9 octobre 1793, de la Convention, les lecteurs n'ont jamais été informés des événements de 1792, de la chute du roi, de son procès, puis de son exécution en janvier 1793. Si, le 16 octobre 1793, il est fait allusion à la révolte de la Vendée, mais sans évoquer les causes religieuses qui auraient pu jouer, il faut attendre le 28 février 1794 pour trouver la première mention, indirecte d'ailleurs, à la Constitution civile du clergé: on apprend que l'évêque de Metz a rétracté le serment qu'il avait prêté ⁽¹⁸⁾. Les massacres de septembre 1792, quelques 300 ecclésiastiques dont trois évêques dans les

⁽¹⁶⁾ «Magnífica sessão, tão digna de ser transmitida a todos os séculos e de servir de exemplo a todos os povos» (n.º du 1 septembre).

⁽¹⁷⁾ A. D. E., *Diário*, cxxix/1-20, f. 215-218. Le rédacteur est évasif; il s'agit sans nul doute des brefs du 10 mars et du 13 avril condamnant la constitution civile du clergé.

⁽¹⁸⁾ Il y a sans doute confusion. Nicolas Francin a certes été emprisonné en 1793 pour s'être opposé aux cultes révolutionnaires, mais il a occupé son siège jusqu'au concordat. Est-ce une allusion à la démission de Louis Charrier de la Roche, métropolitain de Rouen? Or, celle-ci date du mois d'octobre 1791.

seules prisons parisiennes, ou la séparation de l'Église et de l'État, dans la logique du décret du 3 ventôse an III (21 février 1795), ont été, officiellement tout au moins, ignorés. Ce n'est pas dans ce journal officiel qui faisait silence sur tout ce qui se passait en France et ne laissait filtrer que quelques rares informations en provenance de Londres, Mayence, La Haye ou Francforts que les prélats portugais ont pu trouver des renseignements. Il y avait, il est vrai, d'autres sources.

Une traduction des pastorales de Champion de Cicé, archevêque de Bordeaux, et de Charles de La Laurencie, évêque de Nantes, a été publiée en 1796 chez Antonio Alvarez Ribeiro, à Porto. Ces deux documents, datés respectivement du 9 août et du 24 mai 1793, font état de la situation du clergé réfractaire et de la vie religieuse, ou de ce qui en subsiste, dans leurs diocèses respectifs ⁽¹⁹⁾. Une histoire, quelque peu partielle mais relativement précise de ces événements, a été publiée en 1797, à Lisbonne, chez Si mão Thadeo Ferreira ⁽²⁰⁾. Dès 1791, D. Manuel do Cenáculo avait été informé de la situation réelle du clergé en France, encore que le tableau fut quelque peu noirci ⁽²¹⁾. Le 10 septembre 1794 un de ses correspondants entretenait l'évêque de Beja de la mort de Robespierre, alors que la *Gazeta de Lisboa* n'en a fait mention que le 20 de ce mois ⁽²²⁾. C'est grâce à des correspondants divers mais, surtout, auprès des émigrés que les Portugais ont pu avoir des informations sur le déroulement des premières années de la Révolution.

Malgré son relatif éloignement, le Portugal a été rapidement une terre d'asile pour de nombreux émigrés, laïques comme ecclésiastiques. Notons, à titre anecdotique mais c'est révélateur du climat de l'époque, que le duc de Luxembourg, réfugié auprès de son gendre le duc de Cadaval, était néanmoins suspect, en tant

⁽¹⁹⁾ *Pastorales de alguns bispos franceses por ocasião da Revolução, traduzidas em portuguez* por +++, 54 p.

⁽²⁰⁾ *Revolução e estado actual da França*, Lisbonne, 1797, 410 pp. Par exemple: p. 94, la résistance du clergé réfractaire ou, p. 332, les massacres de septembre.

⁽²¹⁾ A. D. E., CXXVII/1-12, n.º 2228, du 6 août 1791, lettre de João de Saldanha de Oliveira.

⁽²²⁾ *Ibidem*, CXXVII/2-9, n.º 3743. Robespierre a été guillotiné le 28 juillet.

que grand-maître de la maçonnerie française. L'évêque de Castres, Jean-Marc de Royère, avait séjourné à Beja dès 1791; par la suite, François de Gain de Montaignac, de Tarbes, s'était réfugié au Portugal; Alexandre de Lauzières de Thémimes, de Blois, et Charles Le Quien de la Neuville, de Dax, avaient envisagé de s'y replier, ne se sentant plus en sécurité en Espagne. L'archidiocèse de Braga abritait plusieurs dizaines de prêtres français, dont une quarantaine aux frais de l'archevêque; nous en identifions une douzaine dans l'entourage de D. Manuel do Cenáculo et nous savons, par ailleurs, qu'il donnait de l'argent pour un groupe d'autres clercs réfugiés à Lisbonne. On peut supposer que les récits de ces émigrés étaient parfois dépourvus d'objectivité. N'oublions pas aussi, que l'éloignement jouant, les nouvelles les plus invraisemblables pouvaient circuler. A titre d'exemple nous pourrions évoquer cette lettre d'un habitant d'Evora qui décrit à D. Manuel do Cenáculo la déroute des armées françaises en Italie du Nord, après le suicide de Bonaparte désespéré par son échec devant Mantoue! (23). De là, des erreurs d'appréciation et d'interprétation: ainsi quand, à partir d'émeutes de la faim à Rouen, Joseph Vernon de Villarambert, ancien vicaire général de Carcassonne, ou son informateur, conclut à une révolte de la Normandie contre la République (24).

Dans leurs récits des événements, les émigrés font preuve d'une certaine rancœur et les tableaux dressés sont bien pessimistes: «Le gouvernement le plus coupable, le plus impie, le plus atroce, le plus odieux. Le royaume le plus méprisable et le plus méprisé; le peuple le plus tyrannisé, le moins libre, le plus pauvre, le plus malheureux. D'une extrémité à l'autre, on n'entend que des gémissements... on ne rencontre que des familles en deuil, les maisons désertes ou incendiées, partout les ruines et les cendres; on ne trouve dans les villes ou les campagnes que les vieillards, les femmes ou des orphelins abandonnés: on n'aperçoit que des visages blêmes, exténués par le besoin, n'osant pas même se plaindre tout haut de crainte de perdre de leur tête cette liberté...»

(23) *Ib.*, cxxvii/2-12, n.° 4146, du 15 septembre 1796, de Miguel Carlos Caldeira de Pina Castelo.

(24) *Ib.*, cxxvii/2-6, n.° 3300, du 17 avril 1795. Il interprète les débuts de la Terreur blanche dans le midi comme l'amorce d'une contre-révolution.

Les malheureux français sont actuellement... sans temple, sans autel, sans religion, sans Dieu, sans prince, sans gouvernement, sans justice; c'est l'image de l'enfer... Le portrait que je vous fais de la France n'est pas exagéré, qui diroit le contraire seroit un imposteur; il est à peine crayonné. Le faire au naturel et tel qu'il est, il feroit frémir l'homme le plus impassible; aussi n'est il concevable, ni croyable pour ceux qui ne l'ont pas vu sur les lieux» écrivait Jean-Marc de Royère ⁽²⁵⁾. Les témoignages de laïques ne sont pas moins impressionnants. Pierre-Luc Delbinet avait dû fuir Paris, poursuivi par les tyrans ⁽²⁶⁾. Quant à Claude Dubeux, le libraire de Lisbonne qui était en relations avec D. Manuel do Cenáculo, il laisse libre cours à son ressentiment: «J'ai un fils détenu depuis plus d'un an par ces effroyables parricides...» ⁽²⁷⁾. La politique religieuse menée par les différents gouvernements révolutionnaires est résumée par Jean Tiburce Delor dans sa condamnation: «Si l'on exige de notre part une adhésion aux lois de la république, nous n'avons qu'une seule et même voix, *non Licet*. Des lois qui établissent le divorce, la transgression du jour du dimanche et des fêtes, l'usurpation des biens de l'Eglise et la confiscation des biens des émigrés ne pourraient jamais être adoptées par un prêtre catholique» (^j).

De telles descriptions — et nous avons limité les exemples — ne pouvaient que susciter une opposition de la part des observateurs étrangers, une hostilité contre un régime qui avait toléré ou engendré de pareilles choses. En fait, dès le début, l'opposition de l'épiscopat portugais était acquise, pour des raisons de principe. Faute de documentation, il nous est impossible de savoir quelle fut son attitude face à la constitution civile du clergé, tout particulièrement sur le problème de l'élection des évêques, suivie d'une simple notification au souverain pontife. Dans quelle mesure se rappelaient-ils les justifications élaborées par Antonio Pereira de Figueiredo en faveur de l'Eglise d'Utrecht ? ⁽²⁹⁾ Nous n'avons

⁽²⁵⁾ *Ib.*, CXXVII/1-5, n.° 764, du 24 janvier 1795.

⁽²⁶⁾ *Ib.*, CXXVII/2-9, n.° 3819, du 12 décembre 1793 de Manuel de Vilhena «donde (Paris) salio perseguido de aquelles Tiranos».

⁽²⁷⁾ *Ib.*, CXXVII/1-6, n.° 1084, du 20 janvier 1795.

⁽²⁸⁾ *Ib.*, CXXVII/1-12, n.° 2288, du 8 février 1797.

⁽²⁹⁾ Nous pensons plus particulièrement à la *Demonstração Teológica... do direito dos Metropolitanos de Portugal para confirmar e mandar*

trouvé aucune allusion à cet aspect du problème dans les travaux d'évêques portugais redevenus ultramontains après l'épisode pombalin (30). Par contre, des diverses lectures découle l'impression que les évêques portugais ne pouvaient tolérer deux choses: la chute du trône et les attaques contre le Saint-Siège. De là, ses prises de position qui vont aller en se durcissant contre la Révolution.

* * *

Que la Révolution française soit apparue comme un bouleversement total et dangereux aux yeux des dirigeants portugais ne fait aucun doute. Il n'est que de songer aux réactions de Inácio de Pina Manique, appuyé en cela par le secrétaire d'état au royaume. La politique gouvernementale a revêtu deux aspects. D'une part, elle se traduit par une campagne contre les libéraux et les francs-maçons qui sont pourchassés, surveillés de près et exilés loin de Lisbonne (31) ; les autorités sont, en quelque sorte et tout au moins sur le plan idéologique, sur la défensive. Par ailleurs, elles envisagent une offensive idéologique s'appuyant sur l'Eglise. Le gouvernement n'avait pas la naïveté de penser que la censure imposée à la *Gazeta de Lisboa*, ce silence sur les événements de France aurait suffi. Il savait fort bien que la *Real mesa da comissão sobre o exame e censura dos livros*, l'organisme qui avait succédé à la *Real mesa censoria*, était en partie inefficace, même si le renfort de l'Inquisition avait été sollicité (32). C'est ainsi que *Y Almanach du Père Gérard* avait été traduit en portugais par le libraire Diogo Borel (33). L'exil et l'emprisonnement des suspects, ou supposés tels, était insuffisant. Pour contrebalancer les

sagrar os Bispos..., Lisbonne, 1769 et à la *Carta do Clero de Liege...*, Lisbonne, 1769.

(30) J. Marcadé, «Les courants religieux au Portugal dans la seconde moitié du xviii^e siècle», à paraître dans les *Actes du Colloque Histoire du Portugal-Histoire de l'Europe*, Paris, 1986.

(31) F. A. Oliveira Martins, *Pina Manique*, Lisbonne, 1948, p. 306; G. et J. S. da Silva Dias, *op. cit.*, t. i, p. 350.

(32) Antonio Pedro Vicente, «Aspectos da sociedade portuguesa nos finais do século xviii», *Arquivos do centro cultural português*, iv, 1972, pp. 228 e 235; L. Domergue, *op. cit.*, pp. 161-162.

(33) G. et J. S. da Silva Dias, *op. cit.*, t. i, p. 360.

idées du siècle, il fallait un affermissement de l'Église et de la religion qui, en proposant un idéal, aurait ainsi présenté un contre-feu face aux idées révolutionnaires. L'aide de l'épiscopat était donc nécessaire, et de tout l'épiscopat. Ce dernier point pouvait être facilement résolu dans la mesure où il n'y avait pas de divergences idéologiques, donc de dissidences possibles comme en Italie. Le gouvernement pouvait compter sur ses évêques. N'oublions pas que, depuis le milieu du siècle, c'est le pouvoir politique qui présente à l'investiture canonique les candidats de son choix. D'une part, les évêques en place étaient entièrement dévoués à la monarchie; d'autre part, leur formation les incitait à s'opposer à un mouvement qui remettait en cause leur vision du monde.

Inácio de Pina Mani que a expliqué son projet à D. Manuel do Cenáculo au cours de nombreux échanges épistolaires. L'alliance du haut clergé et du gouvernement s'avérait nécessaire à ses yeux pour endiguer le courant révolutionnaire: «Les lumières de Votre Excellence comprendront que le meilleur moyen de dresser une barrière..., sont de raffermir les peuples dans la Sainte Religion qu'ils professent» (M). En effet, D. Manuel do Cenáculo avait rapidement fait figure de défenseur de l'orthodoxie et même, dans le cadre du Portugal, de chef de file des penseurs contre-révolutionnaires. C'était un courant purement portugais qui se développait ainsi en cette fin du xviii^e siècle. Ni dans les œuvres de D. Manuel do Cenáculo, ni dans la correspondance qui lui a été adressée, nous ne trouvons d'allusions aux ouvrages, fussent-ils antérieurs, de l'abbé Barruel, Burke ou Mallet du Pan (35). Le premier, par ailleurs, n'a été traduit en portugais que vers 1809-1812 (36).

(34) A. D. E., cxxvii-1-7, n.º 1333 «As Luzes de V. Ex.^a comprehenderao muito bem que os meios mais adequados para se pôr huma Barreira aos que pretendem revoltar os povos são unicamente os que se encaminharem a tomar firmes os mesmos povos na Santa Religião que professao».

(35) Augustin Barruel, *Le patriote véridique ou discours sur les vrais causes de la Révolution actuelle*, Paris, 1789 et *Histoire du clergé pendant la Révolution française*, Londres 1792; Mallet du Pan, *Considérations sur la nature de la Révolution de France*, Londres, Bruxelles, 1793; Edmund Burke, *Reflexions on the révolution of France*, Londres 1790. N'oublions pas que D. Manuel do Cenáculo était polyglotte et que, s'il maîtrisait parfaitement le français, il était capable aussi de lire l'anglais.

(36) G. et J. S. da Silva Dias, *op. cit.*, t. i, p. 156.

C'est l'évêque de Beja qui est l'inspirateur de ce mouvement; aussi, certains de ses compatriotes regrettaient qu'il n'ait pas été élevé à une charge plus importante pour qu'il puisse ainsi disposer d'une tribune suffisante. Haut dignitaire de l'Eglise portugaise, son intervention n'en aurait eu que plus de portée et le pays y perdait en le laissant dans le cadre étriqué d'un simple évêché sans passé prestigieux, comme Beja (37).

L'impression que nous ressentons en étudiant la littérature religieuse à cette époque est bien qu'il n'y a eu qu'un seul penseur: D. Manuel do Cenáculo; et, cette impression est encore renforcée quand nous consultons la correspondance qui lui a été adressée. Non seulement il est le seul évêque qui prenne des positions théoriques mais, en outre, ses confrères s'entretiennent avec lui des divers problèmes et sollicitent ses conseils. C'est par les lettres qu'ils ont envoyées à celui de Beja que nous pouvons savoir ce que pensaient des événements nombre de prélats. Un dépouillement systématique des pastorales conservées (38) nous montre un vide total en dehors de Beja. Il n'y a rien concernant ces problèmes dans les lettres ou circulaires pastorales de D. Caetano Brandão ou D. Lourenço Correia de Sa (39). Le seul prélat dont nous pouvons connaître l'opinion est D. José Antonio Pinto Mendonça Arrais (40). Il se montre fort sévère pour la France révolutionnaire; il est vrai que les séquelles de l'invasion de 1807-1808 l'ont amené à durcir ses positions. Cette pastorale date en effet de 1818; nous ne disposons d'aucun texte correspondant à la période révolutionnaire, alors qu'il était sur le siège de Castelo Branco. Ce sont donc les prises de position de D. Manuel do Cenáculo et de ses correspondants qu'il nous faudra étudier.

(37) A. D. E., cxxvii/2-7, n.º 3428, du 31 mars 1795.

(38) Nous avons recensé toutes les pastorales mentionnées dans Innocencio da Silva e Brito Aranha, *Dicionário bibliográfico português* et dans la *Grande enciclopédia*; ensuite, nous nous sommes efforcé d'en retrouver des exemplaires à la Bibliothèque nationale de Lisbonne.

(39) *P'astoraes e outras obras do venerável D. Fr. Caetano Brandão...*, Lisbonne, 1824, 238 p.—*Carta pastoral...*, Lisbonne, 1796, 14 p.

(40) *Carta pastoral exhortatoria expedida para todas as igrejas da sua diocese...*, Lisbonne, 1818, pp. 2-3: «esta revolução francesa a mais insensata e sanguinaria desquelles fazem menção os annaes da loucura da perversidade humana».

D. Manuel do Cenáculo a été incontestablement un des plus illustres représentants des *Luzes*, les Lumières méditerranéennes. Mais son adhésion, même à cette variante latine, n'a jamais été totale. Non seulement, il n'a jamais remis en cause sa foi mais, de plus, il n'a jamais renoncé à sa vision scolastique du monde. Dans une telle perspective, seule la Grâce pouvait susciter des changements, jamais des bouleversements. Un peuple n'aurait jamais pu être entraîné vers ces excès, réels ou supposés, tels que les décrivaient ses correspondants. C'est, peut-être, dans un texte plus tardif que nous pouvons trouver l'explication de son attitude: «La raison et ses jugements trompeurs sont un fléau pour tout ce qui est ordre» (41). Or, s'il en croit ses correspondants, tout s'écroule en France: Eglise, royauté, société. Dès le début de la Révolution D. Manuel do Cenáculo a vu remettre en cause ce qui constituait un des éléments de sa vision du monde: la monarchie de droit divin (42). A l'ordre établi, fut-il imparfait, mais du moins perfectible — et lui-même s'y efforçait en plaidant la cause des ouvriers agricoles, par exemple — on substituait le désordre. C'est ce qui découle de tous les témoignages accumulés dans les lettres reçues; c'est ce que conclut l'auteur de ces quelques vers rédigés à Beja:

*Misera França, povo reprovando
Confuso abismo _
Imperio e sacerdocio desesperado
Tudo desordem, tudo atrocidade*

Ficar sem capitão, sem Rei, sem templo (43)

Pour expliquer un telle situation, D. Manuel do Cenáculo ne voit qu'un seul facteur: l'intervention du diable (44). Et d'ailleurs,

(41) A. D. E., cxxix/1-4, pastorale manuscrite datée de 1811, f. 11.

(42) *Saudação pastoral...*, Lisbonne, p. 8'—*Instrução pastoral ...*, Lisbonne, 1793, p. 8, 6. Pour lui, la monarchie a été voulue par Dieu. D. Francisco Gomes de Avelar partage ses sentiments (A. D. E., cxxii/1-4, n.º 719, du 7 septembre 1797).

(43) Biblioteca da Academia das Ciências, 161 V. Sonnet recopié par Fr. Vicente Salgado.

(44) *Carta... sobre os Trabalhos presentes da Santa Igreja*, Lisbonne, 1794, pp. vi-vii. Repris dans la pastorale manuscrite de 1811, f. 35.

Jean-Marc de Royère partage ce sentiment ⁽⁴⁵⁾. Cette situation ne cesse de s'aggraver dans la mesure où Dieu s'est détourné des hommes; seule, son intervention pourra arrêter le cours des événements ⁽⁴⁶⁾.

Pour l'évêque de Beja, comme pour ses correspondants, la crise que traverse la France et qui s'étend à l'Europe entière ne peut s'expliquer que sur un plan intellectuel. A leurs yeux, les événements ne sont que des épiphénomènes par rapport au dessein universel. Aussi, D. Manuel do Cenáculo ne tient pas les hommes de la Révolution pour responsables de ce qui se passe, même des excès. Il ne fait pas de doute pour lui que les véritables responsables ce sont ces philosophes du xviii^e siècle que, pour des raisons diverses, il avait pu apprécier autrefois ⁽⁴⁷⁾. D. José Antonio Pinto Mendonça Arrais, bien plus tard il est vrai, lui fait écho en accusant pêle-mêle philosophes et francs-maçons ⁽⁴⁸⁾. Dès 1790, D. Manuel do Cenáculo avait condamné ce qu'il considérait comme les erreurs de la philosophie. Encore que, dans un monde qui tendrait au bonheur général, une collaboration entre religion et philosophie, la seconde étant subordonnée à la première, ne lui semblait pas inconcevable ⁽⁴⁹⁾. Tous ne partageaient pas un tel sentiment: pour les prédicateurs portugais, la recherche du bonheur terrestre n'était qu'une illusion car le bonheur authentique ne pouvait être trouvé que dans l'autre monde ⁽⁵⁰⁾. Les attaques de D. Manuel do Cenáculo vont devenir plus précises et ses critiques portant aussi bien sur les conséquences sociales des systèmes philosophiques que sur les conséquences religieuses. Il est violemment hostile

^{P5}) A. D. E., cxxvii/1-5, n.° 726, du 30 juillet 1795.

⁽⁴⁶⁾ A. D. E., cxxviii/2-10, double d'une lettre adressée à Jean-Marc de Royère, sans doute en 1795.

⁽⁴⁷⁾ *Memórias históricas e Appendix Segundo a Disposição Quarta...* Lisbonne, 1794 (mais rédigé avant 1784), p. 27.—*Cuidados literários...*, Lisbonne, 1791, pp. 89, 422-423. Pour des raisons diverses, autres que philosophiques, il y a une mention élogieuse de La Bruyère, Voltaire, Rousseau.

⁽⁴⁸⁾ *Op. cit.*, p. 6.

⁽⁴⁹⁾ *Instrução pastoral... sobre A Religião Revelada*, Lisbonne, 1785, pp. 9, 18.

⁽⁵⁰⁾ Teresa Bernardino, *Sociedade e atitudes mentais em Portugal (1777-1810)*, Lisbonne, 1986, p. 116.

à cette fausse religion que l'homme s'est donnée: «L'homme est arrivé à se dispenser de la véritable religion et à créer une religion imaginaire, mensongère, voire injurieuse pour la sainteté du grand Etre qu'elle professe» (51). La remise en cause de l'ordre social l'irrite au plus haut point. Dans la phrase précédente, il n'y avait pas d'allusion précise aux cultes révolutionnaires, en particulier aux cultes de substitution envisagés par certains conventionnels, encore que cette hypothèse soit plausible. Inversement l'allusion à l'évolution politique de la France est plus nette: «Les hommes forment mille projets sur leurs droits, discourent de contrats sociaux en s'aidant de jugements faux et ils pensent se rendre égaux et libres--.» (52).

Or, pour D. Manuel do Cenáculo, cette libération ne peut venir que de la Grâce: par ses seules forces, l'homme est incapable de surmonter sa condition (53). Aussi, en ce bas monde, il ne doit pas s'efforcer de secouer son joug; au contraire, il doit se plier aux règles de l'Etat: obéir aux souverains et à leurs ministres, payer les impôts (54). Religion et sens civique doivent s'épauler mutuellement; telle fut d'ailleurs la réponse de l'épiscopat portugais aux demandes du gouvernement. La politique menée au Portugal contre la propagande révolutionnaire a eu l'accord des deux partis. Pour éviter la propagation de ce climat dangereux qui ne cesse de gagner en Europe, il faut maintenir et renforcer les barrières religieuses, inviter les fidèles à s'appuyer sur la foi. Ce fut la politique menée par D. Manuel do Cenáculo, ce dont le félicitent certains de ses correspondants (50). Mais, à l'échelle de l'Europe, une telle tâche doit être l'œuvre de tous. Loin de voir dans la Révolution française les conséquences d'un complot protestant, D. Manuel do Cenáculo fait appel pour cette lutte aux «frères

(51) *Sobre os Trabalhos presentes...*, p. ix.

(62) *Piedade cristã e Preces a Deus pelo trabalho actual da Santa Igreja*, Lisbonne, 1794, p. 37.

(53) *Instrução pastoral... Sobre As Virtudes Da Ordem Natural*, Lisbonne, 1785, pp. 4, 6-8.

(54) *Piedade cristã...*, pp. 38-39.

(55) A. D. E., cxxvii/2-1, n.º 2542, du 5 janvier 1795, de Fr. Joaquim de Santo Agostinho ou cxxvii/1-5, n.º 766, du 30 juillet 1796, de Jean-Marc de Royère, à titre d'exemples.

séparés», qui, dans un tel contexte, ne sont plus les «prétendus réformateurs de la religion» de jadis ⁽⁵⁶⁾.

L'effondrement de l'Eglise de France «si brillante, que jusque là Dieu avait particulièrement comblée de dons» ⁽⁵⁷⁾, la remise en cause de Tordre établi avaient profondément choqué Tépiscopat portugais. Il s'est senti impliqué lorsque l'Eglise universelle a été mise en cause avec la captivité du souverain Pontife. D'aucuns ont pu penser que c'en était fini de l'Eglise. De là les craintes manifestées par certains prélats, comme D. Francisco Gomes de Avelar, peut-être plus sensible à cause de son séjour à Rome: «La prise de Rome est une affaire redoutable» ⁽⁵⁸⁾, et il s'en entretient longuement avec D. Manuel do Cenáculo. Néanmoins, les renseignements provenant de l'étranger ont pu apporter quelques apaisements. Dans le numéro du 2 mai 1800 de la *Gazeta de Lisboa*, on peut apprendre qu'un conclave se tient à Venise: il y aura donc un successeur sur la chaire de Pierre. Le 15 août 1800, les lecteurs apprennent que le Pape a fait une entrée solennelle dans sa ville de Rome. Par ailleurs, une dépêche de Leyde publiée le 25 novembre, fait état d'un concile de ministres du culte *catholique* qui se serait tenu à Bourges du 13 au 21 octobre et Grégoire, évêque de Blois, aurait formulé des vœux pour la prospérité de la religion *catholique*. Par deux fois, l'adjectif catholique avait été souligné dans le texte; il ne s'agissait pourtant que d'un concile provincial de quelques ecclésiastiques de l'Eglise gallicane, le nouvel avatar de l'Eglise constitutionnelle de 1791. Si le 20 décembre 1800, on apprend que des négociations se déroulent à Paris entre le Premier Consul et Mgr. Spina, c'est l'article du 28 février 1801 qui précise qu'il s'agit de questions religieuses. Alors que le rédacteur d'un article paru le 3 février à propos de la confiscation de Saint-Antoine de la Nation portugaise à Rome, concluait que la République française voulait détruire tout ce qui était culte divin et religion, les lecteurs de la *Gazeta de Lisboa* ont pu suivre

⁽⁵⁶⁾ Par exemple, *Cuidados literários...*, p. 43 ou *Sobre os trabalhos presentes...*, p. ni. La condamnation est tirée des *Memórias históricas do Ministerio do Pulpito...*, Lisbonne, 1776, p. 140, ruais dont la rédaction avait été achevée en 1767.

⁽⁵⁷⁾ *Sobre os Trabalhos presentes...*, p. xiï.

⁽⁵⁸⁾ A. D. E., cxxvii/1-4, n.º 722, du 13 mars 1798: «E exaqui o tempo mais perigoso».

les progrès des négociations entre Paris et le Saint-Siège ⁽⁵⁹⁾. Le 9 octobre 1801, le mot est même lâché: un concordat (signé en fait le 16 juillet) se prépare et le bruit court que les clercs émigrés à Londres seraient invités à revenir pour sa promulgation solennelle. A partir du 6 novembre 1801, renouant avec une tradition rompue depuis novembre 1792, la *Gazeta de Lisboa* publie à nouveau des informations envoyées par un correspondant de Paris. Une page semble ainsi tournée.

En l'espace de quelques mois, autant d'événements avaient pu rassurer les prélats portugais: conclave de Venise, élection d'un nouveau Pape, retour de ce dernier dans les états pontificaux et, enfin, négociations entre le Saint-Siège et la France révolutionnaire. Les prélats portugais ont pu vivre certains aspects de cette pacification religieuse: les deux évêques émigrés au Portugal ont remis leur démission au Pape; les prêtres qu'ils hébergeaient sont repartis vers la France; des clercs, auparavant déportés en Guyanne, ont fait escale à Lisbonne sur le chemin du retour, tel Brumault de Beauregard, ancien vicaire général de Luçon ⁽⁶⁰⁾. Mais, même si le calme revient progressivement dans la France consulaire, les évêques portugais ne peuvent oublier le grand bouleversement qui s'est opéré dans la décennie écoulée, cet effondrement d'un système politico-religieux qui leur était familier. On comprend mieux la sévérité des jugements, même longtemps après, sous la plume de D. Manuel do Cenáculo en 1811, ou D. José Antonio Pinto Mendonça Arrais en 1818 ⁽⁶¹⁾. De la Révolution, ils n'avaient voulu voir que l'aspect idéologique; de là une incompréhension totale pour les autres aspects de son œuvre et une rupture catégorique.

* * *

Que l'épiscopat portugais ait été hostile à la Révolution française est une constatation qui ne peut surprendre. Le fait qu'un

⁽⁵⁹⁾ 31 juillet: le cardinal Consalvi est parti pour Paris; — 25 août: on dit que Consalvi veut repartir pour Rome et qu'il serait remplacé par le cardinal Caprara; — 13 octobre: le Pape a exigé la démission des évêques nommés avant la Révolution; — 27 octobre: départ de Caprara pour Paris, en qualité de légat...

⁽⁶⁰⁾ Archives de l'évêché de Poitiers, dossier de Curzon.

⁽⁶¹⁾ Pastorale manuscrite, cfr. note 41 et *op. cit.*, cfr. note 40.

D. Francisco de Lemos ou un D. José Maria de Melo se soient, par la suite, ralliés à Napoléon ne signifie nullement qu'ils approuvaient l'évolution antérieure de la France. Aucun prélat portugais ne connaissait la situation réelle de ce pays en 1789: ni la situation sociale et ses problèmes; ni la situation religieuse. Il y a certes des points communs entre les deux sociétés: par exemple une paysannerie pauvre qui, dans maints des cas, subit de lourds prélèvements seigneuriaux. Mais, au Portugal, la population, dans une écrasante majorité analphabète, subit son sort, alors que l'instruction plus répandue dans les campagnes françaises a permis de transformer en mouvement révolutionnaire ce qui aurait pu n'être qu'une simple jacquerie. En outre, il n'existait pas au Portugal ces classes moyennes instruites et avides de tenir une place, quitte à remettre en cause le cadre existant. Faute de pouvoir en vivre l'expérience, les Portugais ne pouvaient comprendre ces évolutions successives qui ont scandé la Révolution, étapes que l'on appelle révolution paysanne, révolution bourgeoise, avatars divers d'un ample mouvement de remise en cause d'un monde figé dans une société bloquée (62). L'incompréhension est aussi grande sur le plan religieux. Les évêques portugais croyaient encore à la puissante église gallicane du xvii^e siècle; le grand homme était toujours, à leurs yeux, Bossuet. Que de telles structures aient pu s'écrouler si rapidement est donc pour eux un phénomène inexplicable. De là, dans leur ignorance des crises internes qui ont affecté cette Eglise tout au long du siècle, une revalorisation de la philosophie comme élément d'explication. Outre l'indignation qu'ont pu susciter certains événements, la condition des émigrés (63), _ l'opposition de l'épiscopat portugais a été avant tout motivée par des raisons idéologiques. On ne sait si la Révolution française est fille des Lumières (**). En tous cas, elle l'était aux yeux des évêques portugais. Alors que, dans le cadre des *Luzes*, religion et

(62) L'image est évoquée dans l'ouvrage de Pierre Goubert, *JJAncien régime*, Paris, 1969, t. i, p. 256.

(63) A titre d'exemple, cette lettre demandant à D. Manuel do Cenáculo une aide pour le marquis de Charitte, ancien président du parlement de Pau, réduit à la misère dans son exil (A. D. E., cxxvii/2-10, du 11 juin 1796).

(64) Sans revenir sur la longue polémique Furet-Richet/Soboul-Mazauric, recourir pour simplifier à François Furet, *Penser la Révolution*, Paris, 1979.

philosophie pouvaient coexister ⁽⁶⁵⁾, les Lumières françaises ont débouché sur une révolution anticléricale. Négligeant toute autre cause possible, les responsables portugais ont réagi comme si la Révolution française n'avait que des causes idéologiques: de là, la tentative de barrage dressé par le gouvernement, sous l'impulsion de Inácio de Pina Manique; de là, les efforts de l'épiscopat ⁽⁶⁶⁾ pour essayer d'endiguer, grâce à un renouveau du sentiment religieux, un tel mouvement aux conséquences redoutées.

JACQUES MARCADÉ

Université de Poitiers

⁽⁶⁵⁾ Luis Cabrai de Moneada, *Século XVIII — Iluminismo católico. Verney-Muratori*, Coimbre, 1950.

⁽⁶⁶⁾ Illusion partagée par d'autres personnes: la comtesse de Vimieiro, en avril 1798 (A. D. E., cxxvii/1-6, n.º 1240) ou Inácio Pina Manique, qui exige l'envoi de missionnaires dans les provinces (F. A. Oliveira Martins, *op. cit.*, p. 316).