

O laicismo e a questão religiosa em Portugal (1865-1911)*

A *questão religiosa* constituiu um dos pontos nodais em que mais acentuadamente se concentraram as contradições que estiveram na génese da sociedade portuguesa que emergiu da paulatina destruição do Antigo Regime. Mas, se quisermos perceber o modo como o militantismo laicista das últimas quatro décadas do século XIX e princípios do século XX a equacionou, teremos de qualificá-la como sendo filha de um eclectismo anti-religioso, pois pensamos que o enquadramento cientista que a fundamentou¹ lhe conferiu uma indiscutível unidade, ainda que compatível com uma grande diversidade de expressões. Captar tudo isto será o escopo das páginas que se seguem, começando-se por tentar perceber como é que o anticlericalismo político tradicional (antijesuitismo, anticongreganismo, anticlericalismo propriamente dito) foi inserido na estratégia que culminará nas leis laicistas da República.

DO ANTICLERICALISMO LIBERAL À DIMENSÃO SOCIAL DA QUESTÃO RELIGIOSA

Desde logo há a destacar que, para o laicismo, o Jesuíta, o frade e o padre apareciam como propagadores de uma visão do mundo e de uma moral anacrónica e, consequentemente, adequadas aos interesses da reacção política e do ultramontanismo. Surge assim como natural a sua absorção do legado antijesuítico de Pombal, da herança anticongreganista do liberalismo e do anticlericalismo protagonizado por intelectuais como Alexandre Herculano². E, se os momentos altos dessa actualização foram condicionados por conjunturas de crise política e social (inícios da década de 70, primórdios dos anos 80, inícios do século XX), uma análise diacrónica permite surpreender uma preocupação constante na campanha laica: a denúncia dos malefícios civilizacionais que o clero — sobretudo o regular — estaria a provocar enquanto agente educativo, assistencial ou religioso.

Para se inteligir esta faceta da *questão religiosa* poder-se-ia optar por uma descrição das múltiplas manifestações políticas que, desde o início dos

* Este texto reproduz, quase na íntegra, um capítulo da nossa obra *A Militância Laica e a Descristianização da Morte em Portugal (1865-1911)*, vol. 1, Coimbra, 1988, pp. 489-612.

¹ Cf. Fernando Catroga, *op. cit.*, pp. 221-279.

² Sobre o anticlericalismo de Herculano veja-se Fernando Catroga, *op. cit.*, vol. 1, pp. 8 e segs.

anos 70, foram promovidas contra as ordens religiosas, ou recorrer ao estudo pormenorizado dos textos anticlericais saídos em livros, jornais e revistas — alguns dos quais especificamente criados para esse combate (*A Semana de Loyola*: 1884-85; *O Anti-Jesuíta*: 1894; *Demolição*: 1909; *A Lanterna*: 1909-1910) —, ou ainda à invocação das inúmeras conferências e sessões públicas realizadas com objectivos análogos. Porém, com tal caminho, cair-se-ia numa interminável enumeração factual e cronológica, que, conquanto seja perspectiva a merecer estudo monográfico próprio, lesaria a economia desta exposição e colidiria com o espírito sintético que lhe queremos dar. Neste contexto, procurar-se-á compreender, antes de mais, como é que um projecto cultural de matriz dessacralizadora e laica recuperou os contributos secularizadores, que já vinham de trás, para uma perspectiva que se objectivará num ataque mais radical ao estatuto mediático e educativo do clero e da Igreja.

Sabe-se que a chamada *questão italiana* e as deliberações do Concílio Vaticano I, articuladas com a crise social e política que a Comuna e a vitória da III República Francesa, laica e anticlerical³, simbolizaram⁴, condicionaram um novo empolamento da *questão religiosa*. E, recorde-se, para além da contra-ofensiva doutrinal (neotomismo), saíram de Roma incentivos para que essa campanha recebesse uma tradução organizada. Foi neste contexto que surgiu, entre nós, a Associação Católica (1872), liderada pelo conde de Samodães, facto que, ligado às provas da crescente penetração das ordens religiosas no País, não deixou de incomodar os meios políticos mais fiéis à tradição anticongreganista do liberalismo português. Como resposta, nasceu em Coimbra⁵ um movimento a favor da fundação de associações liberais, sob o impulso de alguns maçons e positivistas. O seu programa era claro: apelava para o revigoramento de uma frente liberal ampla, programaticamente baseada na defesa das leis secularizadoras de Pombal e do liberalismo⁶, condição que consideravam fundamental para que não voltassem a perigar os alicerces do sistema representativo.

Sublinhe-se que, neste período, o anticongreganismo não era exclusivo do republicanismo nascente. Compartilhavam-no, igualmente, muitos sectores que não punham em causa o regime monárquico. Daí o carácter apartidário que se quis imprimir às associações liberais, embora as cautelas de instituições como os órgãos superiores do Grande Oriente Lusitano Unido⁷ não tivessem dado à iniciativa o sucesso que, para os seus promotores, a ameaça ultramontana exigia. A de Coimbra teve, porém, uma vida

³ Cf. André Mater, *La Politique Religieuse de la République Française*, Paris, Librairie Critique Émile Nourry, 1909.

⁴ Fernando Catroga, *op. cit.*, vol. 1, pp. 416-433.

⁵ Para além de Abílio Roque de Sá Barreto, foram fundadores da Associação Liberal de Coimbra Manuel Emídio Garcia, Zeferino Cândido e Correia Barata. Cf. António Zeferino Cândido, «Dr. Manuel Emídio Garcia», in *O Occidente*, vol. 27. xxvii ano, n.º 931, de 10 de Novembro de 1904, pp. 249-250.

⁶ É assim sintomático que a Associação Liberal de Coimbra — que existia desde 1876 —, aquando das comemorações pombalinas, tenha feito sair um opúsculo que reproduzia as leis de 3 de Setembro de 1759 e o Decreto de 28 de Maio de 1834, da autoria de Joaquim António de Aguiar, Cf. *As Leis de Secularização em Portugal*, Lisboa, Typographia Popular, 1883.

⁷ Cf. Fernando Catroga, *op. cit.*, vol. 1, pp. 420-422.

muito activa nos finais da década de 70⁸ e nos princípios dos anos 80 e sabemos que na Covilhã e no Porto⁹ se levantaram associações análogas, grupos que tiveram um papel relevante na agitação do problema anticongreganista¹⁰ e na promoção do centenário de Pombal¹¹. E, quando se avança no tempo e se nos depara a génese de comissões antijesuíticas (1889, 1894), ou a formação de grupos como a Liga Liberal (1900) e de outras agremiações anticlericais mais efémeras e menos importantes, é ainda a mesma intenção que encontramos presente: defender a legislação anticongreganista anterior e concitar a mobilização da opinião pública à volta de valores que eram apresentados como sendo fundamentais para a sobrevivência do sistema representativo e, por isso, passíveis de serem partilhados por várias tendências político-ideológicas.

Não temos dúvidas de que muitos dos activistas que animaram o combate anticlerical, não só nesta época, mas também nos finais do século, não ultrapassaram o horizonte definido pela Associação Liberal de Coimbra, ainda na década de 70. Tratava-se, em suma, de prolongar a luta iniciada por Pombal¹², Joaquim António de Aguiar e pelos agitadores do caso das Irmãs da Caridade¹³ e dos Lazaristas e obstar a que se consolidasse, com a conviência tácita das autoridades, o regresso, de facto, das ordens religiosas, legalmente proscritas. E faziam-no por motivos nacionalistas — aquelas eram estrangeiras e exteriores à autoridade da igreja nacional —, por razões filosóficas — os votos perpétuos colidiam com os direitos fundamentais do homem — e por motivos culturais e políticos: a

⁸ No dizer de um jornal da época, esta Associação «nasceu num momento perigoso em que a reacção clerical ameaçava a liberdade» (*O Tempo*, XI ano, n.º 1757, 10 e 11 de Maio de 1881, p. 1, col. 5).

⁹ Sabemos que, pelo menos em 1883, esta Associação estava activa no Porto e tinha como dirigentes João Carlos Freire Temudo Rangel, João Carlos Pereira da Silva Lessa, Manuel Carneiro Pinto, Rodolfo de Castro, Joaquim Manuel Pereira Bitetos, Alfredo do Amaral Gaspar, Manuel Fernandes de Oliveira, Joaquim Coelho Bragante, Manuel Martins dos Santos Júnior, José Joaquim Pereira, Henrique Gomes da Silva e António Ferreira de Jesus. Cf. *Suplemento ao n.º 3728 do Conimbricense*, Coimbra, Casa Minerva, 1883, p. 2, col. 3.

¹⁰ O tema da campanha antijesuítica nos inícios da década de 80 pode ser atestado por escritos como os de Silva Pinto, *Os Jesuítas, Cartas ao Bispo do Porto*, 3.ª ed., Porto, Typographia Occidental, 1880; Teixeira Bastos, *Os Jesuítas*, Lisboa, António Furtado (ed.), 1880; Alexandre Braga, *Discurso Pronunciado no Comício Antijesuítico Realizado no Theatro dos Recreios a 7 de Setembro de 1885*, Porto, Typographia Occidental, 1885.

¹¹ A Associação Liberal de Coimbra, neste período, ligou mesmo a *questão religiosa à questão nacional* levantada a propósito da discussão do tratado de Lourenço Marques com a Inglaterra. Para protestar, lançou um manifesto e promoveu um comício «com o sentimento e aplauso de dois mil e tantos cidadãos» (*Suplemento ao n.º 3504 do Conimbricense*, 1881, p. 1). Cf. também *O Conimbricense*, XXXIV ano, n.º 3505, 8 de Março de 1881, p. 1, cols. 1-4.

¹² Das múltiplas evocações de Pombal para reforçar o anticlericalismo da época veja-se a de José de Castro, *O Marquez de Pombal e o Jesuitismo, Conferencia Apresentada no Salão do Monte Pio Egitaniense por Ocasião do 1.º Centenario do Grande Estadista no Dia 8 de Maio de 1882*, Coimbra, Imprensa Academica, 1882. Sobre as comemorações pombalinas veja-se Fernando Catroga, *op. cit.*, vol. 2, pp. 921-932.

¹³ O problema da invasão das ordens regulares estrangeiras, vocacionadas para acções na esfera da assistência e do ensino, provocou uma acesa polémica que apaixonou a opinião pública nos finais da década de 50 e princípios dos anos 60. São inúmeros os textos que a ele se referem. Mas, por todos, veja-se o estudo de Maria do Céu Cristóvão, *A Questão das Irmãs da Caridade; Estudo de Opinião Pública: 1858-1862*, Lisboa, 1977 (dissertação de licenciatura apresentada à Faculdade de Letras de Lisboa; exemplar mimeografado).

influência sobre os estabelecimentos de ensino e sobre as consciências iria adular a educação¹⁴, impedir a consumação da privacidade da família (devido à forte atracção feminina pela religião) e actuar como um grupo de pressão que só serviria os interesses dos sectores mais reaccionários. Em suma: no clero não existiria «nem amor de pátria, nem de família, nem de trabalho, nem de justiça, nem de paz»¹⁵. Mas este posicionamento, só por si, não significava a adesão a postulados agnósticos ou ateístas quanto ao problema religioso, dado que, em muitos casos, foi compatível com a aceitação do catolicismo¹⁶, ou, pelo menos — relembre-se o debate dentro da Maçonaria¹⁷ —, com uma religiosidade natural de fundo deísta. No entanto, é igualmente verdade que, com a crescente influência da doutrinação cientista e a tomada de consciência de que o clericalismo seria inseparável de outros aspectos da organização da sociedade, a memória e a actualização da campanha anticongreganista foram paulatinamente integradas numa atitude crítica mais global à religião.

A QUESTÃO RELIGIOSA E A QUESTÃO SOCIAL

Ora o estudo da evolução do militantismo laico nos seus vários matizes convenceu-nos de que seria errado caracterizar o anticlericalismo (na acepção ampla do termo) exclusivamente em função dos seus suportes político-ideológicos, pois isso equivalia a considerá-lo, no caso português e para o período que nos interessa, uma das expressões que a ideologia republicana mais agitou com a finalidade não somente de demolir um dos sustentáculos da Monarquia, mas também de recalcar a importância da *questão social* na luta contra o regime. Definir o problema nestes termos seria secundarizar o papel autónomo das ideologias na assunção da consciência histórica e implicaria esquecer a função sociopolítica que a Igreja e a sua gestão do simbolismo social desempenhavam na legitimação e reforço do poder estabelecido. Assim, se, no horizonte dos efeitos políticos da contestação anticlerical, o adversário era, principalmente, a reacção (identificada com o legitimismo), com as modificações doutrinárias da Igreja e, em particular, com o apostolado de Leão XIII, o equacionamento, numa perspectiva de esquerda, dos problemas sociais e políticos não mais será feito sem levar em conta as propostas alternativas que a Igreja começou a apresentar como solução para o dilema entre a democracia e a autoridade, o capital

¹⁴ Todas as intervenções contra a presença dos Lazaristas e das Irmãs da Caridade (Mendes Leal, Alexandre Herculano, Vicente Ferrer Neto Paiva) são unânimes em denunciar os malefícios para a educação nacional decorrentes do magistério das ordens religiosas. Uma boa sùmula dessas preocupações encontra-se no opúsculo anónimo *Jesuitas e Lazaristas, Segunda Edição Augmentada de Os Jesuitas em 1860*, Lisboa, Typ. de J. G. de Sousa Neves, 1862. Pode dizer-se que este diagnóstico será integrado no anticlericalismo subsequente.

¹⁵ Miguel Bombarda, «O Estado e o clericalismo», in *O Mundo*, ix ano, n.º 3108, de 29 de Junho de 1909, p. 1, cols. 1-4.

¹⁶ Aquando da morte de Alexandre Herculano, um admirador da sua obra veio a terceiro para denunciar os que não queriam compreender que o anticlericalismo do historiador seria compatível com o fundamento teísta da sua visão do mundo. Cf. Sousa Moreira, *Alexandre Herculano e o Clero Romano, antes e depois da Sua Morte*, Porto, Escriptores da Empreza, 1877, pp. 24 e segs.

¹⁷ Fernando Catroga, *op. cit.*, vol. I, pp. 423-424 e 480-481.

e o trabalho. No lugar próprio estudámos como é que este desafio foi assimilado pelo movimento laico¹⁸ e quais foram os seus efeitos imediatos na *questão religiosa*: cresceu o número dos que passaram a conxionar a compreensão do fenómeno clerical com a crítica à sociedade que o produzia e que se servia do clericalismo como instrumento de domínio.

E, se as associações laicistas procuraram responder, no terreno, à abertura da Igreja à *questão social*, escritores houve que tentaram dar uma resposta mais teórica à ofensiva do catolicismo sobre o grupo social em que a descristianização parecia progredir mais aceleradamente: o operariado. Foi para isso que já em 1888 Heliodoro Salgado se lançava na luta em prol do aprofundamento da crítica anticlerical, recorrendo à filosofia e à história das religiões para demonstrar a insolúvel antítese que, a seu ver, existiria entre o catolicismo e o socialismo. Para isso invocava o princípio proudhoniano segundo o qual a fonte da opressão social assentaria na crença no Absoluto¹⁹ e servia-se de exemplos históricos para ilustrar o papel opressivo da Igreja contra os heterodoxos e os livres-pensadores no decorrer dos tempos, a fim de concluir que, na emancipação do operariado, a libertação da alienação religiosa seria correlata da libertação da opressão económica: «Hoje», escrevia ele, «acabrunhado debaixo das contribuições que lhe impõe o Estado, e vexado pelas prepotências dos poderosos, perdida a fé religiosa graças ao trabalho demolidor da Enciclopédia, e da Filosofia alemã, nada esperando de Deus, e tudo confiando do seu próprio esforço», o operariado, constituído «em associação de classe», marcha ao encontro do «previsto conflito social, do qual sai definitivamente uma nova ordem de coisas»²⁰.

Na verdade, com a publicação da encíclica *Rerum Novarum* (1891), o teor destas prevenções teria de aumentar. E um bom exemplo dessa reacção encontra-se na tese de Afonso Costa, *A Igreja e a Questão Social* (1895)²¹. Inspirando-se num pensamento socialista eclético — Marx, Benoit Malon —, o jovem professor universitário sublinhava a justeza da tese marxista sobre a origem da exploração, mas, seguindo Malon, defendia igualmente que, à luz da concepção evolutiva da história que perfilhava, os valores morais e jurídico-políticos seriam tão importantes como os económicos na transformação da sociedade²². Daí que defendesse o colectivismo social, mas não a estatização da economia, já que a esfera produtiva se devia organizar segundo a lógica da propriedade privada ou cooperativa. Este modelo de sociedade seria o mais ajustado à natureza

¹⁸ Cf. Fernando Catroga, *op. cit.*, vol. 1, pp. 304-316.

¹⁹ Pierre-Joseph Proudhon, *Système des Contradictions Économiques ou Philosophie de la Misère*, t. 1, 2.^a ed., Paris, Garnier Frères, Librairies, 1850, pp. 344 e segs.

²⁰ Heliodoro Salgado, *A Igreja e o Proletariado*, Porto, Sociedade Cooperativa de Produção Typographica O Trabalho — Editora, 1888, pp. 60-61. Num sentido análogo, veja-se Guedes de Oliveira, *Propaganda Revolucionário-Socialista. Em face da Historia. Discurso Proferido no Sarau Socialista Efectuado em 19 de Setembro de 1880, na Sala das Sessões da Associação dos Trabalhadores*, Porto, Typ. de A. Fonseca Vasconcelos, 1880.

²¹ Cf. Afonso Costa, *A Igreja e a Questão Social, Analyse Critica da Encyclica Pontificia «De Conditione Opificum» de 15 de Maio de 1891 com Um Appendice Contendo o Texto Latino e a Versão Portuguesa da Encyclica*, Coimbra, Imprensa da Universidade, 1895.

²² *Id.*, *ibid.*, pp. 91 e segs.

perfectível do homem e à realização, na Terra, dos princípios éticos que, erradamente, a religião projectava numa esperança transcendente.

Para o optimismo histórico de Afonso Costa, os propósitos de renovação doutrinal e de empenhamento social manifestados pela Igreja sob o magistério de Leão XIII seriam meras panaceias tendentes a adaptá-la aos novos tempos para, com isso, criar as condições propícias à reconstrução do antigo poderio que tinha exercido sobre a sociedade. Logo, a defesa da harmonia entre o capital e o trabalho, a redução da justiça social à caridade, o apelo à tutela religiosa das organizações de classe e, por fim, o convite à resignação dos explorados em nome de uma promessa *post mortem* seriam princípios que, uma vez aplicados, trariam uma nova subordinação do poder temporal ao poder espiritual²³. Assim, a novidade das ideias expendidas na encíclica *Rerum Novarum* seria ilusória, pois se estaria perante a invocação de um modelo social inspirado na ordem medieval, a fim de se invalidarem as esperanças perfectibilistas do homem que tinham inspirado as epopeias históricas verdadeiramente libertadoras.

A obra de Afonso Costa espelha lapidarmente a evolução dos parâmetros críticos do anticlericalismo português. As implicações sociais da *questão religiosa* ganhavam relevância em consequência dos fundamentos filosóficos em que a sua análise entroncava e em função dos interesses sociais e políticos dos grupos que mais activamente suportavam a militância laica. O juízo de valor que se fazia acerca dos efeitos da doutrinação social da Igreja, a acentuação da sua campanha contra as filosofias racionalistas, o livre-pensamento, a Maçonaria e a Carbonária e contra a democracia liberal, republicana ou socialista, funcionavam, para os mais radicais, como provas de que a Igreja e a religião se tinham transformado nos principais baluartes da opressão social e política. E um dos principais paladinos da mutação do anticlericalismo em Portugal já em 1883 era taxativo acerca da fundamentação cientista da nova perspectiva, ao escrever que a crítica à religião teria de inspirar-se nas teorias de Proudhon, Malon, Pi y Margall e Littré²⁴. No fundo, posição análoga — não escrevemos inteiramente semelhante — se detecta em escritores laicos tão diferentes entre si — Teixeira Bastos, visconde de Ouguela, Magalhães Lima, Afonso Costa, Fernando Botto-Machado, Faustino da Fonseca, Agostinho José Fortes, Fernandes Costa, Miguel Bombarda e tantos outros —, o que retrata uma situação que se foi tornando dominante na estratégia do laicismo e que pode ser assim resumida: se, como queriam os republicanos, a *questão religiosa*²⁵ era inseparável da *questão do regime*, era-o igualmente — como afirmavam os socialistas, anarquistas e republicanos radicais — da *questão social*.

²³ Cf. Afonso Costa, *op. cit.*, pp. 143 e segs.

²⁴ Cf. Heliodoro Salgado, «O problema», in *A Discussão*, 1 ano, n.º 15, de 19 de Dezembro de 1883, p. 1, col. 4.

²⁵ Isto é, tendia-se a superar afirmações como esta: «Nesta luta em que se acha envolvida a Europa inteira para eliminar da lei a forma monárquica e reconstituir-se pela forma da democracia, os velhos elementos do privilégio pessoal não achando apoio nem da razão, nem da justiça, nem da moralidade, pedem socorro ao clericalismo, protegendo-o, contanto que ele bestialize as massas conservando-as submissas. Tal é a significação da *questão religiosa* no fim do séc. XIX» (*A Semana de Loyola, Semanário Anti-Jesuitico*, 1 ano, n.º 1, 6 de Abril de 1884, p. 4).

Pressupõe tudo isto um distanciamento crítico face ao anticlericalismo estritamente republicano e «oportunista» consubstanciado na célebre fórmula de Gambetta. E o facto de, nos finais de Oitocentos e princípios do século XX, a esmagadora maioria dos activistas anticlericais estar republicana significa que a perspectiva meramente politista da *questão religiosa* ainda continuava a perdurar em muitos deles. Aliás, só isto explica que a imprensa operária, na linha das deliberações das reuniões anticlericais de 1895 e de 1900, se debruce amiúde sobre o problema, procurando denunciar os limites daquela posição, contrapondo-lhe a necessidade de se articular o problema do clericalismo com a *questão social*²⁶. É o caso de um artigo inserto no órgão dos tabaqueiros do Porto, em que se podem surpreender as linhas essenciais da *questão religiosa* no ideário socialista e anarquista no dealbar do novo século. O autor seguia Bebel e sublinhava que, também para ele, «a religião não será suprimida; há-de acabar por si própria»²⁷. E, depois de aceitar a prevenção de Pablo Iglesias segundo a qual, para o movimento socialista, o inimigo principal não seria o clericalismo, mas sim o capitalismo, acrescentava, citando o positivista italiano Henrique Ferri, que isso não devia obstar a que os socialistas lutassem, com outros livres-pensadores, «contra a prepotência do clericalismo, que chegou a ser, mais ou menos voluntariamente, segundo os países, um poderoso auxiliar das classes exploradoras»²⁸.

Como facilmente se pode perceber depois do que ficou escrito, a ênfase posta nas implicações sociais da *questão religiosa* exigia que se mantivesse uma atitude vigilante em relação às infiltrações ilegais e ao crescimento da influência do clero —sobretudo o regular— na sociedade portuguesa, o que ocorreu nomeadamente nos inícios da década de 80 e nos princípios do novo século em consequência da emigração de religiosos expulsos de França. A salvaguarda da privacidade da família e a vigilância perante os tentames para se criar um partido católico, acompanhada pelo interesse em pugnar pelo ensino obrigatório, gratuito e laico²⁹ —condição que se considerava primordial para se conseguir a interiorização e a socialização dos novos valores dessacralizados—, e pela garantia da neutralidade religiosa do Estado e dos actos essenciais da existência individual, foram-se definindo como as principais preocupações da propaganda laicista. Não espanta, assim, que a polémica tenha recuperado o anticlericalismo liberal e reactualizado algumas controvérsias ligadas à dogmática da Igreja, acentuando particularmente tudo o que pudesse contribuir para acelerar a desmistificação do estatuto sacral do padre e da Igreja e para liquidar a adesão popular ao simbolismo religioso.

²⁶ Referindo-se às relações entre capitalismo e clericalismo, um jornal operário escrevia em 1908: «Derrubado o capitalismo, ele arrastará na sua queda todas as instituições que até hoje lhe têm servido de apoio e suporte» (*A Greve*, I ano, n.º 53, de 10 de Maio de 1908, p. 2, col. 1).

²⁷ Navi, «A religião», in *A Voz do Proletário*, XII ano, n.º 617, de 8 de Novembro de 1908, p. 1, cols. 1-2.

²⁸ Id., *ibid.* Para uma perspectiva do anticlericalismo no pensamento europeu de esquerda veja-se V. M. Arbeloa, *Socialismo y Anti-Clericalismo*, Madrid, Taurus, 1973.

²⁹ Sobre as ideias pedagógicas do laicismo português veja-se Fernando Catroga, *op. cit.*, vol. 1, pp. 205-219.

Mais concretamente, esta faceta do problema passou pelo reacender do debate — em aberto desde a ruptura protestante³⁰ e o iluminismo — acerca do celibato eclesiástico e da confissão auricular. Com efeito, a partir da década de 70, estes temas voltaram à liça, empurrados não só pelos novos condicionalismos sociais e culturais, mas também por alguns intelectuais não católicos — e até republicanos — que pensavam bastar extinguir a confissão para que a *questão religiosa* ficasse solucionada nos países católicos.

A CONFISSÃO AURICULAR

Estava neste caso Sampaio Bruno. Reconhecia, é certo, que a confissão constituía um meio de controlo psicológico que agredia a privacidade dos cidadãos e, dada a sua natureza secreta³¹, instituída desde o Concílio de Latrão (1215, cânon 21), conferia ao confessor e, consequentemente, à Igreja um poder que se repercutia no interior das famílias e, através destas, nos negócios do estado. E esta realidade seria particularmente agravada com a grande atracção que a mulher manifestava por tal prática. Embora fizesse este diagnóstico, o seu espiritualismo metafísico impedia-o, porém, de, a partir dele, formular quaisquer juízos de valor que invalidassem a necessidade da religião e do sacerdócio: «na questão de saber qual a maneira fosse de conseguir que a mulher não seja, moralmente, uma escrava do sacerdote e se se apurou», concluía Bruno, «que a mulher é, moralmente, uma escrava do sacerdote pela direcção espiritual e temporal a que ela consente em submeter-se-lhe, para emanciparmos a mulher, e com ela a sociedade civil, do oculto predomínio clerical [cumpria] desco-

³⁰ O exemplo protestante, não num apelo imitativo, mas como arma crítica do catolicismo, encontra-se, amiúde, nos textos dos livre-pensadores portugueses, dentro de uma interpretação interessante: o protestantismo teria criado condições para a modernização da cultura e da economia das sociedades que o adoptarem. Assim, Fernão Botto-Machado escrevia em 1910: «Muito mais felizes foram os povos do norte com o protestantismo. Esse, ao menos, não só queimou os confessionários, mas nem presta obediência à grande Falperra que se chama Cúria Romana, nem reconhece deuses, nem santos, nem divindades; rasgou as bulas *papais* e foi, por bem dizer, com as chamadas heresias de Lutero, de Wiclif, de Calvino e de Jean Huss, a chave do livre-pensamento e da liberdade de consciência [...] Teve três vantagens o protestantismo, e daí o engrandecimento dos povos que o adoptaram: em primeiro lugar, os homens, na sua ânsia de lerem e interpretarem, por si mesmos, a Bíblia, quase todos aprenderam a ler [...]; em segundo lugar, tiveram mais cedo uma compreensão nítida de si mesmos, do Universo e da Vida [...]; em terceiro lugar, criaram energias que, ao contrário, foram inteiramente obliteradas pela religião católica, que Zola chamou, com razão, 'a religião da morte' — a religião da tortura, da resignação, do cilício, do jejum, da abstinência e da continência de carne — que é afinal, a sublime expressão do amor e da vida da espécie» (Fernão Botto-Machado, *A Queda do Monstro [...]*, Lisboa, Typographia Bayard, 1910, pp. 14-150. Esta reivindicação do protestantismo como génese do livre-pensamento e da modernidade talvez explique o forte sucesso que o nome de alguns dos seus protagonistas teve na onomatopéia maçónica das últimas décadas do século XIX. Ex.: *Jean Huss* (Sebastião de Magalhães Lima), *Lutero* (Heliodoro Salgado), *Calvino* (José Ferreira da Silva), todos figuras influentes no Grande Oriente Lusitano Unido.

³¹ Para uma descrição histórica da evolução da prática da confissão desde as origens da Igreja, em que era essencialmente exercida pelos bispos, até à sua extensão ao clero secular (século XII) e regular e à decisão do Concílio de Latrão, veja-se A. Vacant et al., *Dictionnaire de Théologie Catholique*, Paris, Letouzey et Ané (eds.), 1903-67, t. III, cols. 828-926.

brir o nódulo desta temível supremacia; ele, de longa data, foi encontrado, pois que manifesto seja: é o confessionalário. O que dá força ao clero católico», rematava o publicista portuense, «não é o dogma: é a confissão auricular»³².

Diferente foi, como se compreende, a posição dominante no militanismo laicista. E, se não discordava das premissas de que Bruno partia, a denúncia da poderosíssima arma psicológica fornecida pela confissão inscrevia-se, todavia, na contestação global do estatuto social e mediático do padre, vale dizer, era mais uma das peças polémicas da campanha³³ des-cristianizadora. Melo Júnior³⁴, Lino de Macedo³⁵, Fernão Botto-Machado³⁶, Júlio Augusto Martins³⁷, Sebastião de Magalhães Lima e, no fundo, toda a propaganda livre-pensadora organizada não se identificavam com a posição defendida por Sampaio Bruno, acusando-o de não ir ao âmago da *questão religiosa*. Se ocorresse a abolição da confissão auricular, «afigura-se-nos», escrevia Sebastião de Magalhães Lima em 1908, «que o domínio da Igreja não cessava por este facto e que o perigo permaneceria o mesmo [...] O nosso fim é formar a consciência portuguesa, arrancando o cérebro da criança e o coração da mulher às garras dos malfetores que procuram amoldá-las às suas veleidades e aos seus caprichos»³⁸. Como se vê, o fito imediato desta campanha incidia na libertação da família da intromissão clerical, o que, segundo o anticlericalismo, comumente acontecia através das confidências feitas durante a confissão. Daí que esta surgisse, a par do controlo dos estabelecimentos de ensino e dos actos essenciais da existência (nascimento, casamento e morte), como o maior instrumento de poder que a Igreja detinha. Isto é, e como lembrava o padre Natário aos seus colegas em *O Crime do Padre Amaro*, a confissão «é um meio de persuasão, de saber o que se passa, de dirigir o rebanho para aqui ou para ali... E quando é para o serviço de Deus, é uma arma. Aí está o que é — a absolvição é uma arma»³⁹.

Implícita em todos estes ataques, encontramos uma intenção comum: negar a função mediática do sacerdote e entender este como um homem, sujeito a paixões e subordinado aos interesses mundanais. O que explica que a campanha contra a confissão auricular prolongue, noutro contexto,

³² Sampaio Bruno, *A Questão Religiosa*, Porto, Lello e Irmãos, 1907, p. 439.

³³ Para a contestação laicista da prática veja-se André-Saturnin Morin, *A Confissão*, Lisboa, Emp. de Publicações Populares, 1913.

³⁴ Melo Júnior, «A confissão», in *A Semana de Loyola, Semanário Anti-Jesuítico*, 1.º ano, n.º 49, de 8 de Março de 1885, pp. 3-5; n.º 50, de 15 de Março de 1885, pp. 10-14; n.º 51, de 22 de Março de 1885, pp. 8-10; n.º 52, de 29 de Março de 1885, pp. 3-7.

³⁵ Cf. Lino de Macedo, «A confissão», in *A Vanguarda*, IX ano, n.º 2641, de 7 de Março de 1904, p. 1, cols. 1-2.

³⁶ Veja-se também o pequeno opúsculo, escrito num tom violento e panfletário, de Fernão Botto-Machado *A Confissão*, Lisboa, Typ. La Bécarre, de F. Carneiro & C.ª, 1908.

³⁷ Cf. Júlio Augusto Martins, «O sacramento da penitência», in *A Vanguarda*, XII ano, n.º 4478, de 29 de Abril de 1909, p. 1, cols. 1-2.

³⁸ Sebastião de Magalhães Lima, «O livre pensamento em Portugal. Extracto do discurso pronunciado hontem, na Caixa Económica Operária, pelo sr. dr. [...], para encerramento do Congresso Nacional do Livre Pensamento», in *A Vida d'um Apostolo, Sebastião de Magalhães Lima, Jornalista*, vol. 3, Lisboa, Imprensa Lucas, 1931, p. 195.

³⁹ Eça de Queirós, *O Crime do Padre Amaro, Cenas da Vida Devota*, De acordo com a edição de 1880, revista pelo autor, precedida de uma carta inédita de Antero de Quental, Lisboa, Livros do Brasil, s. d., p. 116.

a denúncia da manipulação que, através dela, o clero podia fazer das consciências, pondo em perigo a privacidade familiar, a honra das donzelas, a fidelidade conjugal e a natural transmissão das heranças, perigos que a literatura de temática anticlerical — Eça de Queirós, António Enes⁴⁰, Cipriano Jardim⁴¹, entre outros — não deixará de assinalar.

O CELIBATO ECLESIASTICO

A controvérsia sobre o celibato eclesiástico — intimamente articulada com a denúncia da confissão — não era nova. A ruptura protestante havia-o contestado e, no decurso dos séculos seguintes, a discussão acerca do múnus religioso não deixou de questionar a sua validade para o exercício do sacerdócio (abade de Saint-Pierre, Voltaire, Rousseau, Restif)⁴². Entre nós, a rejeição do celibato encontra-se em alguns iluministas⁴³. Mas Sampaio Bruno, historiando a querela na nossa literatura desde os inícios do século XIX, limitou-se a mencionar algumas obras saídas em prelos brasileiros⁴⁴, omitindo, porém, a discussão ocorrida no período vintista⁴⁵, e que teve na obra universitária de José Manuel da Veiga⁴⁶ a sua melhor expressão teórica. A questão voltou a irromper durante o setembrismo⁴⁷ e nas décadas seguintes⁴⁸. Mas foi no contexto do novo ressurgimento da *questão religiosa* — na sequência da postura mais conservadora da Igreja desde o *Syllabus* (1864), do Concílio do Vaticano I e da ofensiva racionalista e laica — que o problema do celibato eclesiástico voltou a ganhar

⁴⁰ Cf. António Enes, *Os Lazaristas, Drama Original em 3 Actos*, Lisboa, Typographia do Jornal O Paiz, 1875. Sobre a polémica que esta peça despertou vejam-se, entre outras: Padre Sena de Freitas, *Os Lazaristas pelo «Lazarista» Sr. Ennes*, Porto, Livraria Central, 1875; Augusto José Fonseca, *A Questão Lazarista*, Porto, Typographia de Silva Teixeira, 1875; F. Guimarães Fonseca, *Os Lazaristas pelo «Lazarista» Senna Freitas*, Lisboa, Typographia de Augusto Rodrigues, s. d.

⁴¹ Cf. Cipriano Jardim, *O Casamento Civil. Comedia-Drama em 4 Actos Representada pela Primeira Vez no Teatro de D. Maria II, em 29 de Agosto de 1882*, Lisboa, Typ. de Adolpho Modesto, 1882.

⁴² Cf. Bernard Plongeron, *Théologie et Politique au Siècle des Lumières (1770-1820)*, Paris, Oroz, 1973, pp. 192 e segs; Manuel Trindade Salgueiro, *O Padre em Herculano*, Lisboa, Editorial Verbo, 1956, pp. 193 e segs.

⁴³ Nomeadamente em José Anastácio da Cunha. Para o problema do celibato do «filósofo» do século XVIII veja-se Graça Silva Dias, «Um discurso do celibato no século XVIII», in *Análise Social*, vol. 23, n.ºs 92-93, 1986, pp. 733 e segs.

⁴⁴ Cf. Sampaio Bruno, *op. cit.*, pp. 328-330. Em 1828, Luís Gonçalves dos Santos editou sobre o assunto um livro no Rio de Janeiro, que dois anos depois era reeditado em Portugal: *A Voz da Verdade da Santa Igreja Catholica, Confundindo a Voz da Mentira do Amante da Humanidade, para Sedativo da Efervescência Casamenteira dos Modernos Anti-Celibatarios*, Lisboa, Typographia de Bulhões, 1830.

⁴⁵ As posições de deputados vintistas contra o celibato eclesiástico estão sintetizadas em José Eduardo Horta Correia, *Liberalismo e Catolicismo. O Problema Congreganista (1820-1823)*, Coimbra, Universidade de Coimbra, 1976, pp. 226-228.

⁴⁶ Cf. José Manuel da Veiga, *Memoria sobre o Celibato Clerical, Que Deve Servir de Fundamento a Uma das Theses dos Actos Grandes do Seu Autor [...]*, Coimbra, Imprensa da Universidade, 1822.

⁴⁷ Passos Manuel terá pensado em proibir o celibato. Cf. Manuel Trindade Salgueiro, *op. cit.*, p. 193 e segs.

⁴⁸ Cf. Leandro José da Costa, «O celibato clerical», in *Archivo Universal*, 2.ª série, 1 ano, n.º 5, 1859, pp. 69-70; n.º 7, de 15 de Agosto de 1859, pp. 101-103; n.º 9, de 29 de Agosto de 1859, pp. 134-136; n.º 11, de 12 de Setembro de 1859, pp. 163-165.

actualidade polémica, tornando-se um dos tópicos essenciais da campanha anticlerical. E, nos finais da década de 60, a opção existencial de um conhecido sacerdote ligado à corrente do catolicismo liberal —o padre Jacinto (Carlos Loyson)—, ao assumir-se, polemicamente, em ruptura com a tradição católica sem pretender sair do grémio da Igreja, deu azo a uma controvérsia que apaixonou a opinião pública, não só em França, mas também em outros países europeus. E opções similares de padres portugueses (João Bonança⁴⁹ e Henrique Ribeiro Ferreira Coelho⁵⁰) reforçaram ainda mais, entre nós, o eco do caso Loyson.

Em 1861 encontramos a saída da tradução de um texto de Michelet, *A Mulher, o Padre e a Família*⁵¹, e em 1864 reeditou-se a obra de José Manuel da Veiga⁵², sinal de que, depois do aprofundamento do drama psicológico e metafísico decorrente do celibato feito por Alexandre Herculano em *O Monge de Cister* (1841) e em *Eurico, o Presbítero* (1845), o problema voltava a ganhar acuidade⁵³. Num estilo dialéctico, Veiga anatematizava o celibato —relembre-se que a primeira edição da obra saiu em 1822—, escudando-se no próprio texto bíblico e na história da Igreja, para concluir, na linha de Filangieri, que o celibato somente se tinha iniciado no século IV e universalizado com Gregório VII⁵⁴. E, em vez de ter sido um factor de moralização dos costumes, a experiência mostrava-o «contrário ao direito natural» e ilegítimo, injusto e prejudicial não só ao Estado, mas até à própria Igreja, pois, «enquanto não houve lei do celibato, os costumes dos eclesiásticos eram puros e irrepreensíveis» e «desde a primeira época da sua instituição» só teria gerado «clérigos concubinários, adúlteros e devassos»⁵⁵.

Estas ideias fizeram escola, pois um escritor da nova geração —Costa Goodolfim, ligado ao movimento do associativismo popular e ao nascente republicanismo⁵⁶— invocava-as em 1872 para defender que, tal como acontecia no protestantismo, somente com o casamento dos padres e a sua consequente inserção na normalidade da vida familiar o clero podia desem-

⁴⁹ João Bonança, jovem eclesiástico defensor do casamento civil e da separação da Igreja do Estado, veio a despadrar-se em função das dificuldades que lhe foram postas por parte da hierarquia da Igreja. Cf. João Bonança, *A Religião e a Política. Ao Padre Americo Vigario Capitular da Sé de Lisboa e Bispo Eleito do Porto*, Lisboa, Typographia Livre, 1870. Sobre as perseguições a Bonança veja-se Sampaio Bruno, *op. cit.*, pp. 331-332.

⁵⁰ Apaixonado por uma senhora, Henrique Ribeiro, irmão de Tomás Ribeiro e abade de Santa Maria de Silgueiros, rompeu com a Igreja nos princípios da década de 70, vindo a ligar-se ao grémio da igreja evangélica de Espanha. Cf. Sampaio Bruno, *op. cit.*, pp. 318 e segs.

⁵¹ A tradução foi efectuada por José Maria de Andrade Ferreira. Cf. Sampaio Bruno, *op. cit.*, p. 149. Em 1876, editado por António Maria Pereira, saía em Portugal o livro *A Família do Jesuíta, Romance Português*.

⁵² Saiu com este título: *O Celibato Clerical, Memoria Que Serviu de Fundamento a Uma These dos Actos Grandes*, Lisboa, Typ. da Sociedade Typographica Franco-Portuguesa, 1864.

⁵³ Cf. Manuel Trindade Salgueiro, *op. cit.*, pp. 189-226.

⁵⁴ O preceito celibatário, no princípio da era cristã (séculos I-IV), constituía uma honra, sem ser propriamente obrigatório. Já consta de um cânon de Elvira (ano 305), mas foi sobretudo com Gregório VII e com os Concílios de Reims (1119) e de Latrão (1123), sob o papado de Calisto II, que a disposição ganhou maior universalidade. O Concílio de Trento (século XVI) quase se limitou a corroborar as deliberações anteriores. Sobre as várias fases da evolução do celibato eclesiástico veja-se A. Vacant et. al., *op. cit.*, t. II, cols. 2068-2088.

⁵⁵ José Manuel da Veiga, *op. cit.*, p. 192. Citamos a edição de 1864.

⁵⁶ Cf. Costa Goodolfim, *O Celibato Clerical*, Lisboa, Typographia Universal, 1872.

penhar correctamente a sua função pastoral: o seu empenhamento na vida familiar própria torná-lo-ia imune aos interesses ultramontanos e, portanto, mais ligado à sociedade, pois o casamento possibilitaria que o clero passasse a ser «apóstolo de Cristo, e não escravo de Roma»⁵⁷.

Um outro autor, então a navegar nas águas do pensamento de Comte e de Littré, veio a terreiro situar o debate na perspectiva do «positivismo racional»⁵⁸. Referimo-nos a Luciano Cordeiro e ao seu livro *O Casamento dos Padres*, igualmente saído em 1872. Para o jovem escritor existia uma insanável contradição no pedido que, por essa altura, o padre Jacinto formulava junto da Santa Sé: tinha optado pelo casamento, mas, simultaneamente, requeria que o não expulsassem do seio da Igreja. É certo que a intenção do beneditino francês visava impulsionar a reforma e a modernização do catolicismo, desiderato que, aos olhos positivistas de Luciano Cordeiro, surgia como uma incongruência. Com efeito, se o celibato fazia parte da dogmática da instituição, defender o casamento dos padres e o catolicismo seria contraditório e, perante o dilema, só uma saída seria coerente: «ser ou não ser católico. Enquanto a Igreja não resolver o contrário o católico acreditará no celibato [...] Casando morre para a Igreja.»⁵⁹ Assim sendo, quem reconhecesse a verdade do catolicismo não podia admitir excepções ou heterodoxias, sob pena de pôr em causa a totalidade do edifício em que assentava a autoridade da Igreja; ao contrário, quem pausasse as suas opções pelo ponto de vista «científico» e «filosófico» não teria dúvidas de que o «celibato, a continência absoluta ou a castidade absoluta»⁶⁰ constituíam a «violação duma lei natural, um atentado contra a Vida, uma viciação da natureza, da individualidade humana»⁶¹. Em consequência, acreditar que a Igreja pudesse ajustar-se à modernidade seria não compreender a grande lição do evolucionismo positivista, à luz da qual, se «uma Religião é a afirmação duma Verdade absoluta, e uma Igreja a forma objectiva dessa Verdade», como poderia existir «o Progresso no Absoluto, a Relatividade no Imutável»⁶²? Em suma: tal como Antero de Quental em 1865⁶³, mas com outros argumentos, Luciano Cordeiro pretendia demonstrar que seriam vãos os sonhos do catolicismo liberal, pois a Igreja seria irreformável.

O problema do celibato clerical nos inícios da década de 70, correlacionado com outras facetas polémicas da *questão religiosa* (antijesuitismo,

⁵⁷ Cf. Costa Goodolfim, *op. cit.*, p. 16.

⁵⁸ Luciano Cordeiro, *O Casamento dos Padres (A proposito da Carta do Padre Jacinto Loyson)*, Lisboa, Imprensa de J. G. de Sousa Neves, 1872, p. 6. Um ano depois, António Augusto Teixeira de Vasconcelos publicou *O Celibato Ecclesiastico*, Lisboa, Livraria Catholica, 1873, obra em que o autor defende o celibato e critica a pretensão do padre Jacinto. De notar, por outro lado, que o problema do celibato eclesiástico passou para as páginas da imprensa, sendo de destacar, conforme menciona Teixeira de Vasconcelos, a polémica travada entre o *Jornal da Noite*, o Partido Constituinte e o *Jornal do Commercio*.

⁵⁹ *Id.*, *op. cit.*, p. 19. Por esta mesma altura, ideias análogas às de Luciano Cordeiro foram expendidas pelo então jovem Sebastião de Magalhães Lima em *A Actualidade, Estudo Economico-Social por [...] Estudante do 3.º Anno Juridico*, Porto, Imprensa Portuguesa, 1873.

⁶⁰ *Id.*, *ibid.*, p. 18.

⁶¹ *Id.*, *ibid.*

⁶² *Id.*, *ibid.*

⁶³ Antero de Quental, «Defesa da carta-encíclica de Sua Santidade Pio IX», in *Prosas*, vol. 1, Coimbra, Imprensa da Universidade, 1923, pp. 279-303.

casamento civil) e inserido na agitação de ideias que, por essa altura, era alimentada pela vanguarda interessada em fomentar uma alteração qualitativa nos horizontes culturais portugueses, foi tão intensamente vivido nos meios intelectuais laicos⁶⁴ que o encontramos como um dos temas dominantes de um vastíssimo conjunto de obras literárias escritas a partir de 1870. É certo que o assunto não era inédito, mas, se compararmos o estatuto do padre nos romances de Alexandre Herculano ou de Júlio Dinis com o seu tratamento na ficção anticlerical a partir daquele período, ver-se-á como o equacionamento da dramaticidade existencial decorrente do choque entre o sentimento amoroso (humanamente entendido) e a solidão provocada⁶⁵ pelo voto, ou o enaltecimento de um múnus pautado pelo ideal evangélico comprometido na vida das comunidades — *O Pároco d'Aldeia* (1843) e *As Pupilas do Senhor Reitor* (1863-67) —, deu lugar à crítica inspirada no voltairianismo — mas ainda incorporada no melodrama romântico — ou na análise dos costumes feita a partir dos cânones estéticos do naturalismo. No fundo, isto espelha a paulatina acentuação das diferenças entre o anticlericalismo liberal, ainda crente no renovamento do catolicismo, e o anticlericalismo acirrado pelas deliberações do Concílio Vaticano I e convicto, pela filosofia da história e pela sociologia, de que as representações religiosas não passavam de produtos anacrônicos do espírito humano.

É certo que a dicotomia entre o padre liberal e o padre boçal e ultramontano ainda é detectável em muitos textos da década de 70⁶⁶, como a querer dizer que, apesar do aumento da contundência perante o clero, a lição herculaniana⁶⁷, no que ao anticlericalismo respeita (consubstanciada na recordação da polémica levantada por *Eu e o Clero* (1850) e do caso das Irmãs da Caridade), ainda não estava inteiramente ultrapassada. Mas o modo como algumas obras de sucesso trataram o dilema entre a fidelidade ao voto e a natureza humana do padre foi perdendo a tensão (insolúvel) subjacente a *Eurico*, o *Presbítero* e foi ganhando, ao contrário, um tom mais realista, colorido pela virulência do anátema (caso de Silva Pinto⁶⁸)

⁶⁴ Ainda na década de 70 saiu, na editora de Carrilho Videira, a obra de Óscar Mário Os *Padres*, Lisboa, Nova Livraria Internacional, 1875.

⁶⁵ A dramaturgia de António Enes e de Silva Pinto é muito sensível a esta questão.

⁶⁶ Por exemplo, Cunha Belém, na sua peça *O Pedreiro Livre*, não deixa de sublinhar o perfil moral e político do «padre liberal», contrastando-o com o sacerdote ignorante e goliardesco. Cf. Cunha Belém, *O Pedreiro Livre; Drama em Quatro Actos Representado pela Primeira Vez no Teathro do Gymnasio em 21 de Janeiro 1876*, Lisboa, Imprensa de J. G. de Sousa Neves, 1877.

⁶⁷ Pensamos que o anticlericalismo subjacente, por exemplo, ao teatro de António Enes é de fundo herculaniano. E o sucesso da peça de Enes deu origem a um filão, de temática análoga, na dramaturgia portuguesa da época. Para além de obras de Silva Pinto, Cunha Belém e Cipriano Jardim, há ainda a destacar: Lino de Assunção, *Os Lázaros* (1877); Lorrjô Tavares, *Segredo de Confissão* (1892), Bento Mântua, *O Novo Altar* (1911); Bento Faria, *Missã Nova* (1905); Bento Carvalho, *Casamento e Conveniência* (1904) e *A Infelicidade Legal* (1911); Henrique Lopes de Mendonça, *Nó Cego* (1905); Augusto de Lacerda, *A Lei do Divórcio* (1910). Cf. Luís Francisco Rebello, *O Teatro Naturalista e Neo-Romântico (1870-1910)*, Lisboa, Instituto de Cultura Portuguesa, 1978, pp. 37-38.

⁶⁸ Cf. Silva Pinto, *O Padre Maldito, Memórias do Cura de Santa Cruz*, 2.^a ed., Lisboa, Guimarães & C.^a, 1911 (a 1.^a edição saiu em 1873); *Os Homens de Roma. Drama Original em 4 Actos Representado pela Primeira Vez em 9 de Julho de 1875*, Porto, Livraria Portuguesa e Estrangeira, 1875; *O Padre Gabriel. Drama Original em Três Actos*, Porto, Imprensa Commercial de Santos Corrêa & Mathias, 1877.

ou desenhado por uma distanciação irónica (caso de Eça de Queirós⁶⁹), atitudes que não deixavam de provocar efeitos corrosivos que vinham ao encontro da campanha promovida pelos sectores mais activos do laicismo interessados em demolir o estatuto sagrado do sacerdote. Nesta perspectiva, não admira que, desde o romance e o teatro, passando pela poesia de um Guilherme Braga — *Falsos Apóstolos* e *O Bispo*⁷⁰ — ou de um Guerra Junqueiro — *A Velhice do Padre Eterno* —, a anatematização dos costumes do clero e a incoerência de muitas situações de facto com os votos tenham constituído um dos temas fortes da literatura portuguesa de combate dos finais do século XIX e princípios do século XX. E esta dominância foi tal que muitas das evoluções em sentido mais espiritualista surgiram condicionadas pela *questão religiosa* (casos de Gomes Leal, de Manuel Laranjeira e do próprio Guerra Junqueiro, nos últimos anos da sua carreira). De qualquer modo, a permanência do anticlericalismo em muitas obras literárias e o êxito que algumas peças de teatro obtiveram — particularmente na década de 70⁷¹ — mostram como o projecto laicista, pelo menos na sua faceta anticlerical mais jocosa, tinha atingido uma boa parte dos sectores urbanos mais intelectualizados.

Regressando ao que mais especificamente agora nos interessa, não deve surpreender que o diagnóstico que acusava o celibato de agredir as mais elementares leis da natureza⁷² e de conduzir a dramas psicossociais que desestabilizavam a vida familiar⁷³ não apontasse para os mesmos objectivos. Logicamente, para os mais moderados, a crítica, apesar de herética em relação à doutrina católica, reivindicava a intenção de se morigerar a religião a fim de se garantir a sobrevivência da própria Igreja no seio da

⁶⁹ Com efeito, convém lembrar que Eça de Queirós começou a escrever a primeira versão de *O Crime do Padre Amaro* no princípio da década de 70, período decisivo para a agitação política e cultural, como para a polémica sobre a *questão religiosa* e, em particular, sobre o celibato eclesiástico. A personagem que expressa o império das ideias positivistas (o Dr. Gouveia) — acrescentada, sintomaticamente, na terceira versão (1880) — aplica-as à anatematização do celibato eclesiástico, acusando-o de ser «a supressão violenta dos sentimentos mais naturais» (Eça de Queirós, *op. cit.*, p. 468).

⁷⁰ Cf., particularmente, *O Bispo «Heresia» em Verso*, Porto, Imprensa Portuguesa, 1884. Relembre-se que este poema foi escrito em 1873.

⁷¹ De todos, o maior êxito coube à peça de António Enes *Os Lazaristas*, apresentada pela primeira vez no Ginásio Dramático, de Lisboa, em 17 de Abril de 1875. Foi o início de uma retumbante carreira que se estendeu até ao Brasil. E, em 1884, a sua representação ainda era motivo de polémica, como nos relata Manuel Borges Grainha ao referir-se ao que aconteceu na Covilhã naquele ano: «uma multidão de povo, capitaneada pelos influentes do jesuitismo, aglomerou-se em massa em volta do teatro, e, à voz de comando, começou a atirar pedras para dentro da sala» (Manuel Borges Grainha, *A Questão Religiosa e a Liberdade através da História, Conferência Feita na Associação Académica do Porto (no Dia 28 de Maio de 1893)*, Braga, Imprensa Gratidão, 1893, p. 43). Sobre o eco da peça de António Enes e a reacção que ela imediatamente provocou em Portugal e no Brasil veja-se Inocêncio, *Dicionário Bibliográfico Português*, Lisboa, Imprensa Nacional, 1922, t. xx, pp. 355-356, e, sobretudo, Vítor Manuel de Aguiar e Silva, «O teatro de actualidade no romantismo Português (1849-1875)», in *Revista de História Literária de Portugal*, vol. 2, 1967, pp. 193-196.

⁷² Cf. Romeo Manzoni, *O Padre na História da Humanidade: Ensaio Popular de Patologia Psicológica [...]*, Lisboa, Gremio Montanha, 1909.

⁷³ Em 1874, Sebastião de Magalhães Lima era taxativo: «O celibato clerical é, sobretudo, uma coisa do egoísmo e de imoralidade para os padres, que no dizer de Michelet 'são os invejosos naturais do casamento e da vida da família'» (Sebastião de Magalhães Lima, «O papa perante o século (refutação do ultramontanismo) por [...] Alunno do 4.º anno Jurídico», in *A Vida D'um Apóstolo, Sebastião de Magalhães Lima Escritor*, vol. 1, Lisboa, Imprensa Lucas, 1930, p. 117).

sociedade moderna. Ao contrário, para os mais radicais, a anatematização do celibato era tão-somente uma das peças da campanha em prol da des-cristianização.

Foi coerente com as ideias que defendeu acerca da confissão a atitude de Sampaio Bruno em relação ao celibato. Escrevia ele, em 1907: «a influência do padre sobre a mulher provém da confissão auricular; porém esta só é possível sendo o padre celibatário. Desde que o padre seja casado, toda a mulher hesita em ir confessar mistérios.»⁷⁴ Deste modo, o casamento dos eclesiásticos nem sequer devia ser «facultativo, mas obrigatório; e a idade de ordenação devia ser alta, depois dos trinta anos»⁷⁵. Os efeitos políticos desta opção iriam desaguar naquilo que Costa Goodolfim já havia sustentado: a obrigatoriedade do matrimónio clerical e as responsabilidades familiares nacionalizariam a Igreja, pois, «uma vez casados, [os padres] imediatamente passariam a ser cidadãos consoante os demais seus conterrâneos»⁷⁶. Daqui se pode inferir que, para Bruno, o adversário principal da modernidade não seria a religião ou o sacerdócio em si mesmos, mas o ultramontanismo. Extinta a confissão auricular e secularizado o padre pelo casamento, haveria a possibilidade de se edificar uma igreja socialmente útil, respeitadora da privacidade individual e familiar, de cariz nacional⁷⁷, nem que para isso fosse necessário o cisma com Roma. A metafísica espiritualista de Bruno mostrava-se, assim, compatível com a tradição regalista, ou, melhor, com a existência de um catolicismo nacional.

Logicamente, as críticas do militantismo livre-pensador foram mais extremistas e os seus juízos de valor sobre o comportamento dos eclesiásticos não tinham a intenção última de preparar o terreno para a reforma da Igreja. É certo que louvavam os padres que vinham a público confessar a sua adesão ao republicanismo⁷⁸. Mas acreditava-se que o novo poder espi-

⁷⁴ Sampaio Bruno, *op. cit.*, p. 440.

⁷⁵ Id., *ibid.*, mesma página.

⁷⁶ Id., *ibid.*, p. 441.

⁷⁷ Para o antiultramontanismo, a *questão religiosa* era também um problema de defesa da autonomia nacional: «Lembremo-nos», escrevia Teófilo Braga em 1881, «que a luta religiosa em Portugal é questão de vida ou de morte para a nossa nacionalidade» (Teófilo Braga, «A Questão Religiosa», in *A Vanguarda*, II ano, n.º 61, de 3 de Julho de 1881, p. 1, col. 2).

⁷⁸ O caso mais conhecido foi o do abade Pais Pinto, um dos revoltosos de 31 de Janeiro. A sua adesão ao ideal republicano fez-se no horizonte do catolicismo liberal à Montalembert, pois acreditava que só num estado livre a Igreja seria igualmente livre: «Venha um Estado sem religião e sem ódio a ela, e os crentes viverão em paz [...] O grande verdugo da consciência foi sempre o Estado, que quanto mais religioso se diz, mais cruel se faz» (abade Pais Pinto, «Republica e religião», in *O Mundo*, IX ano, n.º 3043, de 25 de Abril de 1909, p. 3, col. 6). Este prelado tinha alguns apoios entre os seus colegas. Assim, em 1891, o padre Domingos António Guerreiro, de Viana do Castelo, enviou uma carta a Pais Pinto em louvor das suas ideias. Cf. *A União Cívica*, I ano, n.º 11, de 24 de Maio de 1891, p. 3, cols. 3-4. Em Junho de 1909, o padre António Augusto, pároco de Vila Seca, reuniu os seus paroquianos para explicar a sua adesão ao republicanismo e à separação da Igreja do Estado. Cf. *O Mundo*, IX ano, n.º 3091, de 12 de Junho de 1909, p. 2, col. 1. Em Março de 1909, o padre Manuel Pires Gil confessou-se republicano. Cf. *A Vanguarda*, XII ano, n.º 4365, de 7 de Março de 1909, p. 1, col. 1. E em Agosto de 1910 declarou-se publicamente republicano o reverendo Esteves Rodrigues, em comícios realizados em Salvaterra e Coruche. Cf. *O Pensamento*, V ano, n.º 219, de 14 de Agosto de 1910, p. 1, col. 4. Obviamente, não temos dúvidas de que estes exemplos não são isolados, mas surgem como um indicador de adesão ao republicanismo de uma parte, ainda que minoritária, do clero secular, atitude aliás confirmada após o 5 de Outubro de 1910. Cf. Vítor Neto, «A questão religiosa na 1.ª República.

ritual inspirado nos ensinamentos da ciência iria extinguir o ritualismo religioso na acepção estrita do termo. Daí o relevo que os meios laicos também davam aos despadramentos. Nos inícios da década de 70, os casos de João Bonança e de Henrique Ribeiro funcionaram como uma espécie de versão portuguesa de uma opção que teve na rebeldia do beneditino francês padre Jacinto a sua expressão mais exemplar. E, nas décadas seguintes, sempre que chegavam à imprensa anticlerical notícias de apostasias, não deixavam de lhes dar destaque⁷⁹.

Laicizar o conhecimento, a natureza, a sociedade e a vida, tornar a escola gratuita e laica, dessacralizar o padre, civilizar os ritos de passagem, constituíam, assim, momentos de um processo descristianizador totalizante, cujo ponto nodal se irá centrar, porém, nas relações jurídico-políticas entre a Igreja e o Estado, isto é, na dimensão institucional do projecto laicizador. Para os países católicos, a Revolução Francesa inaugurou uma experiência de ruptura que nem as soluções concordatárias posteriores conseguiram apagar da memória do pensamento político de esquerda. Na segunda metade do século XIX, a consolidação, um pouco por toda a Europa, de regimes mais autoritários e a postura conservadora da Igreja depois das revoluções de 1848 reabriram a polémica acerca da patente contradição que existia — como no caso do constitucionalismo monárquico português — entre o reconhecimento dos direitos fundamentais do cidadão — incluindo a liberdade de pensamento — e a imposição, por via igualmente constitucional, de uma religião de Estado. A corrente do chamado catolicismo liberal ainda avançou com a fórmula *Igreja livre no Estado livre* para solucionar a questão. Mas, como se irá ver, tal proposição era insuficiente para satisfazer as intenções laicizadoras dos livres-pensadores, pelo que não admira que estes, desde os inícios da década de 70, tenham animado uma campanha que culminará na Lei de Separação de 1911.

A SEPARAÇÃO DAS IGREJAS DO ESTADO

Foi, sem dúvida, o ensaio *O Papa-Rei e o Concílio* (1870), da autoria de Manuel Nunes Giraldes, professor de Direito Político e Direito Eclesiástico, que melhor sintetizou a crítica liberal à dogmatização da infalibili-

A posição dos padres pensionistas», in *Revista de História das Ideias*, vol. 9, 1987, pp. 675-731.

⁷⁹ Foi assim que passou a figurar nos anais do livre-pensamento o casamento do ex-prior de Odivelas, Dr. António do Prado de Sousa Lacerda, num bairro administrativo da capital, em 13 de Agosto de 1900. Cf. *Calendario de Livre Pensamento e Guia do Registo Civil*, Lisboa, Typographia do Commercio, 1908, p. 94. Relevou-se igualmente o enterroamento civil, por vontade testamentária, do ex-padre Francisco Diogo Lopes (1845-1906). Cf. *A Vanguarda*, XI ano, n.º 3492, de 30 de Julho de 1906, p. 1, col. 4. Polémico e famoso foi o despadramento de Manuel Pinto dos Santos; ao sair do grémio católico, casou-se e aderiu a uma das igrejas evangélicas. Respondeu em livro aos que o acusavam de traição. Cf. Manuel Pinto dos Santos, *Quem São os Apostatas?*, Lisboa, Viuva Tavares Cardoso, 1904. Em 1903, o padre de Anobra, Coimbra, abjurou do catolicismo para aderir ao protestantismo. No entanto, passados alguns anos, fez publicar nos jornais uma retratação, regressando ao grémio católico. Cf. *O Mundo*, VIII ano, n.º 2825, de 16 de Setembro de 1908, p. 1, cols. 4-5.

dade papal⁸⁰ e à sua desadequação aos valores em que assentavam as sociedades pós-revolucionárias. Anatematizando o dogma, o lente universitário pretendeu colocar-se ao lado da corrente que, dentro da Igreja, defendia a doutrina conciliarista como a via mais consentânea com a tradição evangélica e com os princípios em que radicavam as sociedades demoliberais profanas. A Revolução Francesa, frisava Giraldestes, tinha aberto os caminhos da democracia e a essência da mensagem evangélica mostrava que a religião e a liberdade, em vez de serem contraditórias, eram «duas irmãs amigas, entre as quais não há sombra de antagonismos»⁸¹. Significa isto que criticava as deliberações maioritárias dos bispos em nome das posições já há alguns anos sustentadas pelo catolicismo liberal. Neste horizonte impunha-se combater as interpretações teológicas e o ultramontanismo que desaguavam na apologia do papa-rei⁸²: a democratização da Igreja traria uma maior espiritualização do seu múnus, à luz da qual perdiam sentido as reivindicações de um poder temporal para o papa⁸³ e a exigência de um reforço da sua autoridade dentro da Igreja, espécie de compensação pela gradual perda do seu poder sobre a sociedade profana. É que o ensinamento de Cristo não levantava dúvidas desde que não fosse interpretado em termos cesaristas — *Regnum meum non est de hoc mundo* — e, conseqüentemente, a Igreja teria de libertar-se dos seus negócios temporais e confinar-se a uma acção exclusivamente evangelizadora — *Homo, quis me constituit iudicem super vos*⁸⁴.

Ao negar a teoria da infalibilidade e ao delimitar a acção da Igreja ao seu magistério espiritual — como antes já havia sugerido Pedro de Amorim Viana⁸⁵ —, Manuel Nunes Giraldestes apoiava os nacionalistas italianos, ressaltando, porém, a necessidade de a unificação respeitar a liberdade da Igreja no seio da nova nação transalpina⁸⁶. É que o conflito entre a Igreja

⁸⁰ Sobre a incidência deste acontecimento entre nós veja-se Fernanda Farinha Nogueira, *O Concílio do Vaticano I, Sua Projectão em Portugal à Luz da Imprensa Católica Portuguesa e da Correspondência Oficial, 1867-1871*, Coimbra, 1970 (dissertação de licenciatura em História apresentada à Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, exemplar mimeografado).

⁸¹ Manuel Nunes Giraldestes, *O Papa-Rei e o Concílio*, Lisboa, Typographia Universal, 1870, p. 18. Na mesma data saiu também um opúsculo anónimo inspirado nas ideias de Vítor Hugo, Castelar e Mazzini contra o papado: *Queda do Poder Temporal do Papa ou a Elevação de Roma Considerada à Luz da História*, Coimbra, Imprensa Litteraria, 1870, e, visando ainda mais directamente o novo dogma da infalibilidade, alguns anos depois veio a lume, também anónimo, o diálogo: *Infalibilidade do Papa. Dialogo. Interlocutores Erasmo, Diogenes e Timotheo*, Porto, Typographia de Antonio José da Silva Teixeira, 1877.

⁸² No hino dedicado ao dogma da infalibilidade, os católicos cantavam: «Viva o Santo Concílio de Roma/Viva Cristo, sua crença e sua lei./Viva o herdeiro de Pedro infalível,/Pio Nono Pontífice e Rei! (apud Carlos João Rademaker, *Discurso em applauso à Definição Dogmatica Pronunciada pelo Sancto Concilio do Vaticano sobre a Infalibilidade do Summo Pontífice Pregado em Lisboa na Parochial Igreja de Nossa Senhora dos Martyres em 18 de Agosto de 1870 Diante do Excellentissimo e Reverendissimo Senhor Monsenhor Oreglia Arcebispo de Damiana Nuncio Apostolico em Portugal pelo Padre [...] com o Hymno do Concilio e da Infalibilidade*, 2.ª ed., Lisboa, Typographia Universal, 1870, p. 24).

⁸³ Em Portugal, no seio da Igreja, opunha-se à teoria do poder temporal o bispo de Viseu, D. António Alves Martins. Contra ele veja-se João Joaquim de Almeida Braga, *O Poder Temporal do Papa. Cartas ao Exm.º Sr. D. António Alves Martins, Bispo de Viseu*, Braga, Typ. Luzitana, 1870.

⁸⁴ Cf. Manuel Nunes Giraldestes, *op. cit.*, p. 37.

⁸⁵ Cf. Fernanda Farinha Nogueira, *op. cit.*, p. 391, nota 12.

⁸⁶ Cf. Manuel Nunes Giraldestes, *op. cit.*, pp. 235-241.

e o Estado, subjacente à *questão italiana*, só se sanaria quando se desse força jurídica a esta proposta sugerida por Lamennais e defendida por Cavour e por Montalembert (católico liberal francês): «*Igreja livre no Estado livre*—tal é a máxima que a voz eloquente do conde de Montalembert (no congresso católico de Malines) infundiu no ânimo de todos. Aplaudiu-a o mundo inteiro»⁸⁷.

Em suma: com este posicionamento, a doutrina expendida em *O Papa-Rei e o Concílio* dava guarida às pretensões da corrente neocatólica que, desde Lamennais e Montalembert, passando pela doutrinação de Doellinger, dos padres Jacinto, Dupanloup e Graty, lutava por uma mais clara demarcação entre o poder temporal e o poder espiritual, desiderato que seria irrealizável com a recente dogmatização da infalibilidade. É que, com este princípio, se reproduzia dentro da Igreja a ultrapassada estrutura político-administrativa da sociedade absolutista, num século em que os povos pugnavam pela democratização das suas instituições. E foi nesse sentido que uma minoria debalde se manifestou em Roma contra o absolutismo papal, defendendo que o poder supremo da Igreja devia ter a sua sede no Concílio, a expressão eclesiástica do sistema representativo.

Manuel Nunes Giraldes formulou esta pretensão ao fazer a apologia de uma Igreja descentralizada e governada por corpos eleitos. Assim, no cume colocava o Concílio, composto por delegados eleitos pelos bispos de cada nação. Ao nível nacional, o governo eclesiástico pertenceria a um concílio, que gozaria de inteira autonomia em tudo o que dissesse respeito a assuntos de âmbito regional e em que somente teriam assento os bispos eleitos pelo respectivo clero secular. Na base da Igreja estariam os pastores, não nomeados pela hierarquia, mas sufragados pelos seus fregueses. Com esta estrutura conseguir-se-ia, tal como já José Félix Henriques Nogueira havia sugerido, uma relação homológica entre a sociedade religiosa e a sociedade civil, criando-se, assim, as condições que possibilitariam a conciliação da Igreja com o século⁸⁸.

Como seria de esperar, o conteúdo desta obra, mais a mais assinada por um professor da Universidade⁸⁹, tinha de provocar polémica⁹⁰: foi fulminada pelo Index⁹¹ e pela imprensa católica⁹² e, entre outros, António

⁸⁷ Cf. Manuel Nunes Giraldes, *op. cit.*, pp. 23-24. O autor refere-se ao segundo congresso católico realizado em Malines, em 1863, arcópagos em que foram reafirmadas por Montalembert as ideias do catolicismo liberal. Em 1864, esse papel coube a Dupanloup e, em 1867, quando se realizou o terceiro congresso, as posições liberais foram sustentadas, sobretudo, por Doellinger, Jacinto e Graty. Cf. Fernanda Farinha Nogueira, *op. cit.*, pp. 27-31. Sobre Montalembert e a sua posição dentro do catolicismo veja-se E. Vacant et al., *op. cit.*, t. x, cols. 2344-2355.

⁸⁸ *Id.*, *Ibid.*, pp. 21 e segs.

⁸⁹ Dela foi publicada, em 1871, uma tradução italiana. Cf. Inocêncio, *op. cit.*, t. xvi, p. 276.

⁹⁰ A súpula destas críticas foi feita pelo próprio Manuel Nunes Giraldes, na sua *Carta do Autor do Livro «O Papa-Rei e o Concílio» a Seu Pae o Sr. Gregorio Nunes Giraldes*, Coimbra, Imprensa da Universidade, 1871, pp. 14 e segs.

⁹¹ Cf. Inocêncio, *op. cit.*, t. xvi, pp. 276-277.

⁹² Consulte-se, entre outros, *A Nação*, n.º 6923, de 29 de Março de 1871, p. 1, col. 5, p. 2, cols. 1-3; n.º 6976, de 6 de Maio de 1871, p. 1, cols. 1-5, xiii ano; n.º 6910, de 9 de Março de 1871, p. 1, cols. 4-5.

José Carvalho⁹³ e o padre Francisco Maria Rodrigues Grainha⁹⁴ vieram a terreiro para a atacar, enquanto os sectores liberais a saudaram com entusiasmo⁹⁵. E, para além dos apoios conseguidos em artigos de Joaquim Martins de Carvalho⁹⁶ e, em boa parte, de Alberto Garrido⁹⁷, importa destacar a análise que um dos introdutores do positivismo entre nós, Manuel Emídio Garcia, fez da proposta do seu colega de Faculdade, já que, por ela, poderemos surpreender o modo como, no calor do debate, o cientismo equacionou as relações entre a Igreja e o Estado⁹⁸.

Depois de destacar os precursores portugueses das teses de Giraldes (Herculano, Amorim Viana e D. António da Costa) e de definir as três grandes linhas que se entrecruzavam no entendimento da religião — a racionalista, a ultramontana e a neocatólica —, Manuel Emídio Garcia concluía que, naquele ano de 1870 e por detrás da *questão italiana*, o grande problema que se punha à Europa continuava a ser «a velha e completa questão religiosa; — A realza dos papas e a democracia cristã; — a liberdade da Igreja e a independência do Estado; — a unidade italiana e o património de S. Pedro»⁹⁹. O livro de Manuel Nunes Giraldes tinha, por isso, o grande mérito de acentuar «a fé no Evangelho, o amor da Liberdade, a esperança de ver na Igreja e na Sociedade civil a Liberdade e o Evangelho ligados pelo Amor»¹⁰⁰. Isto é, o autor optava inequivocamente, pela corrente católica¹⁰¹ minoritária, inaugurada por Lamennais e protagonizada por Montalembert, Dupanloup, Graty, Maret, Doellinger, Darboy, Deschamp, Grasser de Brixon e outros. Consequentemente, enquanto os ultramontanos sustentavam que «no papa reside a plenitude espiritual e reconhecem-lhe também, directa ou indirectamente, o poder temporal», Giraldes apoiava os conciliaristas, isto é, os que, ao contrário,

⁹³ António José de Carvalho, *O Poder Temporal dos Papas, em Resposta ao «Papa-Rei e o Concílio» do Sr. Dr. Manuel Nunes Giraldes*, Lisboa, Typ. do Futuro, 1871.

⁹⁴ Foi longa a polémica que Manuel Nunes Giraldes e o padre Francisco Grainha travaram. Este atacou Giraldes do púlpito da igreja da sua terra natal, a Covilhã. Respondeu-lhe com a *Carta* já citada. Grainha retorquiu com uma *Resposta à Carta do Autor do «Papa-Rei e o Concílio» a Seu Pae o Sr. Gregorio Nunes Giraldes*, Covilhã, s. ed., 1871. Giraldes replicou com uma *Segunda Carta do Autor do Livro «O Papa-Rei e o Concílio» a Seu Pae o Sr. Gregorio Nunes Giraldes*, Coimbra, Imprensa da Universidade, 1871. O contestatário publicou ainda uma *Resposta à Segunda Carta do Autor do Livro «O Papa-Rei e o Concílio» a Seu Pae o Sr. Gregorio Nunes Giraldes*, Covilhã, s. ed., 1871.

⁹⁵ Para uma análise sintética e respectivo enquadramento da obra de Giraldes veja-se Fernanda Farinha Nogueira, *op. cit.*, pp. 390-461.

⁹⁶ Cf. a polémica de Joaquim Martins de Carvalho com o jornal católico *A Nação* em *O Conimbricense*, xxiv ano, n.º 2450, de 17 de Janeiro de 1871, p. 1, cols. 2-4, p. 2, cols. 1-4, e p. 3, col. 1; n.º 2454, de 31 de Janeiro de 1871, p. 2, cols. 1-4, e p. 3, col. 1.

⁹⁷ Cf. Alberto Garrido, «O Papa-Rei e o Concílio por Manuel Nunes Giraldes», in *A Civilização*, 1 ano, n.º 11, de 5 de Maio de 1870, pp. 84-85. Igualmente a *Correspondência de Portugal* elogiou a obra. Cf. Manuel Nunes Giraldes, *op. cit.*, pp. 34-35.

⁹⁸ Sobre a inserção desta obra no meio cultural de Coimbra cf. Fernando Catroga, *op. cit.*, vol. 1, pp. 159-168 e 416 e segs.

⁹⁹ Manuel Emídio Garcia, «O Papa-Rei e o Concílio», in *O Trabalho*, 1 ano, n.º 10, de 9 de Maio de 1870, p. 74, col. 2.

¹⁰⁰ Id. *ibid.*, p. 77, col. 1.

¹⁰¹ Sobre estas correntes católicas vejam-se: Jean-Rémy Palenque, *Catholiques Libéraux et Gallicans en France face au Concile du Vatican 1867-1870*, Aix-en-Provence, Publication des Annales de la Faculté de Lettres, 1962. E ainda: Maurice Vaussard, *Histoire de la Démocratie Chrétienne: France-Belgique-Italie*, t. 1, Paris, Seuil, 1956, e Marcel Prélôt, *Le Libéralisme Catholique*, Paris, Armand Colin, 1969.

«dizem que a plenitude do poder espiritual reside na Igreja, representada pelos concílios gerais, e que a Igreja não tem, não pode e não deve ter — poder temporal algum»¹⁰². Com este alinhamento, *O Papa-Rei e o Concílio* não pretendia situar-se fora dos quadros do catolicismo, antes procurava fundamentar um reformismo explicitamente empenhado em harmonizar a Igreja com as ideias políticas de pendor mais liberal. Aí radicava, na opinião de Garcia, o seu inestimável mérito.

No entanto, é altamente significativo o seu distanciamento em relação às máximas de Cavour e de Montalembert que Giraldes perfilhava, pois não aceitava, para as relações entre a religião e a política, nem o princípio expresso na fórmula *Igreja livre no Estado livre*, nem sequer a modificação proposta por Jules Simon, num célebre discurso proferido em 1867, em que sustentava que o elo entre a sociedade política e as sociedades religiosas teria de obedecer ao princípio *Igrejas livres no Estado livre*. Para Garcia, a primeira provocaria, inevitavelmente, o predomínio da Igreja sobre o Estado e a de Jules Simon limitava-se a levar em conta as outras confissões religiosas. De acordo com o princípio da liberdade de consciência e da sua consequente incompatibilidade com a existência de uma religião oficial, defendia, já em 1870, que aquele só seria plenamente exercido numa sociedade cujo Estado fosse religiosamente neutro, isto é, respeitador da máxima *religiões livres no Estado indiferente*¹⁰³. A liberdade religiosa constituía uma conquista desde a revolução luterana e o Estado teria de ser indiferente, porque só assim poderia representar a totalidade dos cidadãos. Deste modo, as igrejas seriam objectivações da liberdade de associação e de expressão e o poder político devia ter, perante elas, um posicionamento análogo ao que mantinha com as demais agremiações existentes na sociedade civil (culturais, económicas): «o Estado deve ter com relação à Igreja e aos cultos a mesma e tão completa missão, como a que lhe pertence relativamente às outras esferas da actividade humana; — garantir os direitos e manter o *estado jurídico* das pessoas e da propriedade.»¹⁰⁴ Quer isto dizer que, se o Estado moderno consubstanciava a vontade de todos os cidadãos com direitos iguais e se, à luz dos cânones demo-liberais, não fazia sentido que tivesse «indústria ou propriedade», pelas mesmas razões a Carta Constitucional caía em contradição ao impor uma religião de Estado. Manuel Emídio Garcia manter-se-á fiel a esta tese e, alguns anos depois, ao reger a cadeira de Direito Eclesiástico, continuará a defendê-la nas suas aulas, ainda que num tom mais cauteloso e menos apaixonado¹⁰⁵.

Todas estas tomadas de posição constituirão momentos altos de um debate que teve outras vicissitudes e que, gradualmente, se foi tornando nuclear na campanha laicista. Desde atitudes individuais com grande eco na opinião intelectualizada — como a do apóstata João Bonança¹⁰⁶, que saiu da Igreja por se sentir perseguido pela campanha que a hierarquia

¹⁰² Manuel Emídio Garcia, «O Papa-Rei e o Concílio», in *op. cit.*, p. 77, col. 2.

¹⁰³ Em França, Renouvier utilizava esta mesma fórmula para defender o agnosticismo religioso do Estado. Cf. Georges Weill, *Histoire de l'Idée Laïque en France au XIX^{ème} Siècle*, Paris, Librairie Félix Alcan, 1929, p. 279.

¹⁰⁴ Manuel Emídio Garcia, «O Papa-Rei e o Concílio», in *op. cit.*, p. 85, col. 2.

¹⁰⁵ Id., *Apontamentos Colhidos na Aula de Direito Ecclesiastico Commum. Quarto Anno Juridico, 1895-1896*, Coimbra, Typ. de Luiz Cardoso, 1895, 36.^a lição, p. 3.

¹⁰⁶ João Bonança, *op. cit.*, p. 16.

estaria a mover aos que procuravam coordenar o seu múnus com os princípios liberais —, até aos programas políticos de esquerda, a reivindicação da separabilidade tornou-se uma exigência típica do laicismo. Mais concretamente, João Bonança declarava que, dentro do sacerdócio, não havia lugar para os que defendiam a possibilidade de se compatibilizar a liberdade com o cristianismo (e o catolicismo), isto é, para os que reclamavam uma «igreja livre no estado livre. Dê-se à igreja o direito incontestável de nomear os seus bispos, os seus cônegos, os seus curas, o de regularizar a sua vida íntima. Não se intrometa ela porém com os casamentos civis [...], rejeite a protecção do estado, porque a crença é resultado duma convicção e esta não se pode impor à força»¹⁰⁷. A partir destas premissas, não admira que Bonança tenha evoluído para as posições republicanas, tendência ideológica empenhada em articular os ataques à infalibilidade com a apologia da neutralidade religiosa do Estado, como já se viu em relação a Manuel Emídio Garcia. E foi neste contexto que um aluno deste, Sebastião de Magalhães Lima, publicou o opúsculo *Padres e Reis*¹⁰⁸ (1873), logo seguido de *O Papa perante o Século* (1874), obras que anatematizavam o poder temporal do papa, o dogma da infalibilidade e a religião de Estado em nome da grande e suprema fórmula: «Igreja livre no Estado indiferente.»¹⁰⁹ Isto mostra que o futuro grão-mestre do Grande Oriente Lusitano Unido e principal activista do livre-pensamento em Portugal prolongava a lição recebida de Garcia a propósito da publicação de *O Papa-Rei e o Concílio*.

Inúmeros outros exemplos podiam ser citados para ilustrar a progressão da exigência da liberdade religiosa e da aconfessionalidade do Estado. Com efeito, a luta por tais objectivos passou a ser um dos escopos essenciais de muitos textos anticlericais e dos próprios movimentos republicanos e socialistas organizados. O programa do Centro Republicano Federal de Lisboa (1873) — grupo de Teófilo Braga, Carrilho Videira, Horácio Esk Ferrari, Eduardo Maia — já era claro a este respeito, pois propunha-se realizar «a separação completa da Igreja e do Estado, de modo que cada cidadão pague e siga o culto que a sua consciência lhe aconselhar, sendo completamente banido das escolas oficiais dos Estados o ensino de qualquer religião»¹¹⁰. Mas não deixa de ser sintomático que as bases programáticas da facção mais moderada do movimento — então liderada por José Elias Garcia — fossem omissas no concernente a este tema. No entanto, quando, em 1891, o Partido Republicano elaborou um programa que procurava sintetizar o ideário das suas várias facções, a *questão religiosa* assumiu grande relevância no seu articulado, incluindo a defesa da separação¹¹¹.

¹⁰⁷ João Bonança, *Questão da Actualidade*, Porto, Typographia Commercial, 1868, p. 42.

¹⁰⁸ Sebastião de Magalhães Lima, *Padres e Reis*, Porto, Imprensa Portuguesa Editora, 1873.

¹⁰⁹ Consulte-se ainda o seu artigo «Igreja livre no Estado indiferente», in *Mosaico*, 1 ano, n.º 4, de Janeiro de 1875, p. 25.

¹¹⁰ «Programa do Centro Republicano Federal de Lisboa», apud Joaquim de Carvalho, «Formação da ideologia republicana (1820-1880)», in Luís Montalvor et. al., *História do Regimen Republicano em Portugal*, Lisboa, Editorial Ática, 1935, vol. 1, p. 251.

¹¹¹ Cf. Trindade Coelho, *Manual Politico do Cidadão Portuguez*, Lisboa, Liv. Ferreira, 1908, p. 668.

Não se pense, contudo, que as propostas laicizadoras foram património exclusivo do liberalismo monárquico mais progressista ou do republicanismo. Bem pelo contrário. A existência de um Estado laico aparecia às correntes socialistas como uma ilação decorrente da reorganização democrática da sociedade em todos os seus domínios. E, se o primeiro programa socialista português aprovado em congresso ainda era omissivo no concernente à *questão religiosa*, os elaborados posteriormente (1880 e 1882) serão taxativos quanto à dependência que existiria, na sociedade burguesa, entre o problema social e o religioso¹¹². Quer isto dizer que, perante a função ideológica que o catolicismo desempenhava na hegemonização do poder da classe dominante, também as vanguardas operárias pensavam que a aliança entre o trono e o altar, mesmo mitigada, constituía um dos suportes da exploração económica e da opressão política. Por isso, a militância socialista e anarquista incorporou nas suas reivindicações sociais os pontos básicos do programa laico, incluindo, logicamente, a exigência da separação da Igreja do Estado¹¹³.

Seja como for, é um facto que a sensibilidade em relação ao princípio da separação, agudizada pelas decisões antiliberais do Concílio Vaticano I, se foi alargando à medida que aumentou a força política e ideológica dos movimentos apostados em democratizar a sociedade. Além do mais, os exemplos de outros países serviam de argumento supletivo a tais pretensões, o que explica que, em concomitância com os casos, já históricos, dos Estados Unidos e da Suíça, se invocassem deliberações mais recentes tomadas sobre a matéria no México, Brasil, Guatemala, Japão¹¹⁴ e, sobretudo, em França¹¹⁵, ao mesmo tempo que se lastimava que algumas tímidas propostas legislativas que, entre nós, foram lançadas no Parlamento não tivessem encontrado qualquer eco¹¹⁶. Mas foi somente com as medidas

¹¹² Estes dois programas encontram-se transcritos em Carlos da Fonseca, *História do Movimento Operário e das Ideias Socialistas em Portugal*, II, *Os Primeiros Congressos Operários 1865-1894*, Lisboa, Publicações Europa-América, s. d., pp. 121-125 e 129-131.

¹¹³ É assim natural que, nas manifestações do 1.º de Maio, como a que a Federação Geral do Trabalho realizou em 1908, as reivindicações de natureza social (greve, bolsas de trabalho, 8 horas, trabalho de mulheres e de menores, segurança, lei antianarquista, despejos, descanso semanal, trabalho de empreitada, inspecção de trabalho, supressão de impostos sobre os alimentos) e de carácter político (liberdade de imprensa e sufrágio universal) apareçam completadas pelas exigências da separação da Igreja do Estado e do registo civil obrigatório — o cerne das reivindicações laicas. Cf. *A Voz do Proletário*, XII ano, n.º 590, de 1 de Maio de 1908, p. 4, col. 3.

¹¹⁴ Cf. Sebastião de Magalhães Lima, *O Congresso de Roma*, Lisboa, Typ. de O Diário, 1904, pp. 16-21.

¹¹⁵ Para o caso francês veja-se Jean-Marie Mayer, *La Séparation de l'Église et de l'État (1905)*, Paris, Julliard, 1966, e L. V. Mejan, *La Séparation des Églises et de l'État*, Paris, PUF, 1959.

¹¹⁶ A 23 de Janeiro de 1885, o deputado Inácio Francisco Silveira da Mota, invocando os princípios jusnaturalistas legitimadores da liberdade de consciência, concluiu que não podia «pedir-se, em nome do catolicismo, ou de qualquer doutrina religiosa, força coerciva ao estado», não colhendo, por isso, o argumento segundo o qual a religião de Estado se impunha por ser maioritária no povo português. O problema teria de situar-se ao nível dos princípios, pelo que a lei devia adequar-se aos ditames da razão, os únicos condizentes «com a liberdade, com a justiça, com a glória e os interesses do país, com a sublime, com a divina moral do cristianismo». A esta luz, requeria à Câmara que aprovasse um projecto-lei que, no seu artigo 21, estipulava: «É permitido a naturais e estrangeiros o culto doméstico e público de qualquer religião que não ofenda a moral» (*Diário do Governo*, n.º 19, de 26 de Janeiro de

anticongreganistas da III República (1902) e, em particular, com o eco da política de Combes e de seus seguidores (1903-05) que a luta pela separação ganhou uma maior ênfase em Portugal. Na verdade, temos conhecimento de que as novas leis foram saudadas por estudantes do Porto¹¹⁷ e por associações de militantismo laico, como a Associação Promotora do Registo Civil e o Grande Oriente Lusitano Unido¹¹⁸. Sem querermos afirmar que a evolução do caso francês foi o único determinante em Portugal, não temos dúvidas, porém, de que deu um novo alento ao anticlericalismo entre nós, o que se compreende, quer em função do desenvolvimento da crise social e política dos inícios do novo século, quer devido ao consequente aumento do militantismo laico, acirrado pelo acidente Calmon (1900) e pelas leis de Hintze sobre as congregações religiosas (1901). Tal empolamento da *questão religiosa* tinha de colocar a separação como um dos objectivos imediatos do laicismo. De facto, no calor da propaganda, em que se aglutinava um activismo político de vários matizes, unânime na valorização do *problema religioso*, a satisfação daquela exigência era apresentada como a condição jurídico-política essencial à emergência do *homem novo* que iria consolidar a democracia. E, em face da preponderância política do republicanismo, não espanta a sua colocação como um dos objectivos revolucionários imediatos a satisfazer logo após a queda da Monarquia¹¹⁹.

Por tudo o que ficou escrito, deve-se ver na acção de Afonso Costa e do Governo Provisório da República um ponto de chegada de um longo caminho que, bem vistas as coisas, se confundia com o percurso do proselitismo laico desde o seu grande momento de arranque, nos inícios dos anos 70. Logo, se a Lei de Separação correspondeu ao modo de pensar do ministro da Justiça, e se este não era estranho à Arte Real, a objectividade da análise obriga, no entanto, a defender que as suas decisões de 1911 pretendiam rematar a luta entre dois poderes, isto é, o longo e atribulado processo de legitimação e de estruturação do Estado-nação, cuja unicidade de

1885, pp. 257-258). O elogio desta baldada intenção foi feito, naquele ano, por Sebastião de Magalhães Lima em *O Século*. Cf. S. M. Lima, *A Vida de Um Apostolo, Sebastião de Magalhães Lima, Jornalista*, vol. 3, pp. 83 e segs. O projecto também recebeu apoio do jornal *A Voz do Operário*, vi ano, n.º 277, de 15 de Fevereiro de 1885, p. 2, cols. 2-3; n.º 279, de 1 de Março de 1885, p. 2, cols. 2-4, e n.º 280, de 8 de Março de 1885, p. 2, cols. 1-2.

¹¹⁷ A saudação foi enviada por estudantes da Academia Politécnica do Porto, a 22 de Setembro de 1903. Cf. *A Vanguarda*, xx ano, n.º 29, 1910, p. 3, col. 5.

¹¹⁸ Sintomaticamente traduzida por José de Arriaga, foi publicada a obra de Émile Combes *As Congregações Religiosas em França, Questão Religiosa*, Porto, Livraria Académica, 1904.

¹¹⁹ A Lei da Separação das Igrejas do Estado, promulgada a 20 de Abril de 1911, constitui uma peça decisiva para a consumação da estratégia laica do novo regime. Sobre esta lei e outros diplomas a ela ligados vejam-se: Augusto Oliveira, *Lei da Separação. Subsídios para o Estudo das Relações do Estado com as Igrejas sob o Regime Republicano*, Lisboa, Imprensa Nacional, 1914; Alberto Martins de Carvalho, *A Lei da Separação das Igrejas do Estado. Outros Diplomas Legaes. Estudo Crítico*, Coimbra, Tipografia Popular, 1917. Sobre as consequências político-ideológicas da aplicação da lei leiam-se: Vítor Neto, art. cit.; Raul Rego, *História da República*, vol. 3, Lisboa, Círculo de Leitores, 1986, pp. 5-87; António Matos Ferreira, «Aspectos da acção da Igreja no contexto da I República», in João Medina et. al., *História Contemporânea de Portugal*, vol. 1, Lisboa, Amigos do Livro, 1985, pp. 207-218; A. Jesus Ramos, «A Igreja e a I República — A reacção católica em Portugal às leis persecutórias de 1910-1911», in *Didaskalia*, fascs. 1 e 2, vol. 13, 1983, pp. 251-302.

soberania entrava em choque com uma Igreja nostálgica de um poder perdido.

Para os mais moderados, a separação permitiria aporuguesar a religião. Daí que a propaganda laicista evocasse as tradições regalistas da política portuguesa desde os primórdios da Monarquia¹²⁰ e defendesse o regresso a uma Igreja nacional, somente obediente à vontade soberana dos seus crentes. O ultramontanismo jesuítico não teria «amor de pátria»¹²¹ e, pensavam alguns, só uma Igreja autónoma de Roma e independente do Estado poderia garantir a sobrevivência do catolicismo: «Liberte-se o Estado da Igreja, e liberte-se a igreja portuguesa da cúria romana. Decretada a separação, organize-se o clero nacional, a igreja nacional em bases democráticas, como convém numa democracia, elegendo os seus párocos e os seus bispos.»¹²²

Como já se viu, esta intenção chegou a sensibilizar alguns eclesiásticos que aceitavam a separação como um caminho que permitiria à Igreja realizar a sua missão espiritual. Já antes de 1910, os padres Pais Pinto e António Augusto (pároco de Vila Seca) tinham defendido publicamente que esse ideal só seria exequível num regime republicano¹²³. Outros foram mais longe, e a sua intenção de acasalar a vivência religiosa com os imperativos ético-sociais da modernidade levou-os, como a João Bonança, à apostasia. Nas mesmas condições encontrámos o padre Manuel Pinto dos Santos, presbítero desde 1900, mas que, em 1903, se convenceu de que o ultramontanismo, longe de ser uma excrescência do catolicismo — como pretendiam muitos liberais anticlericais —, decorria do modo como a igreja romana interpretava os Evangelhos¹²⁴. Daí que só o regresso a uma experiência religiosa sem mediação pudesse restituir à humanidade o apostolado de Cristo. E a sua crítica a Roma levou-o para o campo do evangelismo luterano, em cuja interpretação do cristianismo viu confirmado aquilo que o romanismo procurava esconder: «A verdadeira religião [...] é, sem sombra de dúvida, a base das crenças liberais.»¹²⁵ Mas foi sobre-

¹²⁰ No mais aceso da polémica à volta da *questão religiosa*, a Junta Liberal lançou, a 25 de Outubro de 1909, um protesto em prol da supremacia do poder político sobre o religioso, evocando as lutas de D. Sancho I, D. Afonso II, D. Sancho II, D. Pedro I, D. João II, D. João IV e D. José contra o papado e contra o clero. Cf. *O Mundo*, x ano, n.º 3227, de 26 de Outubro de 1909, p. 2, col. 2. Cf. também Teófilo Braga, *A Igreja e a Civilização Moderna. Conferência por [...]*, Lisboa, Publicações da Junta Liberal, 1910.

¹²¹ Miguel Bombarda, «O Estado e o clericalismo», in *O Mundo*, ix ano, n.º 3108, de 29 de Junho de 1909, p. 1, col. 1.

¹²² Velinho Correia, «A Separação da Igreja do Estado», in *A Democracia*, 1 ano, n.º 42, de 28 de Dezembro de 1910, p. 1, col. 2.

¹²³ Cf. *O Mundo*, ix ano, n.º 3091, de 12 de Junho de 1905, p. 2, col. 1. Em artigo intitulado «A Igreja e o Estado» (*O Mundo*, ix ano, n.º 3123, de 14 de Julho de 1909, p. 1, cols. 6-7), o padre António Augusto expôs as mesmas ideias. No entanto, é indiscutível que os padres republicanos eram uma minoria.

¹²⁴ A autobiografia deste processo de apostasia encontra-se em Manuel Pinto dos Santos, *op. cit.*, pp. 216 e segs.

¹²⁵ Manuel Pinto dos Santos, «O liberalismo em face da religião romana», in *op. cit.*, p. 172. Esta conferência, proferida na Associação de Lojistas de Lisboa em Maio de 1903, foi a primeira de um ciclo de três: «O jesuitismo e a liberdade» e «Proletariado e liberdade». Pela imprensa da época sabe-se que foram muito concorridas: segundo o *Diário de Notícias* de 6 de Maio de 1902, a primeira conferência reuniu «algumas centenas de pessoas [...] O auditório era composto de indivíduos de todas as classes e de um grande número de senhoras» (cf. Manuel Pinto dos Santos, *op. cit.*, p. 195).

tudo o padre Santos Farinha quem, na conjuntura agitada da revolução republicana, mais se empenhou em encontrar uma plataforma de entendimento entre a Igreja e o jovem regime. E fê-lo seguindo ainda os ensinamentos de Montalembert: «Separação da Igreja e do Estado. — Para mim esta fórmula não é mais do que a expressão da independência das confissões religiosas da acção política do Estado. A Igreja não intervém na vida política da nação; a política não se intromete na Igreja.»¹²⁶ E, no calor da ofensiva laica, alguns monárquicos chegaram a pensar que, indo ao encontro das reivindicações republicanas e anarquistas, se poderia acalmar a agitação social e, assim, prolongar a vida do regime. Foi nesse contexto que o mação José Pinheiro de Melo, ainda membro do Partido Progressista, tentou, debalde, convencer José Luciano de Castro a patrocinar uma lei de separação¹²⁷.

A onda radical ditou o sentido da legislação republicana nesta matéria e deixou isolados os que propunham uma solução mais cordata para as relações entre a Igreja e o novo regime. Dir-se-ia que as precauções dos radicais em relação à Igreja — esmagadoramente monárquica e conservadora — era correspondente à suspeição desta em relação à nova ordem política, pelo que a criação dos instrumentos adequados à radicação de um projecto cultural descristianizador não podia aceitar, sequer, a sereia liberalista da neutralidade estatal em matéria religiosa. Se, na educação, pelas mesmas razões, o laicismo reivindicava a obrigatoriedade e a neutralidade, aqui, a instância política teria igualmente de exercer um papel activo no fomento da indiferença religiosa. É que, relembre-se, dada a hegemonia cultural que o catolicismo exercia na sociedade, as regras do jogo estariam viciadas e, por isso, o Estado, sem atropelar a liberdade de pensamento, teria de intensificar a socialização da mundividência laica. Logo, a sua actuação prática devia inspirar-se na máxima *Igreja suspeita no Estado vigilante*, que seria, no dizer de um colaborador de Afonso Costa, «de entre todas as fórmulas latinas de separatismo, a única viável, a única científica. Os factos vencem os argumentos. É a *Igreja armada no Estado armado*»¹²⁸. E pode-se afirmar que, nos anos imediatos a 1910, o Partido Democrático e os seus apoiantes, organizados em associações laicas, agiram de acordo com este preceito.

¹²⁶ Santos Farinha, *Egreja Livre. Conferencia Realizada a 2 de Fevereiro de 1911, na Sociedade de Geografia*, Lisboa, Cernadas & C.^a — Livraria Editora, 1911, p. 8.

¹²⁷ Com efeito, a 8 de Dezembro de 1907, o progressista José Pinheiro de Melo expunha, em carta ao seu chefe político, a necessidade de o Partido rever o seu programa de acordo com as «modernas exigências dos ideais democráticos», o que incluía: a separação da Igreja do Estado e a liberdade de cultos, a efectividade do registo civil, o ensino laico obrigatório, a promulgação de uma lei eleitoral sem sofismas, o fim do estado de excepção (derrogação da lei antianarquista de 23 de Fevereiro de 1896). José Luciano de Castro respondeu que, enquanto fosse o líder, se oporia a qualquer medida que ferisse os interesses da Igreja «onde nasceu e espera morrer». Cf. *O Mundo*, VIII ano, n.º 2577, de 10 de Janeiro de 1908, p. 1, cols. 3-4. De qualquer modo, isto não significou que os últimos governos da Monarquia não procurassem satisfazer algumas reivindicações do movimento laicista, numa tentativa para desmobilizar a oposição.

¹²⁸ Eurico de Seabra, *A Egreja, as Congregações e a Republica (A Separação e as Suas Causas)*, 2.^a ed., Lisboa, Livraria Clássica Editora, 1914, p. 206.

O AUGUE DA CAMPANHA DESCRISTIANIZADORA NAS VÉSPERAS DA REPÚBLICA

Em face de tudo o que até agora se expôs sobre a *questão religiosa*, são mais claras as diferenças entre o antijesuitismo pombalino, o modo como a revolução liberal equacionou o problema congreganista e a estratégia descristianizadora dominante na propaganda laica. Esta postulava um ideal de revolução cultural que, nas suas incidências de teor social, vinha ao encontro das necessidades ofensivas de grupos sociais e ideológicos que contestavam o *statu quo* monárquico e mesmo capitalista. Daí a sua articulação com as expectativas de emancipação política e social geradas no contexto da crise da sociedade portuguesa —sobretudo na sua componente urbana— dos inícios do século XX. Se a proliferação de organizações apostadas em incentivar a agitação anticlerical é um facto a partir dos meados da última década do século XIX¹²⁹, é igualmente relevante o seu crescimento nos anos imediatamente anteriores a 1910. Com efeito, por esta época, e pelo menos em Lisboa, o laicismo encontrou uma base social de apoio organicamente enquadrada e, conseqüentemente, capaz de propagar os efeitos da sua contestação. E, se foram vários os momentos em que essa força se manifestou publicamente, a jornada lisboeta de 2 de Agosto de 1909 constituiu¹³⁰, quanto a nós, um ponto alto da campanha e fornece um bom indicador da adesão que o anticlericalismo tinha conseguido conquistar na capital.

A MANIFESTAÇÃO ANTICLERICAL DE 2 DE AGOSTO DE 1909

Na sequência de anteriores petições ao Parlamento —veiculadas pelos deputados republicanos— e, sem dúvida, em correlação com o aumento de activismo político antimonárquico ocorrido desde a ditadura de João Franco e o Regicídio, a Junta Liberal, liderada por Miguel Bombarda¹³¹, lançou-se, naquele ano, na preparação de um grande desfile popular que a deveria acompanhar na entrega de um conjunto de reivindicações que, de certo modo, sintetizavam os objectivos mais concretos da propaganda laica, a saber: instituição do registo civil obrigatório a ser exercido por funcionários civis, numa clara demarcação dos que, como Trindade Coelho, tinham defendido a sua atribuição ao clero; abolição do juramento religioso e político e da recitação de orações religiosas em actos da vida civil; promulgação da Lei do Divórcio; revogação do Decreto-Lei de 18 de Abril de 1901 —que, segundo o laicismo, facilitava a penetração das congrega-

¹²⁹ Cf. Fernando Catroga, *op. cit.*, vol. 1, pp. 304 e segs.

¹³⁰ «O dia 2 de Agosto de 1909 é uma data inesquecível nos fastos da Liberdade em Portugal, nenhuma a excede em grandeza: o seu alto significado avultou pela perfeita ordem com que se organizou e em que decorreu. Nela tomaram parte mais de cem mil pessoas» (Lopes de Oliveira, *História da República Portuguesa. A Propaganda na Monarquia Constitucional*, Lisboa, Editorial Inquérito, 1947, p. 374).

¹³¹ Reactivada nesta época, a Junta Liberal tinha, em 1909, a seguinte comissão executiva: Miguel Bombarda, António Aurélio da Costa Ferreira, António Macieira, Artur Marinha de Campos, Avelino Lopes Cardoso, Carlos Cândido dos Reis, Egas Moniz, Faustino da Fonseca, José de Castro, José Pinheiro de Melo e Luís Filipe da Mata. Cf. *A Vanguarda*, XII ano, n.º 4507, de 28 de Julho de 1909, p. 1, col. 4. A esmagadora maioria dos seus membros eram maçons e, do ponto de vista político, o domínio republicano era quase total.

ções religiosas; revogação do Decreto de 24 de Dezembro de 1901 (sobre a reforma da Universidade) e da Lei de 21 de Julho de 1899 (sobre o clero romano); cumprimento integral das leis do marquês de Pombal, de Joaquim António de Aguiar, de José da Silva Carvalho e Anselmo Braancamp que expulsaram os Jesuítas, proibiram a profissão de frade, dissolveram as ordens religiosas e expulsaram as Irmãs da Caridade; secularização dos cemitérios, a fim de acabar com a divisão entre católicos e não católicos; revogação da lei episcopal que obrigava a pagar aos párocos serviços que ninguém lhes encomendou¹³².

Estes pontos davam corpo ao programa imediato da estratégia laicista em Portugal. E o que nele surpreende não é só a articulação das várias facetas da *questão religiosa*, mas sim a adesão que obteve a exigência do seu imediato cumprimento. Isto é, ao saber-se que a concentração promovida pela Junta Liberal, com o apoio activo do Grande Oriente Lusitano Unido, da Associação Promotora do Registo Civil, de associações populares, da Associação dos Lojistas e de grupos republicanos e socialistas, juntou cerca de 100 000 manifestantes, ter-se-á de aceitar que o anticlericalismo tinha tocado uma faixa importante (e interclassista) da população lisboeta. Com efeito, e seguindo o relato d'*A Vanguarda*, «pode-se dizer que o encerramento dos estabelecimentos, em toda a cidade, foi completo [...] No bairro de Campolide, todos os comerciantes começaram a fechar as suas casas, pouco depois do meio dia [a concentração na Praça de Camões efectuou-se à 1.30 da tarde]. Os operários que trabalhavam nas fábricas, ali próximas, largaram o trabalho ao meio-dia, para se incorporarem na manifestação. No Arsenal da Marinha faltaram 700 operários [...] Na Estrela e Lapa, os comerciantes, pouco depois do meio-dia começaram fechando as suas casas a ponto de, pela uma hora e meia da tarde, quase todos os estabelecimentos terem as portas cerradas, dando-nos a impressão que era domingo. Na Graça, Alfama e Vale de Santo António, logo de manhã viam-se grupos de indivíduos, que discutiam acaloradamente a forma de seguirem todos para o local marcado para a reunião, na melhor ordem [...] No bairro de Alcântara, onde predomina a classe operária, via-se o grande entusiasmo de que estavam possuídos»¹³³. Depois de cerca de quatro décadas de doutrinação, o movimento anticlerical encontrava, de facto, uma base de apoio que, pela sua origem social, concentração geográfica privilegiada (Lisboa) e conexão com movimentos de contestação política e social de cariz revolucionário, lhe dava uma força que a Igreja e a Monarquia tinham de levar em conta.

É assim natural que, dentro da tática adoptada pelos últimos governos monárquicos¹³⁴ visando diminuir a influência republicana através da apropriação de parte do seu programa —esse já havia sido o sonho de João Franco—, encontremos esforços tendentes a satisfazer algumas das reivindicações do movimento anticlerical. Protagonizaram-nos os ministros Francisco José de Medeiros no concernente ao problema do juramento católico no júri judicial e à proibição da criação de seminários e admissão

¹³² *A Vanguarda*, XII ano, n.º 4512, de 2 de Agosto de 1909, p. 1, col. 4.

¹³³ *Ibid.*, XII ano, n.º 4513, de 3 de Agosto de 1909, p. 2, col. 1.

¹³⁴ Cf. Vasco Pulido Valente, *As Duas Tácticas da Monarquia perante a Revolução*, Lisboa, Publicações D. Quixote, 1974.

do seu professorado sem o conhecimento do governo¹³⁵ e, sobretudo, Manuel Fratel¹³⁶, ministro do último governo da Monarquia que, com a oposição de muitos sectores monárquicos (em particular dos nacionalistas) e da «boa imprensa» católica, ousou propor um moderado projecto de reforma da Lei do Registo Civil¹³⁷. Só que o bloco monárquico, minado por dissidências internas, não podia impor medidas que soavam a concessões aos republicanos num momento em que a chamada hidra revolucionária ganhava força. Por isso, também não surpreende que algumas das primeiras leis do novo regime tenham a ver, no essencial, com os pontos programáticos desde há muito agitados pelo anticlericalismo, o que mostra que o Governo Provisório da República, com o Decreto de 11 de Outubro de 1910, que expulsava os Jesuítas e encerrava os conventos de todas as ordens religiosas (revogando o de 18 de Abril de 1901), com o de 18 de Outubro de 1910, que abolia as formas religiosas de juramento, com o de 22 de Outubro de 1910, que extinguiu o ensino da doutrina cristã nas escolas, com o de 23 de Outubro de 1910, que anulava as matrículas na Faculdade de Teologia, com o de 26 de Outubro de 1910, que abolia os dias santificados, com o de 14 de Novembro de 1910, que acabava com a cadeira de Direito Eclesiástico na Faculdade de Direito, com o de 18 de Novembro de 1910, que proibia as forças armadas de participarem em cerimónias religiosas, com o de 23 de Outubro e o de 21 de Janeiro de 1911, que suprimiam o culto na capela da Universidade dedicado à Imaculada Conceição, com as Leis da Família (3 de Novembro e 25 de Dezembro de 1910) e, finalmente, com o Código do Registo Civil (18 de Fevereiro de 1911) e com a Lei da Separação das Igrejas do Estado (20 de Abril de 1911), pretendeu criar as condições político-jurídicas adequadas à prossecução da estratégia cultural do laicismo.

Prenunciando estas medidas, pode dizer-se que a campanha descristianizadora teve na jornada de 2 de Agosto de 1909 um momento apoteótico, só explicável pela crescente miscigenação da *questão religiosa* com a crise política e social que levará à queda da Monarquia. E, como a mobilização se fez à volta de reivindicações anticlericais, tudo isto prova como o combate contra um regime — e até contra um modelo de organização social — se tinha tornado inseparável da contestação ao clericalismo. E, embora os principais doutrinadores do militantismo laico — onde começava a despontar a figura de Tomás da Fonseca — não enjeitassem a tradição regalista nas relações do poder político com Roma, nem a ofensiva anticongreganista em curso desde Pombal, é um facto, porém — e como já ficou mais

¹³⁵ Cf. Lopes de Oliveira, *op. cit.*, p. 376. Quanto ao último aspecto, o litígio de Medeiros, ministro dos Negócios Eclesiásticos, com os bispos obrigou-o a demitir-se, por pressão da corte e na sequência das medidas disciplinares que tomou contra o bispo de Beja, acusado pelos anticlericais de sodomia. Naturalmente, os republicanos não deixavam de apoiar, neste campo, a acção do governante. Cf. *O Mundo*, x ano, n.º 3227, de 26 de Outubro de 1909, p. 2, col. 2.

¹³⁶ Cf. *O Constructor Civil*, 2.ª série, ix ano, n.º 384, de 17 de Setembro de 1910, p. 1, cols. 1-2. Sobre a acção de Manuel Fratel veja-se Raul Rego, *op. cit.*, p. 35.

¹³⁷ Nestes intentos deve-se igualmente integrar a moção apresentada em 1908, pelo par do Reino general Dantas Baracho, às Cortes tendo em vista a legalização de algumas das reivindicações laicistas. No entanto, estas acabaram por não ter sequência. Cf. *A Vanguarda*, xii ano, n.º 4437, de 19 de Maio de 1909, p. 1, col. 2.

de uma vez frisado —, que o tom dominante — não escrevemos exclusivo — do movimento já pouco tinha a ver com os pressupostos filosóficos e com os objectivos últimos prosseguidos pelo anticlericalismo dos meados do século anterior.

O JULGAMENTO DE FERNÃO BOTTO-MACHADO (1909)

A invocação de postulados agnósticos e ateístas era há muito um lugar-comum na literatura laicista e, por isso, o processo-crime levantado pelo Ministério Público, em 1909, contra as ideias expendidas por Fernão Botto-Machado nos seus escritos ilustra algumas das premissas essenciais em que radicava a estratégia descristianizadora nas vésperas da República. Os crimes contra a religião de Estado eram frequentes e para a primeira década do século XX há indicadores estatísticos com alguma relevância¹³⁸, e os jornais republicanos e socialistas não deixavam de assinalar alguns deles, principalmente os que indiciavam a existência de um inequívoco e assumido anticlericalismo militante¹³⁹. Mas o caso de Fernão Botto-

¹³⁸ Oficialmente, a progressão estatística dos crimes contra a religião de Estado no continente, entre 1904 e 1910, foi a seguinte: 1904, 23; 1905, 17; 1906, 7; 1907, 15; 1908, 16; 1909, 17; 1910, 18, o que perfaz um total de 113 crimes. Logicamente, a maior percentagem relativa coube ao distrito de Lisboa (18,58 %) (*Annuário Estatístico de Portugal — Justiça — 1904 a 1910*, vol. 2, fasc. 1, Lisboa, Imprensa Nacional, 1914). Apesar de serem significativas, as ilações que podem ser tiradas destes números, tomando-os como indicadores de laicização, têm de ser cautelosas. Em primeiro lugar, temos dúvidas de que as estatísticas oficiais cobrissem toda a gama de criminalidade, directa ou indirectamente provocada por atitudes em relação à religião; em segundo lugar, é lógico que nas zonas de maior religiosidade e nos aglomerados mais pequenos houvesse uma repressão mais vigilante para com os prevaricadores, enquanto nas zonas urbanas se tendia a valorizar, sobretudo, os delitos de opinião escrita; em terceiro lugar, a definição de uma linha diacrónica é ferida pela possibilidade de, com o aproximar da República e sob a pressão da campanha laica, os critérios de apreciação se tenham liberalizado. Por fim, os crimes contra a religião tiveram causas em que nem sempre esteve presente, em particular nos meios rurais, uma intenção anti-religiosa. Tudo isto mostra como este tipo de estudos têm de passar por múltiplas análises de carácter regional, como em João Lourenço Roque, «Subsídios para o estudo da criminalidade na região de Coimbra no século XIX. Alguns exemplos de 'crimes contra a religião' (e outros delitos) no período de 1850-1870», in *Revista de História das Ideias*, vol. 9, 1987, pp. 631-665.

¹³⁹ São vários os incidentes que encontramos relatados na imprensa anticlerical. Aqui limitar-nos-emos a indicar alguns dos mais significativos: em 1888, um pescador de Ílhavo (que se declarava protestante) foi querelado por não ter tirado o chapéu à passagem de um enterro. Viria a ser condenado pelo júri a 1 ano de cadeia, custas do processo, 3 meses de multa a 100 réis diários e 6\$000 réis para o advogado (cf. *Os Debates*, II ano, n.º 235, de 8 de Maio de 1889, p. 2, cols. 4-5, e n.º 236, de 9 de Maio de 1889, p. 2, cols. 2-3). Em 1890, Francisco Sales foi condenado no Tribunal de Faro por ter escrito um livro de geografia e de astronomia em que negava os milagres da Bíblia (*A Democracia*, I ano, n.º 47, de 3 de Janeiro de 1911, p. 1, col. 7). Em 1904 foram presos Carlos Cruz, António Marques Nogueira, João Gonçalves, Jácome da Silva e José da Costa Lemos, todos directores da Associação de Registo Civil, e ainda Almeida Cabral, editor do jornal *A Vanguarda*, por terem divulgado e publicado uma circular anticatólica no jornal do Porto *O Clarão* (*A Vanguarda*, XII ano, n.º 4415, de 27 de Abril de 1909, p. 1, col. 4). Em Março de 1906, Carlos Cruz, secretário da Associação do Registo Civil, deu entrada na Cadeia do Limoeiro para cumprir 20 meses de prisão por ofensas ao princípio da Imaculada Conceição publicadas num jornal republicano (*A Vanguarda*, n.º 4374, de 16 de Março de 1909, p. 1, col. 3). Em Setembro de 1908, um cidadão de nome Evaristo invectivou Guerra Junqueiro por este não ter tirado o chapéu quando passava o lausperene em frente à redacção do jornal *O Norte*, no Porto (*Calendário do Livre-Pensamento*, cit., p. 104). Em Junho de 1909 foram julgados, em Viseu, Júlio Fernandes Tavares e José Perdigão, acusados de negarem, num manifesto que

Machado, quer pela conjuntura em que ocorreu —um momento de grande agitação ideológica e política—, quer pelo teor das acusações que foram formuladas ao conteúdo dos seus anátemas contra a «religião da morte», isto é, o cristianismo, é sumamente ilustrativo do estágio a que tinha chegado a evolução do laicismo em Portugal.

Mais concretamente, Botto-Machado foi acusado judicialmente —ao abrigo dos artigos 130.º e 135.º do Código Penal¹⁴⁰— de defender, por escrito, ideias que iam contra a religião de Estado, pois negavam a criação do mundo em seis dias, a extracção de Eva de uma costela de Adão, o pecado original, o trabalho considerado como pena simultaneamente aflitiva, infamante e eterna do mesmo pecado, o dilúvio bíblico, a arca de Noé, a intimação com hora certa feita por Josué ao Sol para este parar, a Imaculada Conceição¹⁴¹, a Santíssima Trindade, a eucaristia e a ressurreição de Cristo. Para estas teses, o Ministério Público pediu uma pena de 1 a 2 anos de cadeia. Sintomaticamente, a contestação argumentou que, se as ideias defendidas feriam os dogmas da Igreja, estavam, por outro lado, fundamentadas na autoridade da antropologia, meteorologia, geografia, filosofia da história, química, física, medicina, filosofia comparada e geografia¹⁴². Isto é, recorria-se à ciência para atacar os dogmas, atitude explicável perante a influência do paradigma cientista no laicismo português¹⁴³. Portanto, pode concluir-se que o anticlericalismo chegava aos finais da primeira década de Novecentos com a sua maior capacidade mobilizadora e combativa de sempre —ousou mesmo, em contraponto com a Quaresma, organizar uma «semana laica»¹⁴⁴— e com um programa reivindicativo que, para os mais radicais, seria tão-somente um pri-

publicaram, a origem divina da confissão. Foram condenados a 1 ano de prisão e 3 meses de multa a 10 tostões por dia, sendo a pena de prisão substituída por igual tempo de multa a 1000 réis por dia (*A Vanguarda*, n.º 4471, de 22 de Junho de 1909, p. 1, col. 2, e n.º 4472, de 23 de Junho de 1909, p. 1, col. 2).

¹⁴⁰ Um exemplo da contestação legal da religião de Estado e sua contradição encontra-se em Brito Camacho, «O problema religioso», in *A Lucta*, II ano, n.º 605, de 2 de Setembro de 1907, p. 1, col. 1; *A Vanguarda*, XII ano, n.º 4379, de 21 de Março de 1909, p. 1, col. 6.

¹⁴¹ A par do dogma da infalibilidade papal, este foi o mais atacado pelos livres-pensadores. Cf. Heliodoro Salgado, *O Culto da Imaculada, Estudos Críticos e Historicos sobre a Mariolatria*, Porto, Livraria Chardron, 1905. Em 1908, a Associação Promotora do Registo Civil protestou, com conferências anticlericais, contra o 54.º aniversário do dogma. Cf. *A Lucta*, III ano, n.º 1066, de 9 de Dezembro de 1908, p. 2, col. 5.

¹⁴² O resumo do processo movido pelo Ministério Público contra Fernão Botto-Machado encontra-se em *A Vanguarda*, XII ano, n.º 4347, de 16 de Fevereiro de 1909, p. 1, cols. 1-2.

¹⁴³ As testemunhas de defesa do acusado representam uma boa galeria do cientismo, livre-pensamento, maçonaria e republicanismo: Teófilo Braga, Bernardino Machado, Manuel António Moreira Júnior, Pedro António Bettencourt Raposo, Anselmo de Andrade (uma excepção), Zófimo Consiglieri Pedroso e Miguel Bombarda (cf. *A Vanguarda*, n.º 4347, de 16 de Fevereiro de 1909, p. 1, cols. 1-2).

¹⁴⁴ «Várias agremiações democráticas e de livres-pensadores deliberaram, de acordo com a comissão de propaganda da Junta Federal do Livre Pensamento, celebrar, com uma série de conferências, a próxima semana em que a igreja comemora a paixão de Cristo» (*A Vanguarda*, XX ano, n.º 2, de 20 de Março de 1910, p. 3, col. 4). Participaram nessa «semana» Teófilo Braga, Manuel de Arriaga, Faustino da Fonseca e Miguel Bombarda. A iniciativa provocou forte reacção nos meios católicos, cujo melhor exemplo se encontra em Artur Bivar, *Uma Quaresma Anti-Clerical. Critica Alegre às Conferencias Promovidas pela Junta Liberal na Quaresma de 1910*, Braga, José Maria de Sousa Cruz, 1910.

meio grande momento de uma revolução cultural que teria de se repercutir em todos os níveis da vida individual e colectiva.

A LAICIZAÇÃO DAS PRÁTICAS SIMBÓLICAS

Em síntese: o movimento laico propunha-se libertar tudo o que pudesse remeter, consciente ou inconscientemente, para um fundamento teológico, fossem ideias, atitudes, comportamentos. Desde os actos mais inconscientes da fala — «*Deus o queira, se Deus quiser*»¹⁴⁵ — até ao significado simbólico que se detecta «nas feições de sacramento impostas aos actos de nascimento, casamento e morte, e no juramento nos contratos e tribunais, e finalmente na origem divina da soberania ou legitimidade e na confusão entre educação e instrução no ensino moderno»¹⁴⁶, tudo manifestava a sobrevivência do espírito teológico. À luz destas palavras de Teófilo, não admira que, no seu apelo para a interiorização e assunção comportamental dos valores laicos, o encontremos, numa coerência que não será acompanhada pela maior parte dos seus admiradores, a opor-se, sem ambiguidades, ao próprio descanso dominical¹⁴⁷. Ora, correlata com este problema, tinha de emergir a questão do significado da própria calendarização do tempo, pelo que se torna necessário saber como é que, mais de um século após a experiência revolucionária francesa, a reactualização da memória «jacobina» assimilou essa herança.

O DESCANSO DOMINICAL E A LAICIZAÇÃO DO CALENDÁRIO

O problema não era novo, pois sabe-se que, já no decurso da Revolução Francesa, a onda descristianizadora tentou secularizar o domingo, substituindo-o por jornadas festivas¹⁴⁸ — décadas, por exemplo —, votadas ao fomento da nova religiosidade cívica. Como é lógico, o êxito desta iniciativa foi proporcional ao êxito da radicação dos cultos revolucionários, mas, com o choque das revoluções industriais e a intensificação dos ritmos de trabalho, o dia de descanso foi assumindo um novo significado, em que aparecem interconexas a sua dimensão religiosa e a necessidade de se garantir o *loisir* necessário não só à renovação da força de trabalho, mas também ao fomento da formação moral e intelectual dos trabalhadores. Proudhon defrontou este problema logo no início do seu apostolado socialista e, sintomaticamente, apesar dos pressupostos antiteístas do seu pensa-

¹⁴⁵ Teófilo Braga, *Systema de Sociologia*, Lisboa, Typ. de Castro & Irmão, 1884, p. 421.

¹⁴⁶ Id., *ibid.*

¹⁴⁷ Se dúvidas ainda pudessem existir acerca do modo como, conscientemente, os positivistas portugueses articularam as suas explicações teóricas do universo e da sociedade com um projecto cultural descristianizador, as palavras citadas de Teófilo Braga são reveladoras. E o seu significado é ainda maior devido ao facto de indicarem o grau de profundidade que se pretendia alcançar, a saber: o subconsciente colectivo, como a querer dizer que, sem a obtenção desse nível de socialização, as ideias não se traduziriam em atitudes e em comportamentos.

¹⁴⁸ Cf. Serge Bianchi, «Manifestations et Formes de la Déchristianisation dans le District de Corbeil», in *Revue d'Histoire Moderne et Contemporaine*, t. XXVII, Abril-Junho de 1979, pp. 258 e segs.

mento, mostrou-se favorável à dignificação do domingo: «Conservons, restaurons la solennité si éminemment sociale et populaire du dimanche», escrevia ele em 1839, «non comme objet de discipline ecclésiastique, mais comme institution conservatrice des mœurs, source d'esprit public, lieu de réunion inaccessible aux gendarmes, et garantie d'ordre et de liberté.»¹⁴⁹ Daqui inferia que o domingo, laicizado, não seria incompatível com a celebração dos trabalhos e dos dias, na sociedade que iria nascer da Revolução: «Dans la célébration du dimanche est déposé le principe le plus fécond de notre progrès future; c'est à la faveur du dimanche que la réforme s'achèvera.»¹⁵⁰

Embora tivesse sido grande a influência proudhoniana no pensamento laico português, não se pode dizer que esta apologia fez escola em alguns activistas do livre-pensamento. O exemplo que, nesta matéria, se deveria seguir seria o da Revolução Francesa e, na lógica da estratégia descristianizadora, a santificação do sétimo dia só podia significar uma pontualização do tempo segundo o ritmo da cosmogonia bíblica. O domingo surgia, assim, como a tradução humana do descanso divino depois de completada a criação do mundo: «Deus descansou ao sétimo dia, diz a Sagrada Escritura, porque tinha a obra concluída [...] O homem só deve descansar», sustentava Sebastião de Magalhães Lima em 1872, «quando as suas necessidades físicas ou morais o obriguem a isso. Nunca por ser domingo ou dia santo.»¹⁵¹ Em consequência, e um tanto paradoxalmente, o jovem positivista-proudhoniano anatematizava o descanso dominical em nome da moral e do trabalho, já que, na sua opinião, o domingo seria «sobretudo um dia ocioso e triste. Para o proletário, ouvida a missa, ficam-lhe as alegrias das tabernas, únicas que lhe são dadas em tais ocasiões»¹⁵². Logo, haveria que perguntar: que «importa o *domingo*, se a nação carece de trabalho e de braços? Que importa o *dia santo*, se a humanidade carece de caminhar e caminhar muito?»¹⁵³.

A questão estava lançada e novos elementos serão acrescentados ao debate nos anos seguintes. É que, por um lado, a Igreja deu maior ênfase à sua posição em relação aos dias santificados, com o propósito claro não só de salvaguardar o repouso do trabalhador, mas também de criar o ócio adequado ao fomento da prática religiosa numa classe em que progredia a descristianização devido à propaganda revolucionária. Em Portugal, esta campanha ganhou fôlego com a pastoral de D. Américo Ferreira dos Santos Silva, bispo do Porto, especificamente dedicada ao problema do descanso dominical e aos dias santificados (3 de Abril de 1871 e 18 de Abril de 1875)¹⁵⁴. Mas, por outro lado, as associações de trabalhadores trouxeram uma nova perspectiva à polémica ao exigirem, com os olhos postos em

¹⁴⁹ P. J. Proudhon, *De la célébration du Dimanche, considérée sous les rapports de l'hygiène publique, de la morale, des relations de famille et de cité*, Paris, Garnier Frères, 1850, p. 80. A obra foi escrita em 1839.

¹⁵⁰ Id., *ibid.*

¹⁵¹ Sebastião de Magalhães Lima, *A Actualidade, Estudo Economico-Social [...]*, p. 95.

¹⁵² Id., *ibid.*

¹⁵³ Id., *ibid.*

¹⁵⁴ Cf. *A Palavra*, III ano, n.º 819, de 27 de Abril de 1875, p. 1, e n.º 840, de 22 de Maio de 1875, p. 3. Veja-se também Fortunato de Almeida, *História da Igreja em Portugal*, nova edição, vol. 3, Porto, Civilização Editora, 1970, p. 463.

outros países¹⁵⁵, o descanso semanal, conforme o fizeram, de um modo pioneiro, os empregados de comércio¹⁵⁶ a partir da década de 80. Foi um combate longo e que voltou a acender-se entre 1906 e 1907. O Decreto de 3 de Agosto de 1907 dará satisfação a essas reivindicações, embora somente com a lei republicana de 9 de Janeiro de 1911 se tenha conseguido impor o seu cumprimento de um modo mais extenso¹⁵⁷.

Por razões facilmente compreensíveis, a discussão deste problema tinha de interessar o movimento laico, não só por envolver grupos sociais em que exercia alguma influência, mas também devido à sua importância na luta pela socialização de um novo capital simbólico. Leão XIII já tinha defendido a ideia de que o Estado deveria apoiar o descanso dominical para bem da salvação da alma dos trabalhadores, tese que em 1895 mereceu a Afonso Costa este comentário: «O Estado não pode intrometer-se com os operários para os obrigar a ir aos templos católicos.»¹⁵⁸ E, nas décadas seguintes, quer os círculos católicos operários, quer o Partido Nacionalista, apoiarão directamente a luta pela definitiva consagração legal do domingo como, salvo algumas excepções, o dia de descanso semanal¹⁵⁹.

Em 1907, quando os jornalistas se juntaram a outros grupos socioprofissionais para o reivindicarem, Teófilo Braga veio a terreiro atacar a concepção católica: a defesa do domingo como um dia especial seria tributária do espírito teológico e feria a natureza humana, pois exigia que, em honra a Deus, o homem paralisasse durante vinte e quatro horas a sua actividade reflexiva e ergástica, o que seria uma impossibilidade fisiológica e uma aberração socialmente nociva. O dia de repouso deveria ser dedicado a outras tarefas, e não ficar reduzido ao ócio e ao culto, como pretendiam os católicos¹⁶⁰. Naturalmente, encontramos posições similares em outros publicistas da escola teofiliana — Alfredo Pimenta¹⁶¹, José de Magalhães¹⁶², Fernão Botto-Machado¹⁶³ —, mas não deixa de ser interessante notar que,

¹⁵⁵ «A Inglaterra tem o descanso semanal desde 1848; a Alemanha, desde 1879; a Áustria, desde 1888.» Cf. discurso de Afonso Costa no Parlamento no *Diário da Camara dos Senhores Deputados*, 23.ª sessão, de 6 de Fevereiro de 1907, p. 8.

¹⁵⁶ Cf. *O Caixeiro*, número-programa, de 13 de Dezembro de 1896, e n.º 22, de 26 de Setembro de 1897, p. 1, cols. 1-4; Raul Pires, *O Descanso Semanal [...]*, Lisboa, Alfredo Luís da Costa, 1907.

¹⁵⁷ De facto, o Decreto de 9 de Janeiro de 1911, artigo 22.º, estipulava: «O descanso semanal será, em regra, ao domingo, sempre de vinte e quatro horas seguidas» (*Diário do Governo*, n.º 7, de 10 de Janeiro de 1911, p. 97).

¹⁵⁸ Afonso Costa, *A Igreja e a Questão Social [...]*, p. 205.

¹⁵⁹ Cf. João Francisco de Almeida Policarpo, «Para a história de um pequeno grande problema. O descanso dominical no pensamento social do grupo católico 'd'A Palavra', in *Biblos*, vol. LXII, 1986, pp. 487-496.

¹⁶⁰ Um resumo das ideias de Teófilo Braga encontra-se em *Voz de Santo Antonio*, 7.ª série, XIII ano, n.º 1, Janeiro de 1907, pp. 36-116, e em Zuzarte de Mendonça, *O Descanso Dominical. O Sr. Theophilo Braga e a Associação de Jornalistas*, Lisboa, Escola Typ. das Oficinas de S. José, 1907, p. 17.

¹⁶¹ Cf. Alfredo Pimenta, *Estudos Sociologicos*, Lisboa, Centro de Publicidade Editores, 1913, p. 77.

¹⁶² Cf. José de Magalhães, «O descanso semanal», in *A Lucta*, II ano, n.º 612, de 7 de Setembro de 1907, p. 1, cols. 1-2. Cf. também Raul Pires, *op. cit.*, p. 13.

¹⁶³ Cf. Fernão Botto-Machado, *Crenças e Revoltas*, Lisboa, Livraria Central, 1908, pp. 71-72. Um exemplo da oposição dos católicos às posições de alguns militantes laicos encontra-se em *Voz de Santo Antonio*, número citado, p. 35, cols. 1-2, e n.º 2, Fevereiro, p. 44, col. 1.

no Parlamento¹⁶⁴, o pragmatismo levou os deputados republicanos a apoiarem a lei sobre o descanso semanal apresentada em Agosto de 1907. Aí se defendia, para a grande parte das profissões, o domingo como jornada de repouso, com um argumento meramente histórico: a tradição há muito que tinha consagrado o costume. E esta será a posição que o regime republicano virá a adoptar.

A chamada à colação deste debate serve para mostrar que nada foi indiferente à luta entre o laicismo e o catolicismo nas décadas anteriores ao advento da República. E por ele é também possível detectar a emergência de uma preocupação que foi típica dos períodos revolucionários: a consciência de que a expressão simbólica do tempo não era ideologicamente neutra. E, se, depois do fracasso do calendário republicano criado pela Revolução Francesa, já não fazia sentido enveredar por soluções idênticas, algo do seu espírito permaneceu, porém, na memória da esquerda, pois o laicismo pretendeu recalcar o significado religioso do domingo e criar alternativas para os dias santificados através da calendarização de novas festividades de conotação exclusivamente laica e cívica. É assim lógico que, em 1909, isto é, no auge da agitação descristianizadora, a Associação Promotora do Registo Civil tenha pensado em pressionar a opinião pública a fim de se introduzirem no calendário «feriados laicos, em substituição dos feriados religiosos»¹⁶⁵. Simultaneamente, também não surpreende que um livre-pensador militante como Maria Velela proponha, para as escolas laicas, uma nova periodização do ano escolar, substituindo particularmente as férias de Natal e da Páscoa por outras «equivalentes em duração, pois não faltam mártires da Ciência e do Livre-Pensamento, a quem possamos consagrá-las»¹⁶⁶.

Perante o exposto, dir-se-á que a rejeição do domingo possui um valor marginal, dado que não se ousou inscrever tais pretensões como uma reivindicação imediata. E, se foi assim, isso deveu-se à tomada de consciência da sua inaplicabilidade sob um regime político que as não favorecia e à lição colhida do relativo fracasso do calendário revolucionário francês¹⁶⁷. Perante tradições há muito enraizadas, seria mais pragmático lutar pela recuperação, em sentido laico, do calendário vigente do que impor algo excessivamente artificial e radicalmente novo. Todavia, o distanciamento em relação à via sugerida pelo exemplo da Revolução Francesa não significa que não se estivesse atento à importância da gestão do simbolismo do

¹⁶⁴ Assim, António José de Almeida afirmava: «Pouco me importa que o descanso seja ao domingo, pelo simples facto de ser domingo, como não. É uma preocupação infantil aceitar ou rejeitar o domingo, por virtude de opinião religiosa ou de livre-pensamento.» E concluiu: «Acho bem que se escolhesse o domingo, porque ele está, como dia de descanso, na tradição de uns poucos de séculos e nos hábitos e nas leis de um grande número de países» (*Diário da Camara dos Senhores Deputados*, sessão de 1 de Fevereiro de 1907, Lisboa, Imprensa Nacional, 1908, p. 11). No mesmo sentido se pronunciou Afonso Costa.

¹⁶⁵ *A Vanguarda*, XII ano, n.º 4476, de 27 de Junho de 1909, p. 2, col. 2. Na discussão então havida na assembleia geral da Associação chegou-se, porém, à conclusão de que seria impossível realizar «a doutrina da referida proposta».

¹⁶⁶ Maria Velela, «Os feriados religiosos nas escolas laicas», in *A Vanguarda*, XII ano, n.º 4395, de 6 de Junho de 1909, p. 1, col. 2. Naturalmente que, uma vez consumada a laicização de todo o sistema de ensino, esta solução teria uma extensão nacional.

¹⁶⁷ Cf. Bronislaw Baczko, «Le Calendrier Républicain», in Pierre Nora et al., *Les Lieux de Mémoire — I — La République*, Paris, Gallimard, 1984, pp. 37-84.

tempo, conforme se pode concluir do que ficou escrito e do teor de alguma da legislação republicana promulgada após o 5 de Outubro de 1910.

Sabe-se, por exemplo, como os revolucionários de Setecentos¹⁶⁸ foram sensíveis ao relevante papel dos sinos na marcação do ritmo do quotidiano das pequenas comunidades. O seu toque dava ao pároco um poder de comunicação que uma estratégia descristianizadora (e valorizadora da privacidade dos cidadãos) teria de levar em conta¹⁶⁹. A lei portuguesa disciplinou o seu uso (Decreto de 6 de Agosto de 1833), mas não foi por acaso que a revolução republicana procurou reforçar o controlo político-administrativo da sua utilização, ao estipular, na Lei da Separação (artigo 59): «Os toques dos sinos serão regulados pela autoridade administrativa municipal de acordo com os usos de cada localidade, contanto que não causem incómodo aos habitantes, e se restrinjam, quando muito, aos casos previstos no Decreto de 6 de Agosto de 1833. De noite, os toques de sinos só podem ser autorizados para fins civis e em caso de perigo comum, como incêndios e outros.»¹⁷⁰ Havia, assim, a consciência de que o seu uso não regulamentar dava aos párocos o poder de ritmar o quotidiano segundo o sentido litúrgico do tempo.

Mas a análise da nova calendarização ficaria incompleta se não se fizesse uma das suas objectivações mais concretas: a anulação dos dias santos do calendário oficial. Havendo consciência de que estes assinalavam uma dada representação religiosa — centrada no exemplo de Cristo e dos seus melhores servidores —, o laicismo não podia consentir que a Igreja mantivesse o quase monopólio na gestão do tempo colectivo¹⁷¹. Em 1904, um artigo de Feio Terenas, influente maçã e líder republicano, retratava os caminhos possíveis que o laicismo podia seguir na fundamentação do primeiro dia do ano e na balizagem do novo calendário. Segundo ele, para os povos do hemisfério ártico, só dois dias podiam assinalar o seu começo: o solstício de Inverno, que, sendo o mais pequeno do ano, podia simbolizar a sua infância (como nos velhos mitos solares), ou o equinócio de Primavera, o «início da palingenesia naturalista da ressurreição universal da vida»¹⁷², isto é, os dias 22 de Dezembro e 22 de Março. Poder-se-ia ainda recorrer ao calendário da Revolução Francesa. Solução perniciosa, pois esta teria cometido «um erro grave» ao fazer coincidir o ano novo, por uma preocupação exclusivamente política, com o dia 22 de Setembro, dia que caía no Outono, logo, numa época nada propícia à evocação do nascimento: «a natureza encarquilhada, começa a apresentar por toda a

¹⁶⁸ Cf. Michel Vovelle, *Religion et Révolution, La déchristianisation de l'an II*, Paris, Hachette, 1976, pp. 246-247.

¹⁶⁹ Um exemplo de acidentes ocorridos numa aldeia (Santa Catarina, concelho das Caldas da Rainha) entre republicanos (liderados pelo professor primário) e o padre (e seus adeptos) a propósito do horário do toque dos sinos encontra-se na memória de Joaquim Manuel Correia, então administrador do concelho, intitulada *Subsídios para a História do Partido Republicano de Caldas da Rainha* e recentemente publicada por João B. Serra em «Religião e política num espaço rural: Outubro de 1910», in *Ler História*, 1987, n.º 11, pp. 118 e segs. Concordamos que só um estudo regional poderá aquilatar as múltiplas mediações e especificidades de que se revestiu o choque entre um projecto cultural de vanguarda e as tradições populares e religiosas, como o caso do conflito dos sinos ilustra.

¹⁷⁰ Augusto Oliveira, *op. cit.*, pp. 67-68.

¹⁷¹ Cf. Fernando Catroga, *op. cit.*, vol. 2, pp. 893 e segs.

¹⁷² *O Vintem das Escolas*, 2.ª série, fasc. 7, de 7 de Janeiro de 1904, p. 1, cols. 1-2.

parte sintomas de senectude, indícios de morte»¹⁷³. Por outro lado, Feio Terenas pensava que os católicos tinham sido incoerentes ao colocarem o início do ano a 1 de Janeiro: seria mais lógico que o datassem a partir do dia a que atribuíam o nascimento de Jesus.

Em face dos inconvenientes de todas estas sugestões, que fazer? Para o irmão *Vítor Hugo* não podia haver hesitações: aceitava o facto consumado e já tradicional de Janeiro, tanto mais que uma nova leitura do seu significado mítico não se mostrava incompatível com a visão linear e progressiva do tempo. De facto, sendo o mês de Janeiro dedicado a Jano — divindade bifronte que tinha um rosto voltado para o passado e outro para o futuro e, em seu poder, as chaves que davam acesso ao reino dos Céus —, dir-se-ia que o deus «colocado no átrio da entrada do ano, abrindo com a sua chave simbólica a nova série dos tempos», teria «uma face voltada para o passado, recordando-o, e outra voltada para o futuro, buscando decifrá-lo. Façamos nós como ele»¹⁷⁴.

A República não porá em causa o calendário estabelecido, mas procurará irradiar da sua simbologia a conotação católico-religiosa, substituindo-a pela insinuação do culto de novas entidades que a sua ideologia procurava consagrar: a Humanidade, a Pátria, a República e a Família. Com efeito, por Decreto de 12 de Outubro de 1910, o novo regime passava a considerar feriados os dias: «1 de Janeiro — consagrado à fraternidade universal», «31 de Janeiro — consagrado aos precursores e aos mártires da República», «5 de Outubro — consagrado aos heróis da República», «1.º de Dezembro — consagrado à autonomia da pátria portuguesa», «25 de Dezembro — consagrado à família»¹⁷⁵. Correlativamente, um outro decreto (de 26 de Outubro de 1910), se ainda respeitava o domingo como dia de descanso semanal para os funcionários públicos, estipulava, por outro lado, que «os dias até agora considerados santificados serão dias úteis e de trabalho para todos os efeitos»¹⁷⁶ e uma lei posterior (de 8 de Março de 1911) substituiu a de 9 de Janeiro de 1911, confirmando a possibilidade de o descanso semanal não ser gozado ao domingo¹⁷⁷. E esta concretização da estratégia descristianizadora descia ao pormenor de exigir (Portaria de 28 de Fevereiro de 1911) que os documentos oficiais dos tribunais, repartições e cartórios não indicassem, por ser inútil, qualquer referência a que «o ano adoptado é o da era vulgar chamada de Cristo» e por ser «ridículo e poder ser atentatório da liberdade de consciência especificar a circunstância da era por circunlóquios como o do nascimento de Nosso Senhor Jesus Cristo e outros análogos»¹⁷⁸.

O JURAMENTO RELIGIOSO

Se, nos casos em apreço, o que estava em causa dizia sobretudo respeito à representação simbólica do sentido do tempo colectivo, a contesta-

¹⁷³ *O Vintem das Escolas*, 2.ª série, fasc. 7, de 7 de Janeiro de 1904, p. 1, cols. 1-2.

¹⁷⁴ *Ibid.*

¹⁷⁵ A. Morgado, *Legislação Republicana ou as Primeiras Leis da República*, t. I, Lisboa, Typ. de Palhares e C.ª, 1910, p. 16-17. Por exemplo, logo em 1910 se considerava o 25 de Dezembro como uma «festa laica» que ia substituir a «anacrónica comemoração do Natal» (*A Democracia*, 1.º ano, n.º 39, de 24 de Dezembro de 1910, p. 2, col. 3, e n.º 40, de 25 de Dezembro de 1910, p. 1, cols. 1-2).

¹⁷⁶ *Id. ibid.*, p. 71.

¹⁷⁷ Cf. *Diário do Governo*, n.º 55, de 9 de Março de 1911, p. 997.

¹⁷⁸ *Diário do Governo*, n.º 50, de 3 de Março de 1911, p. 912.

ção do juramento religioso terá mais directamente a ver com uma prática cuja obrigatoriedade legal implicava o atropelo de um dos direitos naturais do homem: a liberdade de consciência. Por isso, foi grande o destaque que, desde os finais da década de 70 e até à implantação da República, o laicismo pôs na denúncia do juramento religioso, relevância que aconselha a determo-nos no seu estudo, tanto mais que ele nos fornecerá um dos exemplos mais ilustrativos da importância que o movimento laico — inspirando-se na lição do seu próprio adversário — atribuía a todos os gestos simbólicos passíveis de socializarem uma mundividência.

O juramento, como todo o contrato, deve ser entendido como um acto de linguagem¹⁷⁹ enformado por regras e formulários precisos que estipulam as condições da sua legitimidade. Nesta perspectiva, implica uma relação e uma hierarquização intersubjectiva que remete, em última análise, para uma instância tutelar invocada como penhor da sinceridade do compromisso. Poder-se-á mesmo dizer que, nele e por ele, estão implicadas não só uma certa ideia e uma dada prática de legitimação do poder, como nele se joga o grau de responsabilidade com que se usa a liberdade subjectiva.

No período em causa, e no que à vida pública concerne, a sua utilização era particularmente relevante ao nível das Cortes — juramento dos deputados sobre os Santos Evangelhos e ao rei —, nos tribunais — juramento católico das testemunhas e dos jurados — e na Universidade de Coimbra — onde vigorava a tradição de juramentos de teor religioso na matrícula e nos actos. A primeira exigência encontrava-se consignada nos regulamentos do Parlamento¹⁸⁰; a segunda, na Novíssima Reforma Judicial (artigo 1139) e na Lei de 18 de Junho de 1856¹⁸¹; e a terceira decorria de uma tradição que, na sequência do exemplo de outras universidades (Paris, Salamanca) e da pressão dos Franciscanos, ganhou maior peso com a Restauração, ou, melhor, a partir de 1646¹⁸². Devido às implicações religiosas e políticas destas práticas, não admira que o laicismo tenha virado as suas baterias contra elas.

Numa sessão da Câmara dos Deputados realizada em 1873, o deputado reformista Osório de Vasconcelos¹⁸³ apresentou a proposta para se abolir o juramento religioso-político na tomada de posse dos deputados, alvitre que não foi aceite, pois o Regulamento de 1876, na linha da tradição constitucional, voltava a dar-lhe continuidade. Ora, com a paulatina eleição de deputados republicanos, a questão ir-se-á complicar, devido não só ao seu posicionamento anticlerical, mas também à situação paradoxal de serem obrigados a

¹⁷⁹ Cf. Jean Devallon, «Les fêtes révolutionnaires: une politique du signe», in *Traverses*, n.ºs 21-23, 1981, p. 190.

¹⁸⁰ Assim, o *Regulamento Interno da Camara dos Senhores Deputados*, de 22 de Março de 1876 (artigo 26, § 2), continuava a impor esta fórmula: «Juro ser inviolavelmente fiel à religião católica, apostólica romana, ao Rei, à nação, e à carta constitucional.» Cf. Z. Consiglieri Pedroso, *Propaganda Democrática (Publicação Quinzenal para o Povo). Fundada e Dirigida por [...]*, Lisboa, Typographia Nacional, 1887, pp. 4 e segs. Teófilo Braga radica esta tradição na Carta Constitucional de 1826, que, no seu artigo 15.º, atribuía às Cortes «Tomar juramento ao rei, ao príncipe real, ao regente na regência». Cf. Teófilo Braga, *Soluções Positivas da Política Portuguesa*, vol. 2, Porto, Livraria Chardron, 1912, p. 249. Relembre-se que os textos desta obra foram escritos desde os finais da década de 70 do século XIX.

¹⁸¹ Cf. *O Mundo*, IX ano, n.º 3141, de 1 de Agosto de 1909, p. 2, col. 5.

¹⁸² Sobre este processo veja-se o que se escreve mais à frente no respeitante à laicização da Universidade.

¹⁸³ Cf. Consiglieri Pedroso, *op. cit.*, p. 4.

jurar fidelidade ao rei mandatários populares antidinásticos. Para solucionar a contradição, Manuel de Arriaga apresentou, em 1883, um projecto-lei para a abolição do juramento político¹⁸⁴, ideia que, logicamente, não foi aceite pela maioria monárquica. No ano seguinte, um outro deputado republicano, Zófimo Consiglieri Pedroso¹⁸⁵, retomou-a, mas com sucesso análogo. A discussão manter-se-á acesa até ao advento da República, agitada pela imprensa e deputados republicanos¹⁸⁶, pelos socialistas¹⁸⁷ e pela militância laica.

Tão polémicas como estas foram as consequências que derivaram da vigência de um formulário de conotação religiosa nos juramentos judiciais. E não foi por acaso que um dos choques mais retumbantes entre a sua obrigatoriedade e a reivindicação da liberdade de consciência tenha sido protagonizado por um republicano radical e um dos mais activos propagandistas do positivismo e do livre-pensamento. Referimo-nos a Carrilho Videira e à atitude que, em 1878, tomou, ao recusar-se, em pleno Tribunal da Boa Hora, em Lisboa, a jurar sobre os Evangelhos antes de exercer a função de jurado. É que fazê-lo seria para ele «cometer uma falsidade»¹⁸⁸, pois, à luz dos seus princípios filosóficos, só podia declarar que iria cumprir o seu dever cívico, «jurando pela [sua] consciência, pela [sua] honra fazer justiça e não violar os interesses da sociedade»¹⁸⁹. Naturalmente, esta inusitada atitude teve de provocar a imediata reacção da autoridade, tanto mais que, à pergunta do presidente do Tribunal sobre o tipo de crença que perfilhava, Carrilho Videira respondeu que era «*racionalista, livre-pensador*, ao que ele retorquiu, enfurecido, que um homem sem religião, um livre-pensador, devia ser banido da sociedade»¹⁹⁰.

Em confronto estavam, portanto, duas fórmulas de autenticar os actos humanos e a própria ordem social. Com uma pretender-se-ia reforçar a fidelidade individual a um princípio transcendente, última instância aferidora do sentido das opções existenciais; a outra situava-se no terreno imanentista e baseava-se numa ética que se pretendia de inspiração científica e, a partir da qual, o juramento só podia simbolizar a confirmação do aceiteamento subjectivo das responsabilidades decorrentes da dimensão sociabilitária do homem. Ganha assim sentido o modo como Carrilho Videira fundamentou as acusações de irreligiosidade que então lhe foram movidas: «A única religião compatível com a civilização é a do dever, é a da ciência, que tem por

¹⁸⁴ Cf. *O Século*, III ano, n.º 616, de 11 de Janeiro de 1883, p.1, cols. 3-4.

¹⁸⁵ O seu projecto constava de dois artigos: «Artigo 1.º É abolido o juramento político em todas as instâncias. — Artigo 2.º Fica revogada toda a legislação em contrário» (Z. Consiglieri Pedroso, *op. cit.*, p. 5).

¹⁸⁶ Na sessão de 2 de Outubro de 1906, quando chegou o momento de prestar juramento, Alexandre Braga, deputado republicano, depois de proferir, como resposta ao formulário, a frase tradicional: «Assim o juro», acrescentou em voz alta: «Em nome da minoria republicana protesto contra a fórmula de juramento imposta aos representantes do país» (*Diário da Camara dos Senhores Deputados*, 2.ª sessão, Lisboa, Imprensa Nacional, 1906, p. 3).

¹⁸⁷ Exemplo: o dirigente socialista Azedo Gneco proferiu, em Janeiro de 1884, uma conferência na Associação dos Trabalhadores sobre o tema: «O juramento público». Cf. *O Século*, IV ano, n.º 938, de 30 de Janeiro de 1884, p. 1, col. 1.

¹⁸⁸ José Carrilho Videira, *O Juramento Catholico, Carta ao Ex.º Sr. Procurador da Coroa e Fazenda Martens Ferrão por [...]*, Lisboa, Livraria Internacional, 1878, p. 8.

¹⁸⁹ Id., *ibid.*

¹⁹⁰ Id., *ibid.*

templo todo o universo.»¹⁹¹ E, em abono de tal asserção, citava as fontes da sua crença — Littré, Robin, Bournof, Lubock, Treméaux, Virchow, Haecckel, Büchner, Spencer¹⁹² — e o princípio que resumia as grandes conquistas revolucionárias da modernidade: a liberdade de consciência.

O levantamento de um processo a Carrilho Videira por desobediência e o seu julgamento¹⁹³ prolongaram ainda mais o eco do acontecimento¹⁹⁴. Se este caso foi pioneiro, no decurso das décadas seguintes foram vários os incidentes em que algumas testemunhas ou alguns jurados se recusaram a jurar sobre os Evangelhos. Não admira, assim, que a questão continuasse polémica ainda nas vésperas da queda da Monarquia, como se pode verificar pela sua inserção no caderno reivindicativo apresentado na manifestação de 2 de Agosto de 1909 e pela ocorrência de novos incidentes que os últimos governos do velho regime procuraram solucionar de um 1881, Joaquim Estêvão Pinto, comerciante, foi processado por não querer prestar juramento católico num conselho em que era vogal¹⁹⁵ e, em 1884, um juiz do Porto autuou, por desobediência à lei, «um indivíduo que não quis formular o juramento religioso, consignado nos códigos»¹⁹⁶. A frequência destas recusas e a pressão da propaganda laica levaram um governo monárquico — Decreto de 15 de Setembro de 1892, artigo 19, assinado pelo ministro Teles de Vasconcelos¹⁹⁷ — a reconhecer a possibilidade de ocorrerem juramentos não católicos. Todavia, uma portaria posterior (de 2 de Agosto de 1909), embora reconhecesse a frequente repetição de recusas, restringia aquele direito somente a algumas categorias de crimes. De facto, reconhecia-se, por um lado, «que havia chegado ao conhecimento de Sua Majestade» que, por diversas vezes, nos tribunais criminais de 1.^a instância, alguns jurados sorteados, no julgamento das respectivas causas, «se têm recusado à prestação do juramento aos Santos Evangelhos por não seguirem o catolicismo»¹⁹⁸; por outro lado, deliberava-se que isso não fosse exigido em matéria «cível e comercial [...] podendo assim o juramento ser-lhes diferido e tomado segundo o rito da sua religião, e até pela sua honra»¹⁹⁹. E, sinal dos novos tempos, invocava o artigo 4 da Carta Constitucional para lembrar que ninguém devia ser perseguido por motivos de religião. Como «é só um dever

¹⁹¹ José Carrilho Videira, *op. cit.*, p. 11.

¹⁹² *Id.*, *ibid.*, p. 19.

¹⁹³ Foi seu advogado Manuel de Arriaga, acabando Carrilho Videira por ser absolvido. Cf. *O Século*, II ano, n.º 479, de 3 de Agosto de 1882, p.1, col. 2, e José Carrilho Videira, *op. cit.*, pp. 16 e segs.

¹⁹⁴ No decurso do julgamento, A. Soares Monteiro, J. Cecílio de Sousa e A. de Figueiredo recusaram-se igualmente a jurar sobre os Evangelhos. Cf. José Carrilho Videira, *op. cit.*, pp. 15 e segs. Além disso, a atitude de Videira teve algum apoio na imprensa. Foi o caso de Baltazar Radich e do *Jornal do Commercio*, enquanto os jornais *Diário da Manhã* e *A Nação* o atacaram. Cf. *id.*, *ibid.*, p. 9.

¹⁹⁵ Cf. *A Vanguarda*, XII ano, n.º 4326, de 26 de Janeiro de 1909, p. 1, col. 5.

¹⁹⁶ *O Seculo*, IV ano, n.º 965, de 2 de Março de 1884, p. 1, col. 1.

¹⁹⁷ «As testemunhas que em qualquer processo judicial se recusarem a prestar juramento, com o pretexto de não professarem religião alguma, serão obrigadas, sob pena de desobediência, a depor sem juramento, e se fizerem declarações falsas incorrerão nas penas do art.º 242.º do código penal» (*Collecção Official de Legislação Portuguesa, Anno de 1892*, Lisboa, Imprensa Nacional, 1895, p. 705).

¹⁹⁸ *Collecção Official de Legislação Portuguesa, Anno de 1909*, Lisboa, Imprensa Nacional, 1910, p. 505.

¹⁹⁹ *Ibid.*

de consciência, e não desrespeito à religião do Estado, nem ofensa à moral pública, a recusa do juramento católico por parte dos jurados que não sigam o catolicismo»²⁰⁰, nos casos de julgamentos de matéria criminal, isso só implicava a anulação do sorteamento, e nunca qualquer autuação por desobediência «às ordens e mandatos da autoridade pública, pois que o contrário disto equivaleria a ser o mesmo jurado perseguido por motivo de religião»²⁰¹. Na opinião de Alfredo Pimenta²⁰² —então a navegar nas águas do positivismo—, esta portaria constituía um retrocesso, embora para Afonso Costa fosse um avanço, já que se podia rejeitar o juramento católico sem se «ir para a cadeia»²⁰³.

Como a liberdade não era plena, compreende-se que a República, dentro da intenção de positivar algumas das reivindicações mais imediatamente objectiváveis do livre-pensamento, tenha decretado a abolição do juramento religioso logo a 18 de Outubro de 1910: «Artigo 1. É abolido o juramento com carácter religioso, qualquer que seja a sua fórmula. Art. 2. As pessoas que houverem de exercer accidental, temporária ou permanentemente quaisquer funções de carácter ou interesse público, para as quais se tem exigido até agora a prestação de juramento, somente são obrigadas e autorizadas a afirmar, empenhando a sua honra, que cumprirão com fidelidade as funções que lhes são conferidas. Art. 3. A fórmula desta afirmação será: *Declaro pela minha honra que desempenharei fielmente as funções que me são confiadas.*»²⁰⁴ Como se vê, a invocação da honra, em vez de Deus, passava a ser a última instância legitimadora da idoneidade das acções humanas.

A LAICIZAÇÃO DA UNIVERSIDADE

Ora, se o ensino e, logicamente, a Universidade interessaram o livre-pensamento —e, em particular, a sua componente republicana— por razões de ordem pedagógica e científica, as críticas e as soluções apresentadas não deixaram de assinalar as consequências negativas que decorriam da revivescência anacrónica de muitas tradições, incluindo aquelas que simbolizavam a tutela ao catolicismo, ferindo a autonomia e a neutralidade religiosa que deviam ser apanágio da Universidade moderna. Assim sendo, os anátemas de estudantes e de alguns professores surgem, amiúde, ligados à exigência de se secularizarem algumas praxes universitárias e de se abolir a influência católica e, em particular, a devoção à Imaculada Conceição.

Como se sabe, a Virgem foi proclamada padroeira da Universidade em 1646, numa altura em que a questão era polémica em termos religiosos²⁰⁵ e motivo de profundas discussões no seio da cristandade. A adesão ao culto, impulsionada pelos Franciscanos, significava que a corporação se

²⁰⁰ *Colecção Oficial de Legislação [...]*, p. 505.

²⁰¹ *Ibid.*

²⁰² Cf. Alfredo Pimenta, *op. cit.*, p. 229.

²⁰³ Cf. Carta de Afonso Costa em *O Mundo*, 1.^o ano, n.º 3145, de 5 de Agosto de 1909, p. 1, col. 5.

²⁰⁴ A. Morgado, *op. cit.*, t. 1, p. 31.

²⁰⁵ Sobre o culto da Imaculada veja-se António de Vasconcelos, *O Mystério da Immaculada Conceição e a Universidade de Coimbra [...]*, Coimbra, Imprensa da Universidade, 1904, e Francisco Leite de Faria, «Crença e culto da Imaculada Conceição em Portugal», in *Revista Española de Teología*, vol. 44, fasc.1, 1984, pp. 148 e segs.

dispunha a defender até à última gota de sangue — caso fosse necessário — o princípio da virgindade de Maria. A tradição manter-se-á através dos séculos, embora a dogmatização de 1854 tenha tornado desnecessário o formulário antigo²⁰⁶. (Pio IX extinguiu definitivamente a velha querela que tão ferozmente opôs Franciscanos e Dominicanos durante centénios.) Seja como for, a verdade é que, ao entrar-se no século XX, e independentemente do grau de adesão sincera aos rituais, na Universidade ainda vigoravam as seguintes tradições de cunho religioso, estatutariamente prescritas: mantinha capela católica, os estudantes tinham de fazer um juramento religioso no acto da matrícula, os professores, no início do ano lectivo, e, em todos os actos, o aluno, antes de começar a prova, teriam de rezar uma oração, em latim, em que solicitavam o apoio do Espírito Santo. O grau de licenciado era atribuído na capela e o de doutoramento era precedido de missa e revestia-se de um cerimonial próprio. Por outro lado, o uso da capa e batina, sobrevivência de origem eclesiástica, era obrigatório para lentes e estudantes, embora fosse uma das tradições mais intensamente contestadas²⁰⁷. Finalmente, é importante sublinhar que, por um Decreto de 24 de Dezembro de 1901, se tinha reafirmado a devoção da Universidade ao dogma da Imaculada Conceição²⁰⁸.

Sabendo-se que, em Coimbra, foram muito activas algumas vanguardas estudantis em cujo discurso contestatário se articulavam, quase sempre, as críticas sociopolíticas e culturais com os anátemas às facetas mais retrógradas da Escola, surge como natural que a progressão das ideias de modernidade viesse a incidir nas praxes mais anacrónicas da vida académica. E o seu desfasamento com os tempos seria tão gritante que, dentro do próprio professorado, começavam a emergir algumas vozes que, dando continuidade ao magistério cívico de lentes como Manuel Emídio Garcia e José Falcão, ousavam pô-las em causa em nome da necessidade de se acelerar a modernização do ensino superior.

É sobejamente conhecido o sentido da intervenção de Bernardino Machado, particularmente as suas ideias pedagógicas e as que expendeu perante o corpo universitário na abertura do ano lectivo de 1904-05. E, como se compreende, ao defender uma maior autonomia para a Universidade, não podia esquecer o peso negativo de tradições que atropelavam os direitos fundamentais dos cidadãos, ao imporem, «contra a civilização, rezas e juramento religioso, velha liturgia já abolida por toda a parte, até na vizinha Espanha, a que a nossa inércia comodista e transigente não liga importância, mas que importa na realidade uma afronta flagrante à liberdade de consciência»²⁰⁹. Daí que, em coerência com o plano global subjacente à estratégia laica, frisasse que «secularizar a sociedade e secularizar a escola é tudo um e o mesmo problema»²¹⁰.

²⁰⁶ Cf. António de Vasconcelos, *op. cit.*, p. 58.

²⁰⁷ Cf. Alice Correia Godinho Rodrigues, «Ideal republicano e reforma da Universidade de Coimbra», in *Revista de História das Ideias*, vol. 7, 1985, p. 326.

²⁰⁸ Recorde-se que, antes de Pombal, somente constituía obrigação estatutária o juramento à Imaculada Conceição por parte dos graduados. Com os novos Estatutos de 1772 (liv. I, tit. IV, cap. V, § 3), a exigência foi alargada. Cf. António de Vasconcelos, *op. cit.*, p. 54.

²⁰⁹ Bernardino Machado, *A Universidade e a Nação [...]*, Coimbra, Imprensa da Universidade, 1904, pp. 13-14.

²¹⁰ *Id.*, *ibid.*, p. 14.

O conjunto das afirmações então feitas por Bernardino Machado provocaram polémica²¹¹, tanto mais que foram proferidas numa conjuntura em que se comemorava o meio século de dogmatização do culto da Imaculada, e não será errado ver no pequeno trabalho do teólogo António de Vasconcelos, já citado, a fundamentação histórica da fidelidade da Universidade àquela tradição religiosa. Esta era igualmente criticada pelos sectores laicistas que lhe eram exteriores: viam nela, no dizer de um escrito maçónico de Janeiro de 1904, um excerto da Idade Média «no ensino contemporâneo, numa época em que já não há crentes, em que a Ciência com as suas certezas verificadas e as suas hipóteses racionais, substituiu os dogmas»²¹². No entanto, é uma verdade que os juízos de maior repercussão foram os emitidos por membros da corporação, fossem professores (como Sidónio Pais), fossem estudantes (como Homem Cristo, Filho).

Na sequência das orações de sapiência de cunho reformista proferidas por Bernardino Machado (1904-05) e Sobral Cid (1907-08), Sidónio Pais aproveitou a que proferiu na abertura do ano lectivo de 1908-09 para denunciar os efeitos negativos da confessionalidade da instituição e das suas tradições mais obsoletas. Para o futuro irmão *Carlyle*²¹³ havia que colher a lição da contestação estudantil²¹⁴ de 1907 e perceber que, entre outras medidas, a Universidade só poderia readquirir o seu prestígio quando se conseguisse libertar da «subsistência das velhas fórmulas da sua primitiva estrutura religiosa e clerical»²¹⁵. O que equivalia a defender que «a escola para ser livre, tem de ser neutral em matéria religiosa. É a doutrina que se contém nestas belas e insuspeitas palavras do grande Pasteur: 'Quando entro no laboratório, deixo à porta todas as minhas crenças; quando saio, retomo-as'»²¹⁶.

Mas o acto de rebeldia que teve maior eco foi protagonizado por um jovem estudante, então a navegar nas águas do radicalismo anarquista: Homem Cristo, Filho. A cena conta-se assim: em Julho de 1909, quando se preparava para iniciar o exame de uma cadeira da Faculdade de Direito, recusou-se a recitar a oração propiciatória à ajuda divina que nela ainda era exigida (apesar da sua queda em decurso noutras Faculdades). Perante a admoestação do mestre (Avelino Calisto), terá respondido nestes termos: «Sou livre-pensador e, como tal, recusei-me, ao matricular-me nesta Universidade, a prestar o juramento religioso. Por igual motivo me recuso,

²¹¹ Cf. António Machado, *Bernardino Machado. Memórias*, Porto, Livraria Figueirinhas, 1945, pp. 159 e segs.

²¹² *O Vintem das Escolas*, 2.ª série, fasc. 8, de 16 de Janeiro de 1904, p. 1, col. 2.

²¹³ Sidónio Pais, com este nome simbólico, iniciou-se na Maçonaria, na loja coimbrã Estrela d'Alva, em 1911. Cf. A. H. de Oliveira Marques, *Dicionário da Maçonaria Portuguesa*, Lisboa, Edições Delta, 1986, col. 1076.

²¹⁴ Esta greve foi imediatamente provocada pelo facto de muitos estudantes sentirem ter sido injusta a reprovação nas provas de doutoramento do republicano José Eugénio Ferreira. Todavia, o movimento contestatário acabou por envolver a problemática geral do ensino universitário, prolongando, assim, as críticas de crises anteriores. Sobre este acontecimento vejam-se: Alberto Xavier, *História da Greve Académica de 1907*, Coimbra, Coimbra Editora, 1962; Natália Correia, *A Questão Académica de 1907*, Lisboa, Editorial Minotauro, 1962.

²¹⁵ Sidónio Pais, *Oração de Sapiência Recitada na Sala Grande dos Actos da Universidade de Coimbra no Dia 16 de Outubro de 1908*, Coimbra, Imprensa da Universidade, 1909, p. 7.

²¹⁶ *Id.*, *ibid.*, p. 8.

por isso, coerentemente, a proferir a oração que me é exigida.»²¹⁷ Esta atitude motivou a sua expulsão da sala de aula e a consequente proibição de fazer o exame. Em posterior recurso para o reitor, Homem Cristo, Filho, solicitou a sua readmissão a provas, lembrando o facto de não sequer ser baptizado pela Igreja. Os seus argumentos, apoiados pela oposição, acabaram por ser aceites²¹⁸. Também aqui, num aspecto aparentemente de somenos, se vê como a pressão da propaganda laica²¹⁹ estava a acelerar a desagregação do edifício simbólico tradicional²²⁰.

Em função do que já sabemos acerca da importância que o laicismo atribuiu às produções simbólicas da vida colectiva, compreende-se que as decisões da República, visando extinguir qualquer espécie de juramento religioso²²¹, se estendessem à Universidade: a 23 de Outubro de 1910 acabou com o juramento a que estavam sujeitos lentes, alunos e outro pessoal da Universidade²²², medida que foi correlata de outras — desarticulação da Faculdade de Teologia (23 de Outubro de 1910), extinção da cadeira de Direito Eclesiástico (14 de Novembro de 1910) e do foro académico, uso facultativo da capa e batina²²³. Dir-se-ia que se procurava liquidar a presença do catolicismo no simbolismo universitário, tendo em vista preparar o terreno para as reformas pedagógicas e científicas que iriam concretizar, ao nível superior, o ideal laico do ensino neutro, o único que permitiria respeitar a liberdade de ensinar e de investigar. Mas a transformação da capela da Universidade em museu (21 de Janeiro de 1911) pode ser elevada a expressão exemplar da incidência do cientismo na repressão do fenómeno religioso. É que tal decisão foi promulgada «atendendo a que as ciências entraram definitivamente no período da sua emancipação de todos os elementos estranhos à razão, porque só desta emanam e só dela dependem, e atendendo também a que estão destinadas a imperar pelo poder incruento e irredutível da verdade demonstrada, a qual acabará com as dissidências das escolas dogmáticas que têm até hoje dividido os indivíduos e os povos»²²⁴.

²¹⁷ *Apud* José Paredes, «Homem Cristo (Filho), estudante universitário. A abolição da oração ao Espírito Santo», in *Rua Larga*, n.º 35, de 23 de Janeiro de 1960, p. 7.

²¹⁸ Cf. *A Vanguarda*, XII ano, n.º 4497, de 18 de Julho de 1909, p. 1, col. 2.

²¹⁹ O deputado António José de Almeida levantou a questão no Parlamento (cf. *Diário da Câmara dos Senhores Deputados*, sessão de 16 de Agosto de 1909, Lisboa, Imprensa Nacional, 1911, p. 4). Perante a interpelação, o presidente do Conselho de Ministros, Venceslau de Lima, esclareceu que, mal se informou do caso, resolveu, «sob proposta do reitor, que esse estudante fizesse acto com dispensa de oração, porque, como S. Ex.^a muito bem disse, em algumas faculdades da Universidade já ela se não exige». E acrescentava: «Concordando com a proposta do Sr. Reitor da Universidade, autorizei que ela fosse dispensada também na faculdade de direito» (*ibid.*, p. 7). Para o eco deste acontecimento na imprensa republicana veja-se, por exemplo, Ana de Castro Osório, «Os nossos filhos, a Universidade de Coimbra e nós», in *A Mulher e a Criança*, I ano, n.º 5, de Agosto de 1909, pp. 1-4.

²²⁰ Apesar da oposição católica, o Dr. Pedro Martins, professor da Universidade, já tinha tomado a iniciativa de dispensar nos actos da sua cadeira a invocação do Espírito Santo. Cf. *A Vanguarda*, XII ano, n.º 4501, de 22 de Julho de 1909, p. 1, col. 2.

²²¹ A. Morgado, *op. cit.*, t. I, p. 31.

²²² *Id.*, *ibid.*, p. 45.

²²³ *Id.*, *ibid.*, t. I, p. 47.

²²⁴ *Diário do Governo*, n.º 4, de 23 de Janeiro de 1911, p. 277.

Ao chegarmos a esta fase da exposição, julgamos estar em condições de sintetizar melhor o sentido das mutações ocorridas na fundamentação e no âmbito da *questão religiosa* no decurso do século XIX e princípios do século XX. E imediatamente se perceberá que, no período anterior à República, e para além do uso de uma terminologia análoga («reacção», «jesuitismo», «clericalismo», «ultramontanismo»), a intenção dominante no laicismo queria ir mais longe do que os seus antepassados liberais, pois não se esgotava na mera denúncia dos costumes do clero, dos seus compromissos com o poder, da sua sujeição a uma autoridade extranacional ou do reaccionarismo das suas ideias, críticas que até à influência do cientismo não punham em causa a importância social do catolicismo e nem mesmo a validade da religião. Basta um corte vertical na temática envolvida no debate para se comprovar que, no período aqui particularmente em causa (1865-1911), a *questão religiosa* foi condicionada por uma estratégia cultural totalizante, assente na convicção de que o homem só se realizaria como ser livre e feliz quando conseguisse extinguir a influência, tida por anacrónica, do estado teológico na sua maneira de pensar e de se comportar perante os aspectos essenciais da vida individual e colectiva.

Por aqui se vê como o problema não pode ser reduzido nem à sua face mais apaixonada — os anátemas que envolviam, numa umbilicalidade indiscutível, anticlericalismo e clericalismo —, nem sequer à sua dimensão político-institucional mais relevante: a separação das igrejas do Estado. Sendo o laicismo, como pensamos, um projecto de revolução cultural alternativo à mundividência católica, tudo o que respeitasse à natureza, ao homem e à sociedade não lhe podia ser indiferente. A dessacralização dos fundamentos últimos do conhecimento em nome do empolamento do saber científico e, a partir daí, a inferência de uma visão também dessacralizada do cosmo, da sociedade e da política constituíam os níveis que articulavam, num mínimo de coerência, a estratégia laicista. Nesta óptica, não fazia sentido invocar qualquer escala axiológica de raiz transcendente, ou sequer transcendental (à maneira de Kant), já que se acreditava ser possível cientificar as normas éticas que deviam pautar a conduta dos indivíduos²²⁵. Mas, para que o homem pudesse assumir racionalmente o controlo do seu próprio destino, não bastava a verdade definitiva de uma teoria. Havia a consciência de que esta só se reproduziria socialmente se se objectivasse em instituições e se se interiorizasse na consciência colectiva, traduzindo-se, mesmo inconscientemente, em atitudes e comportamentos. Em tal contexto, a exigência da separabilidade entre a religião e a sociedade civil não se podia confinar à esfera política, pelo que a luta pela *separação das igrejas do Estado* deve ser entendida como uma exigência nuclear, mas dentro de um processo total que, no campo institucional, tinha outras faces: a *separação da Igreja da família*²²⁶ (único meio de subtrair a mãe e, através da sua função educativa, a criança à influência do padre); *separação da*

²²⁵ Fernando Catroga, *op. cit.*, vol. 1, pp. 221-279.

²²⁶ Id., *ibid.*, pp. 281-385.

*Igreja da escola*²²⁷ (que devia ser obrigatória, laica e gratuita); *separação da Igreja da assistência*²²⁸ (à assistência caritativa opunha-se a defesa de uma assistência profissionalizada); e, logicamente, a descristianização ou, pelo menos, a descatholicização de todas as atitudes e comportamentos individuais e colectivos ligados à vida da comunidade e à existência familiar e individual.

Em suma: o laicismo pretendia extirpar a raiz do jesuitismo e da própria crença religiosa e, para isso, propunha-se descer ao âmago das consciências. Já em 1880, o positivista Júlio de Matos expressava essa necessidade ao sublinhar que, depois de tantos séculos de domínio do catolicismo, se poderia dizer que existia um «jesuíta no fundo de muitos seculares»²²⁹. Logo, a revolução cultural, inspirada na vocação emancipadora da ciência, só estaria definitivamente consumada quando se conseguisse liquidar o «jesuíta secular»²³⁰, insisto, em cada português. Tarefa multimoda, como se viu, e inexequível nos quadros estritos do anticlericalismo de matriz liberal. A sua prossecução requeria que o próprio Estado ultrapassasse os limites liberais de actuação e agisse, quer no plano do ensino, quer no atinente à *questão religiosa*, como um agente socializador da nova mundividência: «é preciso arrancar a criança das mãos do jesuíta», escrevia Miguel Bombarda, pois, «numa sociedade bem constituída a criança nem ao pai pertence. A criança pertence ao Estado. O pai não pode ser o educador. Há o pai ignorante, o pai imbecil, o pai fanático, o pai criminoso. Só ao Estado compete formar os espíritos, só a ele pertence modelar as forças vivas da nação. Só ele sabe fazê-lo e só ele tem recursos para o fazer»²³¹. O cientismo, enquanto reactualização de uma atitude iluminista perante o mundo e a vida, culminava, assim, numa demopédia laica, em que o poder político, ainda que democraticamente legitimado, desempenharia o perfectível papel de «déspota esclarecido»: sem o seu intervencionismo, jamais o projecto cultural do laicismo se hegemonizaria.

METAFÍSICA E RELIGIÃO: OS LIMITES DO LIVRE-PENSAMENTO

Tudo o que ficou escrito teve em vista sublinhar o que já mais de uma vez foi afirmado: a crítica anticlerical, dominante no seio da militância laica dos finais de Oitocentos e princípios do século XX, recorreu à ciência como uma arma de ataque à essência da própria religião. O que não surpreende, dado que o seu arranque se deu numa conjuntura em que ganhavam força, nas vanguardas intelectuais, as análises filosóficas, antropológicas e históricas acerca do cristianismo²³². São conhecidas as influências

²²⁷ Fernando Catroga, *op. cit.*, vol. 1, pp. 87-219.

²²⁸ Cf. Miguel Bombarda, «Enfermeiras religiosas», in *Medicina Contemporanea*, vol. 18, 1900, pp. 169 e segs., 177 e segs. e 193 e segs. Estes artigos encontram-se reunidos em Miguel Bombarda, *A Enfermagem Religiosa*, Lisboa, Publicações da Junta Liberal, 1910.

²²⁹ Júlio de Matos, «O jesuitismo nos seculares. A propósito do novo livro do sr. Teixeira Bastos», in *Era Nova*, 1880-81, p. 92.

²³⁰ Id., *ibid.* Veja-se também, do mesmo autor, «Vulgarização democratica em França», in *O Positivismo*, vol. 2, 1879-80, pp. 171 e segs.

²³¹ Miguel Bombarda, *A Reacção em Portugal*, Lisboa, Edit. Bibl. de Estudos Sociais, s. d., p. 15.

²³² Cf. Fernando Catroga, *op. cit.*, vol. 1, pp. 107 e segs.

de Feuerbach²³³ e de Michelet no modo como, por exemplo, Antero de Quental entendia as religiões transcendentais e, sobretudo, o monoteísmo, como projecções alienadas da alma da humanidade²³⁴, e conhece-se a atenção que foi prestada às obras de Renan²³⁵ e de Strauss²³⁶ sobre a Bíblia e a vida de Jesus e dos apóstolos. Por outro lado, o eco do positivismo comtiano vinha reforçar a reapropriação antropocêntrica das criações religiosas, ao caracterizá-las como produções espirituais já ultrapassadas pelo evoluir objectivo e espontâneo do espírito da humanidade.

Todos estes contributos, enxertados no anterior tronco do antijesuitismo e do anticongreganismo, tinham de levar o anticlericalismo para novas e mais radicais perspectivas. É verdade que, em alguns publicistas, a visão imanentista do mundo e da vida e a tomada de consciência do que para eles seria o cariz alienante das projecções religiosas transcendentais e antropomórficas não implicaram, só por si, a queda no ateísmo. E, no caso especial de Antero, houve mesmo uma distanciação em relação ao anticlericalismo representado por Teófilo Braga — chamar-lhe-á «Marat de soalheira» —, atitude que só se compreende à luz da vocação da sua metafísica: nele, a filosofia buscará suprimir o vazio metafísico deixado pela morte de Deus e culminará, por isso, num princípio moral conferidor de sentido à existência²³⁷. Daí que, embora se distanciasse das versões dogmáticas e institucionalizadas do sentimento religioso, não anteviesse um futuro reduzido à representação seca, fria e determinística da ciência²³⁸. Ao contrário, numa sociedade espiritualmente renovada, a religião, dissolvendo-se numa ética, seria a expressão transcendental que iria sintetizar o que de bom o cristianismo continha — a sua ética²³⁹ —, mas apelando, numa centração imanentista, à ultrapassagem das limitações senso-intelec-

²³³ Relembre-se que, para sintetizar alguns dos inspiradores das novas ideias, Antero, em 1865, citou «B. Bauer: *Críticas*; Feuerbach: *A Religião; Essência do Cristianismo*» (Antero de Quental, «Nota [sobre a missão revolucionária da poesia]», in *Prosas*, vol. 1, p. 314, nota. 1).

²³⁴ Os aforismos antropocentristas da crítica anterior das religiões — que aqui não iremos desenvolver — podem ser reduzidos aos seguintes: «o homem é um Deus que se ignora»; «dentro do homem está Deus»; «A alma da humanidade em cada homem; e na humanidade a alma inteira do mundo»; «O Deus da Humanidade é o mesmo homem: e o seu Ideal, a religião da Vida» (Antero de Quental, «A Bíblia de humanidade de Michelet, ensaio crítico» (1865), in *op. cit.*, pp. 257 e segs.

²³⁵ Para além do acesso aos textos originais, a obra de Renan foi cedo traduzida para português: *O Apóstolo*, Lisboa, Typ. do Futuro, 1866, e *A Vida de Jesus*, Porto, Typ. de António J. da Silva Teixeira, 1864.

²³⁶ A obra de David Strauss foi sobretudo conhecida por versões francesas. No entanto, a nossa propaganda positivista e laica também a traduziu. Assim, Heliodoro Salgado verteu do francês *A Nova Vida de Jesus*, 2 vols., Porto, Lello & Irmão, 1908. Saiu também *A Velha e a Nova Fé*, Lisboa, s. ed., e uma nova tradução de Alfredo Pimenta, com o título *A Antiga e a Nova Fé. Confissão*, Porto, Livraria Chardron, de Lello & Irmão, 1910.

²³⁷ Cf. Fernando Catroga, *A Ideia da Evolução em Antero de Quental*, Coimbra, separata de *Biblos*, 1980, pp. 384 e segs.

²³⁸ Id., *A Militância Laica e a Descristianização da Morte em Portugal (1865-1911)*, vol. 1, pp. 237-245 e 253-256.

²³⁹ «Creio que a obra destes séculos mais próximos será, não destruir o Cristianismo (quero dizer, o espírito cristão, o ponto de vista de transcendência metaphysica e moral) mas completá-lo com a ciência da realidade. A religião do futuro, de que nos falla Hartmann, não pode ser outra» (Antero de Quental, *Cartas*, Coimbra, Imprensa da Universidade, 1915, p. 242). Trata-se de uma carta a Oliveira Martins escrita em 1876.

tivas: a religião do futuro seria, em suma, um misticismo activo aberto à fruição/realização da ideia de Bem²⁴⁰.

Mesmo nos terrenos do anticlericalismo mais estreme é possível encontrar vozes que, quer pela sua formação filosófica, quer devido a perspectivas tácticas diferentes, não aceitavam o radicalismo que dará o tom à campanha laica. O caso de Sampaio Bruno é o mais significativo, tanto mais que as suas prevenções provinham de alguém que, no geral, compartilhava o mesmo ideal político de muitos dos militantes laicistas. A sua metafísica²⁴¹, ditada pela consciência da dimensão decaída do universo e da existência do mal, construiu-se à volta do anelo cósmico de regresso à unidade absoluta donde promanou o diverso. O que obrigava o homem a assumir-se como um ser metafísico, ou, melhor, religioso. Deste modo, mesmo que «o livre-pensamento conseguisse fazer desaparecer da terra a desigualdade económica, a distinção de pobres e ricos, as angústias da miséria, — poderia conjecturar que desaparecesse a religião, se não ficassem na terra ainda o mal natural, as enfermidades e o sofrimento, e o mal moral, as dúvidas e os zelos, as tristezas sem remissão e os remorsos que nada mitiga. Estas seriam outras tantas janelas entreabertas à suscitação religiosa, se de todo a porta lh'a não escancarasse a Morte»²⁴². Era à luz desta ontologia da queda que Sampaio Bruno acreditava que o cristianismo, despido das suas impurezas ultramontanas e clericalistas, poderia ainda desempenhar a função espiritual necessária à precariedade ôntica da condição humana, expectativa que será prosseguida, posteriormente, por Leonardo Coimbra²⁴³.

Partindo de outra base filosófica (comtiano-spenceriana), é igualmente interessante a posição de um outro republicano perante a *questão religiosa*. Referimo-nos a Basílio Teles²⁴⁴, correligionário de Bruno na intentona revolucionária de 31 de Janeiro. Em nome da superioridade filosófica da cultura ocidental iniciada na Grécia, colocava como principal causa da degenerescência religiosa do mundo ocidental o facto de, pelas vicissitudes da história, o equacionamento imanentista da religião grega ter sido recalcado pela hegemonia do cristianismo, religião que miscigenou duas concepções incompatíveis: o transcendentismo de origem semita e o imanentismo grego consubstanciado na humanização de Cristo²⁴⁵, expressão que, sintomaticamente, a mentalidade judaica nunca aceitará. E, ainda na opinião de Basílio Teles, o cristianismo falhou porque não conseguiu superar essa contradição, vindo a fomentar uma grande insensibilidade em relação ao espírito clássico e à sua melhor objectivação na época moderna: a ciência. E, como a evolução da história o impossibilitou de tornar a ciência

²⁴⁰ «O que nos salva [...] é a fé na espiritualidade latente no universo, é o amor e a prática do bem, para tudo dizer n'uma palavra» (A. Q., *op. cit.*, pp. 158-159). Carta a Jaime de Magalhães Lima escrita em 1886.

²⁴¹ Cf. Fernando Catroga, *op. cit.*, vol. 1, pp. 87 e segs.

²⁴² Sampaio Bruno. *op. cit.*, p. 161.

²⁴³ Cf. Leonardo Coimbra, «Bruno, filósofo», in *Dispersos. II. Filosofia e Ciência*, Lisboa, Verbo, 1987, pp. 295-300. O texto foi escrito em 1915.

²⁴⁴ Cf. Basílio Teles, *A Questão Religiosa*, Porto, Livraria Moreira-Editora, 1913.

²⁴⁵ «A humanização de Deus é uma monstruosidade para a cabeça transcendentalista dum judeu; é concebível, ao contrário, para um cérebro dos nossos em que haja, ao menos, restos do panteísmo ingénito das raças indo-europeias» (Basílio Teles, *op. cit.*, p. 57).

ancilla da teologia, a Igreja sentiu-se inquieta perante os progressos do saber, o que a levou a lançar-se no anátema ou a manter-se numa atenta posição de tolerância vigilante em relação à modernidade.

Ao realçar a ciência, Basílio Teles demarcou-se, no entanto, do cientismo, e daí a sua crítica aos que, apressadamente, dela induziam generalizações mundividenciais a fim de atacarem a religião. A seu ver, tal atitude seria um clericalismo de sinal contrário, típico de «beatos ao avesso»²⁴⁶ que atropelavam o estatuto de neutralidade e objectividade do saber e avançavam com teses que caíam no domínio da religião. É que, em si mesma, a ciência não seria ateia, deísta ou teísta, republicana, monárquica ou socialista, mas constituía, tão-somente, uma produção intelectual do homem, sujeita a métodos e a critérios hipotético-dedutivos e, por isso, ensinando a todo o verdadeiro cientista a inultrapassável distância, por mais encurtada que possa vir a ser pelo progresso do saber, que sempre existirá entre o que se conhece e o que falta conhecer, isto é, o Incognoscível.

Perante o exposto, não surpreende que Basílio Teles não se identificasse com o extremismo laicista e achasse estulta a ideia de que a popularização da ciência e a acção educativa do Estado iriam extinguir a necessidade da religião. A esses lembrava que «jamais a força material pôde vencer a espiritual: é o que nos ensina a experiência»²⁴⁷. Em consequência, comentando a obra laica da jovem República, pensava que o Governo Provisório tinha errado ao promulgar a Lei da Separação tão apressada e radicalmente, embora isso não significasse que aceitasse o estatuto de privilégio que, apesar do regalismo monárquico-constitucional, a Igreja tinha usufruído até 1910 e que, por outro lado, não fosse céptico acerca do futuro do catolicismo. Para sobreviver, este teria de enveredar por um único caminho: a modernização. E esta só seria alcançada com um regresso ao imanentismo grego, o que exigia a decantação da influência semita e o regresso, numa perspectiva cristã, à tradição panteísta da cultura indo-europeia. Só isso possibilitaria o diálogo entre a religião e a ciência, dando a esta o complemento ideativo adequado ao novo poder espiritual exigido pelas sociedades contemporâneas. Em suma: Basílio Teles acreditava que, se houvesse bom senso por parte dos poderes políticos e capacidade de reforma dentro da Igreja, «o cristianismo, desembaraçado do seu lastro transcendentalista [deve ler-se, para se não confundir com a linguagem kantiana, transcendentista], e limitado a uma crença e a um sistema de cultura do carácter como um grego as entendia», podia ainda «readquirir nas almas a influência que desde muito vem perdendo»²⁴⁸.

De igual interesse foi a intervenção de Raul Brandão num dos momentos mais agudos da luta entre clericalismo e anticlericalismo. De facto, ao lançar o pequeno manifesto *O Padre* (1901), o escritor situar-se-á numa linha que tem muito a ver com o panteísmo místico do seu ideário e que se traduzia, eticamente, na apologia de uma religiosidade modelada pela pobreza de Cristo²⁴⁹. Daí que no seu texto ressoe algo que tem a ver com

²⁴⁶ Basílio Teles, *op. cit.*, p. 15.

²⁴⁷ *Id.*, *ibid.*, p. 5.

²⁴⁸ *Id.*, *ibid.*, p. 17.

²⁴⁹ «Porque é grande a Igreja? Pela humildade e pela pobreza. Tornemo-la pois humilde e pobre» (Raul Brandão, *O Padre*, Lisboa, Vega, s. d., p. 30).

os escritos religiosos de Tolstoi, pois, como o escritor russo, anatematizava os que pensavam que o progresso seria viável sem um fundo religioso. A evolução social requeria-o e a Igreja poderia cultivá-lo se seguisse a lição de Job. Pensava, assim, que bastava o empobrecimento do clero para resolver a *questão religiosa*²⁵⁰.

Por tudo isto, é indiscutível que algum anticlericalismo não dispensava o fundamento deísta — caso de José Caldas²⁵¹ —, a metafísica pampsiquista (Guerra Junqueiro)²⁵², e basta atentar na evolução de um Leonardo Coimbra, na definição do saudosismo de Teixeira de Pascoais e nas prevenções contra os exageros laicizadores de Afonso Costa e do Partido Democrático (depois de 5 de Outubro de 1910) para se perceber como, ao nível do equacionamento mais teórico-político da *questão religiosa*, se esteve longe da unanimidade. Mas, como o escopo dominante deste estudo incide na análise das motivações últimas que comandaram a militância laica mais influente no período da propaganda, impõe-se que regressemos a ela, a fim de se tentar responder a esta questão essencial: como anteviu o laicismo mais radical os efeitos da liquidação da força cultural e política do catolicismo?

A ELIMINAÇÃO DO CATOLICISMO

Ficou célebre a afirmação feita em 23 de Março de 1911 pelo principal artífice da obra jurídica da laicização: «Está admiravelmente preparado o povo para receber essa lei [Lei da Separação]; e a acção da medida seria tão salutar que em duas gerações Portugal terá eliminado completamente o catolicismo, que foi a maior causa da desgraçada situação em que caiu.»²⁵³ Perante a reacção dos meios católicos²⁵⁴ — que usavam aquela pretensão para reforçar a sua resistência à lei —, um colaborador próximo de Afonso Costa apressou-se a matizar o significado da asserção, sustentando que ela não defendia a inevitabilidade da extinção da religião, mas tão-somente a liquidação dos aspectos «*mercantil, jesuítico, a que haviam impresso selo as congregações e a Companhia*»²⁵⁵. Todavia, além do pensamento pessoal de Afonso Costa, estamos em crer que este *distinguo* não colhe por inteiro, desde que o interpretemos dentro da lógica subjacente à estratégia que condicionou a obra laica do novo regime. Com efeito, se é um facto que o radicalismo republicano, pelo menos ao nível dos princípios, não confundia a situação histórica da Igreja — que devia ser ata-

²⁵⁰ «O homem de estado que tornasse um dia o clero mísero e gratuitos todos os serviços religiosos, resolveria a questão [religiosa] transformando o mundo» (id., *ibid.*, p. 33).

²⁵¹ Cf. José Caldas, *Os Jesuítas e a Sua Influência na Actual Sociedade Portuguesa; Meio de a Conjurar*, Porto, Livraria Chardron, 1901, pp. 383-384.

²⁵² Foi a partir do seu posicionamento metafísico que Guerra Junqueiro evoluiu para o catolicismo e se distanciou da obra laica da República, acusando-a de ter confundido anti-religiosidade com antijesuítismo. A seu ver, Afonso Costa não teria percebido que, se «o povo odiava o jesuíta», «não se importava com o padre». Daí que, em Maio de 1911, profetizasse: «A república ou se modifica ou morre.» E, referindo-se à agudização do problema religioso, acrescentava: «Isto não resiste a quarenta tumultos pelo país fora» (*apud* Raul Brandão, *Memórias*, vol. 2, Lisboa, Jornal do Foro, 1969, p. 291).

²⁵³ *Apud O Dia*, XXI ano, n.º 46, de 29 de Março de 1911, p. 1, col. 1.

²⁵⁴ Cf. A. Jesus Ramos, art. cit. in *op. cit.*, pp. 254-255, nota 13.

²⁵⁵ Eurico de Seabra, *op. cit.*, p. 696.

cada — e o direito que os cidadãos tinham de perfilar uma qualquer religião, é também verdade que a esmagadora maioria dos propagandistas mais influentes acreditava que, a longo prazo, a socialização da mundividência, que julgavam cientificamente fundamentada, conduziria à extinção das crenças religiosas. É que, lembre-se, o anticlericalismo dominante no movimento laico pressupunha uma crítica à essência das religiões e, assim, entendia-as como ideações sociais explicáveis em termos científicos e de valor histórico relativo.

Se a influência das filosofias da história de fundo hegeliano preparou o terreno para a compreensão do fenómeno religioso em termos de projecção objectiva do espírito universal no seu caminhar irreversível para a assunção da plena consciência de si, e se as obras de Renan e de Strauss, entre outros, procuraram compreender a aventura cristã recorrendo a uma hermenêutica que punha entre parênteses o estatuto sacral do objecto²⁵⁶ estudado (Cristo e os apóstolos), os evolucionismos de Comte, Spencer e Letourneau esboçaram uma sociologia das religiões que o pensamento social francês (Durkheim, Marcel Mauss) não deixará de desenvolver nos finais do século XIX e princípios do século XX. Assim, a mediação antropológica na ideação religiosa, a historicização da figura de Cristo e dos apóstolos, o tratamento filológico da Bíblia, a inserção do cristianismo no percurso evolutivo das religiões criadas pelas sociedades e a sua consequente compreensão, não como a verdade revelada e única, mas como o último estágio de uma aventura espiritual que a emergência do espírito racional e crítico iria superar, constituíam posições teóricas que, muitas vezes amalgamadas, forneciam os instrumentos de crítica à essência da religião²⁵⁷. Mas, sem dúvida, o argumento mais forte advinha do pensamento historicista que alimentava o optimismo prometeico do laicismo: a evolução apontaria para a cientificação de todos os fenómenos sociais que possibilitaria a definitiva desalienação religiosa.

Com as cautelas inerentes a juízos emitidos numa prelecção escolar, Manuel Emídio Garcia, na cadeira de Direito Eclesiástico (1895), dá-nos uma síntese sumamente ilustrativa das explicações do fenómeno religioso mais em voga nos finais de Oitocentos. Assim, reduz o magno problema sobre a origem das religiões a duas ópticas fundamentais: a dos que viam a religião como um «produto do sentimento, da inteligência e da imaginação individual» — casos de «Renouvier, Franck, Molinari, Comte» — e a dos «que vão prender a sua origem à necessidade que cada um de nós sente de explicar os fenómenos do mundo, e o próprio mundo, e à ideia, e ao sentimento pré-existente do divino, do absoluto, tais como Schleiermacher, Lotze, Max Müller, etc.». Se estas explicações assentam numa contração individual do fenómeno, um outro sector, sem escamotear muitos dos argumentos de teor mais subjectivista, situou-o numa base mais objectiva — casos de Guyau e Fouillée — em nome dos seguintes pressupostos: «1.º É no seio das sociedades que as religiões se originam. 2.º São as religiões

²⁵⁶ É esta atitude epistemológica que Littré veicula ao escrever a propósito do modo como David Strauss equacionou a vida de Jesus: «O Jesus da História e da crítica é um problema, e [...] o tornar-se problema é deixar de ser objecto de crença e modelo de vida» (Littré, «Prefácio», David Strauss, *A Antiga e a Nova Fé, Confissão*, p. IX). Cito a edição de 1910.

²⁵⁷ Malvert, *Resumo da História das Religiões*, Lisboa, Minerva do Commercio, 1903 (tradução de Heliodoro Salgado).

um dos mais poderosos laços e uma das mais completas manifestações da sociabilidade humana. 3.º São uma das principais condições da sua existência e progresso.»²⁵⁸ Daqui inferiam que, «se as sociedades têm religiões, é porque a religião contém em si uma utilidade, e até uma necessidade orgânica, vital, um meio, uma condição de subsistência, de conservação, de progresso»²⁵⁹. O que queria dizer que, para eles, a religião seria, «fundamentalmente e principalmente, *sociológica*»²⁶⁰.

Pensamos que esta síntese não só retrata o pensamento dominante no laicismo acerca do problema, como reflecte uma aparente contradição já sentida pela primeira geração positivista portuguesa, mas que o movimento laico herdará nas décadas seguintes e cujo dilema pode ser assim formulado: se a crítica às religiões de índole mais racional lhes atribuía uma origem puramente humana (individual ou social), se, por outro lado, as expectativas concernentes aos efeitos civilizacionais do progresso científico prometiam a extinção da necessidade de se crer no sagrado e se, por outro lado ainda, desde Comte, se valorizava a função sociabilitária da vivência religiosa, como seria possível construir um novo *poder espiritual* — exigido pelo espírito do comtismo e pelas necessidades sociabilitárias — ajustado a um *poder temporal* que devia inspirar-se na sociologia? Tal perplexidade foi particularmente forte nos sectores republicanos, dada a sua vocação imediata para a tomada do poder e tendo em vista as necessidades de legitimarem e consolidarem a nova ordem que queriam construir.

O recurso a qualquer religião demonstrada à maneira de Comte (religião da humanidade) aparecia como um regresso a uma fase (teológica) que a irreversibilidade da lei do progresso e da perfectibilidade invalidavam²⁶¹. Daí o fundo agnóstico que se detecta na geração que animou a revista *O Positivismo*, agnosticismo esse que nem sequer os levou, regra geral, a aderir passivamente à proposta que decorria do princípio do Incognoscível²⁶², de Herbert Spencer, e à luz do qual existiria um diálogo inesgotável entre a ciência e a religião²⁶³. Sem negarem a distância que separa o conhecido do que ainda falta conhecer, essa distância somente confirmava o cariz infinito do progresso humano. Neste contexto, não espanta que se tenham começado a detectar teses ateístas num pano de fundo de raiz positivista.

Múltiplas são as testemunhas que podem ilustrar o dilema atrás apontado e para a solução do qual as religiões «artificiais» ou os apelos à renovação do cristianismo enquanto religião institucionalizada (à Saint-Simon ou à maneira do catolicismo liberal) não satisfaziam. A ciência iria decretar a morte natural das religiões reveladas e, consequentemente, das suas

²⁵⁸ Manuel Emídio Garcia, *op. cit.*, 25.ª lição, p. 7.

²⁵⁹ Id., *ibid.*, 26.ª lição, pp. 1-2.

²⁶⁰ Id., *ibid.*, p. 2.

²⁶¹ Cf. Fernando Catroga, *op. cit.*, vol. 1. pp. 248 e segs.

²⁶² Por exemplo, para Júlio de Matos, a obra de Spencer era digna do século, mas estava viciada por um resto de hábitos metafísicos. Começava a sua construção pela unificação dos problemas metafísicos no *Incognoscível*, «e reconhecendo-o como existindo de um modo absoluto, explica assim a essência das Religiões e o intuito das Ciências mostrando que estas duas actividades do espírito são harmónicas e não antinómicas» (Júlio de Matos, «Disciplina mental», in *O Positivismo*, 1.º ano, n.º 1, Outubro-Novembro de 1878, p. 12).

²⁶³ Correia Barata, por exemplo, é dos poucos positivistas que nos parecem sensíveis às teses de Spencer.

igrejas. Em seu lugar, o que ficaria? Um vazio de representações ideadas? A idolatria da própria ciência? Estas palavras, escritas por um dos mais influentes propagandistas do laicismo nas vésperas da República, parecem revelar uma indecisão: «As religiões», escrevia Miguel Bombarda, «são inflorescências delirantes da humanidade [...] A aspiração por um ideal não faz parte integrante da consciência. Massas e massas de criaturas humanas vivem de uma pura vida animal [...] e numerosos são os povos selvagens em que nunca se enxertou a ideia de uma entidade sobrenatural.»²⁶⁴ Em suma: as lições da história seriam bastante eloquentes para que «se possa afirmar que estamos assistindo aos últimos arrancos do catolicismo [...] A religião católica há-de seguir o caminho de outras religiões que, vitoriosas por centenas e milhares de anos, acabaram por se afundar nos abismos do esquecimento [...] Será num século, será em dez séculos, Roma terá de sucumbir aos golpes da ciência e da valorização da ciência.»²⁶⁵ Ora, se isto era afirmado com convicção, a certeza do diagnóstico não anulava, porém, a necessidade de se formular esta pergunta: «Qual é a outra forma religiosa que a esta hora se está gerando no seio da humanidade?»²⁶⁶

Sem qualquer fundamento inato no homem — ao contrário do que defendiam Schleiermacher, Lotze e Max Müller —, a religião teria uma origem puramente humana e fantasmática — para Miguel Bombarda radicava no sentimento do medo — e, por isso, cientificamente explicável. Tal convicção era, em geral, compartilhada por uma boa parte dos publicistas mais em destaque na militância laica (Heliodoro Salgado, Lino de Macedo, Fernão Botto-Machado) e, ao analisar-se a evolução ideológica da Maçonaria, verifica-se que, conquanto não houvesse interesse prático em extinguir a evocação deísta ao Grande Arquitecto do Universo, o sector que liderou o Grande Oriente Lusitano Unido a partir de 1906 navegava nas águas do agnosticismo e do ateísmo. O próprio Sebastião de Magalhães Lima — grão-mestre a partir de 1907 — transmite essa ambivalência ao declarar que, se, como maçã, aceitava ser necessário garantir a neutralidade religiosa da Ordem, ao nível individual «poderá combater e combate efectivamente, todas as religiões»²⁶⁷. Mas, tal como em Miguel Bombarda, outros livres-pensadores se preocuparam com a «religião do futuro»²⁶⁸. Quais seriam, porém, os seus contornos?

CRISTO E BERNARDINO MACHADO: O QUADRO DE BAETA NEVES (1909)

A interpretação imediata de textos de alguns dos mais representativos ideólogos do laicismo poderá sugerir que, apesar de tudo, a solução futura ainda seria o cristianismo, pelo que pode parecer despropositado definir o

²⁶⁴ Miguel Bombarda, «Religiões e psychologia», in *Alma Nacional*, 1.º ano, n.º 3, de 24 de Fevereiro de 1910, p. 33.

²⁶⁵ Id., *ibid.*, p. 34.

²⁶⁶ Id., *ibid.*, p. 35.

²⁶⁷ *Congresso Maçonico das Duas Potencias da Peninsula Iberica [...]*, Lisboa, A Liberal, 1908, p. 7.

²⁶⁸ Não deixa de ser revelador notar que a interrogação sobre o tipo de religião que iria substituir o catolicismo preocupou não só os pensadores metafísicos como Antero, como o próprio movimento positivista e cientista.

laicismo como um movimento descristianizador. Não somente certos anticlericais não dispensavam a meditação metafísica, mas também alguns dos adeptos do cientismo acreditavam ser possível compatibilizar a religião de Cristo com os ditames da ciência e os preceitos da democracia política e social. A ser assim, a diferença entre o anticlericalismo do período anterior e o do movimento laico não seria tão radical como as posições dos seus prosélitos mais exaltados pareciam indicar. Não pensamos deste modo. Com efeito, o sector mais imbuído de influências cientistas estava convicto de que as religiões, enquanto criações históricas, estavam sujeitas à lei do relativismo e, por isso, seriam, tarde ou cedo, ultrapassadas pela evolução histórica. E a sua capacidade de adiar esse destino dependeria do seu distanciamento em relação aos fundamentos sobrenaturais que as justificavam, o que quer dizer que, no caso concreto do cristianismo, este seria tanto mais duradouro quanto mais secular fosse a sua vocação, isto é, quanto mais se despisse da sua sacralidade e menos se assumisse como religião transcendente e escatológica.

Só nesta perspectiva se podem entender estas palavras de Bernardino Machado: «O que é preciso, é moralizar a religião, é contrapor à religião do sobrenatural, da superstição, da crença num outro mundo e do desprezo deste, a da fé neste mundo e no seu imanente progresso para a justiça e para o bem. Ninguém pretende destruir a religião; o que pretendemos, é fazê-la sincera e pura, tornando-a voluntária e livre.»²⁶⁹ Isso seria possível através da imitação de Cristo: «Como Cristo, façamos do povo, da mulher, da criança a nossa sagrada família.»²⁷⁰ Esta invocação paradigmática não era nova, pois retomava a secularização cristológica típica do romantismo social dos meados de Oitocentos, aqui prolongada por uma intenção mais explicitamente laicizadora. Portanto, será um erro interpretá-la como um sinal de abertura à compreensão metafísica ou sacral do drama de Cristo. Mesmo quando se insinuava que as conclusões das ciências sociais e a índole das expectativas políticas mais progressistas se limitavam a concretizar o essencial da sua mensagem, tudo isto ocorria num horizonte mundividencial imanenticizado e historicizado em função do qual Cristo emergia como um homem (ou como um mito) que expressava as esperanças de uma época, para além da veracidade, ou não, da sua existência histórica. Deste modo, a verdade dos seus ensinamentos não dependia do seu estatuto sacral, mas, em última análise, da adequação do seu magistério às conclusões da moral científica, pelo que esta não seria verdadeira por decorrer da religião, mas, ao contrário, o ensinamento de Cristo tinha um valor trans-histórico porque, em boa parte, era confirmado pela ciência. Daí que fosse visto, sobretudo, como um dos grandes precursores e um dos mártires da luta pela moralização da sociedade e, em vez de duvidosa encarnação do *logos*, fosse racionalmente interpretado como a projecção (alienada) da crença na possibilidade de o homem se ir divinizando²⁷¹, na Terra, através do progresso moral, intelectual e social.

²⁶⁹ Bernardino Machado, *Homenagens*, Coimbra, Imprensa da Universidade, 1902, p. 260.

²⁷⁰ Id., *Pela Liberdade*, Coimbra, Imprensa da Universidade, 1901, p. 28.

²⁷¹ Sintomáticas são estas palavras da obra de Timothem (Ômer Dutheli), traduzida para português por Alexandre de Barros, para a colecção «Bibliotheca de Educação Nacio-

É certo que um anticlerical de fundo religioso como Guerra Junqueiro não escamoteava a dimensão sagrada de Cristo, embora compreendesse que a realização histórica do seu exemplo só seria possível com uma maior secularização do cristianismo. Isto é, o poeta pensava que a destruição da influência de Roma só se alcançaria «roubando Cristo à Igreja, o Gólgota ao Vaticano, o Evangelho ao Sillabus. Só [a] destruiremos opondo ao seu Cristo, encarcerado e torturado, um Cristo liberto e universal, um Cristo unificador da vida inteira, que logicamente harmonize coração e razão, ciência e crença, espírito e matéria, natureza e Deus»²⁷². Neste anátema não se antevia que à queda de Roma sucedesse o vazio religioso: «Só destruiremos as religiões, com uma nova religião e um novo altar. Os deuses morrem, mas Deus é eterno, por essência.»²⁷³ Logo, contra o que sustentavam os prosélitos mais activos do laicismo, não bastava, para «vencer a Igreja, secularizar a escola. Só a exterminaremos *secularizando o cristianismo*»²⁷⁴. Projecto que, na linguagem de Raul Brandão, se traduziu num apelo ao empobrecimento da Igreja e, sob a égide do exemplo do fundador, ao compromisso com a sorte dos humildes: «Nunca a palavra de Cristo foi tão necessária. Mas é preciso pregar-se a pobreza e o padre está ao lado do rico.»²⁷⁵

No terreno do movimento operário são igualmente frequentes as invocações do exemplo secularizado de Cristo em qualquer das correntes ideológico-políticas que o influenciavam. Não que se aceitasse a sua natureza divina, pois são muitas as provas que indicam não ser pacífica, sequer, a crença na sua existência histórica — citava-se Ernest Havet²⁷⁶, Auguste Dide²⁷⁷ e a tradução da obra de Emílio Bossi *Cristo nunca Existiu* (editado em 1909, numa colecção em que abundam as obras anarquistas, teve um grande sucesso aquando da sua saída)²⁷⁸. De qualquer modo, é um facto que, na linha da recuperação cristológica efectuada pelo pensamento social progressista do século XIX e, em particular, pelo socialismo romântico, o enaltecimento da figura de um Cristo humanizado, pobre e revolucionário, isto é, visto como um símbolo de moralidade, e não como

nal» (onde já figuravam os seguintes títulos: Emilio Bossi, *A Igreja e a Liberdade*; Hamon, *Socialismo e Anarquismo*, e Denoy, *Descendemos do Macaco?*): «Não há já necessidade de religiões para darem um sentido à vida. Se o homem tem a coragem de dizer: — Não creio nas Igrejas e nos seus Deuses. Se tem a coragem de iluminar pela ciência a sua razão inquieta e de acrescentar, pelo amor, o seu coração dolorido, faz da sua existência um hino de grandeza e de bondade, vive com entusiasmo, é homem e faz-se Deus» (Timotheon, *Não Creio em Deus*, Lisboa, Livraria Internacional, s. d., p. 212).

²⁷² Guerra Junqueiro, «No Sacré-Cœur de Paris em 1888», in *Alma Nacional*, 1.ª série, n.º 1, 10 de Fevereiro de 1910, p. 7).

²⁷³ Id., *ibid.*

²⁷⁴ Id., *ibid.* (O sublinhado é nosso.)

²⁷⁵ Raul Brandão, *op. cit.*, p. 35.

²⁷⁶ Cf. Ernest Havet, *Le Christianisme et ses Origines*, Paris, Michel Lévy Frères, 1871, e *Études d'Histoire Religieuse, La Modernité des Prophètes*, Paris, C. Lévy, 1891.

²⁷⁷ Cf. Auguste Dide, *La Fin des Religions*, Paris, E. Flammarion, 1902.

²⁷⁸ Para uma posição radical veja-se, traduzida por Tomás da Fonseca, a obra de Emílio Bossi *Christo nunca Existiu, Christo na Historia — Christo na Biblia — Christo na Mythologia — Formação Impessoal do Cristianismo*, Lisboa, Empreza do Almanach Encyclopedico Illustrado, 1909. A obra terá tido quatro edições. Cf. também Elisée Reclus et al., *A Anarquia e a Igreja*, Lisboa, Novos Horizontes, 1907; Tomás da Fonseca, *Biblia do Povo*, Coimbra, Empreza Editora d'O Ensino, 1905.

uma encarnação divina, volta a ser fomentado pelos ideólogos e pela imprensa de orientação mais contestatária.

Por exemplo, em 1909, o jornal dos tabaqueiros do Porto ousava fazer um exercício de estilo em que Cristo surge a citar Renan, afirmando: «Um dos meus amados discípulos, Ernesto Renan, disse que eu tinha sido um revolucionário, quasi um nivelador. Se o ser revolucionário é o ser partidário do amor universal, inimigo de toda a injustiça, oposto a toda a lei menos digna, declaro que fui revolucionário. Não quero que um homem oprima outros homens; quero que todos sejam iguais.»²⁷⁹ Assim sendo, não admira a voga que alguns textos de Tolstoi e de Kropotkine tiveram nos meios anarquistas e do próprio movimento laicista em geral. O grande romancista ia ao encontro do espiritualismo de uns — ao postular a existência de Deus — e das preocupações éticas de todos, pois anatematizava a gestão eclesiástica²⁸⁰ da religiosidade humana, contrapondo-lhe um imperativo ético de abertura amorosa aos outros²⁸¹ inspirado na lição de Jesus. Em Kropotkine, a crítica à religião pressupunha um fundamento de teor mais cientista, embora viesse a desaguar na apologia da solidariedade²⁸², ou, melhor, seguindo Guyau, numa «moral sem sanção e sem obrigação»²⁸³. A moral podia vencer a natureza e a solidariedade sobrepor-se-ia, ao contrário do que defendiam os darwinistas²⁸⁴ mais acérrimos, à luta pela vida, pois acreditava-se que aquele sentimento constituía «o carácter predominante da vida de todos os animais que vivem em sociedade»²⁸⁵. E a consciência de que o homem podia realizar esse ideal funcionava como uma ideia-força iluminadora da *praxis*.

Se se lerem com atenção alguns dos mais activos publicistas do militan-
tismo laico (Heliodoro Salgado, Magalhães Lima, Botto-Machado, Miguel

²⁷⁹ Sphinge, «O novo Christo (imitação)», in *A Voz do Proletário*, XIII ano, n.º 638, de 4 de Abril de 1909, p. 1, col. 1.

²⁸⁰ Cf. Leão Tolstoi, *Ao Clero. A Destruição do Inferno e a Sua Restauração*, Lisboa, Livraria Central de Gomes de Carvalho, Editor, 1903.

²⁸¹ «Jesus Cristo mostrou aos homens pelo seu ensino e pela sua vida que o espírito de Deus habita em todo o homem» (Leão Tolstoi, *O Ensino de Jesus. Uma Exposição Simples*, Lisboa, A Editora, 1909, p. 11). Os postulados da religião tolstoiana podem ser assim resumidos: primeiro, há um deus, origem de tudo; segundo, no homem existe uma parte desta origem divina, que ele pode aumentar ou diminuir: aumenta-a se souber reprimir as paixões e aumentar em si o amor, procedendo para com os outros como quer que os outros procedam para consigo. Cf. L. Tolstoi, *O Que É a Religião?* Lisboa, Livraria Central de Gomes de Carvalho, Editor, 1902, pp. 69-71. Esta admiração em relação a Tolstoi não significou, no entanto, que o laicismo tivesse aderido ao fundo místico da sua filosofia e perfilhasse as suas prevenções em relação à ciência, pois tinha presente a análise crítica de Max Nordau ao tolstoísmo. Cf. Max Nordau, *Dégénérescence*, 7.ª ed., t. I, Paris, Félix Alcan, Éditeur, 1909, pp. 256-303.

²⁸² Heliodoro Salgado, num diálogo de propaganda, afirmava que o apelo de Cristo «para que nos amássemos» colocava «o taumaturgo da lenda galilaica de braço dado com Kropotkine» (Heliodoro Salgado, *Mentiras Religiosas*, Lisboa, Typographia do Commercio, 1906, p. 172).

²⁸³ Cf. Pedro Kropotkine, *A Anarchia na Evolução Socialista*, Porto, Typographia Oriental de Coelho Ferreira, 1887, p. 7. O anarquista russo refere-se à obra de Jean Marie Guyau, *Esquisse d'une morale sans obligation, ni sanction* (1885). Compulsámos a 3.ª edição, de 1893. Para uma boa exposição do pensamento do filósofo francês veja-se: Sílvio de Lima, *Ensaio sobre a Ética de Guyau nas Suas Relações com a Crise Moral Contemporânea*, Coimbra, Livraria Atlântida, 1927.

²⁸⁴ Cf. Fernando Catroga, *op. cit.*, vol. 1, pp. 221-279.

²⁸⁵ Pedro Kropotkine, *A Moral Anarchista*, Lisboa, Livraria Portuguesa de João Caneiro & C.ª, s. d., p. 31.

Bombarda), ver-se-á que, apesar da sua orientação política republicana, a influência do ideário anarquista não lhes foi inteiramente estranha. Por isso, também não admira que a solução alternativa que avançavam, tendo em vista preencher a para eles inevitável extinção da religião — esta não passaria de uma das mais nocivas e influentes «mentiras convencionais da civilização» (Max Nordau)²⁸⁶ —, apontasse numa direcção análoga. Assim, e em primeiro lugar, é indiscutível que, independentemente da mediação política, a reivindicação de Cristo como precursor dos valores éticos essenciais da modernidade constituía uma das constantes da retórica da propaganda laica. O que não era uma originalidade, mas tão-somente o prosseguimento de uma atitude característica do fenómeno da secularização. E, quando Baeta Neves pintou, num quadro polémico, Cristo ao lado de Bernardino Machado, limitou-se a dar expressão estética à aparente contradição que nele se detecta. Olhada de frente, a pintura mostra a figura de Cristo à esquerda, com um ar sereno e amistoso. O seu braço esquerdo repousa sobre o ombro direito de Bernardino Machado, enquanto a mão direita de ambos se entrelaça. Ao longe, perplexo e assustado, o clero espreita²⁸⁷. O simbolismo é óbvio: o laicismo, aqui na sua versão mais moderada e republicana, apresentava-se como o autêntico continuador da obra moral do cristianismo secularizado. E, mais concretamente, dava-se actualização e tradução plástica ao velho sonho de Quinet²⁸⁸ de fundir o cristianismo com a revolução, ideal que o jovem Antero, em nome da sua metafísica de fundo hegeliano-proudhoniano, já tinha expendido na conferência *Causas da Decadência dos Povos Peninsulares nos Últimos Três Séculos* (1871), ao afirmar: «o Cristianismo foi a Revolução do mundo antigo: a Revolução não é mais do que o Cristianismo no mundo moderno.»²⁸⁹ Só que, na conjuntura das expectativas do novo século, essa revolução confundia-se, na maior parte dos casos, com o sonho na República, embora a esta fosse ainda atribuída uma missão redentora que, se passava pela moral e pela cultura, não escamoteava, na retórica da sua propaganda, a *questão social*.

A frequente exaltação de Cristo em textos de pendor anti-religioso obriga a que nos debrucemos um pouco mais sobre o fenómeno, pois este

²⁸⁶ Max Nordau, ensaísta alemão influenciado pelo cientismo, e em particular pelo darwinismo, aplicou alguns dos pressupostos desta corrente à crítica da sociedade contemporânea, diagnosticando-lhe uma «degenerescência» que se reflectia em todas as instâncias sociais — religião, monarquia e aristocracia, política, economia, família. As suas ideias tiveram grande voga nos meios anticlericais portugueses (republicanos e anarquistas) e, por isso, não admira que, em 1908, Agostinho Fortes — então na ala esquerda do maçonismo — tenha traduzido uma das suas obras que alcançaram maior sucesso: *As Mentiras Convencionais da Nossa Civilização*, 2 vols., Lisboa, Empreza do Almanach Encyclopedico Illustrado, 1908. No entanto, já desde 1885 circulava em Portugal uma tradução feita no Brasil por M. C. da Rocha.

²⁸⁷ Uma reprodução deste quadro pode ser vista em António Machado, *op. cit.*, entre as pp. 176 e 177. O quadro suscitou curiosidade e uma sua cópia esteve exposta numa das mostas dos armazéns de um influente republicano: Francisco Grandela. Como é compreensível, a imprensa católica não deixou de atacar este aproveitamento sacrílego da figura de Cristo. *O Mundo* dizia que a exposição tinha «irritado a talassaria indígena e seus aliados» (*O Mundo*, 1.º ano, n.º 3120, de 11 de Julho de 1909).

²⁸⁸ Cf. Paul Bénichou, *Les Temps des Prophètes. Doctrines de l'Âge Romantique*, Paris, PUF, 1977, pp. 462 e segs.

²⁸⁹ Antero de Quental, «Causas da decadência dos povos peninsulares nos últimos três séculos», in *Prosas*, vol. 2, Coimbra, Imprensa da Universidade, 1925, p. 140.

facto convida, desde logo, a ver em tal invocação um aproveitamento demagógico, tendo em vista atacar a religião cristã com o seu próprio fundamento²⁹⁰. Pensamos que esta ilação tem algo de verdade e o seu carácter provocatório foi tanto maior quanto no pensamento teológico português não havia lugar para qualquer abertura ao equacionamento do problema de Deus à luz dos pressupostos da teologia da secularização, ao mesmo tempo que para o laicismo — ao contrário de Antero — não fazia sentido interrogar o mistério do ser num diálogo compreensivo com as religiões. Em consequência, a nomeação de Cristo aparece num contexto que se pretendia secularizado e que, por isso, autoproclamava a superação do sagrado e do temor perante o inexplicável, funcionando, assim, como um argumento laicizante, ou, melhor, como uma arma contra o modo como historicamente a sua mensagem tinha sido fundamentada e realizada. Ora, se esta conclusão é pertinente, ela implica algo que uma leitura hermenêutica da evolução da cultura do Ocidente sugere, a saber: o cristianismo foi um dos factores que potenciaram a secularização²⁹¹ e, por outro lado, a exorcização do religioso (e do sagrado) visada pelo projecto cultural laicista não impediu que uma certa tonalidade religiosa lhe entrasse pela janela enquanto o seu discurso explícito procurava expulsá-la pela porta.

Com tudo isto pretende-se dizer que, se o laicismo não se objectivou numa nova religião, não deixou, porém, de gerar uma nova religiosidade. Este termo é equívoco, mas entendamo-nos desde já. Por ele não se conota a defesa de uma religião institucionalizada e dogmatizada, ou a edificar a partir de qualquer princípio que ferisse os preceitos epistemológicos do cientismo. Em coerência com a raiz antropocêntrica do seu ideário, só tinha sentido fomentar uma sentimentalidade e uma comunhão colectivas que ultrapassassem a frieza da linguagem denotativa das ciências através de expressões simbólicas de forte efeito sociabilitário. Maria Velede, miscigenando o culto laico de Cristo com os efeitos difusos do positivismo — quatro décadas depois do seu grande arranque em Portugal —, definia exemplarmente o âmbito desta religiosidade: «Se Jesus não existiu, o que ficou dele intensamente belo e radioso foi aquela frase dulcíssima: ‘amai-vos uns aos outros’ [...] Isto é a verdadeira religião: — a Religião da Humanidade [...] A Religião Moderna será uma disciplina moral, que se baseará no Bem por amor do Bem. E só então o homem, emancipado de toda a espécie de preconceitos, absolutamente livre, como a ave no espaço imenso nadando em ondas de sol, poderá erguer a fronte gloriosa e exclamar: — Deus sou eu.»²⁹²

Nada mais claro. A nova religião, ou, melhor, a nova religiosidade seria, antes de mais, uma ética: a ética da solidariedade, inferida a partir, não de qualquer inspiração transcendente ou postulado formal, mas do espectáculo oferecido pela natureza (vida orgânica) e pela sociedade²⁹³.

²⁹⁰ Num texto de 1900, Jesus, «o herói incomparável e sublime da Paixão», surge como «o fundador dos direitos da consciência livre, do livre-pensamento, da livre acção, dentro da esfera da Moral e da Justiça, da Virtude e do Bem» (Mtimare, «O Natal de Jesus», in *A Vanguarda*, v ano, n.º 488, de 25 de Dezembro de 1900, p. 1, col. 1).

²⁹¹ Cf. Fernando Catroga, *op. cit.*, vol. 1, pp. 26 e segs.

²⁹² Maria Velede, «A religião de ontem e a religião de amanhã», in *A Vanguarda*, xii ano, n.º 4404, de 16 de Abril de 1909, p. 1, col. 1.

²⁹³ Sobre a metáfora organicista na fundamentação do pensamento social dominante no laicismo veja-se Fernando Catroga, *op. cit.*, vol. 1, pp. 39-41 e 240-245.

A moral social iria, assim, substituir a moral revelada e o enquadramento religioso que a legitimava. E com a sua socialização (através da escola) — o professor substituiria o padre — conseguir-se-ia vencer o egoísmo e o utilitarismo e criar um novo poder *espiritual* enformador de novos elos sociabilitários entre os indivíduos e os grupos sociais, ao mesmo tempo que a projecção diacrónica dos seus objectivos espirituais iluminaria a direcção da luta pelo crescente aperfeiçoamento humano. Daí que, em vez de se continuar a adorar o Deus-Homem, o laicismo incorporasse o espírito — não a letra — da religião da humanidade, de Comte, e promettesse ser possível, através do progresso espiritual e material, ir transformando, assintoticamente, o homem em Deus na Terra. Mais uma vez se comprova que a mundividência laica, embora apelando para uma base óptica e epistémica de cariz cientista, desaguava na reatualização de um velho mito: o mito de Prometeu. E, se Henri de Lubac julgou surpreender nesta concepção o «drama do humanismo ateu»²⁹⁴, a verdade é que, ao nível das suas convicções, o laicismo não desenhou uma representação dramática do cosmo e do homem. Ao contrário, pretendeu inocular na consciência colectiva uma fé optimista que o convidava a assumir epicamente o seu próprio destino. Em conclusão: como bom herdeiro de um dos vectores essenciais do iluminismo, o seu projecto cultural culminava na apologia do ideal de perfectibilidade e, como filho espiritual das revoluções de 1789, 1848 e, até certo ponto, da Comuna, atribuía ao povo — entendido como sujeito colectivo — ou ao proletariado — definido como o encarnador dos sofrimentos da humanidade — a missão de o realizar: «Povo! Levantate!... O Deus, o Salvador, a verdadeira Providência de ti mesmo, serás tu tornado bem»²⁹⁵, escrevia Fernão Botto-Machado em 1908.

A IMPORTÂNCIA DO SIMBOLISMO NA VIDA SOCIAL

Conquanto, na fase da propaganda, a atitude do movimento laico fosse essencialmente destrutiva, havia a consciência de que a nova sociedade a construir necessitava de criar um novo consenso. Comte tinha compreendido que este desiderato obrigava a completar as explicações científicas dos fenómenos naturais e sociais com a institucionalização de uma nova religião. Sem isso, a sociedade tornar-se-ia indisciplinada e crítica — Durkheim chamar-lhe-á anómica — e só a incorporação dos indivíduos e dos grupos sociais (a mulher, o proletariado), conseguida através do ritualismo religioso, poderia construir um novo consenso social²⁹⁶, isto é, a linguagem denotativa da ciência só exerceria uma função social correcta se se traduzisse em linguagem simbólica. Mas, no laicismo português, mesmo quando se fala em «religião da humanidade», somente se pretende dizer que o homem, definido como ser perfectível e como a *ideia-força* (Fouillée), devia nortear a conduta dos indivíduos e das sociedades. A carga

²⁹⁴ Cf. Henri de Lubac, S. J., *O Drama do Humanismo Ateu*, Porto, Porto Editora, s. d.

²⁹⁵ Fernão Botto-Machado, *A Religião da Morte, Artigo Reproduzido do Diario «A Republica» e Offerecido ao Gremio Excursionista Civil do Monte para a Sua Propaganda Livre-Pensadora*, Lisboa, Typographia Bayard, 1908, p. 10.

²⁹⁶ Cf. Fernando Catroga, *op. cit.*, vol. 1, pp. 107-148.

eclesiástica e ritualista da proposta de Comte seria inaceitável à luz da visão irreversível do progresso espiritual que ele próprio teorizou (a lei dos três estados). Porém, quererá isto significar que a religiosidade laicista também não se revestiu de quaisquer expressões simbólicas e ritualistas? Embora caindo na qualificação do que se pode designar por *religião cívica*²⁹⁷, é um facto que, dentro da inevitável secularização do profano que lhe é inerente, encontramos, desde a década de 70, o laicismo a propagandear ideias e a fomentar manifestações colectivas de teor festivo e cultural.

Já assinalámos algumas delas (juramentos, calendários) e outras podem ser evocadas para ilustrar a importância que o laicismo conferiu às representações simbólicas enquanto linguagem apelativa necessária ao reforço da sociabilidade (nem que fosse grupal) e à interiorização das ideias e dos valores teoricamente explicados pela ciência. Bem vistas as coisas, reconhecia-se que só quando as novas representações vencessem a preferência do povo pelos espectáculos religiosos (procissões, enterros, baptizados, casamentos, etc.) estaria a descristianização consumada: como os símbolos não valem tanto «pelo que em si representam, [...], mas pela força que traduzem, pelo poder, pelo valor, pela soma de respeito que significam, por parte do povo»²⁹⁸, «o movimento de ideias, para se propagar de uma maneira eficaz através de todas as camadas sociais, necessita das festas públicas, que, pelo seu brilho, atraíam a grande massa popular»²⁹⁹.

Com efeito, outro não foi o propósito da campanha a favor do registo civil³⁰⁰ e do empenhamento em manifestações de carácter nacional (comemorações)³⁰¹ ou de classe (1.º de Maio)³⁰². Idêntica finalidade — ainda que privilegiando o reforço do novo regime — se pode detectar nas deliberações dos republicanos depois de 1910, deliberações que extinguíram a expressão pública do culto católico (interdição de procissões e do uso de hábitos talares) e proibiram a sua presença nas cerimónias oficiais, lançando como alternativa novos símbolos (feriados³⁰³, hino³⁰⁴, bandeira³⁰⁵, cortejos, por exemplo) apostados em aglutinar os indivíduos, com as suas diversidades ideológico-políticas e sociais, num novo consenso que a República abarcaria no seu seio unificante. No fundo, todas as manifestações de cariz simbólico, promovidas pelo novo regime, constituíram algumas das concretizações possíveis da dimensão «religiosa» que anelava o movimento laico. E o mesmo afirmamos no concernente a uma outra festa que a Repú-

²⁹⁷ Cf. Fernando Catroga, *op. cit.*, pp. 46 e segs.

²⁹⁸ António José de Almeida, «O valor dos symbolos», in *Alma Nacional*, 1.ª série, n.º 5, de 10 de Março de 1910, p. 77.

²⁹⁹ Ladislau Piçarra, «Festas republicanas», in *A Lucta*, III ano, n.º 985, de 19 de Setembro de 1908, p. 1, col. 1.

³⁰⁰ Cf. Fernando Catroga, *op. cit.*, pp. 290 e segs.

³⁰¹ Estas manifestações são estudadas por Fernando Catroga, *op. cit.*, pp. 900 e segs.

³⁰² Cf. Fernando Catroga, *op. cit.*, vol. 2, pp. 862 e segs.

³⁰³ *Id.*, *ibid.*, pp. 48-59 e 549 e segs.

³⁰⁴ Sobre a importância simbólica do hino e da bandeira, Alexandre Braga fez uma interessante conferência em Dezembro de 1910. Cf. *A Democracia*, I ano, n.º 41, de 27 de Dezembro de 1910, p. 1, col. 4. Quanto ao culto da bandeira, veja-se a intervenção de Leotte do Rego em *A Lucta*, II ano, n.º 496, de 16 de Maio de 1907, p. 1, col. 7.

³⁰⁵ Acerca da origem e da polémica que provocou a questão da bandeira veja-se João Medina et al., *op. cit.*, vol. 1, pp. 53 e segs.

blica, sob directa influência maçónica, procurou radicar nos rituais cívicos dos Portugueses: o culto da árvore.

PANTEÍSMO E O CULTO DA ÁRVORE

É compreensível que, num espaço mundividencial em que não existia qualquer fenda ôntica entre a natureza, o homem e a sociedade também surgisse o apelo à religação dos cidadãos com a natureza, vivência que seria uma das faces dos elos sociabilitários dos indivíduos entre si. No horizonte metafísico do imanentismo que se detecta em alguns publicistas republicanos anticlericais (Bruno, Guerra Junqueiro, Teixeira de Pascoais), tal atitude objectivou-se na perfilhação de um assumido panteísmo ou, melhor dito, pampsiquismo, que para alguns constituía mesmo a tradução filosófico-metafísica do modo como o povo português se relacionava com a natureza³⁰⁶. Por outro lado, é importante frisar que, entre a galeria dos autores que influenciaram o movimento laico português, o ideário de alguns, como o de David Strauss³⁰⁷ e o de Haeckel, apesar da sua defesa da ciência, não se furtou à apologia de um panteísmo de conotação religiosa, que este princípio, tão na linha das filosofias da natureza alemã, consigna: «Alles ist Natur, Natur ist Alles.»³⁰⁸

Se isto, para os mais radicais, representava uma sobrevivência metafísica, é no entanto indiscutível que o monismo naturalista que o laicismo postulava convidava a uma apologia da natureza que só a vigilância dogmática do cientismo impedia de autoqualificar-se como panteísta. Porém, o estudo de declarações enfáticas a seu respeito revela a existência de um panteísmo espontâneo, de cariz mecanicista, posição filosófica que se detecta com toda a evidência na análise do culto da árvore e das relações entre a vida e a morte³⁰⁹. Já nas formas de actuação dos grupos de livre-pensamento encontrámos uma prática excursionista que tem muito a ver com a busca de uma alternativa às romarias catolicizadas e com a apropriação laica da natureza³¹⁰, e basta atentar na primeira frase do *Credo Republicano Português*, publicado por Amorim Barbosa em Outubro de 1910, para se perceber como aquela era venerada e apresentada como a matriz do próprio processo histórico: «Creio na Deusa 'Natureza', toda poderosa, criadora da terra lusitana»³¹¹, escrevia-se aí, sem ambiguidades. Mas foi com o culto da árvore, iniciado ainda antes da queda da Monarquia e depois apoiado pelo novo regime, que se desenvolveu todo um conjunto de manifestações que são tributárias dos ritos (agora laicizados) da sagração da natureza.

Símbolo da liberdade nas Revoluções Americana e Francesa, o seu uso prolongou-se no universo metafórico do discurso político progressista do

³⁰⁶ Cf. Joaquim de Carvalho, *Compleição do Patriotismo Português*, Coimbra, Atlântida, 1953, p. 18, e «Reflexões sobre Teixeira de Pascoais», in *Arquivo do Centro Cultural Português*, vol. 9, 1975, pp. 639-655.

³⁰⁷ Cf. David Strauss, *op. cit.*, pp. 97-151.

³⁰⁸ Sobre o panteísmo religioso de Haeckel veja-se Daniel Gasman, *The Scientific Origins of National Socialism. Social Darwinism in Ernst Haeckel and the German Monist League*, Londres, Macdonal, 1971, pp. 55-77.

³⁰⁹ Cf. Fernando Catroga, *op. cit.*, vol. 2, pp. 618-635.

³¹⁰ Id., *ibid.*, pp. 304-316.

³¹¹ Apud *O Livre Pensamento*, II ano, n.º 45, de 30 de Agosto de 1922, p. 3, col. 4.

século XIX e foi praticado em certos momentos de crise (1848) em que mais intensamente se fez apelo à reactualização da memória revolucionária de Setecentos. Porém, em Portugal, o seu sucesso quase se confinou à retórica política no decurso da revolução vintista e será preciso chegar ao momento em que ocorreu a maior contestação social e política à Monarquia e em que, concomitantemente, se intensificou a luta ideológica contra o catolicismo, para que se depare uma tentativa para o transformar num rito cívico. Sabemos que, em 1907, isso foi tentado em Setúbal³¹² e, no ano seguinte, a Liga Nacional de Instrução promoveu, em Lisboa³¹³, o plantio de árvores por crianças das escolas, iniciativa que terá continuidade, com maior apoio político, depois da instauração da República³¹⁴, conjuntura em que se procurou conferir a este culto o significado de uma festa nacional³¹⁵.

Ora, se no gesto colectivo de crianças plantando árvores, desfilando nas ruas da cidade e ouvindo prelecções³¹⁶ explicativas da sua importância é lícito ver uma consciente intenção de sagrar paganistamente a natureza, também é a crença na liberdade do homem e na capacidade perfectibilizadora da sua acção que nele encontramos expressa. A árvore surge, por outro lado, como um signo da história — porque liga, como testemunho, o presente às gerações vindouras —, mas é igualmente o símbolo da auto-suficiência do eterno ciclo revivificador do universo. Por isso, não só a sugestão do seu lugar no conjunto da floresta eterna assinala a posição do indivíduo em relação à espécie, como o início do seu plantio indicia a possibilidade de regeneração da sociedade. Isto é, enquanto «organismo vivo, nasce como nós, cresce e morre como nós»³¹⁷, para de novo voltar a renascer da sua semente. Como dizia Sebastião de Magalhães Lima na cerimónia solene de 1911, laicizando o seu sentido arcaico de «centro do

³¹² A cerimónia realizou-se a 22 de Dezembro. Cf. *Germinal*, IV ano, n.º 203, de 15 de Dezembro de 1907, p. 1, col. 3.

³¹³ Mais de 1500 crianças arborizaram a Avenida de Casal Ribeiro. Cf. *O Mundo*, IX ano, n.º 2923, de 23 de Dezembro de 1908, p. 2, cols. 4-5.

³¹⁴ Cf. *A Ilustração Portuguesa*, n.º 264, de 13 de Março de 1911, pp. 355-356. Para 1912 veja-se: *ibid.*, n.º 317, de 18 de Março de 1911, p. 370. Estas festas passaram a realizar-se a 9 de Março e, pelos testemunhos fotográficos, pode verificar-se que eram muito concorridas.

³¹⁵ Em 1913, sob o impulso do jornal *O Seculo Agricola*, as festividades atingiram maior dimensão. *A Ilustração Portuguesa* retrata cerimónias realizadas em Gouveia, Viseu, Proença-a-Nova, Montemor-o-Novo e, pelo teor de alguns discursos impressos, sabemos que elas foram igualmente significativas em Nisa e no Gerês. O mesmo terá acontecido em outras localidades, já que, no dia 9 de Março de 1913, «milhares de crianças, desde a capital às mais remotas aldeias», terão «plantado árvores ao som dos hinos, diante dos mestres e dos seus companheiros» (*Ilustração Portuguesa*, n.º 369, de 17 de Março de 1913, p. 321). Vejam-se ainda: José F. Figueiredo, *A Festa da Arvore. Discurso Pronunciado na Festa Nacional da Arvore em Niza, no Dia 9 de Março de 1913*, Lisboa, Livraria Editora, 1913; Tude M. de Sousa, *A Tradição, o Valor e o Culto da Arvore. Palestra Realizada em Sessão Publica em Celebração da Festa da Arvore no Dia 9 de Março de 1913, aos Alunos da Escola de Instrução Primaria das Caldas do Gerez*, Porto, Livraria Chardron, 1913.

³¹⁶ Com efeito, a par de prelecções sobre as árvores, as aves e a agricultura feitas pelos professores, o acto do plantio devia ser acompanhado «de música coral e instrumental e de quaisquer outros elementos que alegrem e interessem as crianças e o povo» («Circular da Liga Nacional de Instrução», apud *A Lucta*, III ano, n.º 1052, de 25 de Novembro de 1908, p. 2, col. 3).

³¹⁷ Apud *O Seculo — Brazil, Açores, Madeira e Colonias Portuguezas*, XIII ano, n.º 612, de 13 de Março de 1911, p. 3, cols. 3-6.

mundo» o seu significado bíblico³¹⁸, «a festa da árvore não é senão a compreensão nítida da vida» e, portanto, respeitá-la é «festejar a natureza por um dos seus aspectos mais radiosos. É, evidentemente, aspirar a um ideal de perfectibilidade. É ter ânsia do futuro. É ter a paixão da terra, a mãe comum»³¹⁹. Por conseguinte, a sua veneração não devia espantar, tanto mais que, como ensinava, em 1913, um professor primário aos seus alunos, «a Natureza tem tido sempre, em todos os tempos e sob múltiplas formas, o mais alto e fervoroso culto»³²⁰.

O REGISTO CIVIL COMO RITO CÍVICO

Se, em 1913, estes ritos cívicos já revelam um propósito defensivo — reforçar a República, ameaçada pelos seus adversários —, os que foram fomentados nas últimas décadas do século XIX e princípios do século XX tinham, ao contrário, uma intenção crítica e alternativa em relação ao simbolismo gerido pela Igreja e pela Monarquia. Daí que, embora a sua vocação consensual fosse totalizante, muitas das cerimónias, directa ou indirectamente tributárias do laicismo, tivessem como objectivo imediato o reforço dos elos sociabilitários dos grupos sociais e ideológicos marginais ao sistema ou, pelo menos, ao regime e, ao mesmo tempo, pretendessem sapor a atracção pelos cerimoniais dos seus adversários, em ordem a estender-se a frente de luta contra a Monarquia e contra o catolicismo a um terreno em que o político surgia recoberto pelo simbólico. Assim sendo, a tomada de consciência do papel que este desempenhava na legitimação e consolidação do *statu quo* reflectiu-se, com ênfase, na importância conferida ao problema do registo civil. É que, para além das necessidades de controlo estatístico dos cidadãos por parte do Estado, estava igualmente em causa a fixação da prioridade e supremacia da sociedade civil e política sobre a religiosa, bem como a denúncia da gestão religiosa dos ritos de passagem — nascimento, casamento e morte³²¹ —, principal fonte donde, no diagnóstico do livre-pensamento, promanaria a influência da religião³²².

Aliás, não deixa de ser interessante notar que um núcleo mais moderado da militância laica chegou a propor que a função de oficial do registo civil coubesse aos párocos, pensando-se que isso iria facilitar as futuras relações do Estado com a Igreja. Opinaram nesse sentido publicistas como Trindade Coelho, Cunha e Costa e D. Alberto Bramão³²³. Todavia, esta

³¹⁸ Na Bíblia (Apoc. II, 7, e XXII, 2), a árvore é símbolo de vida e está situada no meio do Paraíso, produzindo doze frutos e folhas para a saúde dos povos. Era ainda um símbolo maçónico (grau 19 do REAA). Cf. A. H. de Oliveira Marques, *op. cit.*, vol. 1, col. 104.

³¹⁹ Apud, *O Seculo — Brazil [...]*, citado, p. 3, col. 5.

³²⁰ José F. Figueiredo, *op. cit.*, p. 9. Cf. também José de Castro, *A Propagação, Defesa e Culto da Arvore*, Lisboa, Typ. Annuario Commercial, 1912.

³²¹ Sobre a luta pela popularização do registo civil veja-se Fernando Catroga, *op. cit.*, vol. 1, pp. 281-339.

³²² Um militante anarquista escrevia em 1908, a propósito do baptismo: «As práticas religiosas, os ritos, os seus cultos e todos os dogmas, não são mais do que uma afronta à natureza» (Pedro Muralha, «O baptismo», in *a Greve*, 1 ano, n.º 37, de 23 de Abril de 1908, p. 3, col. 1).

³²³ Cf. D. Alberto Bramão, *Casamento e Divórcio*, Livraria Central de Gomes de Carvalho, 1908, p. 370.

posição foi criticada pelos mais radicais, dado que isso impediria que a separabilidade fosse plena e inequívoca. A prioridade do político sobre o religioso impunha que o oficiante fosse um funcionário público, ao mesmo tempo que o significado da função religadora daqueles actos exigia que estes se revestissem «de toda a solenidade»³²⁴, a que não devia faltar, no concernente ao casamento e ao baptizado — assim designará, sintomaticamente, a legislação republicana o registo de nascimento —, «aparências festivas e atraentes»³²⁵.

Em conclusão: o projecto laicista propôs-se, de um modo organizado³²⁶, transformar não só as instituições culturais, mas também a consciência colectiva, o que passava pela descristianização das ideias e dos comportamentos e pela socialização de uma nova moral e de uma nova simbólica político-social. Cumprir esse projecto seria obra da propaganda e, sobretudo, da escola. Mas o sucesso da sua radicação passava igualmente pelo maior ou menor ajustamento das esperanças e valores inferidos de uma mundividência dessacralizada a um fundo cultural de raiz popular, em que a influência centenária do catolicismo surgia, em muitos actos, ainda miscigenada com resquícios de tradições arcaicas. E o laicismo, apesar da crescente irradiação do seu militantismo, constituía uma opção de uma minoria que actuava como uma verdadeira vanguarda iluminista e cujo raio de acção atingia, quase exclusivamente, as grandes cidades e os estratos populares mais alfabetizados.

³²⁴ *O Livre Pensamento*, II ano, n.º 56, de 2 de Março de 1913, p. 1.

³²⁵ *A Lucta*, III ano, n.º 1079, de 22 de Dezembro de 1908, p. 3, col. 3.

³²⁶ Sem querermos confundir a capacidade de acção doutrinal dos padres com a dos livres-pensadores, é no entanto significativo que, após a expulsão das ordens religiosas, o clero secular se situasse à volta dos 4000 elementos, enquanto, em 1912, o Grande Oriente Lusitano Unido contava com 4035 efectivos e a Associação do Registo Civil com 6009 militantes em 1913. Cf. A. Jesus Ramos, art. cit., in *op. cit.*, p. 218.