



Universidade do Estado do Rio de Janeiro
Centro de Ciências Sociais
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas

Angela Cristina Sarvat de Figueiredo

**Ecos da fé na alma e na obra de Eça de Queiróz:
uma visão crítica da Igreja e da Religião Católicas no século XIX**

Rio de Janeiro
2008


Livros Grátis

<http://www.livrosgratis.com.br>

Milhares de livros grátis para download.

Angela Cristina Sarvat de Figueiredo

**Ecos da fé na alma e na obra de Eça de Queiróz: uma visão crítica da Igreja e da
Religião Católicas no século XIX**



Dissertação apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre, ao Programa de Pós-Graduação em História, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: História Política.

Orientadora: Prof^a. Dr^a. Maria Teresa Toríbio Brittes Lemos

Rio de Janeiro
2008

CATALOGAÇÃO NA FONTE
UERJ/REDE SIRIUS/BIBLIOTECA CCS/A

F475 Figueiredo, Angela Cristina Sarvat de
Ecos da fé na alma e na obra de Eça de Queiroz : uma visão crítica da Igreja e da Religião Católica no século XIX / Ângela Cristina Sarvat de Figueiredo.- 2008
114f.

Orientadora: Maria Teresa Toríbio Brittes Lemos.
Dissertação (mestrado) - Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.
Bibliografia.

1. Anticlericalismo – Teses. 2. Secularismo - Teses. 3. Igreja e Estado – Igreja Católica – Portugal – Séc. XIX - Teses. I. Lemos, Maria Teresa Troríbio Brittes. II Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

CDU- 282

Autorizo, apenas para fins acadêmicos e científicos, a reprodução total ou parcial desta tese.

Assinatura

Data

Angela Cristina Sarvat de Figueiredo

**Ecos da fé na alma e na obra de Eça de Queiróz: uma visão crítica da Igreja e da
Religião católicas no século XIX**

Dissertação apresentada, como requisito para
obtenção do título de Mestre, ao Programa de
Pós-Graduação em História, da Universidade do
Estado do Rio de Janeiro Área de concentração:
História Política.

Aprovada em 30 de outubro de 2008

Banca Examinadora: _____

Prof^a. Dr^a. Maria Teresa Toríbio Brittes Lemos (Orientadora)
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da UERJ

Prof. Dr. Sebastião Pimentel
Faculdade de História da UFES

Prof. Dr. Paulo Cavalcanti
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da UERJ

Prof^a. Dr^a. Edna Maria dos Santos
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da UERJ

Prof. Dr. Nilson Moraes
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da UERJ

Rio de Janeiro
2008

DEDICATÓRIA

A meu marido e filhos, pelo estímulo,
pela paciência e apoio permanentes.

AGRADECIMENTOS

À Maria Teresa Toríbio Brittes Lemos - minha orientadora paciente, amiga, generosa e competente.

A Luiz Augusto Vieira de Figueiredo pelas sugestões e apoio bibliográfico, pelo crédito no nosso trabalho e companheirismo.

A meus filhos Maria Isabel, Luiz Filipe e João Paulo, pelo estímulo e confiança.

A João Paulo, meu filho, pela especial colaboração na produção digital de nosso trabalho.

Ao Professor Francisco José Silva Gomes pelas aulas e preciosos esclarecimentos.

RESUMO

FIGUEIREDO, Angela Cristina Sarvat de. **Ecos da fé na alma e na obra de Eça de Queiroz: uma visão crítica da Igreja e da Religião Católicas no século XIX**. Brasil, 2008. 114 fls. Dissertação (Mestrado em História)– Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2008.

Esta dissertação, inserida na linha de pesquisa de Política e Cultura, trata da visão crítica de Eça de Queiroz sobre a Igreja Católica, sobre o catolicismo popular e a relação Igreja-Estado em Portugal do século XIX. O trabalho aprofunda as idéias do autor estabelecidas no momento histórico do chamado movimento da “Regeneração”, na segunda metade do século, marcado por propostas de denúncias da decadência da sociedade e de mudanças e reformas modernizantes nas estruturas econômicas, sociais, políticas educacionais e culturais do país. Analisa questões relevantes ligadas à política da época como o liberalismo monárquico, a política do estado constitucional português, a política ultramontana do Vaticano e seus desdobramentos em Portugal, além do catolicismo institucionalizado nas práticas políticas e culturais. A partir de fontes primárias como os trabalhos jornalísticos do autor, publicados no Brasil e em Portugal, assim como cartas para seus amigos intelectuais da chamada Geração 70, aborda questões como o anticlericalismo, antijesuitismo, Padroado, regalismo e o projeto cultural português de secularização. Observando o extremo espírito perspicaz e sarcástico do autor, o trabalho conclui por entender o escritor como forte defensor de reformas nas práticas, discursos e preocupações da Igreja Católica de seu tempo, assim como voz exigente e consonante a outros intelectuais da época em prol de novo comprometimento e atuação dessa mesma Igreja. Por fim, estabelece o autor como um expoente entre a intelectualidade por ser protagonista de um movimento de renovação política e cultural, como catalisador da opinião pública de seu tempo, e acima de tudo, autor de uma obra de relevância literária e jornalística, capaz de impor-se como efetiva proposta inovadora para a modernidade portuguesa da época.

Palavras-Chave: Anticlericalismo. Ultramontanismo. Decadência. Modernidade. Secularização.

ABSTRACT

This dissertation, insert on the research segment of Politics and Culture, talks about Eça de Queiroz's critical vision about the Catholic Church, the popular catholicism and the Church-State relations in Portugal on the XIX century. The work deepens author's ideas determined in the historical moment named the movement of "Regeneration", on the second half of that century, marked by propositions of denunciation concerning to society's decadence, the changes and modernizing reforms in the economic, social, political, educational and cultural structures of Portugal. It also analyses relevant issues relates to politics as the monarchical liberalism, the policy of the portuguese constitucional government, the policy taken by the ultramontanist Vatican and its developments in Portugal, beyond the catholicism established on cultural and political practices. From the use of original sources as journalistics works written by Eça, published in Brazil and in Portugal, and also examing his letters to his intellectual friends from the 70's Generation, the dissertation argues questions like anticlericalism, antijesuitism, portuguese padroado, regalism and the portuguese cultural project in order to convert Portugal in a secular state government. Observing the extraordinary, acute and sarcastic Eça's intelligence, this work conclude for understanding the writer as a great protector of changes in the clerical customs, speechs and concerns of the Catholic Church at that time and also as an exacting voice connected with others intellectuals to the advance of a new performance and engagement of the Catholic Church. At last, this work determines the portuguese author as an great expert among the portuguese intellectuals because he was one of the fundamental protagonists in the cultural and political renovation movement of Portugal influencing its public opinion. He was, as well, a writer of an important and decisive literary and journalist work and, mainly, he was able to impose himself as a real promoter of the modernity in Portugal.

Key-words: Anticlericalism. Ultramontanism. Decadence. Modernity. Secularization.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	8
1 O SÉCULO XIX EM PORTUGAL.....	15
2 A REGENERAÇÃO: A IGREJA CATÓLICA E OUTROS ASPECTOS.....	27
3 EÇA DE QUEIRÓZ: VIDA, OBRA, RELIGIÃO E REFLEXÕES.....	45
3.1 Igreja Catolicismo e Poder em Eça de Queiróz	60
CONCLUSÃO.....	105
REFERÊNCIAS.....	110
BIBLIOGRAFIA.....	111

INTRODUÇÃO

A nossa proposta de trabalho pretende investigar a crítica de Eça de Queiroz quanto à Igreja Católica e o Catolicismo, em Portugal, no século XIX. Inserido num contexto marcado pelo Liberalismo e pela oposição da Igreja aos ditames e práticas liberais, Eça revelou nas suas crônicas jornalísticas o espírito crítico e sarcástico com que tratou as questões de seu tempo seja na política, economia, sociedade ou cultura.

Na verdade, a instauração da nova ordem política liberal, em Portugal, desde seu início em 1820, havia pretendido diminuir a influência tradicional da Igreja e transformá-la num mero instrumento do Estado. Aos poucos, “a questão religiosa” saltou para primeiro plano no debate ideológico nacional com a defesa liberal da secularização da sociedade, da cultura e das instituições. Assistiu-se a uma crescente estatização das atividades eclesiásticas, entendida como uma domesticação do aparelho eclesiástico e orientação ideológica imposta à sua hierarquia. Em termos concretos, as reformas políticas liberais proibiram a admissão de noviços nas ordens monásticas, extinguiram alguns mosteiros e suprimiram o Tribunal da Santa Inquisição. Em terras lusas, nestes anos iniciais do Estado liberal, o Vaticano não só se contrapôs às ingerências político-eclesiásticas do Estado liberal como apoiou, ostensivamente, as forças absolutistas.

A partir de 1834, o processo de secularização ganhou terreno com a extinção das ordens religiosas masculinas e nacionalização de seus bens, e mais tarde, com a diminuição do número de paróquias e suspensão de alguns padres ditos absolutistas. Gradativamente, face ao arranque irreversível do liberalismo ao longo do século, um largo espectro da Igreja se assumiu como principal adversário, em Portugal, da ordem política e cultural burguesa. Contudo, nos anos de 1860 frente a uma recuperação progressiva de posições por parte das forças ultramontanas e êxitos consideráveis nas décadas de 70 e 80 quando a Igreja recuperou considerável influência na sociedade, na política, no ensino e na assistência pública, levantou-se uma onda de protestos e combates de liberais, republicanos e socialistas. Na imprensa e em comícios, intelectuais manifestaram suas críticas e bradaram suas idéias contra o clero e pela

redução da influência social da Igreja. Nessa medida, Eça e a Geração 70 foram expoentes dessa luta travada no debate aberto pela secularização do país, onde o antijesuitismo constituía uma expressão visível do embate contra a hegemonia da Igreja romana.

Foi no âmbito do jornalismo que o embate pela construção de uma nova sociedade tornou-se alternativa primordial para salvar o país da chamada Decadência. Paralelamente ao seu trabalho literário muito prestigiado, Eça de Queiroz fez do jornalismo um dos vetores fundamentais de suas idéias reformistas.

Embora Eça tenha escrito desde março de 1866 no prestigioso jornal *A Gazeta de Portugal*, nesse jornal seu trabalho possuía um cunho mais folhetinesco, afirmando-se o autor mais literariamente do que como articulista e redator. Foi no *Distrito de Évora*, quase na mesma época, que Eça adquiriu maturidade como jornalista ao inserir em sua atividade o distanciamento crítico e a abordagem perspicaz e irônica tão marcante em suas análises das experiências humanas. Ao longo de todo o seu trabalho na imprensa, algumas vezes em parceria com expoentes como Ramalho Ortigão em *As Farpas*, ou na tribuna ao lado de Adolfo Coelho, Antero de Quental, Jaime Batalha Reis, Oliveira Martins e Teófilo Braga, entre outros, como nas Conferências do Casino, Eça de Queiroz deu voz contundente às idéias que marcaram o movimento transformador daquele momento.

A reforma modernizadora de Portugal objetivando a criação de uma “verdadeira civilização burguesa”, na concepção dos intelectuais, implicava uma participação política efetiva dos cidadãos, numa ação do Estado eficaz para implementar um novo modelo econômico, um novo sistema político-partidário, um investimento maior em obras públicas e, principalmente, uma mudança substancial na educação nacional. Nessa ótica, regenerar, restituir ou recuperar Portugal só ganharia significado se a educação ocupasse o primeiro lugar nas preocupações políticas.

Assim, a chamada Geração 70 lançando-se à tarefa de produzir uma agitação intelectual na sociedade para tirá-la do marasmo da conformidade e passividade, catalisou a opinião pública em prol da transformação política, econômica, moral e religiosa da sociedade portuguesa. A síntese do próprio Eça nos dá a dimensão de seu desafio ao afirmar em *As Farpas*:

Nós não queremos que num país como este, ignorante, desorganizado, se lance através das ambições e da cólera o grito de revolta! Queremos a revolução preparada na

região das idéias e da ciência; espalhada pela influência pacífica duma opinião esclarecida.¹

Se o jornalismo foi meio privilegiado de comunicação com seus leitores, através dele Eça criticou as estruturas e partidos políticos, denunciou mecanismos eleitorais, proclamou a predominância do “antigo” sobre o “moderno” na economia, política e mentalidades do seu tempo. Pregou uma nova constituição política da nação e um novo sentido para a educação como fatores de progresso e afirmação social, lutou por uma nova opinião pública, responsabilizou duramente a Igreja Católica pelo atraso e conservadorismo e, acima de tudo, fez da dicotomia decadência / regeneração uma das bases essenciais dos seus discursos e propostas.

A idéia de decadência propugnada em Eça de forma insistente, ao longo de seu trabalho literário e jornalístico, é explicitado por Jacques Le Goff² como “um dos conceitos mais confusos aplicados ao domínio da história”. Segundo Le Goff,³ embora o uso do termo tenha se tornado banal na linguagem corrente e no vocabulário dos historiadores e, por isso mesmo se faça necessário sua definição, sugere ele a observação dos critérios utilizados por Peter Burke ao estudar a idéia de decadência. Para nosso trabalho, portanto, consideramos tais tipologias de Burke⁴ como essenciais para compreensão da visão eciana. Decadência constitui-se como:

1) A decadência moral ou, em outras palavras, segundo um conceito de moda, a decadência dos costumes. Esta decadência, em regra concebida como gradual, caracteriza-se muitas vezes pela riqueza e luxo.

2) [...] O declínio religioso. Trata-se da decadência da Igreja, que cada vez mais afastou-se do modelo primitivo, entregando-se à avareza e ao orgulho, descurando a piedade, substituindo a virtude pela hipocrisia, ignorando a disciplina, a caridade, a humildade e, acima de tudo, tolerando a tirania crescente do papado.

3) A decadência política, o desaparecimento dos Estados e dos Impérios. [...] Este critério apresenta-se sob duas formas principais: a corrupção interna dos tipos fundamentais de governo, desenvolvendo-se muitas vezes numa teoria de ciclos, e o envelhecimento inevitável dos impérios que dão lugar a sucessivas dominações.

4) [...] A decadência cultural da língua, das letras, das artes e das ciências como sinal fundamental da decadência.

¹ QUEIRÓZ, Eça de. Uma Campanha Alegre (De as Farpas): **Obras Completas**. Porto: Lello & Irmão, 1966. v. 3, p. 1007.

² LE GOFF, Jacques. **História e Memória**. 5. ed. Campinas: Unicamp, 2003. p.373.

³ Ibid. p. 373-418.

⁴ BURKE, Peter. **Tradition and experience**: the idea of decline from Bruni to Gibonn. Daedalus, n. 2, 1976. p. 137-152.

Por outro lado, Le Goff⁵ acentua que essas percepções produzem uma crença quase inexorável na vinda de uma renovação/ regeneração. Afirmar também, que se o conceito de decadência tem sido objeto de inúmeras críticas enquanto passível de ser manipulável com fins ideológicos, a idéia de modernidade surge quando há um sentimento de ruptura com o passado. Assim, em Eça constatamos a existência permanente do binômio Decadência/ Regeneração, a partir de uma vivência do sentido de modernidade e de uma preocupação constante de racionalização da vida.

Marcadamente, oitocentista, o conceito de modernidade, como afirma Le Goff⁶, afirma-se num conjunto amplo de modificações nas estruturas sociais do Ocidente, no âmbito da economia, da política, da vida cotidiana e da cultura. Entretanto, é um conceito ambíguo, na medida em que pode ser posto tanto em oposição ao de tradição como algo retrógrado, ou tomado em sua vertente de eficácia e progresso como algo promotor da autonomia, igualdade e liberdade. Mas a modernidade, também pressupõe outro viés, tornando-se uma ilusão para muitos, quando revela-se destrutiva e opressora porque promove a desigualdade social.

Foi no confronto dessas visões de modernidade que Eça de Queiroz viveu. Na análise de Izabel Morgato⁷, na segunda metade do século XIX, a modernidade se instalou em Portugal como um lugar “tenso” devido à distância que o separava dos grandes centros da Europa, como também por viver a consciência de se estar “dentro” e ao mesmo tempo “de fora” desse processo de transformação renovadora por que passavam as grandes metrópoles da Europa. Em outra perspectiva, Eça de Queiroz e a Geração 70 portuguesa, ao mesmo tempo em que se viam integrados às idéias avançadas que davam forma à modernidade, percebiam o descompasso de Portugal e sua fragilidade, quando comparado aos grandes centros europeus, como Paris e Londres.

Para a autora, a ambigüidade da Modernidade estava em ser uma experiência exaltante e promissora enquanto realidade nova e brilhante e por possuir uma força contagiante e agregadora, por outro, em ser também excludente e desintegradora porque expulsava o que não estivesse “dentro” ou de acordo com seu horizonte de expectativas e transformações. Acima de tudo, diz a autora, importa rever o posicionamento desses intelectuais e as novas propostas e configurações que deram à modernidade portuguesa.

Permanentemente preocupado em fazer ver as realidades da vida, Eça estabeleceu nítidos contornos para a decadência de Portugal:

⁵ LE GOFF, op. cit., p.373-418.

⁶ LE GOFF, op. cit., p. 373-418.

⁷ MORGATO, Izabel. Tiraniyas da Modernidade. **Jornal da PUC**. Rio de Janeiro, 25 de set. de 2008. p. 5.

Aproxima-te um pouco de nós, e vê.

O país perdeu a inteligência e a consciência moral. Os costumes estão dissolvidos e os caracteres rompidos. A prática da vida tem por única direção a conveniência. Não há princípio que não seja desmentido, nem instituição que não seja escarnecida. Ninguém se respeita. Não existe nenhuma solidariedade entre os cidadãos. Já se não crê na honestidade dos homens públicos. A classe média abate-se progressivamente na imbecilidade e na inércia. O povo está na miséria. Os serviços públicos vão abandonados a uma rotina dormente., O desprezo pelas idéias aumenta em cada dia. Vivemos todos ao acaso. Perfeita, absoluta indiferença de cima a baixo! Todo o viver espiritual, intelectual parado. O tédio invadiu as almas. A mocidade arrasta-se, envelhecida, das mesas das secretarias para as mesas dos cafés. A ruína econômica cresce, cresce, cresce... O comércio definha. A indústria enfraquece. O salário diminui. A renda diminui. O Estado é considerado na sua ação fiscal como um ladrão e tratado como um inimigo.

Neste salve-se quem puder a burguesia proprietária de casas explora o aluguel. A agiotagem explora o juro.

De resto a ignorância pesa sobre o povo como um nevoeiro. O número de escolas só por si é dramático. O professor tornou-se um empregado de eleições. A população nos capôs arruinada, vivendo em casebres ignóbeis, sustentando-se de sardinhas e de ervas, trabalhando só para o imposto por meio de uma agricultura decadente, leva uma vida de misérias entrecortada de penhoras. A intriga política alastra-se por sobre a sonolência enfasiada do País. Apenas a devoção perturba o silêncio da opinião, com padre-nossos maquinais.

Não é uma existência, é uma expiação.

E a certeza deste rebaixamento invadiu todas as consciências. Diz-se por toda a parte: “o país está perdido”.⁸

Importa ressaltar que tanto para Eça quanto para grande parte dos intelectuais seus contemporâneos, a questão política era entendida, prioritariamente, como uma “questão educativa” tendo a imprensa, letras e a cultura a tarefa de formar “uma nova opinião pública”. Daí resultava a idéia por eles propugnada da cultura possuir uma função emancipadora. Para nós, interessa, especialmente, a convicção comum da secularização como elemento primordial para superação da decadência nacional e aceleração de um projeto de regeneração. Nosso trabalho terá, portanto, como objetivo equacionar a posição de Eça de Queiroz sobre o Catolicismo e anticlericalismo num Portugal marcado pela denúncia da decadência e pela certeza de que a superação da crise passava por uma nova estrutura organizacional.

As posições de Eça consubstanciadas nos seus artigos requerem algumas clarificações sob pena de não compreendermos questões relevantes de sua obra e que também muito marcaram a construção do Portugal contemporâneo. Se, de um lado, a religião quer como instituição quer como vivência coletiva estava muito arraigada na história da nação, por outro combatê-la em busca de uma nova ordem burguesa trazia à tona muitas contradições, inclusive para o próprio Estado português. Com certeza, tanto a prática de acentuar a tradição regalista do poder político português traduzindo uma aliança entre o trono e o altar assentada

⁸ QUEIRÓZ, op. cit., p. 959-60.

pelo Estado Liberal havia gerado uma onda de críticas, como a opção de afastar a Igreja Católica dos liames da política minava os alicerces da legitimação desse mesmo Estado liberal português. Assim, não nos surpreende que, também para Eça, alguns dos seus valores religiosos advindos da tradição cultural lusa entrassem em choque com valores de uma verdadeira Regeneração, consubstanciados na negação da ingerência da Igreja nos assuntos pertinentes à liberdade individual como da soberania nacional. Parece-nos que muito da virulência do autor contra o clero e cultura política oitocentista marcada pela religião foram mais resultado do questionamento da hegemonia cultural da Igreja e sua ação depois do Concílio de Trento na sociedade europeia do que de sua negação das verdades do catolicismo como religião revelada.

Se um sentimento e discurso de hostilidade à instituição católica mantiveram-se constantes ao longo de seu trabalho jornalístico, importa analisarmos também alguns aspectos do posicionamento político-ideológico de Eça quanto ao republicanismo e o socialismo. Se a Regeneração do país passava em parte por um regresso à velha ordem que a modernidade vinha destruindo, para alguns expressivos intelectuais, em contrapartida, essa mesma Regeneração só se consolidaria na dinâmica do movimento republicano, democrata e socialista. Assim, a chamada Decadência, utilizada quase como conceito ideológico, pressupunha a memória de um passado glorioso; em oposição, havia um presente de deterioração, de dissolução e mediocridade. Eça, referiu-se a essa inexorável ambigüidade de Portugal numa frase magistral: “É uma nação talhada para a ditadura – ou para a conquista.”⁹

Ao mesmo tempo, conclamava a todos a reflexão:

Pensais que é com espírito alegre, e a pena ao vento, que levantamos um por um, diante do público, os farrapos da vossa decadência? – Apelamos para vós mesmos. Se algum de vós, na sua consciência, acha que não dizemos uma verdade perfeita, que nos atire a primeira pedra como no Evangelho, isto é, que nos lance a primeira contradição.¹⁰

Amigos como Antero de Quental e Oliveira Martins, promotores incontestáveis de uma nova consciência histórica e líderes na defesa da revolução socialista tiveram grande influência sobre o autor. Inclusive pelas visões laicista e anticlerical de ambos, inseridos na estratégia republicana e nos ideais socialistas da segunda metade do século.

⁹ QUEIRÓZ, op. cit., p.973.

¹⁰ Ibid. p. 988.

É certo que em Portugal, no último quartel do século XIX, republicanismo e socialismo muitas vezes se fundiram a ponto de historiadores contemporâneos falarem num republicanismo socializante e/ou num socialismo republicanizante. Contudo, mesmo sob uma relativa aproximação de algumas teses, para muitos intelectuais e possivelmente para Eça, o pendor socializante desvinculava-se de laços republicanos. Na verdade, esta adesão socialista parecia nutrir-se dos movimentos políticos externos como a revolução espanhola de 1868 e da Comuna de Paris de 1871. Vale lembrarmos que Eça, como jornalista, fez da Comuna tema importante em seus escritos.

Por último resta-nos reiterar nosso propósito de esmiuçar Eça de Queiroz e seus amigos da “geração nova”, enquanto expoentes de um novo poder, se não diretamente político, com certeza espiritual. Este poder podia ser constatado no descrédito imposto às antigas formas de saber, na polêmica que suas idéias provocaram, no combate incansável aos baluartes da monarquia constitucional, na influência de suas críticas na opinião pública e mentalidade popular e, em especial, na corrosão imposta à hegemonia cultural do catolicismo e da Igreja Católica. Determinados a resgatar da decadência a sociedade e cultura portuguesas, Eça e os vários protagonistas do movimento fizeram da arte da palavra uma arma poderosa na modelagem de uma nova consciência nacional, na condução da sociedade como um farol que sinalizava a marcha da História e objetivava atrelar Portugal ao comboio progressista da Europa.

1 O SÉCULO XIX EM PORTUGAL

A importância suscitada pelo século XIX é hoje, em Portugal, uma realidade. As razões deste novo olhar são múltiplas e complexas, mas é certo que uma transformação vertiginosa se deu no país, impondo a necessidade de um conhecimento cada vez maior dos fatos e de suas raízes. Esta tendência recente pode ser explicada pelas polêmicas propostas pelo liberalismo, pelo crescimento da vaga republicana e também pela agitação das idéias socialistas que juntas convulsionaram o país com novas idéias e práticas político-sociais.

Um balanço inicial do século XIX é preponderante, visto que Eça de Queiroz e muitos dos intelectuais amigos seus, se por um lado firmaram-se sob a égide do universalismo, de outro carregaram um estado de consciência convulsionado entre a visão do mundo civilizado e a pátria cristalizada por séculos de atraso. Ao longo de todo o século XIX, Portugal viveu sob choques revolucionários, triunfantes ou não, mas que levaram o país a viver entre mudanças e sobrevivências, e toda uma geração de intelectuais, nos anos 70, a lutar pela necessidade de reformas e a viver entre a concepção criadora de novas estruturas e a impotência de realizá-las.

A história do século XIX português iniciou-se, na visão da moderna historiografia e segundo autores como Ana Mouta Faria (1987)¹¹ em seu trabalho publicado sob o título de “*A condição do clero durante a primeira experiência do liberalismo: as influências do processo revolucionário francês e seus limites*” e Ana Cristina Bartolomeu de Araújo (1998)¹² em “*As Invasões Francesas e a afirmação das idéias liberais*”, a partir de 1807 pela eclosão da invasão francesa que detonou no país um espírito nacionalista e uma tendência liberalizante, ao mesmo tempo em que revelou uma situação interna de crise quanto às velhas estruturas características do Antigo Regime. Exemplos significativos dessa percepção encontram-se na

¹¹ FARIA, Ana Mouta. Revista Portuguesa de História. A condição do clero português durante a 1ª experiência de implantação do liberalismo: as influências do processo revolucionário francês e seus limites”. In: **Actas do colóquio**. A Revolução Francesa e a Península Ibérica, t. XXIII, 1987. p. 301-31.

¹² ARAUJO, Ana Cristina Bartolomeu de. As invasões francesas e a afirmação das idéias liberais. In: MATTOSO, José (dir.) **História de Portugal**, [S]: Estampa, 1998. v. 5, p. 35.

Revista Portuguesa de História, de Coimbra, onde Michel Vovelle (1987)¹³ e Albert Silbert (1985)¹⁴ defendem a data de 1807 como significativa na afirmação de novas idéias e no projeto de construção de outras estruturas políticas, econômicas, sociais, culturais, mesmo que tais alterações tenham sido pouco consubstanciadas na prática ao longo do século. Para ambos, a conjuntura da invasão francesa despertou, simultaneamente, o nacionalismo português em vista de sua soberania ultrajada e a premência de uma consciência de mudança forjada no enfrentamento contra o opressor francês. Contudo, Albert Silbert, em *Portugal na Europa Oitocentista*, coloca como ressalva que “por ocasião da entrada das tropas francesas foi respeitada a ordem dada pelo príncipe regente de acolhê-las bem. O comportamento das classes dirigentes foi essencialmente neutro”.¹⁵ Na verdade, as primeiras manifestações de oposição foram de origem popular. Tanto assim que, “em junho de 1808, o chefe da polícia francesa, Lagarde, afirmava o papel predominante da “classe baixa” na agitação, enquanto o clero, a nobreza e os magistrados eram considerados como de boa conduta”.¹⁶ De qualquer forma, é claro que a hostilidade para com os franceses não parou de crescer à medida que a ocupação avançava.

Na análise de A. Silbert, afirma-se a existência de um nacionalismo e patriotismo pré-existentes à invasão francesa, e as reações face ao estrangeiro, tão instintivas quanto epidérmicas, tiveram suas origens em tempos anteriores como nas épocas da implantação das dinastias de Avis, no final do século XIV, e a de Bragança, em meados do século XVII.

Em ambas as ocasiões, Portugal expôs uma identidade coletiva firmada em um sentimento nacional em oposição ao centralismo castelhano e nas lutas empreendidas pelas classes populares que nelas estiveram empenhadas. Por outro lado, cabe lembrar que as grandes navegações e a constituição do grande império marítimo português contribuíram fortemente para o alargamento da consciência nacional portuguesa. “De certa forma, na época anterior a 1789, não nos deparamos apenas com a existência da nacionalidade portuguesa, mas também com a de um nacionalismo português”.¹⁷ Na visão do autor, foi com a entrada das tropas de Junot em Portugal que se reativaram sentimentos patrióticos e nacionalistas, consubstanciados pela reconstituição do exército graças à presença inglesa e ao seu apoio. Para ele é

¹³ VOVELLE, Michel. **Revista Portuguesa de História**. La Revolution Française et son écho, in Actas do colóquio A Revolução Francesa e a Península Ibérica, t. XXIII, 1987. p. 1-17.

¹⁴ SILBERT, Albert. *Revista Portuguesa de História*. Revolution Française et tradition nationale: le cas portugais, in **Actas do colóquio** A Revolução Francesa e a Península Ibérica, t. XXIII, 1995. p.31-52.

¹⁵ SILBERT, Albert. **Portugal na Europa Oitocentista**. Lisboa: Salamandra, 1998. p.17.

¹⁶ Ibid.

¹⁷ Ibid., p. 16.

incontestável que a independência de Portugal, salvaguardada no interior das fronteiras de 1807 deveu-se à Inglaterra.

Cabe considerar na nossa reflexão se, naquele momento de 1807, podemos estabelecer alguma relação entre manifestações de patriotismo e a nascente ideologia liberal e nacional. Parece-nos que se o incontestável sentimento patriótico estava presente uma vez que as forças ligadas ao príncipe regente conclamaram o povo às armas em nome da nação e da liberdade da pátria, também se faziam claras as defesas da Sagrada Religião. Neste caso, alguns autores defendem que o sentimento popular identificava mais a Nação com a tradição do que com a liberdade e com os direitos do povo. Haja vista o renascimento de um anti-semitismo medieval.

Ana Cristina B. de Araújo (1998)¹⁸ ressalta, por sua vez, que apesar da incapacidade ou desinteresse insurrecional das classes dominantes, o clero, por sua vez, não só agiu como pensou a “restauração” da antiga ordem monárquica apesar do exílio da corte no Brasil, dando um conteúdo ideológico às revoltas populares que aconteciam. A religião católica, baluarte da ordem ético-social, funcionava no discurso da Igreja como elemento de coesão ideológica e instrumento do espírito insurgente. Cada vez mais se procurava exaltar um patriotismo de estrita observância à monarquia e à religião católica. “A campanha restauradora conduzida em prol do altar e do trono assentava, assim, num pacto inviolável de fidelidade a uma monarquia de direito e de inspiração divina”.¹⁹

As classes dirigentes na sua grande maioria, ligadas ou não a funções burocrático-políticas do Estado absoluto, adotaram uma atitude de cautela quanto à administração francesa, até porque zelavam pela sua própria sobrevivência. Nesta busca de conservação utilizaram-se de uma falsa composição com os franceses. Com a ocupação napoleônica de Portugal, teve lugar uma estratégia de “adesão” das forças governativas lusitanas em relação aos grupos franceses impostos em diversos órgãos de Estado. As estruturas administrativas, judiciais e fiscais do Estado absoluto português não sofreram significativas alterações, mas instalou-se uma espécie de aliança governativa entre portugueses e franceses. Por exemplo, o Conselho de Regência ficou a cargo do ex-cônsul, Francisco Antônio Herman; para provimento dos cargos militares o general Junot contou, naturalmente, com seus oficiais, mas

¹⁸ ARAUJO, Ana Cristina Bartolomeu de. As invasões francesas e a afirmação das idéias liberais. In: MATTOSO, José (dir). **História de Portugal**. Lisboa: Estampa, 1998. v.5, p. 21-49.

¹⁹ ARAUJO, op. cit., p. 35.

não deixou de colocar o antigo colaborador de Pina Marques como adjunto do então comandante chefe das tropas.

Neste sentido, a autora considera que a própria:

Igreja não escapou a este amplo colaboracionismo e teve até uma função de primeiro plano na criação de um clima popular mais ordeiro. O púlpito foi usado para serenar o povo, estranho e cego aos desmandos da tropa invasora, e afastado do jogo de interesses do poder e dos grupos dominante. Até o clero diocesano sentiu que esse era também o melhor meio de garantir a superioridade da instituição eclesiástica e assegurar, junto dos invasores, o respeito pela religião e por seus ministros.²⁰

Entretanto, se esse colaboracionismo real ou aparente foi a forma possível encontrada para sobrevivência das instituições, coube à Igreja Católica um papel preponderante na “salvação” do Estado-absoluto português. Na análise de Michel de Certeau “as instituições políticas utilizam as instituições religiosas, infiltram nelas os seus critérios, dominam-nas com sua proteção, destinam-nas aos seus objetivos”.²¹ Assim se púlpito serviu para acalmar tensões populares, para impor a superioridade da Igreja Católica frente aos desmandos dos invasores franceses e, primordialmente, colocar a fé e a hierarquia eclesiástica acima das questões de Estado, (...) “assegurava, também o trânsito das consciências cristãs para uma nova moralidade pública”.²²

Foi neste clima de conturbação política que a Igreja idealizou a “Restauração”, imprimindo um caráter ideológico ao embate que se desenvolvia. A religião católica, esteio da ordem político-social, era o grande amálgama da unidade, da ordem e da estabilidade, e assim, a propaganda restauradora propalava, inevitavelmente, uma aliança entre o trono e o altar e, na prática, [...] “fazia a religião funcionar a serviço de uma política de ordem”.²³ Neste sentido, podemos entender a rivalidade aos estrangeiros franceses como uma “guerra de religião e de Estado” que se estendeu nas primeiras décadas do século e se prolongou com mais ou menos intensidade no curso do liberalismo oitocentista. Os franceses não só haviam afrontado a soberania do Estado, mas ferido o espírito religioso português pelo seu ceticismo. Por outro lado, cabe ressaltar que algumas alas da Igreja em Portugal, nelas incluído o patriarca de Lisboa, D. José Francisco de Mendonça, defendiam uma atitude conciliatória,

²⁰ ARAUJO, op. cit., p.29.

²¹ CERTEAU, Michel. **A Escrita da História**. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007. p.161.

²² Ibid.

²³ Ibid.

objetivando a “construção de uma fraternal caridade entre nacionais e estrangeiros”, [baseadas na visão de Napoleão como] “homem prodigioso que Deus tem destinado para amparar e proteger a religião e fazer a felicidade dos povos”.²⁴ O fato é que o tom do discurso da Igreja Católica variava entre críticas contundentes ao regime e atitudes cautelosas subentendidas no estilo de uma nova apologética política. Comprimida nesta estratégia política paradoxal, a Igreja procurava zelar pela sua sobrevivência e conservação, recorrendo em ambos os casos a valores ultramontanos.

As chamas da insurreição contra os franceses e o alastramento da revoltas populares dinamizaram uma tendência liberal e nacionalista, e progressivamente, reforçaram uma situação interna de crise, essencial para estimular a necessidade rápida de mudança nas estruturas econômicas, sociais e políticas. De início, o espírito patriótico voltara-se contra os franceses, mas o reconhecimento de uma independência resgatada pelas forças britânicas consolidou uma das faces do nacionalismo português oitocentista, clara e indubitavelmente orientado em oposição à Inglaterra.

É aqui que adquirem importância as diferenças entre as reações populares e as de uma parte das classes médias em confronto com as percepções de uma intelectualidade lisboeta ou ligada à Coimbra e de uma burguesia comercial e, em pequena parte, industrial. Para o povo, o essencial tinha sido obtido, pois os invasores franceses tinham sido expulsos, e as tradições, no sentido que estes as entendiam, estavam salvas. Para aqueles mais atentos à situação econômica e aos seus desdobramentos políticos, a independência não tinha sido salva pela Inglaterra, mas perdida. Mais do que nunca Portugal estava sob a tutela estrangeira, no caso inglesa. Os oficiais ingleses dominavam o exército e o tratado de comércio de 1810 colocava fim nos privilégios portugueses no Brasil. Duramente atingida pela perda da supremacia nos mercados brasileiros, a indústria portuguesa e as casas comerciais viram a concorrência inglesa triunfar no próprio mercado interno. Mais que isso, o descontentamento da burguesia, entendida aqui além dos grupos que viviam do comércio e da indústria, ou seja, englobando profissionais liberais e intelectuais, aumentava e o grupo burguês tornava-se cada vez mais sensível à ideologia liberal. Assim, o resultado maior do período napoleônico, em Portugal, foi ter feito nascer um nacionalismo intimamente ligado ao liberalismo e sistematicamente orientado contra a Inglaterra. As conseqüências foram visíveis em 1820.

A Revolução de 1820 consagrou politicamente em Portugal o liberalismo na sua face constitucionalista e nacionalista, representando assim o momento fundador de um movimento

²⁴ ARAUJO, op. cit., p. 29.

de mudança na sociedade portuguesa que pôs em cheque as estruturas de um Estado aos moldes do Antigo Regime.

O movimento vintista marcou politicamente em Portugal a sua entrada no movimento liberal, nacionalista e constitucional comum a uma parcela da Europa dos anos 20 do século XIX. Apesar do país estar inserido no contexto das Revoluções Liberais, as autoridades portuguesas preocupadas com o avanço dessas idéias, procuraram cercear as manifestações e as informações tanto pela repressão como pela censura, além de lançar uma campanha de combate ostensiva que, não se não diminuiu a emergência da consciência liberal, restringiu-a a círculos restritos. O principal responsável pela formação política liberal portuguesa era a imprensa que em português era publicada fora de Portugal, principalmente na Inglaterra, onde a prática de uma liberdade de imprensa era uma realidade que descortinava horizontes à formação da opinião pública. Daqueles momentos iniciais do século XIX vale mencionarmos *O Correio Brasiliense ou Armazém Literário* (redigido pelo brasileiro Hipólito José da Costa Furtado de Mendonça entre os anos de 1808 e 1822, e que foi proibido durante muito tempo em Portugal), *O Investigador Português* na Inglaterra que muito foi perseguido até fechar sua redação pelo corte dos subsídios governamentais lusos, *O Português ou Mercúrio Político, Comercial e Literário* que foi o mais combativo e publicado entre 1814 e 1821 e o *Campeão Português ou o Amigo Povo e do Rei*, conhecido por ser o mais doutrinário dentre eles.

Em todos os periódicos defendia-se com veemência a liberdade de imprensa e, correlatamente a ela, proclamava-se a premência de reformas econômicas, sociais e políticas, de garantias individuais e da liberdade religiosa e, sobretudo, da existência de jurados e de cortes sem influências ministeriais. Assim, a consciência reformista liberal e constitucional em Portugal, gradativamente, construiu-se de fora para dentro naqueles anos iniciais do século, mas representou a semente de uma intensa discussão ideológica que se desabrochou e definiu, ao longo do século, um novo cosmopolitismo – o liberal. Indubitavelmente, o principal reduto responsável pela formação política liberal portuguesa estava na imprensa radicada em outras terras, na medida em que propalava O Português, que:

Enquanto as grandes revoluções se têm obrado na Europa, só o governo português sem lhe importar a opinião geral, sem fazer caso dos extraordinários acontecimentos que têm passado pelos seus olhos, dorme em sono profundo à beira do princípio, não cuida num melhoramento pacífico, conserva os antigos abusos, não quer ouvir falar

em reformas e ainda tem acautelado tudo alevantando um muro impenetrável às luzes que nos possam vir dos vizinhos como se estas fossem contrabando.²⁵

Ao mesmo tempo, antecipando sua missão, o jornal O Campeão definia que sua atribuição “era extraordinária porque nessa época era preciso preparar a nação para sucessos extraordinários”.²⁶

A Revolução de 1820, inspirada sob a pena dos jornalistas, deu origem a um dinâmico processo de mudanças na sociedade portuguesa e alguns dos seus princípios serviram de base ao movimento pela implantação da República e até hoje ecoam no país. Embora não tenhamos como objeto de nossa observação e análise o período anterior a 1850, importa ressaltar que os trinta anos que se seguiram ao Movimento Constitucionalista do Porto foram extremamente tensos, marcados inclusive por uma Guerra Civil entre partidários da restauração do absolutismo e grupos liberais que almejavam maior participação.

É certo que o embate entre liberais e absolutistas foi contundente por conta da crise de legitimidade dinástica quando da morte de D. João VI em 1826. Muito exacerbados estavam os ânimos dos partidários políticos desde a Independência do Brasil e a outorga da Carta Constitucional de 1822, agravando-se o cisma nacional sem possibilidades de conciliação. Por vários anos, Portugal oscilou num movimento pendular entre duas forças antagônicas dadas pelo Liberalismo e o Absolutismo e expressas nos movimentos da Vila-Francada em 1823, da Abrilada de 1828 e do regresso de D. Miguel em 1828. Em tais circunstâncias foram terríveis as perseguições e inúmeros exílios de liberais portugueses que se seguiram, mas para o país o combate revolucionário e ideológico significou um exercício político-social importante na primeira metade do século XIX. O exílio dos liberais, embora com características distintas no período entre 1823 e 1832, também foi profícuo porque os integrou às idéias de franceses, ingleses e italianos e também resultou numa peculiar atividade política dos liberais nos anos subsequentes ao redefinirem os rumos do liberalismo português agora associado ao ideário internacional. Segundo Albert Silbert:

[...] com a experiência vivida nestes anos violentos, o antigo nacionalismo transformou-se. De certa forma ele modernizou-se. Deixou de assentar apenas no apego à tradição. Passa a fundar-se sobre a consciência de uma situação nacional

²⁵ JORNAL O PORTUGUÊS. Lisboa: 30 de abril de 1814, v.1, p.11-12 .Citado por VARGUES, Isabel Nobre In: MATTOSO, José (dir). **História de Portugal**. Lisboa: Estampa, 1998. v. 5, p. 44.

²⁶ JORNAL O PORTUGUÊS. Lisboa: 30 de abril de 1814, v.1, p.11-12 .Citado por VARGUES, Isabel Nobre In: MATTOSO, José (dir). **História de Portugal**. Lisboa: Estampa, 1998. v. 5, p. 44.

indigna, podemos mesmo dizer semicolonial, pois é incontestável a ligação entre a influência das idéias revolucionárias e as conseqüências socioeconômicas da guerra. O nacionalismo português do século XIX transporta a marca da continuidade e da mudança.²⁷

Em 1834, após a Convenção de Évora Monte, o Liberalismo triunfou em Portugal e a proscricção de D.Miguel definitiva foi obtida por sua condenação ao exílio. A fome, desemprego, inflação e escassez de alimentos, aumento da violência e estabelecimento de novos impostos agravaram o descontentamento das camadas populares e muitas insurreições eclodiram. Durante toda a década de 1840, Portugal oscilou entre crises econômicas e agitações revolucionárias quando protestos violentos e motins ameaçaram a estabilidade política, um tanto precária entre 1846 e 1848.

Seguiram-se até 1850 tempos de motins e contra-motins, revoluções e contra-revoluções mostrando que Portugal sofria de uma fragilidade econômica grave, a ponto de uma incipiente burguesia de negócios ser incapaz de garantir um regime parlamentar duradouro. Em suma, porque as bases econômicas da vitória liberal não estavam suficientemente consolidadas foi difícil, para Portugal, adaptar-se ao regime constitucional sem experimentar, de forma intermitente, instabilidades, crises e revoluções.

O processo político português, que até meados dos oitocentos experimentou um contexto de intermitentes crises e de tensas insurreições populares, viveu, a partir de 1851, uma certa calma, após a tomada de poder do duque de Saldanha. Na segunda metade do século, Portugal efetuou uma grande mudança de rumo no sentido de viabilizar um país moderno. Na explicação Maria Manuela T. Ribeiro, o termo Regeneração vem “do vocábulo que no decurso de Oitocentos assume no discurso liberal o renascer, o mudar o rumo, em vários níveis, da vida nacional”²⁸ e cuja busca incessante perpassou as primeiras décadas do século XX e teve em 1851, na tomada de poder pelo duque de Saldanha, o início da efetiva regeneração burguesa do país. A “Regeneração” entendida, portanto, em seu sentido maior como o renascer em todos os aspectos da vida nacional, abriu um novo ciclo da História de Portugal, entre 1850 e 1890, caracterizado pelo triunfo do capitalismo, a atenuação das agitações sociais e a afirmação da burguesia.

O período da Regeneração teve na figura do duque de Saldanha o líder militar que a inaugurou, mas muitas dificuldades internas do período revelaram-se nas alterações

²⁷ SILBERT, op. cit., p. 21.

²⁸ RIBEIRO, Maria Manuela Tavares. A Regeneração e seu significado. In: MATTOSO, José (dir). **História de Portugal**.. Lisboa: Estampa, 1998. v.5, p.101.

ministeriais subseqüentes ao movimento revolucionário. Entretanto, sem nos determos nas mudanças dos quadros ministeriais, privilegiaremos a figura de Fontes Pereira de Melo como o grande responsável pela implementação do projeto de renovação nacional na medida em que seu trabalho e esforço de diminuição das desigualdades regionais, de reforma das infra-estruturas do país e de integração de Portugal na modernidade européia acabaram por defini-lo como sinônimo de Regeneração.

Buscando sintetizar a conjuntura política do período, podemos afirmar que o país vinha desgastado por agitações sociais e políticas de um passado recente e, ansiava por tranqüilidade e estabilidade econômica. Politicamente, o regime liberal e a monarquia constitucional para que pudessem garantir a almejada tranqüilidade foram convertidos em liberdade para alguns, num monarca inexpressivo e inoperante, num efetivo equilíbrio de forças sociais e num eficiente adestramento da máquina política. A Regeneração tinha por meta uma hegemonia duradoura e, para isso firmou um projeto de coalizão entre os interesses da indústria, dos bancos, do comércio e da aristocracia rural, de modo a alavancar a economia e integrá-la a da Europa. Quanto às massas populares, rurais ou urbanas, seriam mantidas inertes pelo analfabetismo e marginalidade política quanto pelos patrões.

O período da Regeneração não foi desprovido de dificuldades e problemas, mas o seu triunfo resultou de uma grande estabilidade que se sobrepôs a todos os momentos críticos e resistiu até mesmo à geração intelectual de 1870 que contestando as bases do regime constitucional clamava por mudanças radicais. Em 1855, tendo o rei D. Pedro V assumido o poder, eclodiram questões nacionais importantes como a questão da saúde pública e a proliferação de epidemias. Até então a assistência aos menos favorecidos era prestada pela Igreja, principalmente pelas ordens religiosas como as Irmãs de Caridade e Irmãs Dorotéias. A extinção destas, acontecidas a partir de 1834, deixou a questão assistencial a descoberto, levando associações particulares a assumirem a tarefa, assim como as ordens terceiras a se desdobrarem no atendimento. É certo, também que o Estado procurou incrementar a sua prestação de serviços, em parte em consonância com a Carta Constitucional, e por outro lado como contraponto às perseguições das Irmãs de Caridade da Ordem Lazarista francesa. Em torno de 1858 começou a ser lançada contra elas toda sorte de difamações, tanto na imprensa quanto nos meio governamentais, como uma expressão do antijesuitismo internacional, a ponto de expressivas autoridades como Alexandre Herculano terem se pronunciado a favor do exílio das irmãs e a opinião pública ter se dividido apesar da tradicional simpatia a elas. As Irmãs acabaram sendo expulsas em 1862, mas importa ressaltar que a querela das Irmãs de

Caridade, na verdade, revelou o espírito dos meados do século pendente nos movimentos clericais e anticlericais e consubstanciado na luta entre o Estado português e a Igreja, sentida na década de 30 e agravada, progressivamente, nas décadas do fim do século como uma face da grave crise de identidade nacional.

A década de 1860 caracterizou-se, em Portugal, por uma seqüência de instabilidades político-partidárias, sendo contados nove governos até 1871. Isto porque, embora só conhecendo o conceito de partido político no sentido de organismos permanentes, devidamente estruturados e com programas definidos na segunda metade do século, continuava-se a tratar os partidos como meros clubes ou associações patrióticas. As divergências entre os grupos eram mais pessoais do que doutrinárias, o que favorecia trocas constantes de partidos e derrubadas contínuas de governos. Entretanto o quadro não foi de crise profunda, afinal o movimento da “Regeneração” tomado até 1890 traduz, para nós, uma atitude reformista empreendida pelo movimento liberal, inclusive ao enfrentar questões de certo vulto na época como a crise econômica internacional de 1866, o Iberismo ou defesa de um federalismo ibérico, isto é, união entre Portugal e Espanha, que minava os fundamentos da nacionalidade, além da contestação veementemente levada adiante pela intelectualidade que exigia uma revisão do sentido da própria Regeneração pela busca de novas práticas sociais e simbólicas, de uma nova cultura e cidadania, de uma nova formação política e ideológica dos portugueses, de novos quadros de valores e de normas, em suma, pela construção de uma nova História.

O período entre 1870 e 1890 foi marcado por quatro vertentes principais: certa estabilidade política e progresso econômico, efervescência cultural e o embate democrático. Nesta época, o país viveu governos longos associados a um certo equilíbrio entre os poderes, o que configurava uma relativa estabilidade e poucos descontentamentos. As leis eleitorais aumentaram gradualmente a representação parlamentar numa tendência democrática, assim como as medidas de abolição da pena de morte e da escravatura e a promulgação dos Códigos Administrativo, Civil, Penal e Comercial apontaram na mesma direção. A vida política diversificou-se com a criação de um Partido Republicano em 1873 e de um Partido socialista em 1875, além da criação de jornais e ocorrência de conferências abertamente contrárias aos rumos do país até então. Se a estabilidade política tinha como pilares o pleno funcionamento das instituições, o respeito à Constituição, a estruturação dos partidos políticos, seus programas e a alternância desses partidos no poder, o surgimento dos Partidos Republicano e

Socialista muito contribuiu para contestar as instituições, minar a opinião pública monárquica e criar um espírito revolucionário até entre a burguesia e a intelectualidade mais respeitadas.

A última década do século XIX foi convulsionada num Portugal complexo e plural, dividido pelas tensões entre grupos, marcado pela miséria endêmica e, sobretudo, comprimido em questões internacionais nem sempre pacíficas. Se ao longo da segunda parte do século uma conjuntura favorável havia efetuado uma aceleração econômica, social e mental, Portugal terminou o século economicamente estagnado, privado, definitivamente, da maior e mais rica porção do seu império colonial e submerso numa aguda crise política interna que culminou com a derrubada da monarquia em 1910. Uma vez alcançado seu objetivo, a aliança dos grupos liberais e republicanos começou a se fragmentar, e diferenças internas a impediram de desenvolver um programa de governo comum. Um dos poucos pontos comuns era a oposição ativa contra a Igreja, tradicional aliada do Antigo Regime e possuidora de importantes privilégios e poderes, inclusive o controle da educação.

A última década do século XIX foi um período difícil num país que vinha se ressentindo de uma grave crise de identidade nacional fazia algum tempo. Na verdade, as glórias do progresso não podiam esconder outras vergonhas, ainda mais que foram estas que insistentemente se revelavam. Portugal parecia fraco e atrasado se comparado a outras potências européias.

Podemos dizer que Portugal viveu nesta época um momento doloroso. Para a elite intelectual da qual Eça era elemento representativo, misturava-se uma profunda consciência de viverem uma mudança histórica a um ressentimento do atraso em que o país estava mergulhado. Em 1890, o Ultimatum britânico foi desferido como uma bofetada no orgulho nacional luso e somado a uma série crise econômica e financeira de âmbito internacional, Portugal viu reacender a chama da revolta, do patriotismo, da crítica à ineficácia da monarquia constitucional e do acelerado rodízio político.

O Ultimatum consistira numa nota entregue ao ministro dos Negócios Estrangeiros português pelo embaixador da Inglaterra em Lisboa exigindo que Portugal ordenasse imediatamente a retirada de uma expedição militar que atacara alguns nativos protegidos pelos ingleses na África Oriental, no Chire (Niassalândia) e nas terras dos Macalolos e dos Machonas, atual Zimbabwe. Para nós, sua importância está em ter revelado a profundidade da cultura política do patriotismo português, ao mesmo tempo em que definiu seus limites e tensões.

Se Portugal durante o período da Regeneração não conseguiu estreitar o fosso que o separava dos outros países da Europa Ocidental, também não favoreceu seu alargamento. É certo que Portugal, em finais do século XIX, era ainda um país rural, registrando um baixo nível de urbanização, com 80% de sua população analfabeta e vivendo no meio rural. Também não contava com capacidade tecnológica, investimento de capitais, mentalidade empresarial e tradição de industrialização. Apesar das suas fragilidades e vulnerabilidades, a segunda metade do século XIX teve o mérito de liquidar o Antigo Regime, mesmo que alguns traços do passado arcaico e tradicional tenham subsistido, principalmente no mundo rural. A política da Regeneração procurara incrementar o desenvolvimento geral, mas o crescimento agrícola, preocupação fundamental dos governantes, não desempenhara um papel sustentador da industrialização. Pelo contrário, cada vez mais retardava a aceleração industrial e a própria dinâmica capitalista. Sinais dos novos tempos foram, sem dúvida, a relevante modernização da agricultura, a implantação de ferrovias, a expansão do comércio exterior, a criação do ensino técnico, a imprensa escrita, a emergência de um processo de industrialização e a unificação do sistema bancário entre outros fatores e mecanismos de mudança que, associados a uma transformação social, política e das mentalidades, inseriram Portugal, de forma inquestionável ainda que relativa, no século XX.

2 A REGENERAÇÃO: A IGREJA CATÓLICA E OUTROS ASPECTOS

Ao longo da obra de Eça de Queiroz, quer ficcional quer jornalística, nos deparamos com uma série de análises, percepções, previsões política e antecipações frutos de extraordinária sensibilidade e acuidade. Podemos dizer que essas qualidades construíram a permanente atualidade de suas crônicas jornalísticas, recolhidas em obras como *Ecos de Paris*, *Crônicas de Londres*, *Cartas da Inglaterra* e *Notas Contemporâneas*. A clareza desses escritos sobre as estruturas do seu tempo nos mostra a inteligência de seu espírito crítico, um elevado grau de consciência social e uma complexa interferência de percepções pessoais. O fato é que a conjuntura do seu tempo, o da Regeneração, visto que Eça viveu entre 1850 e 1900, ainda merece outras considerações.

Regeneração, em Portugal, associava-se ao desenvolvimento de uma atitude reformista promovida pelo movimento liberal em oposição à decadência e à crise instauradas até 1850. Referia-se à reestruturação da sociedade portuguesa oitocentista através da criação de novas instâncias e padrões de socialização, de novos valores culturais e práticas sociais. Nesta perspectiva de denúncia e busca de transformação é que Eça de Queiroz desenvolveu seu trabalho, objetivando impregnar as consciências da necessidade de transformações culturais, de progresso econômico, de esclarecimento político, de formação e alargamento da cidadania. Não por acaso utilizou a imprensa como instrumento “civilizador” das opiniões. Acima de tudo fez do jornalismo o meio de esclarecimento primordial de uma população sabidamente pouco escolarizada, utilizou-o como instrumento de socialização política e ideológica, de formação e informação dos cidadãos, de progresso cultural.

A Regeneração, sob o ponto de vista econômico, representou uma nova fase da economia portuguesa, tornando a dinâmica capitalista mais atuante. À medida que o

liberalismo atingiu uma maturidade ao criar e favorecer condições ao pleno funcionamento das instituições políticas e uma política de implementação de investimentos públicos foi adotada em transportes e comunicações, efetivou-se uma fase de crescimento nos vários setores de economia desde a agricultura até a indústria, passando pelo comércio e pelos serviços. No setor agrícola, a supressão da estrutura jurídico-fundiária do Antigo Regime e sua substituição por formas burguesas de apropriação do solo aliada ao crescimento dos mercados interno e externo, possibilitou um balanço indiscutivelmente positivo, embora tendo persistido uma agricultura tradicional baseada na pequena propriedade, na produção para auto-subsistência, na policultura e em técnicas rudimentares de plantio.

Quanto ao desenvolvimento industrial português no período, talvez seja impreciso até conceituá-lo como tal, mas não podemos deixar de registrar um conjunto de períodos de crescimento mais acentuado definindo etapas ou “surto de industrialização”, caracterizando até um lento e nítido avanço no setor. Quanto aos demais aspectos econômicos como comércio, pulsações financeiras, transportes e comunicações, não me deterei em analisá-los visto a amplitude e complexidade desta tarefa, embora seja relevante mencionarmos para uma compreensão global do período que houve progressos com enormes vantagens, principalmente se tivermos como base as cinco décadas anteriores.

Ascensão da burguesia e a afirmação de sua mentalidade foram os marcos da evolução da sociedade no decurso do século XIX em Portugal. A partir de 1850 projetaram-se cada vez mais no cenário social a grande burguesia ligada à indústria, aos bancos, ao comércio com as colônias, mas o mesmo crescimento quantitativo não foi notado quanto aos profissionais liberais (advogados, farmacêuticos, médicos, artistas e professores). No entanto, o destaque intelectual de muitos desse grupo, a variedade de suas atividades profissionais muitas vezes aliadas a uma intensa militância política, a eloquência dos seus escritos e palestras difundidos pela imprensa periódica transformaram esta “burguesia intelectual” numa referência à parte na sociedade portuguesa enquanto muito contribuiu para modelar a opinião pública e definir suas convicções políticas.

Foi durante a Regeneração que pela pena de alguns expressivos bacharéis saíram as correntes de opinião mais contestatórias, dos seus encontros formaram-se os quadros ideológicos do Partido Republicano ou do Socialista e das suas atitudes frente aos principais acontecimentos que abalaram a vida política do país resultou o enfraquecimento e ruína do próprio regime monárquico. Impregnados de novas leituras e defensores de novos valores, essa intelectualidade, em particular de Lisboa e do Porto, assumiu um papel relevante na

condução dos novos rumos da sociedade do século XIX. Assim, tivemos uma valorização da instituição familiar, da instrução, da prática de boas maneiras e civilidade, da promoção pessoal pela cultura em detrimento dos títulos nobiliárquicos que por si só não possibilitavam maior ilustração.

Por outro lado, muitos intelectuais pregavam a necessidade de isolamento e afastamento das modernidades corruptoras dos novos tempos. Receitava-se a vida rural em oposição à turbulência urbana. De fato, observamos aí um paradoxo entre alguns grupos da burguesia intelectual. Mas se as atitudes se opunham entre o caminho do embate político e o refúgio nas origens da “paz campestre”, ambas confluíam na crítica às instituições vigentes de forma a resgatar o País da “incerteza e estagnação”. Mais que isso, ambas as atitudes eram resultado da luta em prol da liberdade tão cara ao espírito burguês, mesmo que os caminhos resultassem de escolhas diametralmente opostas.

Se a primeira metade do século XIX assistiu o início do processo que pôs fim à sociedade do Antigo Regime, a instabilidade política do país e as contradições em que se debatia a incipiente sociedade liberal travaram o desenvolvimento capitalista que a Regeneração, na segunda metade dos oitocentos, tentou, finalmente, por em prática. Assim, a partir de 1850, a cultura burguesa difundiu-se e o despertar de uma nova mentalidade impôs-se no estabelecimento de novos hábitos, na criação de novos valores, na afirmação de uma nova ideologia e numa outra concepção de progresso, agora como dinâmica multidimensional: política, jurídica, econômica, mental, cultural e religiosa.

Portugal, tradicionalmente constituído sob as bênçãos e à sombra da Sé Apostólica, viu crescer uma onda reformista-religiosa empreendida pelo movimento liberal e que abalou, profundamente, a atávica e conservadora mentalidade sócio-religiosa dos portugueses ao colocá-la como alvo do laicismo. O Estado e a Igreja em Portugal caminharam, por séculos, de mãos dadas. “Na verdade, a aliança do Trono e do Altar era, em Portugal, o status quo do exercício do Poder”²⁹ Historicamente, a Igreja Católica dispunha em Portugal de um vasto poder econômico que lhe garantia o exercício de uma verdadeira hegemonia ideológica no conjunto da sociedade e de um papel primordial na moldagem das mentalidades e na orientação dos comportamentos e atitudes. Inclusive na Revolução de 1820, o aparelho eclesiástico funcionou como um instrumento de bloqueio ideológico na “sociedade de ordens”, a fim de preservar as estruturas antigas e evitar qualquer mudança na hierarquia social. Esta estratégia imobilista tinha como objetivo reduzir a influência das idéias e valores

²⁹ REIS, Antonio do Carmo. **O liberalismo em Portugal**. Lisboa: Notícias, 1972. p.51.

liberais incorporados e agitados por grupos burgueses, vítimas compassivas da fossilização política.

No período agitado da Guerra Civil, entre 1832-1834, tanto os nobres como os eclesiásticos, cujos privilégios o Liberalismo vintista havia minimamente cerceado, tomaram partido do absolutismo contra-revolucionário para manter o sustentáculo de suas ancestrais prerrogativas. Na prática, ambos os lados protegiam ou perseguiram o clero conforme sua atitude política. Para a Igreja, o maior mal era os ventos irreligiosos franceses, produto do Enciclopedismo iluminista, e que constituíam os inimigos mortais do Absolutismo e da Igreja.

Em Portugal, mais do que antes, o catolicismo se transformou em escudo político da Coroa. Na análise de Antônio do Carmo Reis, neste clima de enfrentamentos:

O católico era o miguelista e o liberal era o antimiguelista: duas premissas admitidas como verdades dogmáticas, das quais se concluía que o liberal não era católico. Nesta atmosfera sincrética, o Altar e o Trono, o poder espiritual e o temporal promoveram-se mutuamente.³⁰

Em 1834 iniciou-se uma nova etapa no relacionamento entre o Estado e a Igreja em Portugal, marcada, institucionalmente, pela existência de uma religião oficial e que só encerrou-se em 1911 com a lei de separação entre Estado e Igreja durante a República. Se durante boa parte do século XIX, uma maioria substancial da classe eclesiástica utilizou o púlpito e o confessionário na promoção de idéias opostas ao constitucionalismo e continuou a pautar-se por valores típicos do Antigo Regime, o governo de 1834 priorizou sua ação no sentido da integração plena da instituição religiosa na ordem liberal. Frente a ações como a extinção das ordens religiosas masculinas e confisco de seus bens, podemos afirmar que, com a emergência da ordem política burguesa, assistiu-se a uma usurpação da autoridade da classe eclesiástica. Na verdade, pouco havia mudado. Como propõe Antônio do Carmo Reis, em seu trabalho *O Liberalismo em Portugal e a Igreja Católica*, “sob o Absolutismo ou sob o Liberalismo, um denominador comum: o Regalismo”.³¹ Em todo o curso do período monárquico português, a ideologia imperial havia se apoiado na oposição a qualquer liberdade da Instituição Católica ao orientar a política regalista do trono no sentido de restringir ao máximo as prerrogativas e a ação da Igreja. João Montenegro aponta, inclusive, que o

³⁰ REIS, op. cit., p. 43.

³¹ Ibid. p.71

liberalismo sofria, então, algumas distorções ao adaptá-lo à realidade nacional. Na sua concepção o liberalismo viveu, na verdade, uma refundição e, a partir daí estabeleceu-se:

[...] um tenso confronto ideológico entre duas concepções de mundo: a da Igreja, “desligada”, e a do Estado a ingressar em nova fase de modernização. Caminham as duas entidades como retas paralelas, sem nunca se encontrarem. Aquela julgando os acontecimentos-chave, as mudanças estruturais sob o ângulo da teologia e de documentos pontifícios deslocados no tempo, aquém de suas conquistas materiais e espirituais. Já o Estado empreende tarefa de magnitude, esforçando-se por dar a última demão no seu aparelho institucional, autonomizando-o naqueles países de cristalizadas tradições católicas, onde persistia o desfalque da soberania do monarca em razão da concorrência da Igreja.³²

Esta tentativa de purificação da Igreja, entretanto, não diminuiu a influência do clero enquanto elite letrada e com ampla penetração no meio agrário. Grande parte dos párocos manteve sua obediência aos bispos ultramontanos e à ortodoxia romana e mobilizaram significativas parcelas da população contra a implantação da nova ordem política. Em contraposição, a partir de 1834, os governos liberais orientaram suas atividades de acordo com os princípios de autonomia e soberania nacionais. Assim, as “reformas” operadas nas estruturas eclesiásticas determinando uma certa “nacionalização” da Igreja, também contrariavam o universalismo romano e constituíam um autêntico enfrentamento à dimensão cosmopolita da sua doutrina. Nesta linha compreende-se o antagonismo liberal na sua vertente anticurialista, manifestado durante todo o século XIX e sintetizado na dimensão externa do regalismo, enquanto garantia a soberania do Estado português frente às ambições hegemônicas e teocráticas do internacionalismo romano. Explica-se a razão, em 1834, para a instauração definitiva do constitucionalismo lusitano em choque com a Igreja e o clero conservador, uma vez que o “Regalismo se traduziu no intervencionismo via Ministério dos Negócios Eclesiásticos [...] e cumpriu um intervencionismo de novo tipo, aquele que era constantiano em nome da legalidade revolucionária”.³³

No decurso do sistema político liberal oitocentista português a Igreja Católica continuou organicamente ligada ao poder civil, visto que a difusão dos valores do Cristianismo assegurava a dimensão ética da sociedade. Entretanto, paulatinamente, com a solidificação da ordem política burguesa promoveu-se uma ingerência crescente do governo nas atividades eclesiásticas, ou seja, o Estado não só acelerou a domesticação do aparelho

³² MONTENEGRO, João Alfredo. **A evolução do catolicismo no Brasil**. Petrópolis: Vozes, 1972. p. 45.

³³ REIS, op. cit., p. 74.

eclesiástico como pretendeu imprimir uma orientação ideológica à hierarquia, levando quase a uma “nacionalização” da Igreja, mesmo tendo clareza das prerrogativas papais em matéria dogmática e disciplinar. Acima de tudo, justificava-se que a unidade política-ideológica e a harmonia social só poderiam ser alcançadas com a integração do aparelho religioso ao sistema político e com sua sujeição a um poder independente e autônomo. Na prática, essa subordinação da Igreja às instâncias governativas nunca aconteceu integralmente porque, mesmo subjugada economicamente e dependente do poder político, a Igreja mantinha-se independente e rejeitava o papel de simples instrumento do Estado que a elite liberal lhe pretendia atribuir.

A ação política romana, a partir de 1850, foi contundente. A definição do dogma da Imaculada Conceição em 1854, a publicação da encíclica *Quanta Cura* e do *Syllabus* em 1864 por Pio IX e a proclamação da infalibilidade pontificia (1870) constituíram momentos importantes na trajetória doutrinária antiliberal da Cúria Romana. Neles o papa condenava, veementemente, o nacionalismo, o naturalismo, o galicanismo, o liberalismo e o socialismo, além de rejeitar o princípio da separação entre Estado e Igreja e anematizar o progresso e a civilização moderna. Em Portugal, a despeito da pouca adesão à idéia de não-existência de uma religião de Estado e dos valores cristãos permanecerem como fundamentos éticos, morais e legitimadores da sociedade liberal, a Igreja portuguesa, em consonância com os ditames romanos, precipitou-se numa antítese ideológica contra a monarquia constitucional e oposta à política dos seus governos. Na verdade, essa posição da Igreja lusitana era totalmente consentânea com o fenômeno do Ultramontanismo. No dizer do Frei Oscar Lustosa:

O ultramontanismo era um fenômeno marcadamente europeu; [...] profundamente romano, caracterizou-se pela intensificação da tendência de centralização de poder nas mãos do Papa, pela uniformidade doutrinária cada vez mais acentuada e dirigida, tendo o ponto alto na definição dogmática da infalibilidade pontificia, pela convergência de esforços e pela supervalorização da moralização dos costumes, deixando em plano inferior um ensino e um conhecimento mais ligado à vida, pela “espiritualização” do clero interiormente enclausurado nas questões de igreja e desligado dos problemas sociais e políticos. Mais ainda, o ultramontanismo combatia o liberalismo radical e, juntamente rejeitava, tudo quanto havia de inovação do progresso, de avanços científicos, de posições e movimentos sociais e políticos, que surgiam, naturalmente, dentro do contexto liberal.³⁴

³⁴ LUSTOSA, Frei Oscar. **A presença da Igreja no Brasil**. São Paulo: Giro, 1977. p.38.

O enfraquecimento do episcopado e a sujeição econômica do clero ao poder civil criaram condições adequadas ao processo de estatização da Igreja nas décadas de 1860 e de 70. Entretanto, se o poder político procurava controlar o clero e exigir a execução de atividades administrativas variadas, por outro lado via-se na contingência de lidar com um clero capaz de transformar as atividades religiosas em púlpito contra as idéias e valores antiliberais. Por conta dessa realidade instável, o Governo criou decretos que regularizavam o acesso eclesiástico aos benefícios além de vincular os cargos eclesiásticos à aprovação oficial, de maneira que não fossem ocupados por padres ultramontanos. De fato, esta prática tinha suporte ideológico no regalismo, posto como um movimento transformado em doutrina, onde um tipo de aliança entre Trono e Altar fazia do Estado um braço armado da Igreja e a Igreja “um setor da burocracia civil” do Estado.

O debate sobre a liberdade religiosa inseriu-se também nas páginas dos jornais da época, mas a extinção do catolicismo como religião oficial não ganhou maiores espaços nas tribunas políticas visto que a classe política ainda mantinha sua fidelidade ao regalismo e ao princípio da unidade religiosa. Muitas discussões em torno do sistema de relações Igreja-Estado foram colocadas em pauta, inclusive alguns grupos defendendo a completa separação entre eles. Apesar disso, a discussão sobre este problema não trouxe nenhuma mudança nas relações entre os poderes temporal e espiritual naquele momento. Pelo contrário, em meados do século, prevalecia, nos meios políticos uma idéia de compatibilização do catolicismo com o liberalismo, não fosse a linha ultramontana do catolicismo a permanecer exercendo uma verdadeira hegemonia na mentalidade portuguesa popular, dificultando, inclusive, a elite em estabelecer a unidade ideológica da nação.

Nesse momento em que o processo de construção da Nação se encontrava em andamento, é fato que os grupos sociais dominantes se apresentavam favoráveis à manutenção da confessionalidade do Estado defendida, inclusive, pelos liberais católicos. A classe política e a elite intelectual ainda comprometidas com a idéia de uma religião oficial e com os valores do Cristianismo entendidos como fundamento ético, moral e reprodutor da sociedade liberal corroboravam o entendimento proposto por Gramsci de conservação da unidade ideológica do bloco social. Afirma em sua análise que:

A força das religiões, notadamente da Igreja Católica, consistiu e consiste no seguinte fato: que elas sentem intensamente a necessidade de união doutrinária de toda a massa “religiosa” e lutam para que os estratos intelectualmente superiores não se destaquem dos inferiores. A Igreja romana foi sempre a mais tenaz na luta para

impedir que se formassem “oficialmente” duas religiões, a dos “intelectuais” e a das “almas inferiores”. Esta luta não foi travada sem que ocorressem graves inconvenientes para a própria Igreja; mas estes inconvenientes estão ligados ao processo histórico que transforma a totalidade da sociedade civil e que contém, em bloco, uma crítica corrosiva das religiões. E isto faz ressaltar ainda mais a capacidade organizativa do clero na esfera da cultura, bem como a relação abstratamente racional e justa que a Igreja, em seu âmbito, soube estabelecer entre intelectuais e simplórios. Os jesuítas foram, indubitavelmente, os maiores artífices desse equilíbrio e, para conservá-lo, eles imprimiram à Igreja um movimento progressivo que tende a satisfazer parcialmente as exigências da ciência e da filosofia, mas com um ritmo tão lento e metódico que as modificações não são percebidas pela massa dos simplórios, se bem que elas apareçam como “revolucionárias” e demagógicas aos olhos dos “integristas”.³⁵

Foi no contexto dos avanços da secularização das consciências, principalmente nos centros urbanos, que a questão anticongregacionista surgiu retomando a herança anti-jesuítica pombalina e dando início a um enfrentamento ideológico entre clericais e anticlericais. Na verdade, o debate revelava um antagonismo crescente entre os defensores de uma sociedade livre e secularizada e os articuladores da restauração de um modelo social clericalizado, defensor do jesuitismo e ideologicamente dominado pelo catolicismo. As Ordens e Congregações religiosas masculinas e femininas, tais como Irmãs de Caridade, Franciscanos, Irmãos Hospitaleiros de S. João de Deus, Salesianos, Carmelitas, Brígidas e outras haviam sido obrigadas a abandonar seus mosteiros na primeira metade do século por conta do espírito anti-religioso que avassalou o país. Com a Restauração assistiu-se a um regresso dos religiosos, embora as leis anti-religiosas continuassem vigentes. Liberais e republicanos recorreram à imprensa, às pressões no Parlamento e à organização de manifestações públicas para exporem o seu protesto contra o retorno das ordens religiosas e para contestarem, principalmente, o aumento da sua influência sobre a sociedade e a cultura. Nessa medida, o anticongregacionismo e, em particular, o antijesuitismo, constituíram a face visível de uma ostensiva “guerra” religiosa que varreu todo o século XIX e que se manifestou em diferentes momentos e em circunstâncias variadas. Assim, não se pode julgar o anticlericalismo oitocentista sem ter em mente o clericalismo exacerbado que então se impôs por força do Ultramontanismo. Interligados, constituem os dois lados de um mesmo problema.

Seja como for, o anticlericalismo, inserido nas propostas mais radicais da intelectualidade burguesa no final do século XIX, traduzia uma reivindicação que já vinha de tempos anteriores no bojo do próprio iluminismo, ou seja: a cultura, fruto de um novo “poder espiritual” devia promover uma profunda reforma das mentalidades e ter uma função

³⁵ GRAMSCI, Antônio. Concepção. Dialética da História. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira. 2. ed., 1978 In CASALI, Alípio. **Elite intelectual e restauração**. Petrópolis: Vozes, 1995. p. 21.

emancipadora ao combater as influências das concepções teológicas e eclesiásticas. Assim, não surpreende que a nova mentalidade burguesa, consolidada na crescente secularização dos intelectuais e de seu projeto político, fosse um traço essencial da cultura da nova ordem, visto que para eles não era possível superar a decadência nacional e alavancar o progresso, no dizer de Eça de Queiroz, se não se restringisse o peso econômico, político e, sobretudo, cultural da Igreja. Em suma, a geração intelectual dos anos 70 atrelava, necessariamente, os debates sobre a política ou as questões sociais à questão religiosa, condicionando uma ideologia anti-ultramontanismo à construção da soberania do Estado-Nação.

Poucos países tiveram como em Portugal e na França tamanha aversão à Companhia de Jesus, quase que concentrando no grupo as várias e constantes necessidades de exorcizar fantasmas e inimigos, em um clima de tensão que dificultava a serenidade dos exercícios críticos, ao mesmo tempo em que o colocavam como alvo-mor na complexidade histórica de várias forças em contenda.

Nos séculos do liberalismo e da república, o jesuitismo foi associado ao autoritarismo e ao fanatismo religioso, inimigos ferozes do espírito crítico e de um novo modelo de cultura preocupada com a transformação social, moral e política de Portugal. Foi nesse quadro que o mito jesuíta, transfigurando a figura do poder absoluto, ganhou uma conotação de natureza política. Nasceu, assim, uma correlação inseparável das novas formas de política, da liberdade ainda engatinhando sob a monarquia constitucional, do jornalismo, das primeiras liberdades parlamentares, da nova organização do poder e do novo papel do Estado com sua antítese mais expressiva: o jesuitismo.

O jesuitismo representava o entrave, o negativo de um poder laico em vias de formação sob a Regeneração, em que a monarquia já se encontrava limitada pela Constituição, mas que, por outro lado, via-se ameaçada pelo nascente espírito republicano e secular.

Se o mito jesuíta passou a congregar os temores de uma nova geração composta por Antero de Quental, Teófilo Braga, Adolfo Coelho, Batalha Reis, Eça de Queiroz e mais uma dezena de cidadãos em Portugal que antes tinham seus medos circunscritos num anticlericalismo republicano pouco personalizado, todavia esse mito não se configurava em produto espontâneo do inconsciente coletivo. Ao contrário, foi usado como arma de propaganda no combate político dessa intelectualidade até mesmo através da literatura ou dos periódicos. Esse símbolo de um poder clerical todo poderoso serviu para desacreditar o poder político posto como cúmplice ou vítima ingênua, para mobilizar todos os que eram ameaçados

por esse espantalho e para desnudar, ao mesmo tempo, todos aqueles que faziam uso da religião como máscara enganadora de uma vontade de poder.

De fato, o mito jesuíta serviu como base do mito político, consubstanciando de forma ampla o mau padre, a hipocrisia, o interesse econômico, a manobra política espúria ou, apenas, expressando um estado de espírito. Grandes autores da época foram suscetíveis ao mito jesuíta como Stendhal, Balzac, Vitor Hugo, Antero de Quental e Eça de Queiroz, mas o antijesuitismo não ganhou rapidamente as ruas de forma muito intensa. Por se manifestarem por jornais, romances ou libelos exaltados de alcance restrito a oposição aos jesuítas não atingia à grande massa popular, em especial em Portugal.

Até a segunda metade do século XIX, em Portugal, o antijesuitismo restringia-se a uma versão atenuada, ou melhor, erudita do anticlericalismo. Aos poucos foi ganhando novos espaços e mesmo não sendo um fenômeno de caráter popular, o antijesuitismo tornou-se objeto de manifestações públicas. Em 1860, no Manifesto dos Estudantes da Universidade de Coimbra, vozes se levantaram tendo à frente Antero de Quental conclamando a necessidade de mudanças de ares e renovação pedagógica em Coimbra, exigindo a abertura da Universidade aos ventos da liberdade e da modernidade.

Mais do que as publicações dos universitários e os libelos dos liberais foram os romances-folhetins que muito contribuíram para dar ao mito do antijesuitismo toda a sua amplitude e dimensão política. E nisso os literatos da Geração 70 foram fundamentais construtores de todos os anátemas lançados contra o mercenarismo dos jesuítas, sua venal hipocrisia e pretensa dignidade escondida entre padres toscos e de alma podre. Através dos textos dos grandes intelectuais era possível ver nítido o mito jesuíta representando o imaginário do poder. E esse poder era, ao mesmo tempo, fascinante e amedrontador. Em todos os sentidos, avassalador, porque a Companhia de Jesus não servia a outro interesse que não fosse o seu, não se baseava em qualquer legitimidade que não o oportunismo e que não tinha limites que não fossem os do universo. Para muitos, a imagem dos jesuítas era a metáfora da morte dos povos enquanto oposta a todas as formas de progresso, contrária ao movimento da história que favorece a emancipação das mentes, povos e nações.

Neste objetivo de dominação universal, o poder dos jesuítas enveredava por vários caminhos. Transitava pelos órgãos tradicionais de poder (o rei, câmaras administrativas...) e exercia sua influência sobre as consciências e corações, pelo ensino, pela confissão e direção espiritual. Aliás, a Companhia de Jesus era marcada pela simbologia do negro, por ser sua imagem mais visível nos confessionários e sacristias, atrás das paredes dos colégios e dos

conventos e na intimidade das famílias do que ostensivamente percebida nos centros oficiais de poder.

A busca da riqueza, o espírito de posse e o amor ao dinheiro eram características permanentes da imagem dos jesuítas. Para eles, dizia-se, a religião era, sobretudo, fonte de rendimentos; e, em Portugal, os numerosos colégios e supostas remessas para Roma eram objetos das mais vivas críticas e insinuações.

Por entre os símbolos que definiam os jesuítas, ao longo do século XIX, estava o apagador de velas, um pequeno instrumento cônico. Associadas à tarefa do ensino, muitas caricaturas de época faziam representações de alunos inicianos “encapuzados” com este utensílio. Assim, os jesuítas eram acusados de corromper a juventude ao inculcar-lhes princípios alheios às exigências da formação de cidadãos e enquadrá-los numa formação ultramontana. Criticava-se o ensino dos colégios por serem assentados sobre a submissão e não sobre a reflexão; sobre a alienação produzida pela domesticação e não sobre o espírito crítico. Daí o jesuitismo ter sido sinônimo, principalmente na França e em Portugal, de decadência. Corruptor dos espíritos, fomentador dos retrocessos políticos, inimigo das luzes, promotor da perda das liberdades e da independência nacional, o jesuíta simbolizava a negação dos valores dominantes, pelo menos nas elites da Regeneração portuguesa.

Na verdade, a imagem construída dos jesuítas resultou de um discurso com fins precisos, elaborado em círculos definidos e cuja eficácia se deveu às circunstâncias que puderam favorecer sua assimilação e, principalmente, à habilidade e à multiplicidade dos seus autores. Por outro lado, o mito jesuíta e sua caricatura podiam ser identificadas com vários adversários. Pelo filtro dos jesuítas, podia-se perceber a própria Companhia, o poder clerical, a Igreja Católica e até mesmo a religião, sem contar o governo da Regeneração ou a própria monarquia. Em última instância, a imagem do mito jesuíta possuía uma função ideológica, qual seja de chamar atenção para uma visão da política, da religião, do ensino e, acima de tudo, do Antigo Regime como a grande ameaça maléfica em oposição ao bem.

Durante a Regeneração, os governos continuaram a assumir uma posição regalista nas suas relações com a Cúria romana. Enquanto internamente havia uma certa calma religiosa, apesar da continuada e hostil bipolaridade política entre clericais e anticlericais, externamente, o Estado liberal procurou subtrair o aparelho eclesiástico às decisões do papado embargando em terras portuguesas a “doutrina” emanada da Santa Sé. Assim, o beneplácito régio não foi concedido à encíclica *Quanta Cura e ao Syllabus* como também as decisões do Concílio Vaticano I não tiveram divulgação oficial vista a oposição das teses romanas aos princípios ideológicos que fundamentavam o liberalismo. Entretanto, a questão do Padroado Régio no

Oriente, que se achava diminuído pelas ambições da *Propaganda Fide*, continuou a ser um dos principais motivos para a luta ideológica entre liberais e ultramontanos, como também se transformou num dos motivos essenciais do combate anti-romanista empreendido pelas elites políticas por décadas. Se havia, por outro lado, divergências entre o clero português na Ásia e a *Propaganda Fide* geradas por disputas entre os vigários apostólicos e os missionários portugueses, a imprensa liberal aproveitava a dissensão para expressar a ideologia nacionalista, defender a soberania nacional e contestar a pretensa hegemonia ideológica da Igreja romana. Em suma, a questão do Padroado do Oriente, mesmo tendo sido negociado nas Concordatas de 1857 e 1886 e tendo sido estabelecidos os limites e a organização das missões portuguesas no Oriente permaneceu sempre um tema polêmico, que muito comprometeu as relações de Portugal com a Santa Sé. Do ponto de vista do Vaticano estava em jogo a causa da autoridade apostólica, da universalidade cristã e das relações com o liberalismo em Portugal. Por parte de Portugal, dentro de uma visão nacionalista e regalista, estavam à prova o prestígio internacional e a defesa dos direitos históricos que os Descobrimentos tinham obtido e a própria Igreja Católica reconheceria e abençoara.

Não há dúvidas que com as Concordatas prevaleceu a sujeição do poder temporal dos reis ao poder espiritual do Papa, apesar do regime do Beneplácito Régio, mas também é claro que sempre vigorou, em Portugal, um acordo tácito entre Trono e Altar. À medida que o Liberalismo se consolidava como sistema político ao longo da segunda metade do século XIX, os governos também sentiram a necessidade de se aproximar e até mesmo se reconciliar com a Igreja Católica, cuja fé muitos governantes professavam, apesar de suas idéias liberais e da efervescente polêmica na opinião pública entre regalistas, nacionalistas e católicos “ultramontanos”. Se as Concordatas apaziguaram as partes, é certo que dividiram opiniões e não resolveram, em definitivo, o problema. Para Portugal, ter o Padroado do Oriente definido como uma “concessão” da Santa Sé e ter reorganizado e diminuído o campo da ação missionária dos portugueses representou uma perda política frente à Cúria romana e de uma certa influência no Oriente, mas aliviou-o das responsabilidades financeiras com os subsídios das missões. Para a Igreja portuguesa representou se não a destruição das bases e estruturas tradicionais que mantinha como privilégio, graves críticas pela sua submissão, conforme Alexandre Herculano dissera em 1857, ao ultramontanismo interno e às ambições teocráticas da Santa Sé. Longe de encerrar a questão entre o Estado português e a diplomacia romana, Gramsci assim descreve as conseqüências do “desigual” acordo estipulado em uma Concordata:

O que significa, na prática, a situação criada num Estado pelas estipulações de uma Concordata? Significa o reconhecimento público da concessão de determinados privilégios políticos a uma casta de cidadãos do mesmo Estado. A forma não é mais a medieval, mas a substância é a mesma”. [Nesta perspectiva, Gramsci conclui que] “nisto consiste a capitulação do Estado, pois, de fato, ele aceita a tutela de uma soberania externa da qual reconhece, na prática, a superioridade.³⁶

Apesar do Concílio de Trento ter determinado a organização de seminários para a formação do clero, em Portugal, exceção feita a Braga, a criação destes só se fez a partir do século XIX. De 1860 até o fim do século a instituição dos seminários, mesmo que supervisionados pelo Estado, representaram um esforço de recuperação da Igreja Católica em face da propaganda anticlerical que precedeu a Proclamação da República em 1911. Na prática, os governos liberais, mesmo não sendo explicitamente anti-religiosos, mas evidentemente anticlericais, tiveram sempre como meta subjugar o clero secular ou diocesano, supervisionando-o e convertendo-o à condição de funcionalismo público. Por isso, a existência dos seminários, mesmo que de maneira precária, representou uma possibilidade de resgate da importância do clero português. Na Faculdade de Teologia da Universidade de Coimbra, também era sentida a ausência de religiosos, quer como professores quer como alunos, uma vez que os jesuítas sempre haviam dominado o mundo acadêmico e haviam sido expatriados pela última vez em 1834.

Sendo a sociedade portuguesa analfabeta na sua grande maioria, a Igreja exercia o papel de diretora das mentes através do clero secular e religioso, na Universidade, nos liceus, escolas e igrejas, e principalmente, através das homilias e sermões. Com o Liberalismo, o Estado assumiu pouco a pouco o papel de chefia no ensino, de modo que nas aldeias e vilas começou a surgir uma espécie de concorrência entre o padre e o professor. Ao mesmo tempo, o incremento da obrigatoriedade da escola primária retirou da Igreja o papel exclusivo de instrutora através da catequese, o que contribuiu para uma certa laicização da sociedade. Observa Alípio Casali, como contraponto, que “a Igreja sempre defendera a manutenção do sistema estatal de ensino como dominante, o que lhe era conveniente, sendo religião oficial. Sem custos de manutenção, tinha acesso garantido a todo o sistema, para ministrar o ensino religioso”.³⁷ Entretanto, é claro que apesar de todas as iniciativas dos governos liberais permaneceu em Portugal, ao longo de toda a segunda metade do século, uma incapacidade de

³⁶ GRAMSCI, op. cit., p. 26.

³⁷ CASALI, Alípio. **A elite intelectual e a restauração da Igreja**. Petrópolis; Vozes, 1995. p. 62.

solução dos graves problemas educacionais, a ponto dos republicanos terem transformado a luta pela educação num dos seus principais estandartes.

Os meados do século XIX viram surgir um recrudescimento da vida religiosa e devocional. Havia a luta tanto contra a laicização da sociedade e a defesa dos valores tradicionais e “íntegrais” do catolicismo como também um crescimento da piedade eucarística e da devoção aos Sagrados Corações de Jesus e de Maria. Assim, a religião católica continuava a se valer mais da tradição religiosa popular manifestada nas festas litúrgicas, nas procissões, nas romarias e na participação nas irmandades, do que das exigências de compromissos morais e doutrinários. É preciso lembrar que se a propaganda liberal e/ou republicana pregavam atitudes anticlericais e, às vezes, anti-religiosas, os descasos da medicina e da assistência social muito contribuíram para o acirramento das práticas devocionais. No dizer de Casali “O catolicismo reduziu-se em grande parte a uma superstição de camponeses, doentes, velhos e mulheres”³⁸.

Ao longo da História portuguesa o Catolicismo teve o privilégio da exclusividade religiosa, o que favoreceu o binômio da aliança do Trono e do Altar. Entretanto, os novos tempos fizeram com que a Igreja Católica e sua doutrina, construída e reproduzida como forma particular de ideologia frente ao Estado Liberal e os jesuítas, atores privilegiados nessa construção e reprodução, se batessem em disputa pela hegemonia no âmbito da sociedade oitocentista liberal. A Igreja, entendida como Instituição perante o Estado, tendo sido alijada do papel de parceira privilegiada, buscou recompor sua performance e seu poder mesmo a custo de eventuais pactos e negociações com o Estado, barganhando seu poder de convencimento junto ao povo em troca de privilégios constitucionais, estabilidade e segurança institucional, quando intimidada, ou de seu equilíbrio financeiro, quando insolvente.

Um forte elemento de descristianização da sociedade foi a introdução da prática do casamento civil e do divórcio em 1867. A adoção de uma lei desta natureza no Código Civil era uma evidente e direta afronta à autoridade da Igreja Católica, levando-se em conta o desprestígio imposto ao sacramento do matrimônio e à sua indissolubilidade. Ficou famosa, inclusive a participação de Alexandre Herculano na defesa da laicização do casamento e na defesa do mesmo para o clero. O fato é que a questão do divórcio trazia subjacente uma proposta de igualdade jurídica dos sexos e outro emaranhado de questões, traduzindo um desejo da sociedade civil de se libertar da tradicional tutela das leis da Igreja. Inaugurava-se

³⁸ Ibid., p. 23.

com o regime liberal, em Portugal, um movimento de dessacralização, secularização e laicização da sociedade.

O anticlericalismo liberal, em Portugal, não foi uma expressão de uma posição anti-religiosa ou anticatólica, mas sim a manifestação de uma atitude crítica e simultaneamente reformista em relação à muitas práticas e devoções religiosas, a certas instituições como a Inquisição, a supremacia jesuíta no âmbito do ensino, a atuação das ordens religiosas e, essencialmente, ao papel e valor do clero na sociedade portuguesa. Foi principalmente essa importância ancestral do clero que definiu um intenso debate ideológico, cultural e político entre o Estado e a Igreja, discussão essa centrada tanto na crítica às práticas desta como ao celibato e incentivo às devoções, como no combate frontal aos jesuítas, ao ultramontanismo e influência política junto às massas. A tensão ocorreu durante todo o século XIX marcando uma crescente atitude laica e determinando um rompimento num futuro próximo entre Igreja e Estado. De fato a era liberal nunca negou o papel da religião na sociedade, mas fundamentalmente afirmou o controle do Estado sobre a Igreja, mesmo que lhe atribuindo uma real importância moralizadora ao vincular a fé ao exercício da política.

Uma visão do mundo laica e o anticlericalismo dos liberais não coincidiram com uma atitude permanente anti-religiosa. Ambas as posições puseram em relevo a instituição clerical e não o Cristianismo. A crítica à ignorância e ao grande número de religiosos, o relaxamento dos costumes e o poder temporal da Igreja contrapunham-se à edificação do Estado-Nação e à formação de uma nova mentalidade coletiva impregnada de valores incompatíveis com a ingerência da Igreja e do clero nos assuntos civis. Concomitantemente, o Estado monárquico-liberal consagrava nos seus textos constitucionais o catolicismo como religião oficial, e não garantia aos cidadãos os direitos de liberdade de consciência e de liberdade religiosa. Essa atitude paradoxal advinha da visão do Cristianismo como ética e não como um dogma.

As últimas décadas do oitocentos foram especialmente intrincadas num Portugal em que transitavam a visão laica e o anticlericalismo dos liberais, socialistas e republicanos. Nesta ocasião, Leão XIII assumiu o pontificado em 1878, na eminência de enfrentar um dos embates doutrinários mais acirrados - de alcance universal - no interior e em torno da questão do poder do papa frente às Igrejas nacionais. Deste contexto, Oliveira Martins destacava que “o catolicismo não era [...] uma fé íntima e absorvente: era uma convicção para uns, uma

convenção para outros, uma conveniência para muitos e um desvairamento para os defensores intolerantes da fé”.³⁹

Para Frei Oscar de Figueiredo Lustosa:

[...] a Igreja via este período de transição como um todo: atrás de cada pretensão liberal ou mudança, por menor que fosse, estava o perigo de uma ruptura ou de uma destruição dos quadros dos valores tradicionais. O mais simples era fechar-se completamente ao diálogo e à participação. E quanto mais fervia o caldo de cultura, mais a Igreja denunciava nele bacilos de toda a espécie e procurava a imunização, trancando-se na redoma de um antiliberalismo ferrenho ou de um ultramontanismo coerente.⁴⁰

Em Portugal como em outros países, iniciou-se neste período um movimento católico antiliberal ligado às posições integristas e ultramontanas do papado. Nasceram os congressos e associações católicas. A primeira delas e mais importante foi a do Porto, em 1872, em cujos estatutos proclamavam-se: “o fim único desta Associação é sustentar e propagar por meio legítimos e legais a Religião Católica, Apostólica, Romana, e defender os preceitos e direitos da Igreja”.⁴¹

Tinha como objetivo primordial congregar os católicos, independentemente das suas divergências políticas. Entretanto, tanto a associação quanto o jornal promovido por ela e intitulado *A Palavra* foram alvo de críticas, por terem em seus quadros conhecidos liberais que haviam ocupado postos na monarquia constitucional. Como justificativa dessa situação advogava-se uma diferença substancial entre “liberalismo de sistema” e “liberalismo dos católicos”. Defendia-se a idéia de que liberalismo como sistema fora àquele que impusera à Igreja limitações e subordinações ao Estado, subtraindo-a autonomia e direitos tradicionais. Em contraposição, argumentava-se que “[...] pode ser liberal e católico sem contradição nem confusão de idéias: deve ser liberal o que for sinceramente católico, porque os princípios de liberdade, igualdade e de fraternidade não foi a escola revolucionária que os criou, mas o Cristianismo”.⁴² Ficava claro, portanto, que a idéia de liberalismo e regalismo se uniam contra a Igreja. O “liberalismo católico” consentido não se filiava aos princípios da Revolução

³⁹ MARTINS, Oliveira. In: MONTENEGRO, João Alfredo. **Evolução do catolicismo no Brasil**. Petrópolis: Vozes, 1972. p. 24.

⁴⁰ LUSTOSA, op. cit., p. 41.

⁴¹ VARGUES, Isabel Nobre; RIBEIRO, Maria Manuela Tavares in: MATTOSO, José (dir). **História de Portugal**, Lisboa: Estampa, 1998. v. 5, p. 204.

⁴² JORNAL A PALAVRA. Porto, n. 26, 31 agosto de 1872 citado por VARGUES, Isabel Nobre; TAVRES, Maria Manuela. Ideologia e Práticas Políticas, in: MATTOSO, José (dir). **História de Portugal**. Lisboa: Estampa, 1998. v. 5, p. 205.

Francesa e nem de qualquer revolução liberal. Acima de tudo, era “essencial ao católico que seja liberal, que reconheça o princípio da igualdade e que pela fraternidade se coloque ao serviço da grande causa da humanidade”.⁴³

Muitos jornais surgiram tais como A Nação, o Correio Nacional, Instituições Christãs, e também inúmeras associações tinham se multiplicado a partir dos Congressos Católicos. Embora esse movimento católico tenha surgido como força de reação impulsionada pelo Ultramontanismo, aos poucos ganhou a forma de ação efetiva e positiva, quando nos anos de 1890 surgiram os primeiros círculos operários católicos e depois os centros acadêmicos da democracia cristã. Na prática, tais grupos tornaram-se baluartes anti-socialistas, sem nunca terem deixado de ser antiliberais.

O combate da Igreja ao liberalismo como doutrina criara um profundo antagonismo aos liberais e maçons. O Concílio Vaticano I, encerrado em 1870, trouxera, junto com a polêmica infalibilidade pontifícia, a condenação doutrinária à Maçonaria do *Syllabus*. O maçonismo português, entendido aqui, sobretudo, pelo Grande Oriente Lusitano Unido, aproveitava os indícios de uma nova realidade que se anunciava para lançar uma campanha hostil e direta contra o obscurantismo da Igreja de Pio IX e do *Syllabus*. Na verdade, o crescimento da própria Maçonaria, acelerado no último decênio do oitocentos, resultou do fato de ter se tornado:

[...] depositária de valores predominantemente racionalistas e irreligiosos, sendo procurada e idealizada por numerosos anticlericais e adeptos de uma modificação radical da sociedade. É mesmo possível dizer que a Maçonaria se republicanizou, afastando do seu seio conservadores e monárquicos.” Mais que isto, o objetivo [...] era o de converter a Maçonaria num antipartido, num centro patriótico da ação comum para a obra da regeneração nacional.⁴⁴

Se na História de Portugal do século XVIII, o pombalismo soube construir uma imagem de modernização nacional pela superação de dois séculos de dominação jesuíta, no século do liberalismo e da república, o jesuitismo andou freqüentemente associado ao autoritarismo e ao fanatismo religioso, inimigos do espírito crítico e de um novo modelo de cultura. Esta questão do jesuitismo ou antijesuitismo foi uma das marcas do anticlericalismo dos liberais e republicanos, permanecendo inseparável das formas nascentes da política contemporânea, da liberdade mesmo que incipiente sob a monarquia constitucional, dos jornais e do panfletismo, das primeiras liberdades parlamentares em que se esboçavam as

⁴³ Ibid.

⁴⁴ SERRÃO, Joel; MARQUES, A.H. Oliveira (dir). Nova História de Portugal. **Portugal e a Regeneração**. Lisboa: Presença, 2004. v. 10, p. 245-46.

rivalidades partidárias e as lutas pelo poder. O jesuitismo tornou-se indissociável da emergência das grandes questões relativas à organização dos poderes, do papel do Estado e da luta contra a Igreja Católica.

Tendo sido restaurada a Ordem da Companhia de Jesus em meados do século XIX, por ocasião das comemorações do centenário da morte do Marquês de Pombal em 1882 insistiu-se, novamente, no seu combate e expulsão. Para o laicismo, o jesuíta aparecia como o propagador de uma visão do mundo e de uma moral anacrônica e, conseqüentemente, adequada aos interesses da ação política católica e do ultramontanismo.

No decurso da chamada Regeneração o jesuitismo serviu de arma de propaganda no combate político da intelectualidade da Geração 70. Este símbolo de um poder clerical hegemônico foi usado em Antero de Quental, Teófilo Braga, Eça de Queirós e outros da Geração 70 para desacreditar o poder político enquanto força maléfica oposta a todas as formas de progresso e, ao mesmo tempo, encarnar os responsáveis por todos os males de que sofria a sociedade. Desde os tempos de estudantes em Coimbra, esses intelectuais haviam feito de espantinho a ordem jesuíta para corroborar a tutela do Estado sobre o ensino e assentar, por contraste, a sua legitimidade numa consciência cívica. Ao longo de vários anos e especialmente através de jornais, artigos, conferências e comícios, os jesuítas foram transformados em um mito, sinônimo de absolutismo, esterilidade intelectual, conservadorismo e decadência. Acima de tudo, no período da Regeneração simbolizavam o contrário e a negação de todos os novos valores.

Da mesma forma que a posição dos intelectuais firmara-se na questão anticlerical e da necessidade do laicismo, ou seja, na certeza de que não se poderia mudar profundamente a nação, superar a decadência e impulsionar projetos de regeneração se não fosse diminuído o peso econômico, político e, sobretudo, cultural da Igreja, os partidos Socialista e Republicano alinharam-se à elite cultural nesse projeto. Ambos fizeram da dicotomia decadência/regeneração uma das bases essenciais de fundamentação de suas propostas. Daí que os debates sobre a política ou sobre questões sociais tivessem aparecido cada vez mais interconectados com a “questão religiosa” *latu sensu*.

3 EÇA DE QUEIRÓZ – VIDA, OBRA, RELIGIÃO E REFLEXÕES

Eça de Queiroz nasceu em 1845 na cidade de Povoia de Varzim, em Portugal. Filho de um magistrado, foi criado pelos avós e aos 10 anos de idade, enviado ao Colégio da Lapa, na cidade do Porto, dirigido pelo pai de Ramalho Ortigão. Alguns biógrafos presumem que Ramalho teria sido, nesta época, seu professor de francês, até por ser nove anos mais velho do que Eça. O colégio pertencia à irmandade de Nossa Senhora da Lapa e como a grande maioria dos internatos possuía uma rígida disciplina, além de estritas práticas religiosas. No entanto, desses tempos escolares restam pouquíssimas referências, levando-se em conta um período marcante de experiências e implicações. Paralelamente aos poucos vestígios do internato, também é sentida uma ausência da cidade do Porto em sua obra literária ou jornalística. Na vasta obra que nos deixou, raras são as observações ou menções acerca da cidade que lhe era tão familiar. Se Lisboa foi espaço privilegiado em sua vida e obra, o Porto, sua infância e adolescência ficaram reduzidas ao silêncio. Para nós fica a interrogação se os tempos do Colégio da Lapa deixaram cicatrizes em suas convicções religiosas por ser instituição confessional e, por isso mesmo, aguçaram seu olhar crítico. Sabemos apenas que, na prática, toda arte resulta de experiências íntimas, nem sempre sendo definido o que foi devido à ambiência daquilo que adveio de uma reflexão imparcial sobre ela.

Entre 1861 e 1866 Eça frequentou a faculdade de direito de Coimbra, onde conheceu Teófilo Braga e Antero de Quental. A escola teve enorme importância na formação cultural do autor e determinou muito de suas posições críticas e sarcásticas. Algumas de suas crônicas revelavam, inclusive, sua aversão ao clima e exigências ditadas pela Universidade como também a avalanche de novas idéias, sistemas, estéticas, formas, e sentimentos que ali tomavam todos.

As recordação estudantis de Coimbra foram, para Eça e seus amigos da “geração nova”, referências quase perpétuas. De fato, a Universidade por ser instituição prestigiada e pelo seu caráter único, abrigava dissensões e conflitos variados pelo poder científico, cultural e mesmo político. Em especial, passava por Coimbra o conflito entre as concepções de poder

eclesiástico e secular, visto não poder ser considerada laica embora tenham sido eficazes os esforços do pombalismo no estabelecimento de novos estatutos para a Universidade fazendo do ensino uma questão do Estado.

Se no século do liberalismo e do republicanismo o jesuitismo era associado ao autoritarismo e ao fanatismo religioso, era, principalmente, em Portugal, tido pelos intelectuais como inimigo do espírito crítico e o grande responsável por todos os males de que sofria a sociedade. A Universidade de Coimbra por ainda radicar-se na autoridade eclesiástica colocava-se, assim como alvo da mobilização dos estudantes e de todos aqueles que precisavam de um espantalho para desacreditar o poder político anacrônico julgado cúmplice e complacente. Ali, os estudantes, até a República, eram obrigados a jurar dogmas, cumprir rígida disciplina de inspiração clerical e a pronunciarem orações por ocasião das provas. Em contrapartida, lutavam também contra o centralismo do Governo e a sua posição contra a autonomia universitária e a execução de reformas essenciais.

Em 1866 quando da sua formatura em Coimbra, iniciou a publicação de folhetins na *Gazeta de Portugal*. Sua contribuição neste jornal intitulada, mais tarde, de *Prosas Bárbaras* é de importância fundamental para o conhecimento da primeira fase literária de Eça. Contudo, para nosso trabalho, consideramos mais manifestação literária do que jornalística a atuação do jovem escritor.

Nesta época, o pai de Eça era magistrado em Lisboa e figurava no grupo da oposição política. No poder assentavam-se históricos e regeneradores. O partido *Histórico*, de cunho menos radical do que as facções cartista e setembrista que o haviam antecedido, compunha com o *Regenerador*, mais moderado, liderado pelo Duque de Saldanha. Eram tempos conturbados na política, espocando aqui e ali movimentos contestatórios. Questões importantes assaltavam os noticiários como as conseqüências da fusão partidária, a questão do casamento civil debatido na *Gazeta de Portugal*, entre outros, por Alexandre Herculano, o déficit orçamentário e o programa de reformas anunciado nos discursos da Coroa. Foi neste contexto que Eça foi chamado a dirigir e escrever o jornal político da oposição: o *Diário de Évora*. Ao aceitar a proposta, Eça inaugurou para si próprio uma nova função. Como jornalista, segundo Gaspar Simões, “Eça estava na oposição, eis quanto lhe bastava”.⁴⁵

Embora no jornal o *Distrito de Évora*, durante cerca de 8 meses em 1867, Eça tenha produzido um jornalismo mais maduro e aguçado, outras publicações jornalísticas suas serão

⁴⁵ SIMÕES, João Gaspar. **Vida e obra de Eça de Queiroz**. Amadora Bertrand: 1973. p.142.

privilegiadas por nós ao exemplificarem as mais cortantes arestas da personalidade crítica e combativa de Eça.

Ainda no ano de 1867, ao deixar Évora e regressar para Lisboa, Eça retomou, temporariamente, sua colaboração na “*Gazeta de Portugal*” e passou a fazer parte do Cenáculo. Com o fechamento do jornal, Eça dedicou-se à advocacia e à leitura de Flaubert, Balzac e, possivelmente, Stendhal. Juntou-se a um grupo de jovens artistas e literatos vindos de Coimbra, e unidos pela boemia, inquietação política e social, tornaram-se vanguarda artística, combatentes e idealizadores filosóficos e políticos de um novo tempo. Do grupo Cenáculo faziam parte Eça de Queiroz, Salomão Saragga, Jaime Batalha Reis, Augusto Fuschini, Ramalho Ortigão, Oliveira Martins, José Fontana e Antero de Quental, entre outros. Dali emanavam idéias e utopias. Por Antero tomava-se contato com o Socialismo. Em Eça, o “dessoramento de sua fé [...] ganhava vigor ateu”.[...] [Acima de tudo], “sua irreverência religiosa era epidérmica: intelectual”.⁴⁶

Em 1869 o Cenáculo começou a sofrer desfalques. O primeiro a sair em viagem foi Antero de Quental, embarcando numa aventura à América do Norte. Em seguida, Eça viajou para o Oriente. Conheceu o Egito, esteve na inauguração do Canal de Suez, visitou a Palestina e o Líbano. No regresso, em 1870, havia trazido novos costumes e novas idéias. Sua visão de mundo alargar-se. Impunha-se uma preocupação realista. Como objetivo profissional passou a aspirar à carreira diplomática.

O ano de 1870 trouxe novas experiências. Depois de um curto tempo como Administrador do Conselho, na cidadezinha de Leiria, iniciou um dos seus mais famosos romances: o Crime do Padre Amaro. Na prática, o período valeu-lhe como um observatório notável da vida social provinciana. O alargamento dos horizontes de sua arte de observador social em busca de um ideal superior de justiça e consciência coletiva aconteceu em 1872, ao ser nomeado cônsul de primeira classe em Havana.

Em 1871, a publicação do primeiro número d’*As Farpas*, pequenos artigos de sátira social, cultural e política em parceria com Ramalho Ortigão, possibilitaram-lhes o exercício da ironia, do sarcasmo e da crítica contundente. À mentalidade de Cenáculo deve-se o sucesso do empreendimento. Para nosso trabalho são páginas fundamentais, na medida em que podemos descobrir, no dizer de Eça, “através da ilusão das aparências, algumas realidades do nosso tempo”.⁴⁷

⁴⁶ SIMÕES, op. cit., p.185.

⁴⁷ QUEIRÓZ, op. cit., p. 959.

A parceria Eça-Ramalho, dois espíritos muito diferentes, foi, mais tarde em 1890, revista e reeditada com o título de *Uma Campanha Alegre*. O jornalismo que Eça produziu nas *Farpas* representou, na época, uma novidade. Sua crítica não estava alinhavada a qualquer ideologia ou destinada a satirizar específico grupo político. Todos os assuntos e aspectos da vida e história social de Portugal estavam sob sua mira, inclusive a própria imprensa. Desde os tempos do jornal O Distrito de Évora, Eça via a própria imprensa com alguma antipatia, justificando sua existência em nome de um tal “estudo social” como afirmou em 1890. Esses escritos nos são essenciais por vários motivos: revelam a cumplicidade de Eça e Ramalho ao criticarem a sociedade portuguesa e representam um estrondoso e paradoxal sucesso num país de tão assustadora percentagem de analfabetos (em 1878, cerca de 84% da população). Acima de tudo, foram uma vasta e inteligente sátira global à Regeneração portuguesa, ao mundo social, político, institucional, moral, cultural e até econômico dos 20 anos de regime monárquico-constitucional e das quatro décadas de liberalismo lusitano. *As Farpas* esmiuçavam todos os cantos da vida cotidiana portuguesa: das salas de visitas onde as mulheres se entediavam às igrejas onde expunham suas hipocrisias; falavam dos teatros onde eram apresentadas peças medíocres às redações dos jornais onde se compunham textos risíveis pela má qualidade do jornalismo e dos temas tratados.

N’*As Farpas* Eça utilizava a gargalhada como instrumento e método para a contundência de suas crônicas. Através delas mapeava a configuração propriamente política da Regeneração. Farpeava a educação, a função e o espaço social das mulheres, entre tantos assuntos. Da pena de Eça nasceram as denúncias mais ácidas a respeito da fé católica, do clero e sobre as práticas religiosas de uma sociedade hipócrita e corrompida. Se muitos foram seus romances com temáticas religiosas como crime do Padre Amaro e A Relíquia, nos textos d’*As Farpas*, Eça se debruçou sobre a Igreja Católica e destrinchou a religião do ponto de vista social e antropológico. Através da fé perscrutou um acervo de atitudes, costumes, hábitos, fórmulas e posturas políticas. Pos a nu os padres mercadores de relíquias, cabos eleitorais de políticos pouco escrupulosos ou mesmo freqüentadores assíduos dos saraus da corte. Ocupou-se da Igreja e crianças, do episcopado e seu discurso.

O jornalismo que Eça produziu nas *Farpas*, trouxe também uma nova ótica. Eça, aprovado para a carreira diplomática, dirigiu seu espírito para as questões internacionais. Apareceram, assim, textos sobre possessões ultramarinas, diplomacia e emigração. Os olhos de míope viam cada vez mais de longe. Aguçava-se o internacionalismo do autor e a visão da decadência pátria alargou-se gradativamente quando de suas estadas como cônsul em Havana, Newcastle-on-Tyne, Bristol, Londres e Paris.

As Farpas queirozianas foram publicadas no período entre 1871-72, embora Ramalho tenha-as mantido até 1882. Acontecimentos marcantes em, 1871, foram a *Comuna de Paris* e realização das *Conferências Democráticas do Casino* em Lisboa, cujo mentor foi Antero de Quental. Sobre a Comuna, Eça fez comentários n'As Farpas e numa crônica escrita para a *Gazeta de Notícias*, do Rio de Janeiro, e transcrita mais tarde nos *Ecos de Paris* em 1905. Ainda de outra vez para o mesmo periódico, intitulada "A Anistia" abordou o regresso dos proscritos da Comuna, comentando a medida governamental. Se As Farpas pretendiam denunciar a decadência através do riso, as Conferências do Casino representaram um momento especial e único onde esmiuçaram a realidade de Portugal. Eis como ambas se integravam na alma da geração 70. Se Eça e Ramalho tiveram a iniciativa de erguer a voz por trás das gargalhadas d'As Farpas, Antero preparou a tribuna quase acadêmica para bradar a Revolução. Nas Conferências, cada um dos palestrantes, sempre em prol da Revolução, atuou de maneira diversa na crítica ao país. Seus objetivos comuns eram instruir os homens daquele tempo, doutriná-los e discutir com eles novos caminhos. De fato, as Conferências ficaram como um episódio revolucionário da vida intelectual portuguesa e sua repercussão estabeleceu uma etapa importante na história do pensamento crítico em Portugal.

Nas Conferências do Casino, participaram Adolfo Coelho, Antero de Quental, Augusto Soromenho, Augusto Fuschini, Eça de Queiroz, Germano Meireles, Guilherme de Azevedo, Jaime Batalhe Reis, Oliveira Martins, Manuel de Arriaga, Salomão Saragga e Teófilo Braga. Antero de Quental, ao abrir a segunda das conferências com o título *Causas da Decadência dos Povos Peninsulares* para cerca de 250 pessoas, fez um retrato dos vários responsáveis pelo obscurantismo e conservadorismo apático daqueles anos. Entre eles, identificou o catolicismo e a Igreja Católica como os grandes males perpetuados por vários séculos. Nesta oportunidade, Antero parece ter sintetizado as idéias de muitos de seus amigos, afinal haviam comungado do espírito anti-clerical do Cenáculo. Eça, indo ao encontro do pensamento de Antero, afirmou, no número 1 das Farpas em 1871: "é a primeira vez que a revolução sob a sua forma científica tinha em Portugal a palavra".⁴⁸ A seguir, Eça expôs, ainda nas Farpas, um dos muitos paradoxos nacionais ao comentar a carta pastoral do Bispo do Algarve: "E aqui temos, num país católico, os ilustres senhores deputados, em pleno Parlamento, fazendo profissão de ateísmo!".⁴⁹

Eça de Queiróz, por ocasião de sua palestra, a de número quatro e intitulada *A Nova Literatura* falou sobre "A Afirmação do Realismo como Nova Expressão da Arte", título com

⁴⁸ QUEIRÓZ, op. cit., p. 977.

⁴⁹ Ibid, p. 984.

que o próprio Eça se lhe referiu nas Farpas, integrando seu dizer no espírito revolucionário. Seu trabalho tentou conciliar um espírito crítico contundente com as idéias de Pierre Joseph Proudhon, escritor, economista e sociólogo francês, ao afirmar que a arte devia corresponder às aspirações sociais do momento e concorrer para a regeneração da consciência social. Em suma, Eça trouxe uma nova função para a arte e preconizou como essencial o papel social do artista.

O espírito de combate à religião prosseguiu na quinta conferência feita por Adolfo Coelho. O espírito anticlerical que sobressaía no âmbito do evento, traduziu-se no “Ensino” onde preconizava a separação do Estado e da Igreja e a liberdade de consciência atacando, mais uma vez, o catolicismo. Para nós importa, sobretudo, ressaltar a importância das Conferências enquanto produziram um abalo intelectual que sobressaltou Portugal, e que ao serem suspensas pela censura motivaram discursos inflamados de seus autores.

O tom de protesto e contestação de Eça em sua conferência, obedeceu ao tom costumeiro usado n’As Farpas. Se o riso e a ironia eram suas formas de manifestação como artista e cronista, seu trabalho parece ter desacreditado-o junto ao Governo Monárquico. O próprio Eça acreditava que a reação provocada nos meios conservadores pelos seus textos nas Farpas o havia impedido de tomar posse na vaga do consulado em Salvador, na Bahia. Embora tivesse obtido o primeiro lugar no concurso ao Ministério dos Negócios Estrangeiros, em fins de 1870, havia sido preterido por Manuel Saldanha da Gama, segundo classificado.

Entretanto ao deixar-se entusiasmar pelas Conferências galvanizou ainda mais antipatias por parte dos grupos conservadores. Se na sua conferência *O Realismo como Nova Expressão de Arte* propalou ideais políticos, cada vez mais a pecha de “revolucionário” comprometia sua reputação. Somente quando caiu o ministério do Marquês de Ávila e Bolama, em setembro de 1871, Eça foi nomeado, poucos meses depois, para seu primeiro posto consular em Havana. Não perdeu a oportunidade de escrever nas Farpas em outubro desse ano: “Concorre muito para que a nossa diplomacia não seja brilhante, o horror que o País tem a ser representado por homens inteligentes.”⁵⁰

Quando terminaram as Conferências, também o grupo do Cenáculo dissolveu-se. Antero partira para o Porto; Oliveira Martins, em plena fase socialista, estabeleceu-se na Espanha; Ramalho fixara-se em Lisboa. A carreira diplomática de Eça começou a deslanchar e o romance tornou-se o meio privilegiado de por em relevo a sociedade portuguesa.

⁵⁰ QUEIRÓZ, op. cit., p. 1090.

Entretanto, a ironia e o riso permaneceram como arma letal contra tudo e todos, inclusive contra as alusões ao seu passado político de republicano sempre por ele contestado.

Entre os anos de 1872 e 1874, Eça viveu em Havana em função de sua nomeação como cônsul de primeira classe nas Antilhas espanholas. Seus registros falavam do marasmo em que vivia, carente de política, crítica, debates literários, humorismo e, principalmente, saudoso dos caros amigos. Não fosse a publicação, em fins de 1873, do conto *Singularidades de uma Rapariga Loira* publicado no Diário de Notícias, Eça pouco produziu. Desgostava da cidade, de seus cheiros, sua gente, sua política, seus jornais. Eça transcreveu seu tédio e ojeriza em suas correspondências, mas também colocou sua saudade de Portugal, já descontados os negativismos. Em carta a Ramalho confidenciou:

O exílio importa a glorificação da pátria. Estar longe é um grande telescópio para as virtudes da terra onde se vestiu a primeira camisa. Assim, eu de Portugal, esqueci o mau- e constantemente penso nas belas estradas do Minho, nas aldeolas brancas e frias – frias! – no bom vinho verde que eleva a alma, nos castanheiros cheios de pássaros, que se curvam e roçam por cima do alpendre do ferrador.⁵¹

Essas palavras deram significado, mais tarde, ao seu novo comportamento e percepção das coisas portuguesas. Inclusive deram sentido no que diz respeito ao seu entendimento das coisas fé e devoção, dos motivos e dos modos eclesiásticos. Na verdade, a distância da pátria possibilitou, ao longo do tempo, inventariar as virtudes e minorar os tantos vícios nacionais, alvos constantes da intransigência satírica com que costumava falar das coisas de Portugal. Aliás, este sentimento de antipatia e desagrado com o ambiente do momento revelou-se, em outras oportunidades, como da sua estada em Havana ou na Inglaterra. Tudo nos leva a crer que Eça se batia antes com a profissão do que com os lugares. Na sua correspondência se penitenciava: “Desculpe a minha cólera – mas ela nasce dum tédio sem limites e dum despeito cruel: o despeito de me sentir um pobre diabo de artista, encaixado numa função oficial, e de ter de pautar o senso artístico pelo código consular.”⁵²

O período em Havana de dois anos rendeu-lhe algumas viagens. Conheceu o Canadá, os Estados Unidos e a América Central. Nova York chamou sua atenção de forma especial e definiu:

Nova York não tem civilização. A civilização não é ter uma máquina para tudo – e um milhão para cada coisa: A civilização é um sentimento, não é uma construção.

⁵¹ QUEIRÓZ, Eça de. Correspondência. **Obras Completas**. Porto: Lello e Irmão, 1966. v. 3, p. 499.

⁵² *Ibid.*, p.499.

Há mais civilização num beco de Paris, do que em toda a vasta Nova York. Aqui não há gosto, nem espírito, nem distinção, nem crítica, nem classificação – nada.⁵³

Em 1874, após um breve período em Lisboa usufruído onde Ramalho dizia ser para Eça “o seu laboratório da arte”, foi transferido para o consulado de Newcastle-on-Tyne. Ali ficou por quatro anos e permaneceu condenado à terra úmida, fumarenta e sombria. Sentia-se condenado aos bruscos contrastes. Em Havana fora o calor, o suor, a imundice dos hotéis, as lamentações dos chineses, a rudeza dos espanhóis e a brutalidade dos grandes proprietários cubanos. Desta vez eram os dias sombrios e enevoados, o frio penetrante, as greves operárias e o terrível *spleen*, repetidamente mencionado em suas cartas. Na prática, um ou outro eram ambientes difíceis para adaptar-se. Como novidade, Newcastle-on-Tyne era um centro operário:

[...] uma cidade de tijolo negro, meio afogada na lama, com uma espessa atmosfera de fumo, penetrada dum frio úmido, habitada por 150 mil operários descontentes, mal pagos e azedados e 50 mil patrões lúgubres e horripelmente ricos.⁵⁴

Sua experiência foi marcante. Seu contato com o mundo operário fez do socialismo uma experiência necessária.

Nos anos de 1875, apareceram as primeiras publicações do *Crime do Padre Amaro* na Revista Ocidental, ao mesmo tempo em que Eça começou a reescrever a obra, dando-lhe uma segunda versão, editada em 1880. No ano seguinte, saiu a primeira edição do Crime do Padre Amaro em livro e foi concluído o *Primo Basílio*. Em 1887, Eça começou a publicar no jornal do Porto “A Actualidade” as 15 crônicas posteriormente denominadas *Cartas de Londres*, colaboração esta que se manteve até maio de 1878.

Foi no jornalismo, efetivamente, que Eça mais profundamente exprimiu a sua posição perante os problemas político-sociais do seu tempo. Nas *Crônicas ou Cartas de Londres* se impõem textos muito importantes para nosso trabalho, enquanto analisou com lucidez e perspicácia o mundo capitalista e a miséria dos grupos operários ingleses, a exploração e pilhagem do imperialismo burguês e a atuação da Igreja e do papado no mundo europeu do século XIX.

Todas essas crônicas não possuíam títulos, mas seus conteúdos provam, ainda hoje, a percepção aguçada e a modernidade dos textos queirozianos à época. É notável, por exemplo, a análise de Eça das persistências estruturais, conjunturais e locais da ordem do

⁵³ QUEIRÓZ, op. cit., p. 503.

⁵⁴ Ibid., p. 508-509.

Antigo Regime em Portugal como obstaculizadoras de mudanças na sociedade, economia e no Estado. Para ele, a reforma modernizante do Portugal oitocentista era, principalmente, travada pela incapacidade geral de desestruturar as forças da inércia política tradicional. Sem uma nova constituição política da nação, com a ausência de um real espírito de cidadania e de novas formas de educação seria inviável uma regeneração do país. O observador atento revelava:

Diz-se geralmente que em Portugal, o público tem idéia de que o Governo deve fazer tudo, pensar em tudo, iniciar tudo; tira-se daqui a conclusão que somos um povo sem poderes iniciadores, bons para ser tutelados, indignos de uma larga liberdade e inaptos para a independência. A nossa pobreza relativa é atribuída a este hábito político e social de depender para tudo do Governo, e de volver constantemente as mãos e olhos para ele como para uma Providência sempre presente. (Carta de Londres nº 4, 04 julho de 1877).⁵⁵

Quanto à sua vivência num mundo operário em Newcastle, a experiência trouxe-lhe novas questões sobre o socialismo: Mergulhado numa cidade onde os operários viviam uma atmosfera deplorável, observou, como contraponto aos movimentos grevistas eclodidos nos Estados Unidos, que lá mais do que expressão da insatisfação popular, a violência era incentivada como estratégia partidária:

A explicação, enquanto a mim, é esta: a greve foi desenvolvida e transformada em revolta pelo imenso partido socialista ou comunista. Este partido, na América, é muito diferente dos socialistas europeus: aqui o socialismo é um sistema social, político, moral, religioso. Na América, o socialismo é uma hostilidade bruta e instintiva contra todo o que possui e que acumula; lá não há idéias, há apetites insatisfeitos. E o chamar realmente a esses grupos socialistas é um erro que cometem frequentemente os jornais europeus; na América dão-lhes um nome mais exacto, chamam-lhes os roughs, isto é, a rudez, a canalha. Esta multidão violenta é, sobretudo, estrangeira.⁵⁶

Em sua análise, a América por receber gentes de vários lugares europeus com o objetivo maior de ganhar a vida nas grandes cidades e ao não retribuir-lhes com prosperidade e conforto, mas só com miséria produziu um profundo descontentamento. O socialismo aparecia, então como uma ameaça imediata à ordem, meio de anarquia do populacho ou como fruto de pessoas que abandonaram a sua confiança nas formas legais e pacíficas de reivindicação. Assim, o aspecto mais importante colocado por Eça foi sua condenação a “violência” do movimento como um aspecto pouco “civilizado”, talvez consentâneo com imigrantes rudes, e bem distinto dos ideais de um partido numa sociedade fortemente organizada como a Inglaterra. Eça concluiu: “*O sentimento que a domina é uma espécie de cólera bruta contra uma sociedade rica, onde eles são mendigos – e contra um mundo que goza, e no meio do qual eles sofrem.*”⁵⁷

⁵⁵ QUEIRÓZ, Eça de. **Cartas de Londres**. n. 4. 4 de julho de 1877. Disponível em: <http://www.dominipublico.gov.br>

⁵⁶ QUEIRÓZ, Eça de. **Cartas de Londres**. n. 5. 01 de agosto de 1877. Disponível em: <http://www.dominipublico.gov.br>

⁵⁷ Ibid.

E sem perceber qualquer ideologia por trás das revoltas americanas concluiu:

O que queriam eles? Nada. Destruir, vingar-se vagamente. E tanto isto é assim que em todos os pontos mais atacados a revolta teve um caráter bruto de violência ao acaso, destruíam, queimavam, abatiam sem discriminar, na excitação da cólera satisfeita, sem outro fim do que dar cabo de uma sociedade onde se achavam mal.⁵⁸

No contexto religioso, Eça constatava que dentro do enquadramento europeu agitado todo ele pelo liberalismo, cada vez mais o catolicismo punha-se à conquista de tronos, num apostolado de impiedosa e ardente eloquência. Preocupava-se, principalmente, com os ventos da conversão católica soprando livremente pelo Canal da Mancha, em marcha ostensiva pela unidade de fé na pluralidade de nações como um grande refluxo oposto à onda revolucionária liberal. Discordando da idéia de isolamento do cristianismo em redutos, identificava no catolicismo um poder de ação como tentáculos para arregimentar, inclusive, tradicionais dissidentes:

Há anos que a mão do catolicismo romano, do catolicismo do Syllabus, se estende lentamente sobre a Inglaterra, para se apoderar dela. Como um veneno que lenta e obscuramente se espalha nas veias e no tecido de um corpo são – o espírito ultramontano penetra surdamente toda a Inglaterra. Em todas as Igrejas, em todos os ritos se sente esta lenta absorção. [...] Debalde a Igreja oficial protesta, condena, grita. A conversão vai se fazendo lentamente mas seguramente. [...] Na alta sociedade, ser católico começa a ser elegante.⁵⁹

Embora, Eça tenha ostentado simpatia pelo socialismo, é difícil atribuir-lhe afinidade com seus ideais na convivência próxima. Para Jaime Batalha, ex-companheiro do Cenáculo e grande amigo, confidenciou que “em Newcastle, onde há perto de 100 mil operários, é o centro socialista da Inglaterra. Estou no foco. É desagradável, o foco”.⁶⁰ Se Eça testemunhou, nos seus 4 anos de Newcastle, uma crescente recessão que punha em relevo as imensas desigualdades dessa sociedade e o conflito de classes aí latente, também suas convicções acerca de uma justiça social negociada e firmada em tribunais de arbitragem se esvaziaram. Daí o seu temor do fracasso de conciliações entre capital e trabalho, a ponto de antecipar soluções revolucionárias para a realidade da miséria e recessão. Observou:

⁵⁸ QUEIRÓZ, Eça de. Cartas de Londres nº 5. 01 de agosto de 1877. Disponível em: <http://www.dominiopublico.gov.br>

⁵⁹ QUEIRÓZ, Eça de. Cartas de Londres nº 4. 4 de julho de 1877. Disponível em: <http://www.dominiopublico.gov.br>

⁶⁰ QUEIRÓZ, Eça de. Cartas de Londres nº 15- 21 de maio de 1878. Disponível em: <http://www.dominiopublico.gov.br>

Se esta conciliação se não fizer, creio que veremos graves acontecimentos. E muito bonito realmente falar na ordem, no respeito à propriedade, no sentimento de obediência à lei, etc., mas quando milhares de homens vêm a sua família sem lume na lareira, sem um pedaço de pão, os filhos a morrer de miséria, e ao mesmo tempo os patrões, prósperos e fartos, comprando propriedades, quadros, apostando nas corridas e dando bailes que custam centos de libras, bom Deus, é difícil ir falar aos desgraçados de regras de economia política e convencê-los que, em virtude dos melhores autores da ciência econômica, eles devem continuar por alguns meses mais a comer vento e aquecer-se à cal das paredes! (Carta de Londres nº 15, 21 de maio de 1878).⁶¹

No ano de 1878, Eça publicou *O Primo Basílio* em duas edições consecutivas, além de enviar ao editor Chardon o projeto de *Cenas da Vida Portuguesa*, a ser desenvolvido em 12 volumes. A carreira diplomática também sofreu mudanças. Transferido para Bristol ali permaneceu por dez anos, até nova remoção, desta vez para Paris. Neste período sua produção literária foi importante. Escreveu o *Conde de Abranhos* e publicou o folhetim *O Mandarin* no jornal O Diário de Portugal, os contos *Um Poeta Lírico e No Moinho*, em O Atlântico. Refez o *Mistério da Estrada de Cintra* e em 1887, publicou *A Relíquia*. Na vida pessoal, dois fatos foram marcantes ocorreram. O primeiro, em 1886, a sua legitimação foi tornada oficial pelos pais e, no ano seguinte, casou-se com D. Emília de Castro Pamplona, na Quinta de Santo Ovídio no Porto. Entre os subsídios essenciais para nosso trabalho, estão os artigos enviados como colaboração para o jornal do Rio de Janeiro, A Gazeta de Notícias, colaboração só encerrada em 1897.

As crônicas que Eça de Queiroz enviou de Bristol à Gazeta de Notícias do Rio de Janeiro, entre setembro de 1880 e outubro de 1882, foram publicadas em 1905, pela primeira vez como obra póstuma pela Livraria Chardron, de Lello & Irmão, do Porto. Elas foram intituladas *Cartas de Inglaterra*. Nesta época, em 1880, Ramalho Ortigão escreveu para o mesmo jornal, sendo seu trabalho reunido sob o título de *Cartas Portuguesas*. Nas *Cartas da Inglaterra*, Eça comentou a miséria das classes pobres, a política de exploração das grandes potências. Questionou no Cristianismo sua responsabilidade em corroborar, ao longo da História, a difamação dos judeus como os grandes responsáveis pelos males do mundo. Comentou o Brasil visto pelos olhos de um corresponde do jornalismo inglês.

As crônicas redigidas para *Gazeta de Notícias*, do Rio de Janeiro, entre os anos de 1880 e 1894, foram também publicadas em 1905 pelos mesmos editores do Porto, mas agrupadas sob o título *Ecos de Paris*. Nelas tratou de assuntos de política, como o *Aniversário da Comuna*, onde criticou duramente a atitude do governo do Sr. Grevy de rechaçar com violência as manifestações *in memoriam* daqueles que haviam feito da indignação luta política

⁶¹ QUEIRÓZ, Eça de. **Cartas de Londres** n. 15.21 de maio de 1878. Disponível em: <http://www.dominiopublico.gov.br>

e martírio. Se Eça não se mostrava simpatizante da República como regime, também não escondia uma atitude francamente desfavorável às diretrizes dos republicanos ao proclamar os abusos de uma polícia que, frente ao cidadão, “demonstrava-lhe, a pranchadas, que a República é um governo forte e contundente...”.⁶² Nessa mesma crônica, Eça incluiu uma exaltação aos proscritos da Comuna como admiráveis defensores de uma sociedade de maior justiça social e precursores de uma experiência tornada símbolo de vanguarda. Sensível à influência de Proudhon, como arauto de um socialismo de predomínio ético e idealista, ressaltou: “Os anos passaram, e os vencidos de então são hoje cidadãos formidáveis, armados não da espingarda revolucionária, mas de um legal boletim de voto, e que, em lugar de erguer barricadas nas ruas, fazem deputados socialistas nas eleições”.⁶³

Ainda sob grande influência de Proudhon, Eça produziu em seus escritos jornalísticos acirrados textos contra os jesuítas e a Igreja Católica. Na verdade, o tema do jesuitismo como fator de decadência das sociedades européias atravessou todo o século XIX, e foi assunto recorrente desde Voltaire nos anos setecentos, até autores como Béranger, Stendhal, Balzac, Vitor Hugo na França, ou Eça de Queiroz e Antero de Quental em Portugal.

Se em Portugal, o Pombalismo havia instaurado uma idéia de salvação nacional pelas reformas progressistas em oposição a dois séculos de dominação jesuítica, no momento em que os jesuítas retomaram as suas atividades de docentes, pregadores e/ou confessores ao se reafirmarem no último quartel do século, reavivaram também a chama do ódio que herdaram do passado. Assim, utilizados como espantelho para fins políticos, os jesuítas consubstanciavam a identificação de vários adversários. Através dos “jesuítas” todo um século de intelectuais percebia, ora a própria Companhia, modificada pelo filtro de uma história parcial, intencionalmente ou não; ora a Congregação como figura metonímica do poder clerical e ultramontano, ora a própria Igreja ou até o Cristianismo. Em Portugal, os jesuítas coincidiam também com a monarquia constitucional que os readmitiu ou até mesmo com a lembrança nefasta do despotismo absolutista.

De fato, em Eça o jesuitismo revelava uma pródiga riqueza de significações e de funções. Em seus discursos denunciava a marcha conquistadora do jesuitismo a englobar todo o catolicismo como um poder de essência totalitária ou vocação universalista. “[...] pois ninguém ignora que a Igreja hoje está totalmente penetrada do espírito jesuítico. O catolicismo é o jesuitismo”.⁶⁴ Conclamava a sutil arte jesuíta de prender as vontades, de

⁶² QUEIRÓZ, Eça de. *Ecos de Paris. Obras Completas*. Porto: Lello e Irmão, 1966. v.2, p.1117.

⁶³ *Ibid.*, p. 1116.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 1126.

captar as inteligências através da educação dos jovens, da confissão das mulheres e da direção das consciências. Acusava-os de subordinar a moral, a educação e a religião às suas ambições políticas a ponto de minarem os alicerces da ordem social, impor suas leis sobre a ruína de todas as demais e o seu poder sobre a destruição de todos os outros poderes. Através deles, instaurava-se a via da decadência.

Se Eça criticava o ensino dos colégios jesuítas como “fatal à alma das gerações novas”,⁶⁵ na medida em que se assentava sobre a submissão e não sobre a reflexão, mais sobre a domesticação do que sobre a razão e criatividade, também se referia a eles a partir da cor negra, um dos símbolos que marcaram a Companhia de Jesus ao longo do século, enquanto emblema de morte, da noite aterrorizante ou do diabo. “Assim, quem governa a Igreja não é Leão XIII, o Papa Branco, é o Papa Negro, o padre Beckx”.⁶⁶

No ano de 1888, Eça de Queiroz foi nomeado cônsul em Paris. Dali, publicou *Os Maias*, tido como obra-prima do romance português, e para o jornal *O Repórter*, dirigido por Oliveira Martins, contribuiu com alguns textos de caráter ficcional intitulados *Correspondência de Fradique Mendes*. Nessa época formou-se o grupo dos Vencidos da Vida, denominação atribuída a Oliveira Martins, e que congregava eminentes intelectuais que se reuniam para conversar, jantar e trocar idéias, entre 1888 e 1893, em Portugal. Do grupo faziam parte, além de Eça: Carlos Mayer, Guerra Junqueiro, Antonio Cândido, Ramalho Ortigão, Oliveira Martins, Carlos Lobo d’Ávila, conde de Sabugosa, conde de Arnoso, marquês do Soveral e conde de Ficalho.

Em 1889, Eça publicou a Revista de Portugal mas que teve breve duração. Em maio de 1892 seu último número foi editado, perfazendo um total de 24 números. Como justificativa de sua fundação, idéia advinda dos tempos de Coimbra, Eça explicou:

Acima dos partidos, das escolas, dos currículos, de tudo quanto é limitado e transitório, a Revista de Portugal pretende ser a expressão fiel da nossa atividade na criação literária, na invenção artística, na investigação histórica, na observação científica, na análise crítica, em tudo quanto é domínio do Espírito, ou imaginando ou estudando.⁶⁷

Contando com artigos de inúmeros articulistas importantes como Antero de Quental, Oliveira Martins, Teófilo Braga e contos de autores como Fialho de Almeida, a Revista trouxe também 4 crônicas jornalísticas de Eça. Fazem parte das *Cartas Inéditas de Fradique Mendes*

⁶⁵ QUEIRÓZ, op. cit., p. 1126.

⁶⁶ Ibid.

⁶⁷ QUEIRÓZ, Eça de. Carta a Camilo Castelo Branco. **Obra Completa**. 4v. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, v.4, 2000, p.930.

e *Mais Páginas Esquecidas*, juntamente com artigos de outros tempos e publicações, e ocupam o último volume da obra póstuma organizado pelo filho do romancista, em 1929. Para nosso trabalho, essas páginas trazem pouca contribuição visto não tratarem de posições quanto à Igreja ou ao clero. Entretanto, podem nos elucidar quanto às repercussões do Ultimatum inglês de 1890.

Do período compreendido entre os anos de 1893 a 1897, 15 crônicas de Eça de Queiroz para o jornal *A Gazeta de Notícias* do Rio de Janeiro foram compiladas, em 1907, pela Livraria Chardron de Lello & Irmão, Editores, sob o título *Cartas Familiares e Bilhetes de Paris*. Para nosso trabalho, contudo, possuem maior relevância as crônicas contidas no título *Notas Contemporâneas* publicado em 1909, e que abrange a colaboração de Eça de Queiroz nos seguintes jornais e publicações: *Diário de Notícias*, *Renascença*, *Atlântico*, *Ilustração*, *Repórter*, *Gazeta de Notícias*, *Revista Moderna*, *Revista In Memoriam* de Antero de Quental e *Almanaque Enciclopédico* e três prefácios, todo o conjunto assinado no período entre 1896 e 1898.

Entre os assuntos dos artigos coligados, um deles nos interessa de forma mais próxima, tendo sido publicado na *Gazeta de Notícias* do Rio de Janeiro. Nele Eça considerava o cardeal-arcebispo Manning, de Westminster, primaz da Igreja Católica inglesa, como um santo moderno. Para o autor, sua santidade e atuação assumiram a “forma social” desejável e mais compatível com os novos tempos do século XIX. Definia o cardeal como “um reformador” [...] e “dentro das limitações do tempo e da doutrina um S. Paulo e um Karl Marx”.⁶⁸

Por último nosso trabalho terá como foco de análise um volume póstumo publicado em 1912 pela Livraria Chardron, de Lello & Irmão intitulado: *Últimas Páginas (Manuscritos inéditos), São Cristóvão, Santo Onofre, São Frei Gil, Artigos diversos*. Ao escrever as três lendas de santos, Eça, já no final de sua vida e carreira literária, retomou os temas religiosos que sempre o haviam interessado. Se na crônica “o Bock Ideal” (1893), das *Notas Contemporâneas* fizera referência à neo-evangelização, nas *Lendas dos Santos* afirmou sua aspiração levada ao extremo: a ação do santo revolucionário e/ou do revolucionário santo.

⁶⁸ QUEIRÓZ, Eça de. *Notas Contemporâneas. Obras Completas*. 3v, v.2 Porto: Lello e Irmão, 1966, p.1487.

3.1 IGREJA, CATOLICISMO E PODER EM EÇA DE QUEIROZ

No Portugal do Antigo Regime, a Igreja Católica dispunha de um largo poder econômico, político, social e cultural que lhe possibilitava o exercício de um verdadeiro monopólio ideológico no conjunto da população e de um papel essencial na moldagem das mentalidades e na orientação dos comportamentos. Assim, mesmo ao tempo da Revolução de 1820, o aparelho eclesiástico funcionava como estabilizador das estruturas corporativas e prestava-se, acima de tudo, a diminuir a influência das idéias e valores liberais agitados por uma elite política e intelectualmente de vanguarda. Em contrapartida, as lideranças liberais objetivavam diminuir a todo custo a influência da Igreja e transformá-la num mero instrumento do Estado. Daí o reavivamento das teses regalistas e a preocupação de utilizar o aparelho eclesiástico na difusão das idéias constitucionais.

Foi no contexto da Revolução de 1820 que a “questão religiosa” tomou corpo no debate ideológico e ganhou espaços cada vez maiores a proposta liberal anticongregacionista e sua luta em prol da secularização da sociedade, da cultura e das instituições. Com efeito, ao longo de todo o século XIX, no sistema político liberal português a Igreja continuou organicamente ligada ao Estado, embora tenha se promovido certa domesticação do aparelho eclesiástico, de forma acentuada, o poder político se lançou como instrumento propulsor da modernização das estruturas sócio-econômicas e da mudança de mentalidades, enquanto um largo segmento da Igreja se assumiu como o principal adversário da implantação no país da ordem política e cultural burguesa.

Quanto à política promovida pela Santa Sé, podemos afirmar que, apesar de hostil às experiências liberais em diversos países, em Portugal, o Vaticano não só se opôs às mudanças político-eclesiásticas como apoiou ostensivamente as forças absolutistas. Na concepção curialista, a incorporação da Igreja Católica ao sistema político sob pretexto de “reformas nacionalizantes” contrariava o universalismo romano e se constituía uma verdadeira afronta à dimensão cosmopolita da sua doutrina. Daí resultou o corte de relações diplomáticas entre Portugal e a Santa Sé, em 1833, fruto de choques entre as concepções de poder temporal e religioso, mas que foram contornados em acordos, protelações e concessões de ambas as partes na década de 1840. Essas conversações entre as duas diplomacias e os adiamentos de questões pendentes durante o governo de Costa Cabral nos últimos anos da década de 40, na verdade abriram caminho para um revigoramento das forças ultramontanas, esboçado na década de 1850 e acelerado a partir de 60. Foi, no entanto, nas décadas seguintes que a luta empreendida pela Cúria e por setores curialistas portugueses para manutenção dos estatutos

privilegiados da Igreja em Portugal, suscitaram respostas da intelectualidade liberal, republicana e/ou socialista.

No período da chamada Regeneração, o Estado português assumiu a tarefa de acelerar a construção na Nação lançando as bases necessárias ao desenvolvimento do capitalismo, promovendo reformas necessárias ao enfraquecimento definitivo das sobrevivências do Antigo Regime e à efetiva consolidação do liberalismo. Até 1870, as elites governativas uniam-se na defesa das teses regalistas e as questões concernentes às relações entre o poder espiritual e temporal eram alvo de reflexão e debates, em especial na Universidade de Coimbra, onde Eça de Queiroz estudava Direito, na época. Os principais ideólogos das teses regalistas estavam, inclusive, no magistério universitário coimbrense, o que transformou a “questão religiosa” quase em bandeira de luta de uma elite intelectual até a implantação da República. Nesta perspectiva tornara-se quase unânime a idéia de que a unidade e plena soberania da nação só seriam atingidas pela integração e submissão do aparelho religioso a um sistema político autônomo e independente.

Se os debates em torno dos poderes espirituais e temporais eram constantes, em Portugal, a Igreja Católica vinha resistindo a sujeitar-se a simples instrumento do Estado que a elite política e intelectual lhe pretendia atribuir. Por outro lado, as bulas papais ao afirmarem, por ocasião do Concílio Vaticano I, em 1870, o desenvolvimento do centralismo romano e do absolutismo doutrinário pontifício, juntamente com o ideário do universalismo católico, garantiram um novo reforço à ala ultramontana e munição à Igreja portuguesa como um todo, tanto no combate à monarquia constitucional como às diretrizes de seus governos.

Foi neste contexto da chamada Restauração Católica, onde se pregava e ensejava um retorno à ideologia da cristandade medieval, que para Portugal retornaram os jesuítas e outras congregações religiosas exercendo atividades ligadas ao ensino, assistência ou dedicadas às campanhas missionárias em várias regiões do país. Em contrapartida, os debates liberais transbordaram para a imprensa e através da expressiva geração de intelectuais que contava com Eça de Queiroz, Antero de Quental, Teófilo Braga e outros, novas idéias foram apresentadas como únicas alternativas para a redenção do Império português e da grandeza nacional. Imbuídos da idéia de que pela arte se chegaria à revolução, essa “geração nova” pretendia conquistar uma hegemonia capaz de, no plano estético liquidar com o sentimentalismo romântico, no plano político arruinar a ordem monárquico-constitucional e no plano cultural sobrepujar a influência do catolicismo e da Igreja, tidos como responsáveis primordiais pela decadência em que se encontrava a sociedade portuguesa. Acima de tudo, propugnavam a idéia de que uma nova cultura embasada na razão e na ciência daria lugar às

antigas formas de saber e, por conseguinte, a história, a política, a literatura, a religião e todas as manifestações culturais seriam pautadas em outros valores. Neste sentido, as Conferências do Casino de 1871, enquanto propuseram analisar “as condições da transformação política, econômica e religiosa da sociedade portuguesa”, devem ser entendidas como síntese da plataforma revolucionária da Geração 70. Em especial, conclamavam, como essencial, uma transformação do espírito humano, enquanto ele é “que faz descobrir o cósmico, que o faz descobrir através das exterioridades convencionais e as formas consagradas”.⁶⁹

O sentimento anticlerical de Eça de Queiroz, em parte herança das posições firmes de Alexandre Herculano expostas em obras como *História da Origem e Estabelecimento da Inquisição em Portugal* (1852) ou *Eu e o Clero* (1850), manifestou-se também pela influência de Antero, seu colega dos tempos de estudante de Direito em Coimbra, a respeito da disciplina autoritária e tradicionalista da Universidade. As menções de Eça em *in Memoriam* de Antero nos deixam um perfil nítido do sentimento de ambos em relação ao ensino e à Instituição Universitária. Referindo-se à Coimbra, situava-a:

[...] num grande tûmulo mental [...] com suas formas diferentes de comprimir, escurecer as almas: - o seu autoritarismo anulando toda a liberdade e resistência moral: o seu favoritismo, deprimindo, acostumando o homem a temer, a disfarçar, a vergar a espinha: o seu literatismo, representado na horrenda sebenta, na exigência do *ipsis verbis*, para quem toda criação intelectual é daninha: [...] a sua negra torre, donde partiam, ressuscitando o precepto da Roma jesuítica do século XVIII, [...] a sua “chamada”, espalhando nos espíritos o terror disciplinar de quartel.⁷⁰

Em acréscimo, opunha à idéia de uma Universidade sentida como “Alma Mater” em muitos países, querida tal qual uma mãe, um lugar que:

[...] era para nós uma madrasta amarga, carrancuda, rabugenta, de quem todo o espírito digno se desejava libertar, rapidamente, desde que lhe tivesse arrancado pela astúcia [...] esse grau que o Estado, seu cúmplice, tornava a chave das carreiras. [...] A Universidade era, com efeito, uma grande escola de revolução: - e pela experiência da sua tirania aprendíamos a detestar todos os tiranos, a irmanar com todos os escravos.⁷¹

Também Eça sintetizou sua vida estudantil como a época:

[...] quando se impunha ao estudante, com a batina de padre, a regra canônica do Gesu. E era por nos sentirmos envolvidos numa opressão teocrática, que, além de pendermos para o jacobinismo, tendíamos, por puro acinte de rebeldia, para o

⁶⁹ QUEIRÓZ, op. cit., p. 1389.

⁷⁰ Ibid., p. 1544.

⁷¹ Ibid. p. 1545.

ateísmo. De sorte que a Universidade, ultra conservadora e ultra católica, era não só uma escola de revolução política, mas uma escola de impiedade moral.⁷²

De fato, a Faculdade de Direito e seus expressivos alunos evidenciavam Coimbra como palco privilegiado das contestações em torno do status da própria Universidade. Para Eça e muitos estudantes, o mito jesuíta serviu como espantalho para justificar a tutela do Estado sobre o ensino, ao mesmo tempo em que dava legitimidade às suas reivindicações secularizantes e rosto à sua consciência cívica. A oposição ao poder clerical, antinacional e obscurantista dava forças à imagem da Universidade enquanto cidadela, alvo da luta encetada por aqueles que queriam manter o controle da juventude para continuar dominando a sociedade e impedir a tão necessária democratização, laicização e descentralização do ensino superior. Por outro lado, essa posição acirrava os grupos libelistas católicos que ao intensificarem sua solidariedade à organização religiosa difundiam a idéia de uma campanha injusta e instituía um outro mito, aquele do perigo de um universidade inteiramente descristianizada como instrumento de alienação dos jovens e implantação de uma ética comprometida apenas com os interesses capitalistas liberais.

Esta posição anti-jesuítica de Eça dizia respeito a uma das questões que acentuadamente marcaram a história ainda próxima de Portugal. É importante ressaltar que esse anticlericalismo foi, cima de tudo, manifestação de um anti-congregacionismo alargado da tradição antijesuítica do tempo de Pombal, e que foi ganhando contornos mais amplos de um projeto secularizador comprometido em diminuir a hegemonia cultural e política da Igreja. Almejava-se reforçar a tradição regalista do Estado português e pela reforma da educação e do ensino pretendia-se criar um sistema capaz de produzir uma nova opinião pública e uma nova idéia de cidadania e nação. Nas décadas finais do século XIX, se a intelectualidade ansiava por uma nova educação, capaz de promover uma profunda reforma das mentalidades e dos espíritos, era por perceber que só uma nova cultura de matriz secular daria conta de combater as influências das concepções teológicas e a hegemonia eclesiástica.

Poucos países tiveram, como em Portugal, tamanha aversão à Companhia de Jesus, quase que concentrando no grupo as várias e constantes necessidades de exorcizar fantasmas e inimigos. Enquanto retomavam gradativamente, no século XIX, suas atividades de docentes, missionários, de pregadores e de confessores, com o peso do ódio que haviam herdado dos tempos pombalinos, transformaram-se no ponto fraco do dispositivo político-religioso da

⁷² QUEIRÓZ, op. cit., p. 1545.

Regeneração, ou seja, o alvo-mor na complexidade histórica de várias forças em contenda. Assim, no século do liberalismo e da república, o jesuitismo foi associado ao autoritarismo e ao fanatismo religioso, inimigos ferozes do espírito crítico e de um novo modelo de cultura preocupada com a transformação social, moral e política de Portugal. Foi nesse quadro que o mito jesuíta, transfigurando a figura do poder absoluto, ganhou uma conotação de natureza política. Nasceu, assim, uma correlação inseparável das novas formas políticas, da liberdade ainda engatinhando sob a monarquia constitucional, do jornalismo crítico, das primeiras liberdades parlamentares, da nova organização do poder e do novo papel do Estado com sua antítese mais expressiva: o jesuitismo.

Para Eça de Queiroz os jesuítas representavam o entrave, o negativo de um poder laico em vias de formação sob a Regeneração. Para toda uma nova geração, composta por Antero de Quental, Teófilo Braga, Adolfo Coelho, Batalha Reis e outros, os jesuítas congregavam os temores de um retorno ao Antigo Regime e antecipavam um futuro de feições inquietantes, consubstanciavam uma lenda negra, um inimigo sem rosto definido, dissimulado, invisível mas onipresente. O jesuitismo constituía uma ameaça cujo epicentro mantinha-se fora das fronteiras e submetia seus pares pela regra da obediência absoluta. Apoderava-se das vontades das gentes movido por uma ambição insaciável de riquezas e poder. Em suma, seu objetivo maior era a direção das almas ou o controle dos espíritos exercido através de uma religião instrumentalizada. Dentro dessa ótica, Eça traçou um perfil nefasto da ordem, atribuindo-lhe um projeto conspiratório ou *complot* - marca indelével desse poder diabólico:

Deus sabe que eu não amo os Jesuítas: tudo neles me é antipático – a sua face descaída e olho oblíquo, a roupeta lúgubre, a sua moral, a sua abominável Summa Theológica, a sua ciência seca e hierática, o seu frio estilo de arquitetura, a sua maneira de enriquecer, com contabilidade escrita em grego, a sua grosseira e equívoca idolatria pela Virgem Maria, a sua organização tenebrosa e conspiradora, que faz assemelhar a companhia a um carbonarismo teocrático.⁷³

Em Portugal, a chamada Geração 70 usou o mito do jesuíta como arma de propaganda no combate político tanto na literatura como no jornalismo. Se até a segunda metade do século XIX, o anti-jesuitismo restringia-se a uma versão atenuada, ou melhor, erudita do anticlericalismo, aos poucos foi ganhando novos espaços, e mesmo não sendo um fenômeno de caráter popular, o anti-jesuitismo foi se tornando objeto de manifestações públicas. O jesuíta, posto como símbolo do controle e vigilâncias permanentes e absolutas, serviu para expressar o poder político absoluto do clero, minucioso e anônimo, e que tornava

⁷³ QUEIRÓZ, Eça de. Ecos de Paris. **Obras Completas**. 3v. Porto: Lello e Irmão, 196, v.2, p. 1126.

transparentes as intimidades dos lares e as profundezas das consciências das pessoas. Serviu como arquétipo do mau padre, da hipocrisia, do interesse econômico, da manobra política espúria ou apenas como figura do adversário que se queria desqualificar através de uma denominação infame.

Em Eça de Queiroz, o jesuitismo revelava uma pródiga riqueza de significados e de funções. Acima de tudo, cumpria a tarefa de retratar a face maligna e sombria do exercício do poder, não como edificador do progresso e da estabilidade, mas principalmente como corruptor do espírito, da liberdade e como fonte de decadência. Para o autor era uma metáfora do absolutismo pontifício, enquanto premissa do Ultramontanismo católico do século XIX, “porque ninguém ignora que a Igreja hoje está totalmente penetrada do espírito jesuítico. O catolicismo é o jesuitismo”.⁷⁴ Identificava-os também pelo negro, cor emblemática dos jesuítas. Se a cor negra evocava os espectros da morte, tanto pela batina quanto pelo espírito, o mito jesuíta anunciava um mundo lúgubre. Representava a dimensão coletiva e política do Mal, em oposição até a supremacia do Papa do qual eram considerados súditos por excelência e especial obediência. “Quem governa a Igreja não é Leão XIII, o Papa branco, é o Papa Negro, o padre Beckx”⁷⁵

Se as crônicas jornalísticas de Eça serviram como tribuna para denunciar, em público, a Companhia de Jesus e sua sede inextinguível de poder, suas máscaras e metamorfoses, seu ódio das luzes e sua corrupção das almas e dos espíritos, também serviram para expor aqueles que, em defesa da liberdade, passaram a ser seu reverso e sua antítese.

Eu não sou um devoto, mas parece-me ímpio exilar aqueles que não tem nossas opiniões. E uma República que expulsa uma classe inteira de cidadãos por acreditarem na Graça, acenderem luzes à Virgem Maria [...] mostra uma grande falta de senso político e pratica um vergonhoso abuso da força.⁷⁶

Acima de tudo, Eça propugnava pela tolerância e defendia que o progresso do país exigia a reivindicação permanente da liberdade. À antiga hostilidade ao direito de associação própria do Antigo Regime contrapunha uma renovação fundada na não intimidação e expulsão dos opositores. “Há nisto um sabor desagradável à revogação do Editto de Nantes. [...] Pois bem! Estamos agora num momento de clemência pública [...] e aqui está o que eu

⁷⁴ QUEIRÓZ, op. cit., p. 1126.

⁷⁵ Ibid.

⁷⁶ Ibid., p. 1127.

humildemente proporia – que a anistia dada aos comunistas se estenda às congregações religiosas!⁷⁷

Quanto à religião propriamente dita, Eça, ao mesmo tempo em que equiparava a religião católica ao jesuitismo, considerava-a somente um véu que dissimulava os interesses temporais ou um instrumento ao serviço de uma ambição.. Na sua percepção, o catolicismo não passava de uma religião degradada, esquecida dos princípios do Evangelho e a serviço daqueles que a manipulavam segundo interesses próprios e variações de tempo e de espaço. A seu ver, se a Companhia de Jesus encarnava a ambição do poder absoluto sob os mais variados matizes, “afirmar que o papado pode viver exclusivamente do poder espiritual é uma patente má fé.” [...] “O papado podia viver sem o temporal quando a religião lhe dava o domínio em todas as consciências, e fazia dele o vicariato de Deus.⁷⁸ Tanto quanto o jesuitismo possuía essência totalitária, também seu poder alicerçava-se na união dos campos espiritual e temporal e qualquer partilha ou dissociação seria meramente ilusória. Daí, concluía o autor, que a Cia de Jesus oferecendo um paradigma desses poderes paralelos chegava-se a idéia de uma religião escondida atrás da máscara enganadora de uma vontade de poder múltipla:

[...] o que sustenta o catolicismo e a soberania espiritual? É a soberania temporal, o reino de Roma. Se o papado perder para sempre Roma, simbolo visível da supremacia religiosa - que fica? Um vago e indefinido interesse espiritual, falando em nome da Fé que ninguém possui e da tradição de S. Pedro que ninguém já sabe em que consiste.⁷⁹

Uma das críticas mais contundentes de Eça de Queiroz ao clero português dizia respeito à sua presença nos círculos da música e da dança. Os bailes e saraus passaram a ser expressão definitiva da vida burguesa oitocentista, quaisquer que fossem os ambientes sociais ou os pretextos para a sua realização – imperativos do calendário cívico ou real, exercícios de caridade ou simples exigências das relações de cortesia. Ao mesmo tempo, as festas religiosas e os dias de preceito se eram guardados como mandava a tradição, na prática eram abertamente violados através de “comportamentos impróprios e indecentes” e da participação e presença populares em feiras, touradas, espetáculos de teatro, balé ou óperas.

Se a hierarquia eclesiástica interveio constantemente no sentido de expurgar as solenidades religiosas de sua carga profana e de zelar pela “decência e bons costumes” entre

⁷⁷ Ibid., p. 1128.

⁷⁸ QUEIRÓZ, EÇA. Campanha Alegre (De As Farpas); **Obras Completas**. Porto: Lello e Irmão, 1966. v.3, p. 983.

⁷⁹ Ibid., p. 983.

as massas, também sua presença nos salões passou a ser mais freqüente, paradoxalmente. Talvez pelo fato da música ter se tornado mais onipresente e executada constantemente nas comemorações cívicas, nas festas de caridade e de filantropia e nos espaços de sociabilidade profanos, altos clérigos passaram a freqüentar esses recintos para assistirem a exibições das filarmônicas ou, por razões de prestígio e proeminência tenham passado a ser convidados esses membros da Igreja para tomarem parte dignificando os eventos sociais e tornando-se excelentes bases de apoio político. O fato é que bailes tornaram-se prática costumeira na segunda metade do século XIX e a presença do clero nos concertos e saraus forneceu aos intelectuais abundante material para sarcásticas considerações acerca das intenções e gostos dos eclesiásticos. Eça de Queiroz escreveu: “Uma festa com luzes, aromas, orquestras, mulheres decotadas, flores e danças. Perguntamos se os srs. Eclesiásticos, com seus votos, podem participar destes gozos mundanos”.⁸⁰ Continuando, revelava por trás das suas observações a deterioração e declínio da sociedade portuguesa de seu tempo expressas no comportamento do clero, ao argumentar que “a teologia nos ensina que nunca o sacerdote deve arredar um só momento o seu espírito de contemplação de Deus e da meditação da Graça. Ora não é natural que SS. S.^a estivessem possuídos destas preocupações espirituais, no galante sarau de El-Rei”.⁸¹ De fato, subjacentes a muitos de seus comentários apareciam a obsessão decadentista da sociedade portuguesa e o malogro de uma instituição religiosa frente ao descalabro dos costumes e comportamento dissolutos. Eça criticava com veemência o desprezo e a falta de responsabilidade dos clérigos com os princípios de sua fé católica e alertava:

[...] srs eclesiásticos, os tempos vão de molde que o povo já se afasta dos simples virtuosos – reclama santos! Ora os santos não se supõem entre o frufu dos cetins e o suspirar das rabeças. Ninguém crê que uma rosa saia intacta de um forno, e um sr. eclesiástico puro de um baile. E um povo que não crê na pureza dos seus padres – termina por se esquecer dos martírios do seu Deus.

[Concluía de forma contundente]:

A verdade – aqui entre nós – é que VV.S^a podem, ao subir para as festas, dar ao criado os seus paletós a guardar; mas não lhe podem dar a guardar os seus votos. Ora votos, por mais fortes que sejam, se os passearem entre ombros nus, se os fizerem encostar ao bufete sobre os aromas do Madeira, se os deixarem cismar aos

⁸⁰ QUEIRÓZ, op. cit., p. 1184.

⁸¹ Ibid., p. 1185.

compassos de Strauss, terminam sempre por lhes acontecer o que acontece às casas comerciais que abusam das festas — quebrar!⁸²

Durante o período da Regeneração assistiu-se o regresso de várias congregações religiosas em Portugal, as quais uma vez instaladas, dirigiram suas atividades, principalmente, para o ensino e para a assistência. Para muitos observadores, este movimento obedecia a uma estratégia delineada pela Cúria romana para o restabelecimento da influência da Igreja na sociedade portuguesa. Na prática, este acontecimento gerou uma verdadeira batalha ideológica entre clericais e anticlericais, ou seja, a contenda exprimia uma contradição insanável entre os defensores de uma sociedade livre e secularizada e os defensores da restauração de um modelo social e político clericalizado e ideologicamente dominada pelo catolicismo.

A presença das ordens religiosas em Portugal reascendeu uma campanha anticongregacionista já presente pela herança anti-jesuítica pombalina e reavivada pelas comemorações do centenário de Pombal em 1882. Liberais e republicanos fizeram discursos inflamados contra a restauração das ordens religiosas e o crescimento de sua influência sobre a sociedade e cultura. Os debates parlamentares tiveram eco na imprensa e Eça de Queiroz, na esteira das repercussões das Conferências do Casino inauguradas por Antero de Quental, em 1871, escreveu artigos que assumindo uma forma irônica alertavam para as atividades inescrupulosas de alguns missionários e, ao mesmo tempo, denunciavam essas práticas por desvirtuar a religião e menosprezar as normas do Reino reguladoras dos negócios em geral. Eça tipificou nos jornais o missionário de comportamento duvidoso e caráter pouco reto, aproveitador da miséria crédula de uma sociedade decadente e exangue, como modelo da vivência de uma religião oca, palavrosa e enganadora. O jornalista publicava que:

[...] na devota cidade de Braga alguns missionários vendiam aos fiéis cartas inéditas da Virgem Maria. Estas cartas, segundo parece, eram dirigidas, umas a personagens dos tempos evangélicos – outras mais particularmente, a cidadãos de Braga. [...] O comércio da relíquia piedosa é a ocupação usual dos srs. Missionários.⁸³

Em outra cidade contou que após a venda de rosários, contas, imagens, pedaços de santo lenho, fragmentos da túnica, etc., um missionário:

[...] ao fim de cada sermão, clamava: ---Agora vão-se benzer as relíquias! Quem tiver rosários de Nossa Senhora, erga-os no ar!.

⁸² Ibid.

⁸³ QUEIRÓZ, op. cit., p. 1082.

Os fiéis que se tinham provido daquela espécie levantavam-na com fervor. O missionário então, como absorto em êxtase, contava com os olhos, rapidamente, a vôo de pregador, os rosários. Depois abençoava-os [...] E quando saía da igreja conferia os seus apontamentos mentais do púlpito com os resultados monetários da porta. [...] Que Deus o proteja, e a polícia o não incomode.⁸⁴

Assim, Eça de Queiroz, expondo o mercantilismo grosseiro e vil de um clero apegado a bens terrenos, alargava a responsabilidade dos missionários pelo comprazimento destes com superstições primitivas e liturgias materializantes, atribuindo-lhes um enriquecimento espúrio, conquanto tolerado pelas autoridades. Eça ao ver na baixeza moral de um clero conspurcado sintoma expressivo da decadência a que havia chegado a nação afirmava:

A lei, que não pode impedir a simplicidade e a credulidade, põe-na ao abrigo dos exploradores. [...] Por consequência todo o missionário pode descer do púlpito e vir para a praça vender rosários, imagens, litografias de santos, etc. Está no seu pleno direito civil. Mas se, servindo-se da sua autoridade sacerdotal, esse homem afiança do púlpito, invocando Deus e sob a garantia da sua missão religiosa, que essas relíquias lhe foram entregues por um anjo, e curam as doenças, fazem voltar ao amor os maridos distraídos, saram a esterilidade, livram as tentações, e que recaí um castigo sobre quem não as compra – esse homem atribui ao seu ramo de comércio um valor sobrenatural, e vende como relíquia vinda do céu uma quinquilharia de Braga. Cai, pois, como negociante fraudulento, sob os rigores da Polícia! [...] Nós [liberais] colocamos-nos no ponto puramente legal: - Esse homem, diremos, é um negociante fraudulento. [...] Assim, com um mesmo acto, o missionário que prega e vende – infringe a lei comercial e contraria a lei civil. E estes males são ainda bem menores que os que ele faz à lei moral.⁸⁵

Outros ingredientes da decadência portuguesa vistas pelo espectro da religião eram evidenciados nas atitudes do clero em relação às mulheres, no escancarado desprezo pelo pudor e na banalização de comportamentos e práticas sociais e políticas dissolutas. Para o autor o que mais interessava era a Igreja Católica sintetizada num acervo de atitudes, hábitos, fórmulas e posturas, ou seja a dimensão sociológica da fé. Evocando a temática sexual de forma sub-reptícia ao revelar que:

[...] no Porto os missionários têm recomendado às pessoas devotas que se vão confessar – a casa deles missionários! Sendo as mulheres as que mais beatamente se acolhem à direção espiritual de suas senhorias, esta recomendação toma desde logo uma significação exemplar e diabólica.⁸⁶

Eça colocou impulsos e desejos prazerosos se acomodando sob o manto da ordem sacrossanta. Revelou, também, certo inconformismo nascido dessa percepção popular em

⁸⁴ Ibid., p. 1083.

⁸⁵ QUEIRÓZ, op. cit., p. 1084.

⁸⁶ Ibid., p. 1219.

meio à confusão e desordem moral quando desejos se contrapunham a princípios religiosos. “No Porto, a opinião irritou-se porque viu, nesta ordem dos excelentes padres, um plano canônico para organizarem comodamente os seus prazeres”.⁸⁷

Nesta perspectiva, Eça entendia que a falsa piedade, as atitudes lascivas das beatas, a deterioração dos costumes do clero associada à inércia das manifestações em contrário e o esquecimento das velhas virtudes da compostura moral podiam ser, muitas vezes, acompanhadas pela explicação da função sagrada dos sacerdotes. Daí, em contraposição, a dimensão do “padreco” ter sido explorada sob vários personagens literários em Eça e alguns intelectuais do seu tempo terem se pronunciado abertamente contra o celibato eclesiástico. Dizia Eça:

O beato, a beata, na religião, não respeitam a divindade, respeitam o sacerdote. Não prestam culto ao Deus, prestam culto ao padre. Para espíritos embrutecidos, tais como os forma a devoção fanática, Deus é alguma coisa de incompreensível, de vago, de perdido no fundo dos céus: pelo contrário o padre é o sempre presente e o sempre visível. É o padre que os confessa, os comunga, os penitencia, os doutrina, os guia. De sorte que, lentamente, todo o poder, toda a sabedoria, toda a santidade a atribuem ao padre. Deus está num indefinido misterioso, na profundidade dos firmamentos: o padre está ali, na sua rua, ao pé da sua casa, sempre pronto, e torna-se assim um Deus ao alcance dos sentidos e ao contato da mão.⁸⁸

Em vista do comportamento dos clérigos, Eça em seus escritos jornalísticos, cobrou do então bispo do Porto, D. Américo, uma posição rígida e o enquadramento disciplinar de um determinado eclesiástico, numa época marcada por “condutas comprometedoras” e “dissolução de doutrinas”. Neste artigo, Eça transcreveu a referência a uma frase do romancista Camilo Castelo Branco feita pelo tal religioso chamado Rocha:

Diz o Sr. Camilo que a presença dos missionários aumenta a faina da roda dos expostos. Pois bem, eu digo que melhor, porque aumenta a população”. [Acrescentou, ainda, Eça de Queiroz um pedido de esclarecimento ao Sr. Bispo sobre a declaração do eclesiástico]: “O que significa, Digníssimo Prelado: É um bem que os missionários seduzam as suas ouvintes – porque aumentam a população.”⁸⁹

Eça advertia sobre os malefícios de comportamentos inconvenientes dos clérigos enquanto “maus sacerdotes fazem desertos os melhores altares”⁹⁰ porque enlameava a idéia de uma religião sublime. Assim, convém reafirmarmos a preocupação de Eça com a idéia de decadência. Ao pedir a interferência do Sr. Prelado, o autor evocou uma possibilidade de

⁸⁷ Ibid.

⁸⁸ QUEIRÓZ, OP. CIT., p. 12 19.

⁸⁹ Ibid., p. 1153.

⁹⁰ Ibid., p. 1154.

resgate do destino “inelutável” nacional e conclamando-o às responsabilidades em deter os costumes e os comportamentos dissolutos mostrou vaga esperança na capacidade de estancar-se o processo decadentista. [...] “Não será injusto que supliquemos a V.Ex^a que açame os seus padres!”.⁹¹

Entretanto, se Eça considerou sempre a Igreja como perversora dos ideais primitivos do cristianismo e seu clero como responsável pela degradante situação a que o país havia chegado, marcas claras do seu pessimismo e descrença na capacidade de regeneração de Portugal subjacentes à maior parte de sua obra, em outro momento, Eça abriu uma brecha na sua obsessão pela fatal e dissolvente decadência. Quando no *In Memoriam* de Antero de Quental, Eça relatou seu último encontro com o poeta no Porto, e este lhe falou da criação da “Ordem dos Mateiros”, em prol de uma “verdadeira renovação espiritual”, Eça expôs o que seria o seu maior desejo em matéria religiosa ao proclamar que os tais “Mateiros”:

[...] retomando a grande obra de cultura que fez a conversão do cristianismo católico em cristianismo histórico, (...) removesses toda a aluvião eclesiástica e teológica, e descobrissem, revelassem o ponto verdadeiramente divino - o estado de consciência de Cristo...⁹²

O universo feminino tão presente no conjunto da obra de Eça também foi tema associado à decadência, palavra-chave na análise da vida cotidiana portuguesa. Para o autor, a deterioração era algo de íntimo, profundamente enraizado nos costumes e consciências, tido quase como sentimento dissolvente que há muito entrara na sociedade. Impiedosamente farpeados por Eça e Ramalho Ortigão em *As Farpas*, os vícios cotidianos foram enumerados e entre eles contavam-se: “[...] as educações atrofiadoras, o sentimentalismo mórbido, o desleixo dos interiores domésticos, a religião por chique, a porcaria inveterada...”.⁹³ Assim, os vícios sociais, morais e culturais, transformados em pano de fundo, forneciam a Eça a certeza de que:

[...] as mulheres vivem nas conseqüências desta decadência. [...]Outrora havia a religião. Mas hoje as mulheres crêem da religião o que é necessário para ser moda; ou então crêem apenas na exterioridade – novenas, festas de igreja, flores e altares – tudo o que excita os sentidos, exalta a sensibilidade. E que não dá uma regra para o julgamento, nem um critério para a consciência. A Moda é que é uma religião.⁹⁴

⁹¹ Ibid.

⁹² QUEIRÓZ, Eça de. *Notas Contemporâneas. Obras Completas*. Porto: Lello e Irmão, 1966. v. 2, p 1564.

⁹³ Ibid., p. 1387.

⁹⁴ QUEIRÓZ, EÇA. *Campanha Alegre (De As Farpas). Obras Completas*. Porto: Lello e Irmão. 1966. v.3, p. 972.

Desse discurso, podemos perceber que o autor, se tirava em parte a responsabilidade das mulheres no malogro trágico da sociedade oitocentista, por outro lado atribuía à religião um passado de progresso em que se evidenciavam nobres virtudes. Conclui-se, também, que Eça entendia a religião de seu tempo como mais um atributo ou veleidade burguesas e cuja importância estava em ser um artigo de moda. Exemplo significativo da futilidade feminina ao fazer uso da religião Eça sintetizou na expressão: “A religião ficou sendo um artigo de moda. [...] Aceitam Deus como um chique”.⁹⁵

Um viés essencial na análise da Igreja Católica feita por Eça, reside nos malefícios pessoais e sociais derivados da falta de vocação religiosa de uma grande parcela dos eclesiásticos. Eça advertia que um dos pontos cruciais para explicar o fato do catolicismo ter caído em descrédito, residia num trabalho dos padres fundado numa política oca, palavrosa e cheia de pompa.

Ser padre não é uma convicção, é um ofício; o sacerdote crê e ora na proporção da cônica. E como acredita mais na Secretária dos Negócios Eclesiásticos do que na revelação divina, trabalha nas eleições. O povo, esse, reza. É a única coisa que faz além de pagar.⁹⁶

Suas críticas ao clero registravam também atitudes de quem cumpria com seus deveres com bom rigor litúrgico, mas que se quase não conhecia, não vivia nem pregava a doutrina do cristianismo. Em relato sobre a impaciência de um clérigo com as mães pobres que levavam crianças pequenas à missa e as crianças, porventura, choravam, Eça notificou: “Às crianças ricas não importaria ele, sacerdote de Jesus, esse aristocrático mestre, uma exclusão irrespeitosa.”⁹⁷ Quanto às crianças, rechaçadas pela rudeza e brutalidade de quem era impenetrável à doutrina de Cristo, o autor recomendava: “Pobres pequenos! Consolai-vos! Jesus, o vosso amigo, também não é mais feliz: há muitos séculos que ele procura erguer a pedra do seu túmulo – a há muitos séculos que o seu clero carrega na pedra para baixo!”⁹⁸

Eça de Queiroz não deixou de criticar, com veemência, a burguesia para a qual a religião não passava de uma aparência, e cujo desprezo aos padres e ao culto traduzia a idéia de um “excesso de civilização” mas que, paradoxalmente, se alimentava pelo ressurgimento de um certo misticismo. Para o autor, a burguesia transpirava passividade, debilidade e tédio mas que, se dava certa ilusão de prosperidade, vista do interior, estava estigmatizada pelo

⁹⁵ QUEIRÓZ, op. cit., p. 962.

⁹⁶ Ibid., p. 962.

⁹⁷ Ibid., p. 1093.

⁹⁸ Ibid., 1094.

declínio e fadada a uma história de degenerescência. Quanto ao torpor intelectual em que esse grupo vivia insistia Eça:

Descrê-se da religião. A burguesia fez-se livre pensadora. Tem ainda um resto de respeito maquinal pelo Todo-Poderoso, mas criva de epigramas as pretensões divinas de Jesus, e diz coisas desagradáveis do papa. O cepticismo faz parte do bom gosto.⁹⁹

O sistema político da Regeneração havia sido estabelecido com base numa rotatividade política como forma de assegurar a paz social e a permanência do controle político mas mãos de determinados grupos. Assim, alternando-se no poder segundo os acordos dos dirigentes partidários e a posição do rei, Regeneradores e Progressistas dividiam o poder, assentes numa rede de caciquismo, expressão maior das marcas de uma sociedade do Antigo Regime, organizada à base de clientelas. Ausente o confronto ideológico, o que diferenciava esses partidos de notáveis era uma maior tônica social nos Progressistas e um cunho mais burocrático dos Regeneradores. Naquele momento, a política estruturava-se num verdadeiro mercado de influências, onde os interesses privados definiam o jogo político e o Parlamentarismo consubstanciava a grande degradação das práticas políticas a que se havia chegado. Nesta paisagem política portuguesa, Eça de Queiroz situou a Igreja e o clero nacionais frente à concepção liberal de sociedade e Estado. Em sua crítica, a hierarquia eclesiástica por manter-se atrelada ao Estado, tornava-se incapaz de romper a viscosidade das estruturas profundas da política portuguesa., e com isso mantinha o círculo vicioso do permanente trânsito entre as coisas de Deus ou interesses de Roma e os do Rei. Para retratar a impossibilidade de desestruturar as forças da inércia política, Eça definiu:

Em quanto a eleições, os srs eclesiásticos são os mais lesados em que haja incompatibilidade entre a qualidade de católico e de agente de eleições, porque a carreira sacerdotal de SS. S.^{as} depende essencialmente da sua habilidade eleitoral: e SS. S.^{as} não foram sutis apresentando a caça ao voto incompatível com a devoção a Roma. Querem os srs. Párcos definitivamente abandonar a urna? Então SS. S.^{as} arriscam-se a criarem bolor nas suas pobres paróquias de aldeia. Pretendem continuar a proteger candidatos? Em tal caso perdem a sua natureza católica e não podem mais ganhar pelo altar.¹⁰⁰

As imagens negativistas de Eça quanto ao catolicismo, muito eram derivadas da manutenção do regime do Padroado tanto colonial quanto lusitano, que exprimiam a impotência regeneradora do país. Durante a segunda metade do século XIX, os governos

⁹⁹ QUEIRÓZ, op. cit., p. 962.

¹⁰⁰ Ibid., p. 1158.

continuaram a assumir um posicionamento regalista nas suas relações com a Cúria Romana e as estruturas da monarquia constitucional fundavam-se, ainda, no quadro de convivência entre o político e o religioso. Internamente, era bastante claro, por um lado, que o Estado liberal procurava subtrair o aparelho eclesiástico à influência do papado e, por outro a Igreja submetia-se, na medida da sua conveniência, às práticas políticas costumeiras, mas também fazia valer a vocação universalista do catolicismo ultramontano. A imprensa liberal, por sua vez, aproveitava o desacordo para exprimir a ideologia nacionalista, consolidar a soberania nacional e contestar a pretensa hegemonia ideológica da Igreja romana. O debate de idéias sobre esta matéria serviu para Eça colocar-se:

Quererão SS.S.^{as} dizer-nos que não trabalham em eleições? É a sua missão mais clara e efetiva. Na última eleição, numa diocese próxima de Lisboa, a autoridade eclesiástica superior oficiou aos párocos de todas as suas freguesias para que desenvolvessem o maior zelo, influenciassem, por todos os modos patentes e ocultos, na luta política. É por esta estrada de votos que se chega às boas paróquias.¹⁰¹

A presença política da maçonaria foi crescente durante a Regeneração, embora houvessem encolhido associações como as Obediências e as Oficinas. Se, inicialmente, a Maçonaria surgiu como depositária de valores racionalistas-liberais e dela fizessem parte monarquistas-constitucionais, inúmeros deles católicos e até mesmo eclesiásticos, gradativamente no último quartel do século, foi sendo procurada e promovida por numerosos anticlericais e adeptos de uma modificação radical da sociedade. É mesmo possível dizer que a Maçonaria se republicanizou, afastando dos seus quadros sobretudo conservadores, fossem católicos e/ou monarquistas. Se por Maçonaria entendia-se, sobretudo, o Grão Oriente Lusitano Unido, uma das suas mais contundentes adversárias era a Igreja Católica. Tradicionalmente, o movimento católico, em Portugal, foi marcado constantemente por um sentido reativo, progressivamente evoluindo de antiliberal para anti-republicano e depois anti-socialista, mas sempre, concretamente anti-maçônico, embora não deixasse nunca de ter sentido próprio de ação e cultura cristãs. Nesta linha entende-se a pertinência do comentário de Eça quando declarou: “A Igreja condena a maçonaria; mas a maçonaria é hoje simplesmente uma sociedade constituída para fazer eleições; - a Igreja portanto condena completamente o tráfego eleitoral.”¹⁰²

¹⁰¹ QUEIRÓZ, op. cit., p. 1158.

¹⁰² Ibid., p. 1158.

Embora idéias republicanas em Portugal remontassem ao movimento liberal de 1820, foi só em meados do século que a doutrina afirmou-se e ganhou repercussões populares. O grande impulso do republicanismo foi dado com a chamada Geração 70. O grupo redator do novo jornal A República, em 1870, era composto por Antero de Quental, Eça de Queiroz, Batalha Reis, Oliveira Martins e Antonio Enes. Esse grupo proclamava sua fé nos ideais republicanos e a sua rejeição ao regime monárquico, principalmente em função do triunfo da República na França e na Espanha e simultâneo esgotamento dos projetos da Regeneração, em Portugal. Contudo, a crença no republicanismo nos parece ter sido bastante efêmera em Eça, tanto que a seu ver impunha-se como melhor fazer propaganda ao invés de reformas político-partidárias, combater por uma nova educação que fosse capaz de ir talhando uma “nova opinião pública”. Aí estava clara a idéia que deveriam ser outros os meios para se alcançar a “revolução” e por isso o nome da tertúlia intelectual da qual Eça fazia parte – Vencidos da Vida.

Se Eça não via um programa verdadeiro ou doutrina no partido Republicano e entendia que toda adesão a ele era por “antes qualquer coisa do que o que está”, dos princípios republicanos, ao longo dos anos 80, Eça manteve intacto o anti-clericalismo, agora reforçado por uma conjuntura de ofensiva do catolicismo, sustentado, por sua vez, num jesuitismo alargado. Seu insurreicionismo manifestava-se através do trabalho do crítico que aspirava a uma sociedade melhor, mais igualitária e mais justa, defendendo não soluções revolucionárias mas processos evolutivos. Enfim a “revolução” ganhava na sua pena o sentido intrínseco e, a seu ver essencial, do cristianismo, qual seja, o de promotora da justiça no mundo.

Além do constitucionalismo liberal e do republicanismo, em meados dos oitocentos, o ideário socialista se fez presente no universo político português através do surgimento de periódicos, pequenas associações político-laborais e, a partir de 1875, pela consolidação do Partido Socialista Português. Na prática, o partido nunca alcançou grande projeção até mesmo por sofrer a concorrência do Partido Republicano, socialmente mais largo e com linguagem próxima do evangelho socialista. Podemos afirmar inclusive que, ao longo da década de 1880, havia certa simbiose entre as duas propostas e o próprio discurso das lideranças confirmava essa recíproca contaminação, a ponto de ter se tornado equivalente falar num republicanismo socializante ou num socialismo republicano. Confundidos em suas doutrinas, ambos os grupos se encontravam num discurso de censura e embate contra a monarquia constitucional. Só aos poucos, na virada para a última década, definiu-se uma distinção entre os dois ideários, na medida em que os republicanos assumiram possuir nas profissões liberais e intelectuais e

no comércio e indústria urbanos a sua base de apoio mais significativa e os líderes intelectuais do socialismo passaram ao desmanche do discurso liberal burguês.

Se naquele último quarto do século havia se consolidado a admiração de Eça por Antero de Quental, um dos mais árdios defensores do internacionalismo proletário e a quem Eça familiarmente chamava de Santo Antero, também passaram a ser exteriorizadas as simpatias de Eça para com os ideais socialistas. Entretanto, é preciso salientarmos que esta simpatia socialista decorreu, principalmente, da importância dada a Pierre Joseph Proudhon por Eça, de quem se intitulava discípulo. Proudhon havia sido escritor político, economista e sociólogo na França e considerado como um dos pais do anarquismo, muito influenciou o pensamento de Eça, inclusive quanto às idéias anticlericais. Eça foi muito suscetível à sua crítica corrosiva, à sua amarga ironia, ao seu profundo sentimento de revolta contra o establishment francês da época e à sua defesa de um socialismo de domínio ético e idealista (de que Antero se fez arauto). Se Proudhon foi crítico acirrado dos valores burgueses, e dentre estes, em especial aqueles adotados pela Igreja Católica a quem julgava esquecida da mensagem primitiva de Cristo, também foi ferrenho adversário da ação revolucionária como meio de reforma social. Em honra à sua memória, Eça declarou, em 1892, que o governo francês excluía da lista dos grandes nomes nacionais, entre outros,

[...] o supremo paladino da razão contra a fé – o heróico Proudhon. Porquê? Porque Proudhon foi um socialista militante”. E como justificativa, Eça colocou: “Segundo o Governo, grande homem, em França, é aquele que ataca a Igreja dentro de um liberalismo ordeiro.”¹⁰³

Embora Eça tivesse absorvido grande parte do espírito de Proudhon do qual encontramos nítido reflexo na conferência por ele proferida no Casino Lisboense, quando afirmou a negação do artista como individualidade, a ligação da arte aos movimentos sociais e a justiça e a verdade como ideais modernos que regem as sociedades, não devemos entendê-lo como mero desdobramento do francês. Eça, como artista da literatura e do jornalismo, deu cores próprias à sua consciência sócio-política protestatória, às suas convicções sobre a precariedade das instituições e dos valores tradicionais mesmo sob a conjuntura do poder crescente do proletariado e de doutrinadores que pregavam incessantemente o papel destes como revolucionários na sociedade.

Analisando seu trabalho, podemos registrar inúmeras afirmações progressistas calcadas na sua percepção do processo histórico, mas também outras tantas idéias saudosistas

¹⁰³ QUEIROZ, Eça de. *Notas Contemporâneas. Obras Completas*. Porto: Lello e Irmão, 1966. v. 2, p. 1483.

de um passado não tão remoto. Percebemos aspirações sinceras de igualitarismo serem contrastadas a uma resistência nítida em aceitar as uniformizações da democracia, assim como a crença nos progressos da justiça e da civilização ser ofuscada por um triste ceticismo quanto às soluções políticas eficazes na solução dos problemas sociais do seu tempo. Acima de tudo, o trabalho de Eça evidenciava a justificação das convulsões revolucionárias, ao mesmo tempo em que abjurava por completo as revoluções; seu discurso ostentava uma repugnante aversão ao constitucionalismo parlamentar da monarquia e perante o baixo nível dos políticos, mas consubstanciava igual horror ao que havia de jacobino na retórica do nascente republicanismo.

O eco mais forte de Proudhon teve em Eça o sentido da indignação desalentada, por ele mesmo definido, ao se *revelar* “um vago anarquista entristecido, idealizador, humilde, inofensivo...”¹⁰⁴, no artigo *A Rainha*, de 1889. Considerava-se desiludido perante a incapacidade ou indiferença de repúblicas e monarquias em solucionarem as misérias humanas. Indo além, num artigo de 1893, denominado *o Bock Ideal*, Eça deixou-nos questionamentos interessantes acerca da vitória da ciência e da democracia, noção esta por ele entendida como sistema vinculado diretamente a existência do sufrágio universal enquanto “o sufrágio universal [conduz à] democracia de que ele é motor inicial”,¹⁰⁵ e das verdadeiras e angustiantes contradições do seu século. Afirmou ele:

São elas [democracia e ciência], realmente, vitoriosas? Não se têm elas, ao contrário, mostrado impotentes no seu desesperado esforço? [...] Em lugar da fraternidade, vem a guilhotina operar como fator de civilização; - e em vez de raças fundidas numa concórdia universal, crescem as nacionalidades antagônicas que se abominam e vivem cobertas de ferros e armas, espreitando, por cima das fronteiras, o apetecido momento psicológico de se entredilacerarem. Da aristocracia territorial e senhorial decepada renasce, como cabeça número dois da hidra, a aristocracia argentária e industrial; - e o mundo, que deixara de ver escravos revoltados e jacqueries, de novo as encontra ante si, mais implacáveis e dolorosas, sob o nome de comunismo e niilismo. E, como se isto não bastasse, a própria ciência nega a origem da democracia, que se dizia ser a igualdade natural – provando que a única lei universal é a desigualdade; [...] que o direito das espécies à vida se avalia na proporção da sua capacidade para viver; que quem triunfa e sobrevive, é o mais forte; e que, portanto, só há realidade de direito quando há manifestação de força. Diremos ainda que a democracia é uma vitoriosa?¹⁰⁶

Mais adiante nesta crônica, Eça de Queiroz ao colocar as posições de Melchior Vogué, um neo-evangelista e socialista católico, a seu ver, um tanto iludido, nos abre uma brecha na

¹⁰⁴ QUEIRÓZ, op. cit., p. 1615.

¹⁰⁵ QUEIRÓZ, Eça de. *Ecos de Paris. Obras Completas*. Porto: Lello e Irmão, 1966. v. 2, p. 1157.

¹⁰⁶ QUEIRÓZ, Eça de. *Notas Contemporâneas. Obras Completas*. 3v. v.2. Porto: Lello e Irmão, 1966. p. 1536.

apreciação do seu persistente anticlericalismo. O autor, de forma subjacente às palavras de Vogué, exprimiu uma relativa guinada em suas idéias ao perscrutar a fé cristã quando este afirmava:

[...] que só o espírito do Evangelho dará à democracia essa alta direção moral, esse espírito de simpatia e sacrifício, essas formas de amor e renunciamento, únicas capazes de fundir as classes, proteger os interesses da justiça, combater a tirania do dinheiro e realizar a igualdade na Terra.[...] que só esse espírito evangélico reformará os ditames muito duros da ciência, fazendo-lhe verificar, para além da lei da seleção e da concorrência vital, uma outra lei [...] a lei do amor divino, inato e imanente no amor humano... [...] Quem, senão a Igreja, será capaz de dar uma direção divina à democracia?¹⁰⁷

Para Eça, a resposta estava num catolicismo que, transformado, “retome a obra primitiva da Igreja, desentulhe o princípio cristão de todas as aluviões temporais que o sufocam, e de novo assuma o governo puro das almas, para as conduzir à justiça social”.¹⁰⁸

Embora se considerando um “vago anarquista”, Eça de certa forma repudiava seus princípios e práticas porque, a seu ver, o anarquismo *era* “uma doença, uma exacerbação mórbida do socialismo.”¹⁰⁹ Para muitos, esse juízo assinalou senão uma renúncia dos princípios de juventude, uma “conversão” reacionária do escritor. Pensamos que sua posição traduzia não um descompromisso com os conflitos sociais de seu tempo ou mesmo a traição de seus antigos ideais, mas a real convicção de que o grande mérito do socialismo tinha sido suscitar “*uma revolta de consciência*” graças à revelação das misérias do proletariado “que é uma das dores do socialismo, e a mais fecunda e a mais prática, porque opera sobre o sentimento.”¹¹⁰ Assim, para Eça de Queiroz, a força do proletariado residia na sua capacidade evangélica de clamar contra a opressão e desigualdades sociais e, com isso alavancar atitudes coletivas de mudança e regeneração social. Em sua definição:

[...] a grande emoção que se sente hoje pelo coletivo de vastas classes proletárias, este desejo de lhes garantir um alívio durável, este esforço humanitário que trabalha e conspira para nivelar as fortes desigualdades econômicas - são produtos morais deste tempo, e a sua obra mais difícil e mais honrosa.¹¹¹

Uma das crônicas importantes de Eça, publicada em 1892, na Gazeta de Notícias do Rio de Janeiro, dizia respeito ao cardeal Manning, de Wetsminster, primaz da Igreja Católica inglesa. Na verdade, este artigo, expunha a sua visão de um “Santo Moderno”, comprometido

¹⁰⁷ QUEIRÓZ, op. cit., p.38.

¹⁰⁸ Ibid., p. 1538.

¹⁰⁹ QUEIRÓZ, Eça de. Ecos de Paris. **Obras Completas**. Porto: Lello e Irmão, 1966. v. 2, p. 1194.

¹¹⁰ QUEIRÓZ, Eça de. Cartas Familiares. **Obras Completas**. Porto: Lello e Irmão, 1966. v. 2, p.1315.

¹¹¹ Ibid., p. 1316.

com os ideais de promoção dos pobres e construção da justiça social. Se a religião foi tema constante em sua obra, Eça também, em muitas ocasiões, considerou a Igreja Católica e seus membros como perversores dos ideais primitivos do cristianismo, tanto pela sua aliança com os ricos e poderosos, como pelo seu apoio a uma ordem social fundamentalmente anti-cristã, enquanto assentada sobre desigualdades colossais.

Neste texto, a santidade do cardeal assumiu, segundo Eça, duas grandes feições:

[...] estender na Inglaterra a influência da Igreja Católica e melhorar em toda a terra o viver das classes pobres. Dentro das limitações do tempo e da doutrina – foi um S.Paulo e um Karl Marx. E estas duas grandes obras de igreja e de revolução confundiram-se no seu espírito que era simultaneamente ultramontano e democrático.¹¹²

A propósito do conceito e objetivo do catolicismo do cardeal Manning, Eça definiu ser “a definitiva redenção dos operários, os modernos escravos do industrialismo”¹¹³, colocação esta de suma importância na medida em que nos sugere o seu próprio posicionamento religioso.

Eça de Queiroz tratou da Igreja Católica e da fé cristã de forma recorrente, ao longo de todo o seu trabalho. Desde sua viagem à Terra Santa na juventude dos dezenove anos, a temática religiosa passou a suscitar-lhe interesse especial como ficou demonstrado ao escrever, ainda em 1870, folhetins intitulados “O Senhor Diabo” e a “Morte de Jesus”. Sua obra, permeada da fé cristã, estendeu-se desde a figura do fundador da religião cristã até os escritos denominados Últimas Páginas, postumamente publicados em 1912. Com certeza, ficaremos devendo comentários mais profundos e pertinentes nesta nossa pretenciosa tarefa de entender Eça de Queiroz em relação ao estudo da fé cristã em Portugal do século XIX. Sabemos, indiscutivelmente, que o cristianismo teve profunda ressonância e projeção decisiva no espírito e na vida do autor. Suas marcas visíveis como a Igreja Católica, o sacerdote, a fé e devoção ocuparam sempre, em sua obra, lugar de inegável destaque, embora importe ressaltar, que mesmo nas denúncias mais contundentes das mazelas eclesiásticas e na sua implacável crítica do mundo religioso e devocional, Eça nunca farpeou o cristianismo ou o próprio Jesus. Talvez por entender que “o cristianismo é a expressão mais lógica do conceito religioso”¹¹⁴ e que a religião para os homens consiste “num guia para a sua consciência e um

¹¹² QUEIRÓZ, Eça de. Notas Contemporâneas. **Obras Completas**. Porto: Lello e Irmão, 1966. v. 2, p. 1487.

¹¹³ Ibid.

¹¹⁴ QUEIRÓZ, EÇA. Campanha Alegre (De As Farpas). **Obras Completas**. Porto: Lello e Irmão, 1966. v. 2, p. 984.

guia para a sua inteligência; uma doutrina que lhe mostre o que deve pensar e lhe aponte o que deve fazer: critério para bem julgar e critério para bem viver”.¹¹⁵

Se Eça manteve um permanente espírito de hostilidade e crítica ferrenha ao clericalismo explicitados em seus comentários sobre a carta pastoral do bispo do Algarve ao tomá-la como “espécie de artigo de fundo molhado em água benta, [...] panfleto de sacristia sem critério, sem lógica, sem ciência, sem ortodoxia”¹¹⁶, como quando também ridicularizou o jornal católico *A Nação* ou mesmo na suas três propostas de revolução à escolha quando sugeriu um possível desterro de Herculano pelo clero, numa outra o saque das igrejas e numa última a decretação da liberdade de culto, ao mesmo tempo, em outra passagem, evocou uma sublime imagem do Salvador. Lembramos que na sua “Carta a Carlos Mayer” ao recordar os tempos de Coimbra e os astros que então os alumiam - Shakespeare, Dante, Rabelais, S. João, Goethe e Cervantes – acrescentou como ponto alto o fato de terem “sempre na alma aquela ternura luminosa que vinha duma aurora serena, clara, imensa, purificadora e consoladora – Jesus Cristo!”.¹¹⁷

Embora a religião tenha sido temática corriqueira em suas crônicas, a figura de Cristo não representou alvo preferencial do autor. Fatos eclesiais e a religião encarada do ponto de vista social marcaram de forma indelével seu trabalho, um dos mais expressivos monumentos do vasto anticlericalismo oitocentista de Portugal. Referindo-se à qualidade de agente político dos padres comentou a respeito do senhor prior de Belas:

Até aqui o sermão louvava o santo do dia ou comentava a festa sagrada; agora ataca a política e discute as dinastias. O padre é jornalista de sobrepeliz. O púlpito alarga-se em tribuna. O sacerdote volta-se para o Cristo do altar e grita-lhe: peço a palavra sobre a ordem. O clero sai do Céu e entra na Arcada. [...] Isto significa que a nova espécie – o sermão político – é empregado não na crítica mas na injúria. Quando se quiser comentar a político dum ministro lá está a imprensa, a tribuna, a conferência, o livro – isso é da competência profana; mas quando se quer injuriar o ministro, lá está o púlpito – isso entra na atribuição eclesiástica.¹¹⁸

Como Eça, invariavelmente, considerou a Igreja como perversora dos ideais primeiros do cristianismo pela sua aliança com os detentores do poder e pelo seu apoio a uma ordem social eminentemente anticristã, denunciou também o fanatismo político de grupos clericais que não hesitavam em participar como promotores e agentes de contendas políticas armadas ou não em prol de determinadas facções, especificamente das guerrilhas carlistas, em

¹¹⁵ Ibid., p. 1206-07.

¹¹⁶ QUEIRÓZ, op. cit., p. 984.

¹¹⁷ QUEIRÓZ, Eça de. *Prosas Bárbaras. Obras Completas*. Porto: Lello e Irmão, 1966. v. 1, p.643.

¹¹⁸ QUEIRÓZ, EÇA. *Campanha Alegre (De As Farpas). Obras Completas*. Porto: Lello e Irmão, 1966.v. 3, p. 1232.

Portugal. Escancarou um clero beligerante, intolerante e feroz. Eça não cessou de afirmar a contradição entre o exercício da pax cristã e às práticas da luta política sangrenta e atroz.

São curas que comandam as guerrilhas. São eles que pregam, fanatizam, armam, guiam, atacam. E é singular como mãos imaculadas e costumadas à hóstia têm tanto vigor para a clavina. Já um poderoso filósofo fez notar que o temperamento do padre é inclinado a fazer sofrer. Está na memória de todos os cristãos, pela tradição do Evangelho, a sutil e ferina crueldade dos fariseus, que eram sacerdotes. O padre impele à guerra. As matanças de mouros, turcos, albigenses, luteranos, judeus, cristãos-novos, que encheram a história de sangue, foram pregadas, dirigidas, executadas por padres. A Inquisição é eclesiástica. A Igreja pôs ali, na invenção dos tormentos, toda a sutil habilidade que tinha posto na argumentação da casuística.¹¹⁹

Surpreende, com efeito, a prodigiosa riqueza de aptidões do clero listada pelo autor. Denotava uma percepção bastante sagaz, atenta e lúcida dos talentos, instrumentos e intenções do clero a serviço de um projeto ultramontano de controle político. Se os jesuítas foram qualificados por muitos, na época, como “fariseus” por serem mais dedicados à observância minuciosa dos rituais e normas do que à autêntica espiritualidade, Eça compartilhou, como já vimos, desta percepção também ao identificar na Companhia de Jesus uma identidade calcada na disseminação e na persistência de um ideal messiânico. Quanto ao clero, como um todo, Eça percebia nas suas ações, acima de tudo, uma modalidade de ação política. A Igreja manejava os fios da marionete da sociedade ainda tão provinciana em Portugal. Para o autor, o objetivo era criar uma nação à parte, separada de todos os interesses e que unisse todos os homens num pensamento único e em que todas as vontades particulares concorressem para um único objetivo: a hegemonia da fé cristã e, conseqüentemente, da Igreja católica. Aos olhos de Eça, a religião como instrumento de força e de poder, de conservação e coerção social, era organizada como corpo de repressão das “tendências pervertidas do homem”, ou seja, uma espécie de polícia do corpo e da alma. Assim, principalmente, as mulheres ficavam sujeitas ao controle de uma força exterior que lhes impunha uma divisão entre o seu papel social de esposa e mãe e a impossibilidade de extravasar as necessidades de suas paixões e conquistas amorosas. Na verdade, o catolicismo colocava as mulheres sob a égide da hipocrisia, divididas entre seu papel social e suas paixões. Era o indivíduo dividido em si mesmo, exatamente o reverso de uma integridade humana, elevada à dignidade de exigência ética cristã.

Quanto à capacidade de luta e controle da Igreja, Eça entendia que de tanto submergir no temporal, os padres perderam de vista as exigências do espiritual. Consolidara-se na sua

¹¹⁹ QUEIRÓZ, op. cit., p. 1221.

percepção que, para a Igreja Católica, os meios haviam suplantado definitivamente os fins. Num trecho d'As Farpas, Eça sintetizou sua visão de que os padres ao combaterem em guerras o faziam não por princípios, mas por espírito de rivalidade. Acreditava também que o poder dos padres era, principalmente, o de controlar as consciências e o de prejudicar as pessoas tanto pela influência sobre as inteligências, como pela confissão e direção espiritual. Afirmou ele:

Os processos de feitiçaria deram aos padres ocasiões de acender, durante dois séculos, uma fogueira por dia. Os cilícios, contas de pregos, disciplinas, são de origem devota. Depois do corpo, a alma. Pela penitência, pelo confessionário, os padres gostam de fazer chorar, sofrer, amargurar, tremer de medo. Sobretudo às mulheres. Oprimir parece o instinto dos sacerdotes. Nas guerras civis são os primeiros a armar-se – e sem querer procurar nos seus hábitos, na sua educação, no seu temperamento, a secreta explicação destas tendências sanguinárias [...] conclui que o que vale expressamente ressaltar é a “ferocidade eclesiástica nas lutas civis.”¹²⁰

A obra de Eça de Queiroz constitui na sua essência uma crítica aos males estruturais de um país tidos como responsáveis pela decadência nacional. Eça sempre comparou a situação de Portugal com a de outros lugares em tempos simultâneos ou até mesmo com o próprio Portugal de épocas passadas. Mas a idéia de decadência em Eça traz subliminarmente o seu reverso, ou seja, traz habitualmente subentendido, por antítese, determinado modelo ideal de perfeição que podia ser encontrado em algum lugar ou em outro tempo, ou até mesmo em determinadas personalidades excepcionais pela virtude e integridade moral. Em vários momentos a decadência apareceu associada à mesma inércia, a consciências maculadas ou a “espíritos enegrecidos”. No que tange nosso tema, Eça sintetizou a fraqueza e decadência em festas pomposas, saraus melódiosos, uma falsa piedade, sentimentos macios e frouxos, um arrogante desprezo pelo pudor e um refinado escárnio da seriedade empreendidos pelos altos escalões do clero. Alertava o autor, de maneira veemente, que:

[...] ou conhecemos muito pouco da essência do catolicismo – ou não nos parece que os srs eclesiásticos possam estar legitimamente e segundo a lei da Igreja, num lugar onde um homem toma nos braços uma mulher e a arrebatava através da sala, roçando-lhe as pontas dos bigodes no calor do colo nu. Da tradição dos Padres e dos Santos não consta que as piedosas e místicas figuras, desses Homens do Espírito, fossem vistas jamais por entre o rumor lânguido dos violoncelos e o palpitar amoroso dos leque.[...] E de nenhum se conta – que fosse espairer do serviço de Deus para um bufete resplandecente de baixelas, entre champanhes e perdizes trufadas.

A teologia nos ensina que nunca o sacerdote deve arredar um só momento o seu espírito da contemplação de Deus e da meditação da Graça. Ora não é natural que SS.Sas estivessem possuídos destas preocupações espirituais, no galante sarau de El-Rei. [...] Entre estas seduções sataníferas que pensavam VV.Sas, srs. Eclesiásticos?

¹²¹

¹²⁰ QUEIRÓZ, op. cit., p. 1221.

¹²¹ Ibid., p. 1184-85.

Eça continuando sua reflexão acerca dos novos tempos e costumes acentuou que a decadência residia num determinado conjunto de comportamentos e práticas sociais e políticas dissolutas e indagava:

[...] Um sarau dá sede. Como a saciastes, srs sacerdotes? A nós outros, homens pecadores e perdidos, não causa já grandes estremecimentos a presença da beleza mortal: estamos acostumados pela educação, às glórias do decote. [...] Conhecemos satanáas em todas as edições. [...] Mas para VV.Sas, educados no isolamento e no regime do seminário, amarrados pelos votos tirânicos, emergidos da frieza da sacristia, fatigados do breviário... Ah, para VV.Sas!
E, srs eclesiásticos, os tempos vão de molde que o povo já se afasta dos simples virtuosos - reclama santos! [...] e um povo que não crê na pureza de seus padres – termina por se esquecer dos martírios de seu Deus!¹²²

É importante retomarmos para melhor compreensão do discurso eciano quanto à religião católica algumas de suas idéias expostas em artigos que escreveu para a Gazeta de Notícias do Rio de Janeiro entre 1892 e 1894. Embora para alguns as percepções aí colocadas sobre o anarquismo pareçam uma negação dos princípios expressos nas Conferências do Casino, é imprudente estimá-las como uma “conversão” reacionária do escritor. Considerando Eça um homem atento às questões do seu tempo, podemos entender sua crítica ao anarquismo como uma crítica aos princípios e práticas do ideário enquanto retardadores dos ideais socialistas e não como uma bandeira de conservação da ordem burguesa. Para Eça, o “largo e fecundo partido socialista” foi transformador porque:

Desde então que grandes forças sociais, como são a Igreja, a Literatura, a Arte começam a preocupar-se com o pobre, a compreender amorosamente a justiça e o amor que se lhe deve, e a espalhar nas almas, cada uma pelo meio que lhe é próprio, a salutar lição, não só da bondade ativa e militante, mas do renunciamento, de um verdadeiro renunciamento social, para que os ricos se despojem, para que chegue a todos um pouco do pão da terra. E digo a Igreja também, porque ela andava esquecida dos pobres, apesar de ser sua mãe natural.¹²³

Eça confiava na força evangélica persuasiva dos pobres como alavanca capaz de soerguer o mundo social e na sua capacidade transformadora dos corações e mentes. Esta proposição de um cristianismo moderno e revigorado, capaz de uma efetiva regeneração social foi a idéia central do seu conto S. Cristóvão (redigido talvez entre 1894 e 1897) sobre o qual falaremos mais adiante. S. Cristóvão encarnou o gigante-santo que lutou para servir aos humildes, os Jacques. De fato, Eça de Queiroz, antecipando uma visão neo-evangelizadora

¹²² QUEIRÓZ, op. cit., p. 1185.

¹²³ QUEIRÓZ, Eça de. *Cartas Familiares. Obras Completas*. Porto: Lello e Irmão, 1966. v. 2, p.1315.

firmada na Vida dos Santos, estabeleceu na crônica “o Inverno em Paris” o anúncio dos novos tempos:

Sempre existiu a piedade pelos pobres – mas era a piedade pelo indivíduo isolado, que os nossos olhos palpavam o sofrimento. Sempre o pobre que batia à porta mostrando a sua magreza, os seus farrapos, a sua chaga mal lavada, excitou as compaixões momentâneas, levou no saco a sua esmola. Esta grande emoção, porém que se sente hoje pelo coletivo de vastas classes proletárias, este desejo de lhes garantir um alívio durável, este esforço humanitário que trabalha e conspira para nivelar as fortes desigualdades econômicas – são produtos morais deste tempo, e a sua obra mais difícil e mais honrosa.¹²⁴

Confiante numa revolução social, todavia pacífica e disciplinada, promovida por um socialismo imprimido aos moldes de um cristianismo primitivo, Eça sempre fiel a Proudhon e crítico da Igreja, manteve viva a mensagem evangélica que proclamava o reino da igualdade e da tolerância. Em sua crônica revelou um otimismo sugestivo de sua tão idealizada expectativa em matéria social e talvez religiosa:

E toda a nossa Europa ocidental anda profundamente sensibilizada. Um tépido bafo de espiritualismo e de amor humano, vindo de horizontes ainda desconhecidos amacia e aquece os corações. Neste estado de sentimentalidade afetiva, a inteligência, que se torna sempre mais reta quando o sentimento a inspira, facilmente reconhece a injustiça afrontosa das desigualdades sociais. E assim existem já ricos que consideram quase injusto o excesso da sua riqueza. Ainda decerto não atingiram (nem atingirão talvez jamais) aquela perfeita elevação evangélica que levava os santos a partilhar com os famintos, com osregelados a metade de seu pão e da sua capa. Mas onde, evidentemente, já chegaram, é a um certo escrúpulo moral de tornar muito patente o escândalo da sua fortuna e de ofuscar a indigência com a publicação da sua abundância. Desde que tanta gente morre positivamente de fome, e que toda uma legião de profetas clama contra uma sociedade em que tal morte é possível, há naturalmente da parte dos ricos uma grande timidez em abrir as suas janelas e revelar a fartura ostentosa da sua mesa. A nova corrente de idéias criou esta coisa estranha: - a riqueza envergonhada.¹²⁵

Embora Eça imbuísse um certo ceticismo na religião como progresso e redenção dos homens, permaneceu ao longo de sua obra bastante impregnado de admiração pela figura salvadora de Jesus. Já nos finais da década de 1860, nos textos das Prosas Bárbaras era possível detectar, em parte, um panteísmo aos moldes do venerado Vitor Hugo, como também uma inequívoca reverência a Jesus como caminho privilegiado para a salvação universal. No folhetim “O Milhafre”, escreveu: “Este ficou, solitário, alumiando. Ele perdoou enquanto os outros lutaram, ele amou enquanto os outros choraram: por isso fica enquanto os outros passam”.¹²⁶

¹²⁴ QUEIRÓZ, op. cit., p. 1317.

¹²⁵ Ibid.

¹²⁶ QUEIRÓZ, Eça de. Prosas Bárbaras. **Obras Completas**. Porto: Lello e Irmão, 1966. v. 1, p.621.

Quanto à conduta humana, Eça advertia:

Tudo o que ele criou, o amor, o ideal, o perdão, a fê, o pudor, a religião, Deus, todo aquele evangelho da vida nova anda pelo mundo, tão degradado, tão coberto de bichos, tão imundo,[...] [e terminava alertando]: “a matéria, o impudor, o apetite rude, o ódio, o aviltamento, o tráfico, a miséria e a penalidade, andam sujando a tua alma, ó homem! [...] E não reparais, e não vedes, sobre os espíritos, sobre os corações, sobre as consciências, o pó, a calíça, o caruncho, os ratos e os vermes!”¹²⁷

Quanto ao mundo, inflado de infames desigualdades, injustiças, misérias e tristezas, Eça constatava, de forma irremediável: “E ainda está quente o sangue de Jesus”.¹²⁸

Se em Eça podemos perceber ocasionais aproximações com a teoria abraçada por Vitor Hugo, seu grande mentor, da matéria como princípio do mal e da alma como sede do bem, prevaleceu em sua obra um sentido ao contrário dessas idéias. Expressou Eça, em “Misticismo humorístico”, a percepção de que é a alma que morre, enquanto o corpo revive, na alma reside o mal, no corpo, o bem reavivado na comunhão com a natureza. “A alma morre. O corpo reavive e dissipa-se na matéria enorme. É na alma que estão as más vontades, os negros remorsos, as lacerações do mal; o corpo desce livre, novo e são para as uberidades limosas das covas”.¹²⁹

Assim sendo, Eça adotou, segundo expressão dele mesmo, a teoria da “transfiguração sagrada” ao defender uma sacralização da natureza. Na verdade, retomou uma perspectiva naturalista franciscana e, ao mesmo tempo, predisse uma concepção adotada somente século mais tarde. Proclamou

As árvores, as florescências, as ervas, as folhas, são também formas de vida, santas e cheias de Deus. Por toda a parte, pelas famílias das constelações, pelos planetas, pelas árvores, pelos lívidos interiores da terra, pelos vapores, pelos prados fecundos, escorre a seiva, o átomo santo, a alma universal! Por toda a parte há atrações, amores, antagonismos, repulsões, polarizações, alegrias, estiolações, pólenes, alma, movimento – vida. Por que há de então ser esta forma, que tem braços e cabelos, e não aquela, que tem ramos e folhagens?

A vitalidade é a mesma, cheia dos mesmos instintos, negros, sagrados, luminosos, bestiais, divinos.

Por isso os mortos são felizes, porque andam longe da forma humana, onde há o mal, pela grande natureza santa, onde só há o bem, na pureza, na serenidade, na fecundidade, na força.

Bem-aventurados os que vão para debaixo do chão, porque vão para uma transfiguração sagrada.¹³⁰

¹²⁷ QUEIRÓZ, op. cit., p. 621.

¹²⁸ Ibid., p. 622.

¹²⁹ Ibid., p. 616.

¹³⁰ Ibid., p. 601.

Essa perspectiva adotada por Eça, se abriu uma lacuna entre ele e mestres consagrados de sua época como Michelet, Proudhon, e Vitor Hugo, defensores de uma perspectiva evolucionista tendendo para a complexidade final no Homem, também o colocou, novamente, em oposição à visão de transcendência católica que apregoa que o homem caminha no sentido da sua libertação, neste mundo reduzida pelo peso da materialidade. Fazendo uso de metáfora cristã, Eça manifestou sua idéia de matéria como elemento dignificante na longa e efêmera perspectiva da vida.

As horas em que acabo estas linhas, vai o dia a declinar: agora lá ao longe, nos campos, lembra-me que anda o sementeiro erguido sobre os sulcos, roto e sereno, espalhando o grão com gesto augusto: e parece-me vê-lo daqui, entre as transparências mórbidas do anoitecer, distribuindo a vida; são os corpos dos seus avós que ele assim espalha pelos sulcos fecundantes; são eles que se tornam searas e que lhe hão de encher o celeiro; são eles que lhes dão a comer a sua carne e a beber o seu sangue. Sagradas transfigurações!¹³¹

Eça, também nessa passagem, construiu uma idéia de natureza fecunda em antagonismo à fé consubstanciada numa religião, como único elemento consolador, transformador e perpetuador da vida. Pregou um novo tipo de transubstanciação, onde a natureza detinha o poder verdadeiramente salvífico.

Assim, é na natureza que devemos ir procurar as consolações, estremecer com os amores mortos, chorar no seio das maternidades passadas. É na natureza que se deve procurar a religião: não é nas hóstias místicas que anda o corpo de Jesus – é na flores das laranjeiras.¹³²

Há que se destacar certos aspectos da mundividência de Eça quanto à dicotomia entre o bem e o mal. Por um lado, nos parece claro a identificação da matéria como um bem na sua obra, a ponto do autor ter produzido uma sacralização da natureza, o que pode ser constatado no seu escrito “O Lume”, quando sugeriu que a matéria pode nos conduzir ao Absoluto, apesar da nossa desprezível pequenez humana: “Tu, homem, sê piedoso e justo. Eu alumio o mais que posso as igrejas, mas parece-me que tu não vês bem a Cristo”¹³³, ou na passagem: “quando morres e a tua alma vai partir, eu alumio o caminho de Deus. Eu cerco Cristo nos altares, para que tu O vejas bem. Quando andas no mar, eu sou junto das praias o grito de luz que te chama”¹³⁴. Em contrapartida, Eça nos induziu a uma dúvida constatação. O autor

¹³¹ QUEIRÓZ, op. cit., p. 603.

¹³² Ibid., p. 603.

¹³³ Ibid., p. 651.

¹³⁴ Ibid., p. 650.

parecia nos fazer crer que o bem também age de modo a produzir o mal, nos impondo um paradoxo incompreensível e insolúvel:

Quiseste criar os direitos do homem: trouxeste um mal divino chamado Liberdade, que vai sempre fugindo de ti, e só às vezes se volta de repente, para te borrfar de sangue! Quiseste ir construir a adoração do corpo e da matéria exclusiva: trouxeste o elemento dissolvente da força e do egoísmo brutal. Não tens dado um passo demais para o bem. As tuas obras aí estão imensas, acumuladas, contraditórias e inúteis. Tens uma complicação infinita de asas que te impede o vôo.¹³⁵

Na verdade, Eça de Queiroz nos propunha uma reflexão sobre o mundo que nós criamos, enquanto a matéria produzindo o mal significava o afastamento dos homens em relação à bondade primordial dos sentimentos, idéias, virtudes e emoções existentes na natureza, romanticamente idealizada. Nós somos os corruptores da verdadeira natureza humana posta por Deus e o mal verdadeiro residia, na visão do autor, no moderno mundo industrial, no mundo egoísta do capitalismo burguês e no nosso deus moderno: o lucro. Assim, atentos às suas palavras, podemos entender o sentido negativo e maléfico, não da natureza ou obra do Deus-Criador, mas da capacidade criadora/destruidora do homem. A “Chama Divina” ou seus desígnios foi desvirtuada ao ser manipulada pelos homens e seus interesses. Aí Eça colocava o maior dos paradoxos:

E o que fazes tu em paga deste amor que se dá, que se cria, e que purifica. Esmagas-me. Fazes-me o escravo das máquinas. A mim que embalava as almas, fazes-me mover os aços. Embalo que era amor, movimento que é força: os dois termos da tua vida – pureza e putrefação! Eu que vivia, alumiava, criava em liberdade, estou encadeado e martirizado na tarefa brutal das indústrias. Fazes-me o motor da miséria. Nas fábricas, as criaturas doentias, as crianças estioladas, as mulheres definhadas e soluçantes são minhas vítimas. Sou o colaborador dos martírios que lhes infliges. Tu, homem, tomas o fogo, o ser sagrado, por ajudante de execuções! Dás-me por salário a infâmia. Fazes de mim explosão. Obrigas-me a devastar na guerra!¹³⁶

No confronto entre o bem e o mal apreendidos por Eça, também cabe refletirmos sobre a figura dúbia e dramática representada pelo diabo em sua obra. Via-no como paradigma de síntese dos opostos enquanto “legenda trágica, luminosa, celeste, grotesca e suave!”¹³⁷ Explicava que por ter sido no passado “O Que Leva a Luz”,¹³⁸ “o Diabo ao mesmo tempo tem

¹³⁵ QUEIRÓZ, op. cit., p. 650.

¹³⁶ Ibid.

¹³⁷ Ibid., p. 631.

¹³⁸ Ibid.

uma tristeza imensa e doce. Tem a nostalgia do Céu”.¹³⁹ Eça detectava no Satã a ambigüidade inerente ao homem enquanto:

[...] a sua vida é a grande aventura do Mal. Foi ele que inventou os enfeites que enlanguescem a alma, e as armas que ensangüentam o corpo. E todavia, em certos momentos da história, o Diabo é o representante imenso do direito humano. Quer a liberdade, a fecundidade, a força, a lei. [...] Combate o sacerdócio e a virgindade; aconselha a Cristo que viva, e aos místicos que entrem na humanidade.¹⁴⁰

Assim, por atribuir-lhe a responsabilidade pelo grande conflito e dilema humanos denominava-o “a figura mais dramática da história da alma”.¹⁴¹

Analisando seu trabalho, é fácil perceber em Eça proposições progressistas quanto à perspectiva do processo histórico, mas também são recorrentes menções saudosistas do passado. Há marcantes referências às aspirações de igualitarismo e de crença nos progressos da justiça e da civilização, mas nos deparamos também com um ceticismo permanente quanto às soluções políticas capazes de resolver os problemas sociais de seu tempo. Tanto quanto extravasou um repúdio explícito ao constitucionalismo parlamentar e a degradação da política, pôs a claro a aversão ao que havia de jacobino na retórica do incipiente republicanismo e de destruidor e violento na prática do anarquismo. Eça afirmava só antever uma idéia exata no anarquismo, ou seja, “aquela pela qual este se prende ao socialismo, e que estabelece, com razão, que a presente organização social, em que uma classe possui todos os gozos e outra sofre todas as misérias é iníqua”.¹⁴² De resto, opunha-se ao anarquismo enquanto ideologia fundada na prática da selvageria. “A violência não cura - e o anarquismo é uma doença. O anarquismo é uma exacerbação mórbida do socialismo”.¹⁴³

A insurreição queiroziana inscreveu-se em sua vida pelo trabalho do crítico que almejava a uma sociedade mais justa e igualitária e que para tanto opunha-se claramente à sociedade burguesa do seu tempo bradando contra o marasmo das classes dominantes, contra o não comprometimento endêmico dos dirigentes políticos, contra a valorização desmedida do lucro, contra um clericalismo retrógrado, contra a ociosidade improdutiva e o sentimentalismo retórico. Ao expor um idealismo moralizador e um propósito declarado de intervencionismo ativo e militante propugnava, acima de tudo, uma ordem social diferente “em que o Estado tenha por base as grandes massas proletárias, e, em lugar de consolidar, desmanche o poder do capitalismo”.¹⁴⁴ Por outro lado, Eça ao não antever com clareza a trilha do processo

¹³⁹ Ibid.

¹⁴⁰ Ibid.

¹⁴¹ QUEIRÓZ, op. cit., p. 631.

¹⁴² Ibid., p. 1194.

¹⁴³ Ibid., p. 1191.

¹⁴⁴ QUEIRÓZ, Eça de. Cartas Familiares. **Obras Completas**. Porto: Lello e Irmão, 1966. v. 2, p. 1313.

político capaz de levar à realização de suas expectativas de justiça social, intuía certa dubiedade ao perceber que:

A presença angustiosa das misérias humanas, tanto velho sem lar, tanta criancinha sem pão, e a incapacidade ou indiferença de monarquias e repúblicas, para realizar a única obra urgente no mundo – “a casa para todos, o pão para todos”, tem me tornado um vago anarquista.¹⁴⁵

Com certeza, se imagens negativistas sobre o parlamentarismo e o partidarismo refletiram-se em sua produção discursiva analítica enquanto crítica à concepção liberal de sociedade e Estado, a crise do Ultimatum de 1890, por sua vez, provocou uma grande reflexão sobre o sentido da existência de Portugal e, fazendo coro com outros intelectuais como Guerra Junqueiro que diagnosticara o *Finis Patriae*, visões apocalípticas do futuro nacional assumiram um lugar importante na consciência política de Eça e de outros tantos.

A questão diplomática residia num ultimato apresentado pelo governo inglês do marquês de Salisbury ao governo português, exigindo-lhe que fosse ordenada por via telegráfica a imediata retirada de todas as forças militares atuantes na região do Chire e nas terras dos Macalolos e dos Machonas (atual Zimbabwe), caso contrário seria possível o recurso à força, pelo menos nos territórios ultramarinos. D.Carlos não querendo confrontar quaisquer resistências, ordenou que se cedesse à intimação britânica. Embora a opinião de diferentes países fosse claramente favorável a Portugal, havia também um consenso de não intervenção na questão.

Se o jogo político nada trazia de novidade e a complacência internacional com a atitude inglesa estava definitivamente colocada, a reação popular portuguesa mostrou-se imprevisível. Nada surpreendente, a atitude francesa foi de não comprometer-se isoladamente, mas de agir em conjunto caso outros países se manifestassem. Como contrapartida, em Portugal, e especialmente nas grandes cidades, as revoltas foram violentas em oposição à Inglaterra como ao governo. Assim, republicanos e monarquistas convergiram num protesto veemente que era, em última instância, a válvula de escape contra todos os descontentamentos políticos e/ou sociais.

As revoltas e agitações tomaram conta das ruas, inclusive muita gente tendo sido presa como Manuel de Arriaga e Teófilo Braga, próceres republicanos e próximos a Eça. Assim em 1890, num texto publicado nas Cartas Inéditas de Fradique Mendes e mais Páginas Esquecidas intitulado *O Ultimatum*, Eça traçou um panorama dos acontecimentos políticos

¹⁴⁵ QUEIRÓZ, Eça de. Notas Contemporâneas. **Obras Completas**. Porto: Lello e Irmão, 1966. v.2, p.1615.

que confrontaram Portugal e Inglaterra naquele momento e puseram por terra a pretensão lusitana do chamado “mapa cor-de-rosa”, que materializava o sonho de ligar as costas oriental e ocidental da África por terras portuguesas. Este fato se provocou a revolta republicana de 1891, na percepção de Eça foi profícuo enquanto:

[...] acordamos do nosso letargo, urge empregar este alento que nos volta, não na teima improfícuo de destruir o que é indestrutível – mas de reconstruir tudo o que em torno de nós se deteriorou e derrocou, durante o nosso imenso sono. Esta seria a direção única a imprimir ao movimento nacional – que se não deve dispersar em tentativas de brados efêmeros contra a Inglaterra, mas concentrar em obras sólidas a proveito de Portugal. [...] Pois bem! Agora que todos se declaram despertos, e saltam para a arena bradando, de braços arregaçados, prontos para a faina – comece a empresa, única verdadeiramente patriótica, que é a de reconstruir a Pátria.¹⁴⁶

A crise do Ultimatum na virada para o século XX promoveu, em Portugal, um profundo colapso num modelo de sociedade e de Estado. Se, por um lado, a passagem de um arraigado ruralismo para uma incipiente modernidade industrial e urbana traduziu-se numa aguda consciência da percepção da decadência dos povos peninsulares e do seu atraso econômico-social frente a outros países, sobretudo Inglaterra e França, por outro, o agravamento da situação política com o esgotamento do liberalismo constitucional monárquico e a crise do modelo econômico-financeiro empreendido pela Regeneração, conduziram ao surgimento de projetos de transformação da sociedade e do Estado. Assim, o final do século foi o último estágio de um tempo de gestação de mudanças quer do regime político como do sistema econômico-social que advieram no século XX e se consubstanciaram na República e no Estado Novo.

Estas questões correlatas ao Ultimatum nos interessam de maneira especial, visto o olhar de Eça ser mais aguçado e minucioso enquanto visto pelas lentes de um diplomata. Assim, se a agonia do sistema tornava-se cada vez mais evidente era:

[...] porque, na realidade, as questões de África perdem do seu valor diante do inesperado movimento nacional que, através de todo o país, tão vasta e ruidosamente rompeu, sob o espinho das humilhações que essa África negra nos trouxe.¹⁴⁷

Na sua percepção o Ultimatum teve como mérito por em evidência a desagregação das forças políticas, sociais e econômicas que estruturavam a sociedade portuguesa, promovendo, assim, não só uma vaga de insurreições e revoltas cuja expressão maior foi a revolta

¹⁴⁶ QUEIRÓZ, Eça de. Cartas Inéditas de Fradique Mendes. **Obras Completas**. Porto: Lello e Irmão, 1966. v.3, p.951-52.

¹⁴⁷ Ibid. p. 945.

republicana do Porto de 1891, como também o surgimento de propostas de reestruturação nacionais tanto políticas quanto econômico-sociais e o nascimento de movimentos que as traduziam e preconizavam, entre eles o Republicanismo, o Socialista e o Catolicismo Social.

Na verdade, o Ultimatum ao caracterizar uma subordinação à prepotência inglesa revelou uma fragilidade política pela qual foi responsabilizado tanto o sistema liberal constitucional como o próprio regime monárquico. Impunha-se a necessidade imediata de encontrar uma saída de cunho democrático que atendesse aos anseios da sociedade e do Estado. Aí estava o terreno fértil que tanto desejavam os republicanos. Para Eça, em carta ao seu amigo Oliveira Martins, fazia-se urgente uma solução política, visto que:

[...] é impossível que Portugal agora não tenha melhor a fazer senão ir nomear uma maioria regeneradora, pelo costumado processo, e depois ficar à espera que chegue o momento de nomear pelo mesmo processo a maioria progressista. Ou a minha ingenuidade é grande – ou há decerto alguns milhares de homens em Portugal que desejam outra coisa – sem saberem o quê.¹⁴⁸

Em Portugal, a crise do Ultimatum de 1890 estilhaçou tanto o modelo político Regenerador, como mostrou a insuficiência de novas lideranças político-partidárias. Na prática, os partidos mais sólidos do chamado rotativismo, ao mesmo tempo em que tinham propostas ideológicas muito tênues e frágeis, também haviam se firmado sempre como faces mais alargadas de seus dirigentes e da rede de clientelas por eles firmadas. Ocorreu, entretanto, naquele momento, uma perda enorme de várias lideranças tradicionais que não puderam ser facilmente substituídas, visto que lacunas políticas normalmente são preenchidas a longo prazo e na dependência de novos carismas. Assim, abrindo-se espaço para o crescimento de facções, mais alargou-se a crise de representação política.

Há já hoje com efeito, dentro do partido republicano – uma Direita Conservadora [...] e uma Esquerda Radical. É esta Esquerda Radical, composta da grande massa, e tendo ramificações no exército, e mesmo entre a gente de dinheiro, que quer a Revolução, coíte que coíte, (...) sem quase se importar que Portugal acabe, verdadeiramente alucinada pelo desejo feroz de arrasar o Parlamentarismo, e o Mundo parlamentar, a quem ela atribui os nossos males.¹⁴⁹

Além das cisões e das crises de direção de vários partidos, o efeito do Ultimatum à instabilidade governativa manifestou-se na própria instabilidade do sistema. Neste sentido, podemos falar que a virada do século XIX para o século XX assistiu a uma inflexão da

¹⁴⁸ QUEIRÓZ, Eça de. Carta para Oliveira Martins. **Obra Completa**. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 2000. v. 4, p.263.

¹⁴⁹ QUEIRÓZ, Eça de. Carta para Conde de Arnoso. **Obra Completa**. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 2000. v. 4, p.303.

própria vida democrática enquanto, com a crise, cresceram os apelos a governos fundados na autoridade e medidas fortes, advindos não somente de setores conservadores como também de grupos comprometidos com um socialismo de forte intervencionismo estatal. De fato, tanto difundiram-se os apelos à ditaduras como observavam-se a descrença e erosão da legitimidade da monarquia e da classe política. Por outro lado, na contra-mão da deterioração da vida política e do divórcio da classe política com a opinião pública, foi ganhando espaços cada vez maiores a oposição republicana, tanto pela imprensa como pela agitação das ruas. Eça, em 1891, escrevendo ao conde de Arnoso, secretário particular do rei D. Carlos, manifestou sua preocupação sobre a situação que o país vivia:

Parece que a anarquia se há de dar em breve nos fatos, se vai dando já, e intensamente, nas idéias - e que nossa terra entrou em pleno gachis..[...]. A revolução pois parece-me inevitável - ainda mesmo que o Governo conseguisse desmanchar a atual organização republicana, desterrar os chefes, etc. O triunfo da revolução me parece certo - pois o exército não está fiel, e a Marinha é toda ou quase toda republicana: e além disso contra um povo todo, que hão de fazer algumas companhias de municipais? E com o triunfo da revolução - eu creio que Portugal acabou. Só o escrever isto faz vir as lágrimas aos olhos - mas para mim é quase certo que a desapareição do Reino de Portugal há de ser a grande tragédia do fim do século.¹⁵⁰

À anarquia política desenrolada a partir do Ultimatum, associou-se uma grave crise financeira com claras repercussões na vida econômica. Se dificuldades já existiam, a perda de credibilidade do Estado português traduziu-se numa grande crise de confiança dos investidores, levando o país quase à bancarrota. Portanto, entendendo a crise em seu efeito dominó, aos protestos políticos contra a imposição do Ultimatum, juntaram-se crise econômica, financeira, monetária e, obviamente, protestos sociais contra o agravamento das condições de vida e trabalho. O clima de final de século era, sobretudo, marcado pelos movimentos associativos operários que através de agitações de rua e manifestações corporativistas estabeleciam um clima de confronto com as forças públicas. Naquele momento, Eça, atento à efervescência do clima social e ao contínuo adensamento da crise geral, preocupava-se com os desdobramentos políticos e, enquanto mostrava-se reticente sobre as idéias republicanas, colocava-se cada vez mais claramente desfavorável às ações dos ativistas republicanos. Em seu artigo de 1878 sobre Ramalho Ortigão, Eça havia exposto sua antevisão do sistema: “A república, em verdade, feita primeiro pelos partidos constitucionais

¹⁵⁰ QUEIRÓZ, op. cit., p. 303.

dissidentes, e refeita depois pelos partidos jacobinos, que, tendo vivido fora do poder e do seu maquinismo, a tomam como uma carreira, seria em Portugal uma balbúrdia sanguinolenta”.¹⁵¹

O Ultimatum de 1890 abalou todo o sistema político português, desde os partidos que se alternavam no poder até a própria monarquia, assim como o Parlamento e Forças Armadas. Considerando que antecipações da crise econômica, política, social e moral vinham sendo vividas desde meados do decênio de 1880, podemos talvez afirmar que a crise teve no Ultimatum inglês propriamente dito uma causa menor, passando este quase despercebido no quadro das relações internacionais da época, mas de extrema importância no plano interno enquanto deflagrou uma crise que vinha sendo gestada. Se os acontecimentos portugueses parecem não possuir relevo significativo na historiografia diplomática e colonial, nos chamou a atenção as repercussões do fato na vida portuguesa. No manifesto do Partido Republicano de janeiro de 1891 ganhou relevância a questão do isolamento português: “O ultimato é uma desonra para a diplomacia europeia, que abandonou um pequeno país ao arbítrio de uma potência mercantil”¹⁵²

Esta humilhação viria a ter como mérito maior, nos dizer de Eça, sacudir Portugal do seu marasmo enquanto “se nos afigura essencial: o verificar o que o país, enfim desperto e decidido à ação, pensa e quer – e em que direção vai desenvolver essa idéia, e sobre que objeto vai aplicar essa vontade.”¹⁵³ Contudo, observava, que mais do que estimular o ódio aos ingleses, elaborar manifestos e desfaldar bandeiras ou boicotar os produtos ingleses, era essencial aos portugueses se concentrar com vontade férrea na tarefa de reconstruir Portugal. Importava, acima de tudo, “reconstruir a Pátria”, “criar riqueza”, “fundar indústrias”, “reformular o ensino científico e fundar o ensino técnico” entre outras medidas. Afinal, lembrava ele: “sem vida em nós mesmos, como poderíamos nós levar vida à África?”¹⁵⁴

Eça de Queiroz muito se preocupava com o futuro de Portugal. Em sua correspondência ao amigo Oliveira Martins, por várias vezes, expôs suas preocupações e anseios. Após o choque político e emocional do Ultimatum inglês de 1890, a necessidade de definição de soluções perante o agudizar-se da crise nacional aproximou ainda mais os dois amigos através da troca constante de correspondências. Num primeiro momento pós Ultimatum, Eça proclamava a necessidade de ressurreição de Portugal quase que através de um brado heróico expressado naquilo que se denominava “movimento nacional”.

¹⁵¹ QUEIRÓZ, Eça de. Notas Contemporâneas. **Obras Completas**. Porto: Lello e Irmão, 1966. v. 2, p.1387.

¹⁵² MANIFESTO DO PARTIDO REPUBLICANO. 11 de janeiro de 1891. In SILBERT, Albert. **Portugal na Europa Oitocentista**. Lisboa: Salamandra, 1998. p. 121.

¹⁵³ QUEIRÓZ, Eça de. Cartas Inéditas de Fradique Mendes. **Obras Completas**. Porto: Lello e Irmão, 1966. v. 3, p.947.

¹⁵⁴ Ibid., p. 946.

Urge empregar este alento quer nos volta, não na teima improficua de destruir o que é indestrutível – mas de reconstruir tudo o que em torno de nós se deteriorou e derrocou, durante o nosso imenso sono. Esta seria a direção única a imprimir ao movimento nacional – que se não deve dispersar em tentativas ou brados efêmeros contra a Inglaterra, mas concentrar em obras sólidas a proveito de Portugal. Até agora nada se fez, porque (como todos violentamente constata, por experiência própria) jazíamos ressonando, no esquecimento de todo o dever cívico. Pois bem! Agora que todos já se declararam despertos, e saltam para a arena, bradando, de braços arregaçados, prontos para a faina – comece a empresa, única verdadeiramente patriótica, que é a de reconstruir a Pátria. Se as forças e as vontades abundam (como afirmam manifestos e protestos) não faltará também obra urgente e boa em que elas se empreguem com gloria. Temos quase tudo por fazer – tudo teríamos a refazer. [...] O grande grito a gritar é- Servanda Lusitânia! Porque se não trata infelizmente de destruir a Inglaterra – mas de conservar Portugal.¹⁵⁵

Após a morte de Oliveira Martins, em 1894, Eça teve, em parte, seu desejo de transformações modernizadoras arrefecido. Todo aquele vigor e esperança num esforço coletivo de regeneração esmaeceu. Os últimos anos do século XIX viram surgir algum pessimismo na alma de Eça de Queiroz:

Sou o último homem que pode ser convidado para escrever para uma Revista, ou seja onde for, porque não escrevo, e não escrevo porque não tenho nada a dizer. (...) Mas quando sinto e penso é tão negativo e tão desconsolador, que nem eu teria gosto em o pôr por escrito nem os outros em lerem tais escritos. O desgosto e sentimento da miséria incurável desta terra pôs-me um selo ou antes mordaza na boca, e não quero abrir para não vomitar amarguras, que, sem me aliviarem, incomodariam outros. (...) Vivo como emigrado na minha terra e creio até no meu século.¹⁵⁶

Se antes ainda tinha esperança em reverter o caminho da decadência, aos poucos substituiu o ânimo de luta pela descrença e transformou o sentimento patriótico num ideal de “reaportuguesamento”. Em carta para Oliveira Martins, em 1894, ano da morte do amigo, colocou expressamente a identificação que fazia do renascer do patriotismo ao “reaportuguesamento” de Portugal. Para manifestar sua emoção ao ler os textos do amigo lhe escreveu:

Estas monografias que empreendeste são o maior serviço que neste século se tem feito a Portugal. É por elas que tu próprio hás de ficar na nossa história. A mim

¹⁵⁵ QUEIRÓZ, op. cit., p. 951-953.

¹⁵⁶ QUEIRÓZ, Eça de. Correspondência entre Eça de Queiroz e Antero de Quental. **Obra Completa**. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 2000.v. 4, p. 32-33.

mesmo me dou por exemplo: porque têm sido os Filhos de D. João I, e agora o Nun'Álvares que me tem feito patriota. Tu reconstróis a Pátria, e ressuscitas, com estes livros, o sentimento esquecido da Pátria. E não é pequeno feito reaportuguesar Portugal.¹⁵⁷

Assim Eça, abandonando o conceito de patriotismo como busca de construção de uma pátria ideal e cosmopolita dentro do modelo Martiniano, se redefiniu numa valorização das tradições, numa retomada do localismo, numa exaltação da antida alma portuguesa. “Reaportuguesar” Portugal significava uma reconciliação com a pátria, tanto quanto o fez ao escrever *A Cidade e as Serras* naqueles anos finais de 1899.

Durante toda sua vida Eça ocupou postos na carreira diplomática portuguesa. Iniciou suas atividades como cônsul em Havana em 1872, passando por Newcastle-on-Tyne em 1874 e Bristol, em 1878. Em 1888, foi nomeado cônsul em Paris, função que ocupou até sua morte, em 1900.

Embora distante de Portugal, Eça nunca fez-se ausente da vida portuguesa. Pelo contrário, o jornalismo foi meio de contato privilegiado e de aproximação permanente com a realidade em Portugal e com seus leitores. Não podemos deixar de mencionar, contudo, que uma das motivações para Eça escrever em jornais ou revistas era a necessidade de complementar de forma constante e substancial seus honorários como cônsul, principalmente após seu casamento, mesmo que o desejo de escrever tivesse estado sempre entranhado no seu espírito crítico e sagaz. Com certeza, a partir dessas penúrias financeiras e da importância dada pelo Governo monárquico à carreira, Eça muito criticou o mundo diplomático.

Para nosso trabalho interessa olhar mais de perto o confronto entre Portugal e o internacionalismo romano, expresso nas Concordatas de 1857 e 1886, assim como a percepção do autor sobre as questões políticas enquanto sob a ótica de um diplomata.

Portugal, ungido pelas bênçãos da Santa Sé Apostólica, ao longo de sua história, procurou viver sem conflitos com a Igreja Católica e sempre somando acordos e concordatas. Se por um lado prevaleceu certa sujeição do poder real ao poder espiritual dos papas mesmo sob o regime do “Padroado Régio”, também existiu sempre um certo acordo tácito entre o trono e o altar. Na segunda metade do século XIX, o estabelecimento de concordatas minou, consideravelmente, as bases e estruturas tradicionais em que a Igreja tinha assentados seus privilégios.

Ao longo da Regeneração e à medida que o liberalismo se solidificava como sistema político, os sucessivos governos mantiveram um posicionamento regalista nas suas relações

¹⁵⁷ QUEIROZ, Eça de. Correspondência. **Obras Completas**. Porto: Lello e Irmão, 1966. v. 3, p.636-37.

com a Cúria Romana, mesmo havendo, em Portugal, uma certa convivência e intimidade entre o político e o religioso. Independente e soberano, o Estado Liberal português procurou diminuir a influência romana sobre o aparelho eclesiástico nacional e para isso exerceu expressiva censura sobre as “teses” emanadas da Santa Sé. Assim o beneplácito régio não foi concedido à encíclica *Quanta Cura* e ao *Syllabus*, assim como outras diretrizes do concílio Vaticano I não se fizeram valer em terras portuguesas. Neste quadro, a questão do Padroado do Oriente entrou em pauta na década de 1850, polarizando a luta ideológica entre liberais e ultramontanos como se transformou no principal alvo dos combates anti-romanistas mantidos pelas elites políticas. Como reverso da medalha, o Intransigentismo romano tornou-se cada vez mais ferrenho. De acordo com Francisco José da Silva Gomes, o Intransigentismo:

É assim uma recusa de transação, concessão, composição, conciliação, com o progresso, o liberalismo e com a civilização moderna. O Intransigentismo viu no liberalismo a ideologia que sintetizava todos os males – como viu no socialismo e no comunismo, posteriormente, um exacerbamento do liberalismo - contra os quais era necessário travar uma luta intransigente para conservar os fundamentos integrais da fé e da tradição.¹⁵⁸

Em última instância, o dissídio entre o Estado Português e a Igreja Romana consubstanciado na questão do Padroado do Oriente, à medida que ia sendo alargado, propiciava à imprensa liberal portuguesa espaço para exprimir a ideologia nacionalista, defender a soberania nacional, propor uma laicização do Estado e contestar a hegemonia ideológica da Igreja Romana, ao mesmo tempo em que o Intransigentismo fortemente “preconizava a Restauração da ordem, da autoridade, da Cristandade – uma sociedade e um estado “cristãos”, isto é, com uma religião oficial”.¹⁵⁹

O Padroado que havia sido sempre defendido pela maioria dos políticos mesmo que não considerassem sobre sua amplitude geográfica e as especificidades da ação missionária de Portugal, transformou-se em 1857 numa questão de honra nacional. O próprio Alexandre Herculano participou ativamente dos debates nacionais, lançando um opúsculo que constituía um verdadeiro manifesto de oposição ao ultramontanismo e que denunciava a “humilhação” infligida a Portugal pela ambição teocrática da Santa Sé. Considerando a Concordata de 1857 uma afronta, Herculano rejeitava a tese dos curialistas que aceitavam o Padroado como uma “concessão” do Papado. Para ele, naquele momento e mais tarde para Eça, o acordo

¹⁵⁸ GOMES, Francisco José da Silva. Intransigentismo. In: SILVA, Francisco Carlos Teixeira de; Medeiros, Sabrina; VIANNA, Alexander (Org.). **Dicionário Crítico do Pensamento da Direita**. Rio de Janeiro: FAPERJ: Mauad, 2000. p. 252-53.

¹⁵⁹ Ibid., p. 253.

representava uma efetiva vitória do ultramontanismo em Portugal, entendido como atitudes e práticas decididas e combativas no campo político que designavam a tendência do catolicismo no século XIX de adesão estrita ao papado.

Em 1886, as negociações com a Cúria romana sobre o Padroado culminaram com a assinatura de outra concordata. Mais uma vez voltava-se a definir e restringir a ação missionária dos portugueses no Oriente, o que, para muitos, se nada trazia de novo à Concordata de 1857, apenas a reforçava e alargava. De qualquer maneira, contestava-se a redução das dioceses portuguesas no Oriente e, por outro lado, criticava-se o regalismo liberal inclusive defendendo-se a abolição do beneplácito régio. Esse confronto de idéias mostrava a questão entre Estado português e a Santa Sé como insolúvel como a fez objeto de discussão permanente até 1910.

A questão entre o Estado português e a diplomacia romana durante o último quarto do século XIX provocou muitos descontentamentos pelo inconformismo gerado pela atitude de submissão dos bispos portugueses ao papa e pela atitude conciliatória e fraca do governo. Entretanto, é relevante considerarmos que um país católico como Portugal, embora na vigência de um liberalismo nacionalista anti-religioso e anticlerical, não poderia ter ficado indiferente à qualquer conciliação e dificilmente teria se colocado em posição contrária a do papado em termos políticos internacionais, por conta da questão maior posta entre o Vaticano e o movimento unificador levado à frente pelo Piemonte e seus desdobramentos. Se clero e católicos portugueses haviam se colocado solidários ao Pontífice Romano pela sua situação de isolamento e autoconfinamento frente ao Estado unificado, Monarquia portuguesa e o Parlamento mostraram-se cautelosos e reservados dadas as boas relações com o Estado italiano como também pelo fato de tentarem se manter, senão em parte, alinhados diplomaticamente com o Vaticano.

Eça de Queiroz, cônsul em Bristol por ocasião da Concordata com o Vaticano, de 1886, praticamente não fez referências a respeito do assunto. Para alguns o largo silêncio acerca da Concordata denunciava unicamente um conformismo com os ditames da política em Portugal. A nosso ver, Eça, ao mesmo tempo em que se abstinha de comentar aspectos já denunciados quinze anos antes por um total ceticismo nos rumos da política do país no final do século, por outro lado pressentia-se com a saúde enfraquecida e encontrava-se depauperado financeiramente. Ao longo de toda sua carreira consular, Eça relatou, inúmeras vezes, em suas cartas suas dificuldades financeiras e temores sobre o futuro. Em cartas a Ramalho, de Newcastle em 1878 confessava:

Parece pois que minha situação é simples: é só não gastar os meus rendimentos, - e pagar as minhas dívidas. - Pois bem, a minha situação é desgraçada” (...) As dívidas serviram a Balzac para aprofundar o mundo bancário, agiota, notário, e forense: mas eu não tenho essa consolação, que as dívidas me trazem a revelação de tipos essenciais: elas só servem para me envelhecer e me bestificar.¹⁶⁰

Expressava também seus tormentos quanto a um futuro de incertezas já descontado nos créditos antecipados: *E* “as minhas dívidas acumulam-se todas, a um tempo, como sete espadas contra um coração. Para me desembaraçar do presente tenho perpetuamente de descontar o futuro – e isto traz-me toda a sorte de amofinações”.¹⁶¹

A carreira consular se lhe rendeu algum lastro financeiro também impôs-lhe contrariedades pela falta de prestígio e esvaziamento de suas funções no âmbito da política e negociações internacionais. Já nos anos de 1871, antes de entrar para o corpo diplomático, Eça havia descrito a carreira como a síntese perfeita do ócio, da futilidade e da inutilidade.

A diplomacia só tem a oferecer, como resultado dos seus trabalhos há vinte anos, o seu papel almaço – em branco. Se os nossos diplomatas quiserem um dia remeter para Portugal, em consciência, devidamente empacotados, os documentos do que nas suas missões criaram, organizaram, pensaram, trataram – a secretaria encontraria espantada, ao abrir o pacote:

Um montão de luvas gris-perle em mau uso!

Se a esses cavalheiros que têm sido ministros e encarregados de negócios em Londres, em Berlim, em Paris, em Madrid, em Bruxelas, em Estocolmo, em Sampeterburgo, em Milão, em Roma, no Rio de Janeiro, em Viena de Áustria, em Washington, com seus secretários de embaixada, os seus adidos, os seus ordenados, despesas de representação, despesas de expediente, despesas secretas, etc, uma voz impertinente perguntasse: -“Como têm VV. Ex^{as} desempenhado as suas missões? Que tratados vantajosos têm alcançado para o nosso País? Que estabelecimentos portugueses têm lá favorecido? Que serviços internacionais têm regularizado? Que relações sólidas e proteções valiosas têm obtido para a nossa pequenina nação? Que estudos têm feito sobre a organização e instituições desses países? Em que sábios trabalhos as têm aconselhado para nosso progresso? Que conhecimento têm dado aos estrangeiros das nossas instituições, do nosso comércio, da nossa ciência! Etc.? Etc.? – SS. Ex^{as} a tais interrogações ficariam pálidos de surpresa! Os nossos diplomatas inteiramente ignoram que estes sejam os seus encargos. Nenhum curso lhes ensinou, nenhuma lei lhes incumbiu. Eles seguem a velha tradição de que a diplomacia é um ociosidade regalada, bem convivida, bem comida, bem dançada, bem gantée, bem voiturée, com bons ordenados e viagens pagas. Estão ali para serem diplomatas na gravata – e não diplomatas no espírito: e achariam um abuso inclassificável que os tivesse nomeado para marcar o cotilhão e no fim lhes exigissem relatórios. SS. Ex^{as} entendem que o País está bem representado desde o momento em que o colarinho é irrepreensível.¹⁶²

¹⁶⁰ QUEIRÓZ, Eça de. Carta para Ramalho. **Obras Completas**. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 2000, v. 4, p.118.

¹⁶¹ QUEIRÓZ, op. cit., p. 124.

¹⁶² QUEIRÓZ, EÇA. Campanha Alegre (De As Farpas). **Obras Completas**. Porto: Lello e Irmão, 1966. v. 3, p.1086-87.

Eça enfatizara também a pouca inteligência e perspicácia da diplomacia portuguesa, quase como atribuições necessárias para a eficácia de suas ações. Criticava assim o cerne da carreira diplomática:

Se o dever essencial de um adido é a exposição solene dos colarinhos que se alteiam sob a suíça, dos largos peitos de camisa que arqueiam como couraças, e dos punhos que espirram para fora da manga com uma rijeza de aço – deve o Governo de S. M. utilizar para o serviço diplomático aqueles que, pela beleza e solidez dos seus engomados melhor acreditarem lá fora nossas instituições.¹⁶³

Em outras linhas desabafava contra a falta de consistência intelectual e malícia do pessoal diplomático:

Uma das coisas que prejudica a nossa diplomacia é que ela não possui espírito. Ser espirituoso é metade de ser diplomata. [...] O espírito move tudo e não responde por coisa alguma: ele é a eloquência da alegria e o entrincheiramento das situações difíceis; salva uma crise fazendo sorrir; condensa em duas palavras a crítica de uma instituição; disfarça às vezes a fraqueza de uma opinião, acentua outras vezes a força de uma idéia; é a mais fina salvaguarda dos que não querem definir-se francamente; tira a intransigência às convicções, fazendo-lhe cócegas; substitui a razão quando não substitui a ciência, dá uma posição no mundo, e, adotado como um sistema, derruba um império. E, sobretudo pelo indefinido que dá à conversação, ele é a verdadeira arma da diplomacia.[...] [Concluía, assim, a visão do Estado sobre o carreira:] Concorre muito para que a nossa diplomacia não seja brilhante, o horror que o País tem a ser representado por homens inteligentes.¹⁶⁴

Com relação às finanças, Eça enquanto diplomata, confirmou se ressentir dos poucos provimentos recebidos na carreira antevistos ainda em 1871:

Ao mesmo tempo o País gosta de pagar barato à sua diplomacia. E neste ponto abusa.[...] Os diplomatas portugueses passam por agradar no estrangeiro pela sua palidez! Mas não se sabe que a sua palidez vem, não da beleza de raça peninsular, mas da fraqueza de legação mal alimentada.¹⁶⁵

Embora vivesse dificuldades constantes, menor mal era para o autor permanecer no estrangeiro, como afirmou numa carta Oliveira Martins, em 1890:

Isto não quer dizer que eu não tenha desejo de recolher à minha Pátria; mas isso é difícil, por questões orçamentais; e, a ficar na carreira, então desejo ficar em Paris. Se vocês, todavia, homens poderosos, pudessem arranjar aí um nicho ao vosso amigo há tantos anos exilado, teríeis feito obra amiga e santa.¹⁶⁶

¹⁶³ Ibid., p. 1089.

¹⁶⁴ QUEIRÓZ, op. cit., p. 1089-90.

¹⁶⁵ Ibid., p. 1090.

¹⁶⁶ QUEIRÓZ, Eça de. Carta para Oliveira Martins. **Obras Completas**. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 2000.v. 4, p.264.

Embora sofresse dificuldades financeiras ao longo da sua vida, Eça sintetizou, em carta a Ramalho Ortigão, sua vida como sua vocação literária conjugada à ociosidade como diplomata, no exílio permanente em que se considerava: “De modo que a minha vida – é comer, e fazer prosa. Mas uma prosa forçada, arrancada das névoas da reminiscência, construída como um mosaico, em que a observação é hipotética e a lógica conjectural.”¹⁶⁷ Em outra ocasião, em 1890, reafirmou suas carências financeiras pedindo à mulher aflitivamente: “muito desejaria, querida, que tivesses cuidado com as despesas porque a nossa situação de finanças é péssima.”¹⁶⁸ Sempre em dificuldades, Eça também ironizava sua própria sorte e confidenciava seu desejo permanente. “É simplesmente o que eu quero fazer: é dar um grande choque elétrico ao enorme porco adormecido (refiro-me à pátria).”¹⁶⁹ Mas, se Eça também confidenciou seus temores enquanto crítico ferrenho da política portuguesa: “eu sou um empregado do Governo”¹⁷⁰, por outro lado resguardava-se da censura do Estado ao argumentar

O meu caso é simplesmente um excesso de cautela: eu produzi uma obra de arte sendo Cônsul e Escritor; como Cônsul [...] pretendo obter [...] a certeza de que depois da publicação eu não serei incomodado; e, em segundo como Escritor, desejo que se o Governo, não lhe convém, por motivos puramente de Estado, que a minha obra se imprima, me indenize, considerando que um volume é um capital, da perda que me fez sofrer – porque eu não pertencendo ao Estado não quero ser vítima da razão do Estado!¹⁷¹

É preciso considerar ao analisarmos a visão política de Eça sobre Portugal o distanciamento que o cargo de cônsul lhe impunha. O isolamento no estrangeiro, com certeza alimentava o sentimento crítico, mas trazia à tona também algumas dúvidas do escritor sobre si próprio e seu olhar sobre a pátria, principalmente no período vivido na Inglaterra, onde se sentia sem convivência intelectual estimulante. Sobre sua análise neste tempo em que vivia fora do meio que lhe fornecia matéria de trabalho, Eça sentenciou: “eu sou um artista, não um crítico: não tenho análise, tenho emoção”.¹⁷² A partir dessa reflexão do autor sobre si mesmo, podemos entender que um certo silêncio sobre temas políticos internacionais como a Concordata de 1886 pode ser tomado como um esforço de Eça para ocultar um afeto obsequioso para com a pátria, mesmo que nunca lhe faltassem críticas contundentes.

¹⁶⁷ QUEIRÓZ, Eça de. Carta para Ramalho. **Obras Completas**. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 2000. v. 4, p.124.

¹⁶⁸ QUEIRÓZ, Eça de. Carta à Emília. **Obras Completas**. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 2000. v.4, p.547.

¹⁶⁹ QUEIRÓZ, Eça de. Carta para Ramalho. **Obras Completas**. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 2000. v. 4, p.128

¹⁷⁰ Ibid., p. 128.

¹⁷¹ Ibid., p. 132.

¹⁷² QUEIRÓZ, Eça de. Carta para Mariano Pina. **Obras Completas**. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 2000. v. 4, p.179

Quem mais capitalizou com a crise diplomática entre Igreja Católica e Estado foram certamente os grupos republicano e o socialista, que embora traduzindo duas correntes políticas distintas, nasceram ambos da oposição ao regime monárquico. Fundados os partidos na década de 1870, nasceram republicanos e socialistas como ofensivas ideológicas e políticas contra o sistema econômico-social capitalista da Regeneração e contra o regime monárquico, diferenciando-se um do outro pela oposição maior dada pelos republicanos à forma de regime político e dos socialistas na crítica ao sistema econômico. Na verdade, a proposta que unia os dois grupos era a laicização da sociedade, a separação completa do Estado e Igreja e a proposição de recusa de qualquer colaboração do Estado com a Igreja Católica.

Assim, em Portugal o movimento católico revestiu-se, ao longo da segunda metade do século XIX, de um sentido reativo. Primeiramente, a resposta católica foi contra o liberalismo e, em seguida, contra as propostas socialistas e laicistas de reorganização social. Acima de tudo, mantinha-se alinhada às posições intransigentistas e ultramontanas do papado. Na última década do século XIX, contudo, o movimento católico vivenciou uma reviravolta de sentido ativo, de ação e cultura cristã com os primeiros círculos de operários católicos. A resposta católica à crise finisecular portuguesa representou uma mudança de uma atitude antiliberal, motivada pelo arrastar da questão religiosa, para uma atitude anti-socialista gerada pela emergência e relevância da questão social. Na verdade, a mudança de foco coincidiu quando o Papado enveredou por posições de maior abertura e maior pendor social sob a égide de Leão XIII.

Segundo Manuel Braga da Cruz:

Para essa viragem da reivindicação política de um partido para a exigência social de um movimento, contribuiu, em primeiro lugar a publicação da encíclica de Leão XIII, *Rerum Novarum*, de 1891, e a consagração papal da política do “*ralliement*”, ou seja, de colaboração dos católicos com os poderes constituídos, abstraindo das formas de governo e dos partidos políticos, expressa pelo mesmo papa aos bispos franceses na carta “*au milieu des sollicitudes*” de fevereiro de 1892, com repercussões em todo o mundo católico. Tratava-se de abandonar a oposição ao liberalismo ou ao republicanismo, contingentes formas de regimes políticos, para procurar moldar cristamente as medidas políticas e legislativas de qualquer governo. Tratava-se, sobretudo, de olhar para os novos problemas sociais. O terreno de intervenção deveria ser o da sociedade e não tanto o do Estado.¹⁷³

A mundividência laica e o anticlericalismo de Eça de Queiroz nunca foram coincidentes com uma atitude anti-religiosa. Sempre havia colocado em cheque a instituição clerical e não o cristianismo. Ao analisarmos suas concepções políticas, percebemos que as

¹⁷³ CRUZ, Manuel Braga da. **Transições históricas e reformas políticas em Portugal**. Lisboa: Bizâncio, 1999. p.28.

imagens negativistas sobre o parlamentarismo e o constitucionalismo monárquico ganhavam tonalidades mais fortes no discurso do autor no final do século, enquanto afirmava também a crítica à concepção liberal das relações entre Estado-Igreja. Para Eça, o Estado monárquico-liberal sempre fora ambíguo porque ao mesmo tempo em que consagrava nos seus textos constitucionais o catolicismo como religião oficial, proclamava os direitos e garantias dos cidadãos. Nesta perspectiva, o Estado não respeitava a liberdade de consciência e nem a liberdade de opção religiosa. Denunciava, assim, a contradição dos valores e princípios laicos permanentemente agregados à invocação da religião como fonte legitimadora do poder político e reguladora das práticas sociais. O laicismo eciano, em última instância, politicamente anticlerical, definiu-se na crítica ao modelo português de parlamentarismo quando afirmou, em 1893: “A democracia aqui usa o báculo de ouro da teocracia.”¹⁷⁴ A visão laica e os ideais políticos do autor nunca tiveram correspondência nas práticas do ideário parlamentarista-constitucional português ou do partido republicano. Se o Parlamentarismo exprimia a grande degradação dos costumes políticos visto que “a Câmara não tem princípios, nem idéias, nem consciência, nem independência, nem patriotismo, nem ciência, nem eloquência, nem seriedade”¹⁷⁵, o partido republicano configurava-se num grande engodo. Para Eça, se a República não era atraente, o republicanismo visto como radicalismo revolucionário ou jacobinismo:

Possui, por único princípio, um qui pro quo – a substituição da soberania do rei pela soberania do povo. Vive duma imprudente escamotagem de coroas, do salto duma ficção para outra ficção, duma mudança de absolutismo – e desastrosa, porque sempre o absolutismo impessoal da multidão será mais rude, fantasista e cruel do que o autoritarismo de um homem, pesado pelas considerações de dinastia e de sociedade, e acessível às influências do terror, quando o não seja às da justiça. O jacobino, portanto, também se reclama dum direito divino – que ele denomina direito popular: é o concorrente nato da realeza; e, desde que governa, procede logo, mais por instinto do que por sistema, a destruir toda a obra secular da monarquia. Para ele não há tradição nacional – pois que a Nação só legitimamente data do dia em que ele se coroou e reinou! O seu desejo e interesse seriam anular toda a História. Mas a História é tão indestrutível como o solo; e assim se abaixa o jacobino, na plena força do poder, a derrubar crucifixos, a apear estátuas, a raspar coroas das fachadas dos palácios, a mudar nomes das esquinas das ruas, com aquele fanatismo e zelotismo empolado e minucioso que exasperava Proudhon, e o levou a alcinhar esses sectários amargos de fariseus da Revolução!¹⁷⁶

No último decênio do século XIX, o agravamento da situação política e o fracasso do modelo econômico-financeiro da Regeneração conduziram a deflagração de uma crise

¹⁷⁴ QUEIRÓZ, Eça de. Notas Contemporâneas. **Obras Completas**. Porto: Lello e Irmão, 1966. v. 3, p.1539.

¹⁷⁵ QUEIRÓZ, EÇA. Campanha Alegre (De As Farpas). **Obras Completas**. Porto: Lello e Irmão, 1966.v. 3, p.986.

¹⁷⁶ QUEIRÓZ, Eça de. Notas Contemporâneas. **Obras Completas**. Porto: Lello e Irmão, 1966. v.2, p.1622-23.

importantíssima na História de Portugal, porquanto conduziu ao surgimento de projetos de transformação da sociedade e do Estado em Portugal. O final do século foi, com certeza, um tempo de maturação de mudanças, quer do regime político quer do sistema econômico-social, que haviam sido forjadas ao longo da segunda metade do século. Estas mudanças vieram à tona pelo Ultimato inglês de 1890 que expôs a desarticulação em todas as esferas da sociedade portuguesa, assim como pelas novas propostas de estruturação do país consubstanciadas no movimento republicano vitorioso em 1910 e no catolicismo social corporificado no regime salazarista iniciado em 1926.

Para Eça, o momento finisecular foi também de reviravolta. Sentindo-se alquebrado fisicamente e desiludido com os rumos de Portugal, deu uma guinada quanto ao sentido de seu trabalho, para muitos inesperada. Para ele mesmo, apenas o retomar de antiga idéia já antevista em 1884. Numa carta a Oliveira Martins havia confessado: “por proibidade de artista eu tenho uma idéia de me limitar a escrever contos para crianças e vidas dos grandes Santos”.¹⁷⁷ Ao nosso ver, a escrita de *Lendas dos Santos*, publicada sob o título de *Últimas Páginas*, em 1912, foi a concretização de uma nova atitude religiosa nascida senão de uma nova visão da Igreja, com certeza de uma leitura nova do Evangelho, posto como única alternativa para a salvação do mundo.

As *Lendas de Santos* ficaram na vida do autor como o grande contraponto de seu estilo crítico e do seu anticlericalismo. Tendo o início desta obra posto por alguns biógrafos em 1891, nela Eça recriou a história de santos católicos, transformando-os em exemplo de virtude. Para alguns críticos, entre eles Antônio Cândido (1964)¹⁷⁸, *As Lendas de Santos* definiram um recuo ideológico dentro de sua obra, uma vez que Eça desfez-se de seu espírito combativo e do seu idealismo socialista. Para nós, a importância das questões sociais para Eça, passaram a aparecer de forma metamorfoseada. Sem distanciar-se dos antigos ideais de justiça social, o autor passou de defensor de uma “revolução” para se atingir o ideal de justiça, a defensor de uma espiritualidade comprometida com este mesmo ideal. Não pretendeu, contudo, transformar a luta em prol da justiça e igualdade social numa atitude passiva ou amorfa, mas numa luta pacífica associada ao compromisso e exigência da fé cristã. As palavras de Eça isso nos revelam:

¹⁷⁷ QUEIRÓZ, Eça de. Carta para Oliveira Martins. **Obras Completas**. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 2000. v. 4, p. 236.

¹⁷⁸ CÂNDIDO, Antônio. Entre campo e cidade. In: _____ **Tese e Antítese**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1964.

Mas há um princípio, que está fora e mais alto que a ciência e que a democracia, e que as pode inspirar, penetrar e dirigir de tal sorte que elas, de impotentes que têm sido, ganhem a máxima potência criadora, e se tornem conjuntamente os dois sublimes e únicos instrumentos de regeneração do mundo e do estabelecimento definitivo da ordem social. E esse princípio – é o Evangelho, a caridade evangélica.

179

Num primeiro olhar, As Lendas de Santos ou as histórias de Cristóvão, Onofre e Gil possuem pouquíssima relação com toda a sua obra. Entretanto, se observarmos com mais cuidado as Lendas de Santos, veremos um trabalho metucioso feito quase que às avessas. A ironia e sarcasmo característicos de sua obra apareceram transmutadas em fluidez da alma e sinceridade dos personagens. A crítica permanente ao tédio, marasmo e flacidez de atitudes da sociedade portuguesa, pode ser vista no seu oposto, enquanto os santos eram homens de vida ativa.

Os três santos têm histórias distintas. Cada um percorreu um caminho próprio em busca da santidade. De São Frei Gil, pouco sabemos porque a obra ficou em aberto. De Santo Onofre, temos uma busca incessante da paz na solidão. Sua santidade foi talhada no esforço permanente, longe da idéia de virtude inata, ao mesmo tempo em que se associava à vida em sociedade. Eça colocou aí sua visão primordial de religião, onde o cristianismo só tinha sentido e valor enquanto vivenciado na vida em coletividade. Em S. Cristóvão, encontramos o exemplo da vida perfeita. Desde criança pusera-se a servir aos outros. Mas o que tornou esta história muito instigante foi o fato de Eça ter embutido na narrativa da vida do santo uma série de preocupações nitidamente do século XIX. Transformou sua ação de caridade ativa para a militante, embora a Jacquerie chefiada pelo santo exercesse sua luta através do pacifismo.

Por último, cabe ressaltarmos a importância da Vida de Santos, embora pouco saibamos sobre esse trabalho. Mesmo adentrando um gênero literário muito diferente do realismo que o celebrizou, podemos antever no São Cristóvão de Eça uma longínqua aspiração ao seu ideal mais alto, qual seja a existência do santo revolucionário e/ou do revolucionário santo. Afinal, só através da ação de um santo que:

O espírito do Evangelho dará à democracia essa alta direção moral, esse espírito de simpatia e sacrifício, essas formas de amor e renunciamento, únicas capazes de fundir as classes, proteger os interesses da justiça, combater a tirania do dinheiro e realizar a igualdade na Terra.¹⁸⁰

¹⁷⁹ QUEIRÓZ, Eça de. Notas Contemporâneas. **Obras Completas**. Porto: Lello e Irmão, 1966. v.2, p.1537.

¹⁸⁰ QUEIRÓZ, op. cit., p. 1537.

CONCLUSÃO

O século XIX, em Portugal, foi marcado pelo binômio de regeneração/decadência na cultura, temas esses que incessantemente fizeram parte do trabalho tanto de Alexandre Herculano como de intelectuais da geração de 70 que o seguiram e nele se inspiraram como Antero de Quental, Eça de Queiroz, Oliveira Martins, além de outros.

A idéia de decadência, recorrente em muitos países na época, estava atrelada às nascentes ciências da biologia enquanto evolucionismo, através do qual todos os seres percorriam um processo vital de evolução não só física mas também espiritual e biológica até a decadência e morte final, e da sociologia que apregoava uma observação das sociedades segundo as ciências naturais e a indução de suas leis para o mundo social e político dos homens. Tema marcante na cultura oitocentista portuguesa, embora com raízes anteriores, a decadência foi quase que cerne das reflexões de Eça, tanto na sua obra de ficção como nas suas crônicas e textos de jornalismo. Entendia a decadência como o resultado de instituições dissolutas, de um presente de deterioração e de uma perspectiva medíocre do mundo e explicou em carta à sua querida mulher Emília:

A culpa é das instituições; e como as instituições são o fruto da vida moral e social do país, a culpa tem-na a decadência de Portugal; ora como a decadência de Portugal, ao que dizem, provém da Monarquia e do Catolicismo – é em definitivo contra essas duas coisas, o Trono e o Altar, que eu me devo voltar.¹⁸¹

Por esse prisma e em diversas ocasiões, Eça de Queiroz nos seus textos jornalísticos se referiu à Pátria, mesmo que de maneira bastante sentimentalista, como “*o velho Portugal*”¹⁸² posto nas Notas Contemporâneas ou como “ao inválido” esse “doente” que não possuía ninguém que o curasse. Em outros momentos, foi além do sentimento e explicitou a decadência ao afirmar que:

¹⁸¹ QUEIRÓZ, Eça de. Carta à Emília. **Obras Completas**. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 2000. v.4, p.493.

¹⁸² QUEIRÓZ, Eça de. Notas Contemporâneas. **Obras Completas**. Porto: Lello e Irmão, 1966. v. 2, p.1396.

Foi a enorme civilização que nós criamos nestes derradeiros oitenta anos, a civilização material, a política, a econômica, a social a literária, a artística que matou o nosso riso [...] Tanto complicamos nossa existência social, que a ação, no meio dela, pelo esforço prodigioso que reclama, se tornou uma dor grande: - e tanto complicamos a nossa vida moral, para a fazer mais consciente, que o pensamento, no meio dela, pela confusão em que se debate, se tornou uma dor maior. Os homens de ação e de pensamento, hoje, estão implacavelmente voltados à melancolia.¹⁸³

Concluindo sua visão do país em 1891 expôs:

Desde que o homem de ação e homem de pensamento são paralelamente tristes – o mundo, que é sua obra, só pode mostrar tristeza. Tristeza na sua literatura, tristeza na sua sociedade, tristeza nas suas festas, tristeza nos fatos negros de que se veste... Tristeza dentro de si, tristeza fora de si.¹⁸⁴

A idéia de decadência exposta por Eça na sua obra admitia também o seu reverso, ou seja, trazia implicitamente ou de forma clara o seu contraponto. A antítese da decadência podia ser alcançada em Eça no modelo de perfeição encontrada em aspectos de outras sociedades contemporâneas, na própria sociedade portuguesa revelada em determinadas personalidades do passado, do presente ou da ficção, e também, num passado de progresso em que se evidenciavam nobres virtudes.

Em 1894, após a morte do amigo Oliveira Martins, Eça publicou *A ilustre Casa de Ramires* e *A Cidade e As Serras*. Nesses dois romances, Eça definiu e enraizou as suas idéias de decadência no percurso histórico de Portugal. Revelou neles o que devia ser preservado na cultura portuguesa tradicional: poesia, estórias, medicina, culinária. O que era português e merecia ser valorizado estava relacionado ao campo, à aristocracia agrária e, em oposição, achava-se o mundo pervertido da civilização, da política, da corrupção, da falta de valores. Eça, enfim, pôs, nos últimos romances, a esperança última da Pátria no fazer as pazes com o passado, enquanto só um retorno aos valores tradicionais possibilitaria a redenção da nação portuguesa. Assim, se nos últimos anos do século, Eça revalorizou as tradições é porque se reconciliou com Portugal. “Reatar a tradição” naqueles últimos anos do século e de vida, significava um mergulho na tradição histórica em busca de valores e soluções para a longa doença que tomava o país, contra a ruína e podridão. E entre esses valores estava o Cristianismo.

Eça foi um dos críticos mais atroztes da Igreja católica e do catolicismo, em Portugal. Entretanto precisamos reafirmar que o autor viveu, inicialmente, num tempo de consolidação do liberalismo, onde o poder político funcionou como o instrumento propulsor da

¹⁸³ QUEIRÓZ, op. cit., p. 1479.

¹⁸⁴ Ibid., p. 1480.

modernização das estruturas sócio-econômicas e da mudança das mentalidades, enquanto um largo setor da Igreja católica se assumiu como o principal adversário da implementação da ordem política e cultural burguesa. Essa passagem do modelo ruralista para a modernidade industrial capitalista e de cunho urbano fez-se sob grandes tensões e expôs a aguda percepção da decadência nacional e do seu atraso econômico social frente a outros países. Nos anos da década de 1870, nasceram o partido republicano e socialista, além de associações que propugnavam um novo tipo de catolicismo comprometido com ideais políticos. Por último, a década final do século desembocou numa enorme crise com o esgotamento do liberalismo-constitucional monárquico em termos políticos, na falência do seu modelo econômico-financeiro e na exigência de novas políticas sociais.

Foi no âmbito do anticlericalismo que o combate às instituições foi mais arraigado. A definição do dogma da Imaculada Conceição em 1854 e da infalibilidade do Papa em 1864 aliada ao Syllabus, que consistia na lista dos 80 erros do mundo liberal condenados pelo Papa Pio IX, marcaram o caráter reacionário da Igreja Católica e o seu antagonismo “ao espírito do tempo”. Assim, o anticlericalismo liberal, advogado por jornalistas, intelectuais e políticos, ganhou duas faces: uma retomando a herança antijesuítica pombalina, denunciava a Companhia por pretender apoderar-se do ensino e de tentar exercer o controle sobre as vontades e consciências, além de outros malefícios; outra, manifestava seu protesto contra a influência da Igreja na política, na sociedade e na cultura exacerbando o confronto ideológico entre liberais e ultramontanos, e transformando a soberania do Estado num dos motivos essenciais do combate ultra-romano e anti-católico. Assim, antijesuitismo e anti-romanismo se completavam enquanto o padre/jesuíta era propagador de uma visão do mundo e de uma moral anacrônicas mas, em tudo, comprometidas com o poder da Igreja e da política ultramontana. Eça de Queiroz deve ser compreendido na confluência das duas vertentes, na medida em que se insurgia contra a influência e hegemonia ideológica dos jesuítas na sociedade e culturas portuguesas e seu discurso constituía um verdadeiro manifesto de oposição ao ultramontanismo interno e às ambições teocráticas da Santa Sé.

Convém ressaltar que a posição anticlerical de Eça restringia-se à Igreja Católica e ao catolicismo, enquanto prática penetrada pelo espírito jesuítico. A nosso ver o anticlericalismo assumido pelo autor não advinha de uma concepção agnóstica do universo ou atéia. O laicismo por ele defendido situava-se no âmbito da política, da vida social e cultural ao criticar a alienação burguesa inculcada pelo clero, o sacerdócio ávido de prestígio e de poder material, uma educação confessional retrógrada, uma estagnação espiritual e cultural estimulada pela religiosidade hipócrita ou até mesmo a participação do clero na burocracia

governativa. Seu anticlericalismo denunciava o papel negativo que a Igreja, depois de Trento e da introdução da Inquisição, tinha exercido na sociedade lusitana, atribuindo-lhe até mesmo a responsabilidade maior pela decadência do país. Por outro lado, Eça nunca questionou o catolicismo como religião revelada ou manifestou qualquer sentimento depreciativo aos ensinamentos de Cristo. Denunciava, acima de tudo, que os compromissos históricos da Igreja e o modo como ela estruturava seu poder eram contrários aos ensinamentos de Cristo. Proclamava um catolicismo reformado à luz dos princípios evangélicos e talvez sonhasse com uma Igreja transformada e transformadora de corações e mentes, a ponto de ter concluído “não há salvação para o mundo fora da Igreja”.¹⁸⁵ Da mesma forma que desejava uma ação renovada da Igreja, Eça confiava na força evangélica persuasiva dos pobres como instrumento para alavancar a sociedade em prol do bem comum. Tentando suscitar uma tomada de consciência lembrava que:

Tínhamos esquecido o pobre, nesta grande ilusão de deslumbramento do progresso que nos absorveu e obcecou setenta anos. Enganados pela ciência, embrulhados pelas sutilezas balofas da economia política, maravilhados como crianças pelas habilidades da mecânica, durante setenta anos construímos freneticamente vapores, caminhos de ferro, máquinas, fábricas, telégrafos, uma imensa ferramentagem, imaginando que por ela realizaríamos a felicidade definitiva dos homens e mal antevendo que, aos nossos pés, e por motivo mesmo dessa nova civilização utilitária, se estava criando uma massa imensa de miséria humana e que, com cada pedaço de ferro que fundíamos e capitalizávamos, iríamos criar mais um pobre! No fim destes setenta anos de martelar e de forjar, havia com efeito alguns sujeitos muito gordos e muito ricos; - mas havia uma multidão de famintos, mais famintos e maior que o mundo vira desde o velho patriciado romano.¹⁸⁶

Acima de tudo, tinha a expectativa de um triunfo real da igualdade social através da mudança progressiva e gradual promovida pelo cristianismo ou talvez pela revolução social sob a liderança de um santo como estabeleceu no conto S. Cristóvão.

Eça de Queiroz encerrou sua carreira literária escrevendo *As Últimas Páginas* ou *Lendas dos Santos*. Longe de ser um arrefecimento de seu espírito combativo e crítico, a nosso ver representou o grande epílogo para sua obra porque ao invés de atacar a Igreja em sua dimensão humana, passou a enaltecê-la naquilo que verdadeiramente tinha de importante, ou seja, em sua dimensão divina através de Jesus Cristo e nos santos identificados como homens que efetivamente viveram para servir. Esta consciência posta nas *Lendas dos Santos*, nos revelou uma fé esclarecida e comprometida com a ação verdadeira, mas antes escondida atrás do Eça impiedoso e sarcástico frente às mediocridades e da ticanhez moral e social.

¹⁸⁵ QUEIRÓZ, op. cit., p. 1538.

¹⁸⁶ QUEIRÓZ, Eça de. *Cartas Familiares. Obras Completas*. Porto: Lello e Irmão, 1966. v.2, p. 1315-16.

Talvez pelo imenso horror que tinha da sociedade regida por uma religião mesquinha e inútil na sua vivência, não tivesse visto uma moral exigente além das simplificações dogmáticas, posto que se justificou nos últimos anos: “o meu espírito crítico é grosso, só apanha as coisas de enorme relevo”¹⁸⁷.

Eça foi um homem cristão, mas de um tipo de cristianismo que surgiu no final do século XIX. Nesse tempo de transformações e mudanças, Eça associava a espiritualidade e sua fé à luta pela justiça social, embora não tenha percebido quão comprometida com o Evangelho e por isso verdadeira e autêntica era a sua dimensão. Com certeza, neste aspecto, foi exato no texto de introdução À Correspondência de Fradique Mendes ao fazê-lo concluir, quase que analisando a si próprio: “Raras são as visões intelectuais bastante agudas e poderosas, para romper através da neblina e surpreender as linhas exatas, o verdadeiro contorno da Realidade”¹⁸⁸ Entretanto, a nosso ver, a visão pouco nítida sobre si, transfigurou-se na visão clara do mundo efetivada em sua obra!

¹⁸⁷ QUEIRÓZ, Eça de. Carta à Emília, **Obras Completas**. Rio de Janeiro: Nova Aguilar. V.4, p.652.

¹⁸⁸ QUEIRÓZ, Eça de. Correspondência a Fradique Mendes. **Obras Completas**. Porto: Lello e Irmão, 1966, v.2, p.1017

REFERÊNCIAS

- ARAÚJO, Ana Cristina Bartolomeu de. *As invasões francesas e a afirmação das idéias liberais*. In. MATTOSO, José (Dir.). *História de Portugal. Liberalismo*. Lisboa: Estampa, 1998.
- AZZI, Riolando. *O Altar unido ao Trono: um projeto conservador*. São Paulo: Paulinas, 1992.
- CÂNDIDO, Antônio. *Tese e Antítese*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1964.
- CRUZ, Manuel Braga da. *Transições históricas e reformas políticas em Portugal*. Lisboa: Bizâncio, 1999.
- FARIA, Ana Mouta. *A condição do clero português durante a primeira experiência da implantação do liberalismo: a influência do processo revolucionário francês e seus limites*. Actas do colóquio, Lisboa: Tomo XXIII, 1987.
- GOMES, Francisco J. S. *Integrismo; Intransigentismo*. In. SILVA, Francisco Teixeira da.(Org.). *Dicionário Crítico do Pensamento da Direita: idéias, instituições e personagens*. Rio de Janeiro: FAPERJ: Mauad, 2000.p. 252, 253,254
- GRAMSCI, Antonio. *Maquiavel, a política e o Estado moderno*. Rio de janeiro: Civilização Brasileira, 1978.
- LE GOFF, Jacques. *História e memória*. 5. ed. Campinas: Editora da Unicamp, 2003.
- LUSTOSA, Frei Oscar. *A presença da Igreja no Brasil*. São Paulo: Giro, 1977.
- MATTOSO, JOSÉ (dir). *História de Portugal: Liberalismo*. Lisboa: Editorial Estampa, v.5, 1998.
- QUEIRÓZ, Eça de. *Cartas de Londres*. Disponível em: <http://www.dominiopublico.gov.br>
- _____. *Vida de santos: são Cristóvão, santo Onofre e são frei Gil*; Rio de Janeiro: Casa da Palavra, 2002.
- _____. *Obras completas*. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 2000. 4 v.
- _____. *Obras completas*. Porto: Lello e Irmão, 1966. 3. v.
- REIS, Antonio do Carmo. *O Liberalismo em Portugal e a Igreja Católica*. Lisboa: Editorial Notícias, 1988.

BIBLIOGRAFIA

- ARAÚJO, Ana Cristina Bartolomeu de. *As invasões francesas e a afirmação das idéias liberais*. In. MATTOSO, José (Dir.). *História de Portugal. Liberalismo*. Lisboa: Estampa, 1998.

- AZZI, Riolando. *O Altar unido ao Trono: um projeto conservador*. São Paulo: Paulinas, 1992.
- BURKE, Peter. *O que é história cultural*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2005.
- BURGUIÈRE, André (org.). *Dicionário das ciências históricas*. Rio de Janeiro: Imago, 1993.
- CÂNDIDO, Antônio. *Tese e antítese*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1964.
- CASALI, Alípio. *Elite intelectual e restauração da Igreja*. Petrópolis: Vozes, 1995.
- CERTEAU, Michel de. *A escrita da história*. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.
- CHARTIER, Roger. *Cultura escrita, Literatura e História: Conversas de Roger Chartier com Carlos Aguirre Anaya, Jesús Anaya Rosique, Daniel Goldin e Antonio Saborit*. Porto Alegre: ARTMED Editora, 2001.
- CLEMENTE, Manoel (org.). *História Religiosa de Portugal: Religião e secularização*. Lisboa: Circulo de Leitores, 3v, 2002.
- FARIA, Ana Mouta. *A condição do clero português durante a primeira experiência da implantação do liberalismo: a influência do processo revolucionário francês e seus limites*. Actas do colóquio. Lisboa; Tomo XXIII, 1987.
- FARO, Arnaldo. *Eça e o Brasil*. São Paulo. Ed. Nacional, Ed. da Universidade de São de Paulo, 1977.
- GRAMSCI, Antonio. *Maquiavel, a política e o Estado moderno*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978.
- _____ *Concepção dialética da História*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira. 2.ed.,1978
- GUERRA DA CAL, Ernesto. *Lengua Y estilo de Eça de Queiróz*. Coimbra: Acta Universitatis Conimbrigensis, 1975.3v.
- GEERTZ, Clifford. *A Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro: LTC – Livros Técnicos e Científicos Editora S.A., 1989.
- LIMA, Lana Lage da Gama (Org) et al. *História & Religião*. Rio de Janeiro: FAPERJ: Mauad, 2002.
- LEROY, Michel. *O mito jesuíta*. Lisboa: Roma Editora, 1999.
- LINS, Álvaro. *História Literária de Eça de Queiróz*. Rio de Janeiro: Edições O Cruzeiro, 1966.
- LE GOFF, Jacques. *História e memória*. 5. ed. Campinas: Unicamp, 2003.
- LUSTOSA, Frei Oscar. *A presença da Igreja no Brasil*. São Paulo: Giro, 1977.

MARGATO, Izabel. *Tirantias da Modernidade*. Jornal da PUC. Rio de Janeiro. 25 de setembro de 2008, p. 5.

MARQUES, A.H. de Oliveira. (Dir); Serrão, Joel. *Nova História de Portugal: Portugal e a Regeneração*. Queluz de Baixo, Editorial Presença, 2004. 15v. v. 9.

MATOS, A. Campos. *Sobre Eça de Queiroz*. Lisboa: Livros Horizonte, 2002.

MATOS, A. Campos (Org.). *Dicionário de Eça de Queiroz*. Lisboa: Caminho, 1988.

MATTOSO, JOSÉ (Dir). *História de Portugal. Vol V – Liberalismo*. Lisboa: Editorial Estampa, 1998.

MEDINA, João. *Eça de Queiróz e a Geração de Setenta*. Lisboa: Moraes Editora, 1980.

MONTENEGRO, João Alfredo. *Evolução do Catolicismo no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1972.

REIS, Antonio do Carmo. *O Liberalismo em Portugal e a Igreja Católica*. Lisboa: Editorial Notícias, 1988.

RÉMOND, René (Dir). *Por uma História Política*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2003.

QUEIRÓZ, Eça de. *Cartas de Londres*. Disponível em: <http://www.dominiopublico.gov.br>

_____. *Vida de santos: são Cristóvão, santo Onofre e são frei Gil*; Rio de Janeiro: Casa da Palavra, 2002.

_____. *Obras completas*. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 2000. 4 v.

_____. *Obras completas*. Porto: Lello e Irmão, 1966. 3. v.

REIS, Antonio do Carmo. *O liberalismo em Portugal e a Igreja Católica*. Lisboa: Editorial Notícias, [ca. 1891].

REVISTA PORTUGUESA DE HISTÓRIA. Instituto de História Econômica e Social; Lisboa, 1940-1996. Anual

RODRIGUES, Ana Maria S. (Coord.). *História religiosa de Portugal: formação e limites da cristandade*. Lisboa: Circulo dos Leitores, 2000.

SERRÃO, Joel; MARQUES, A. H. de Oliveira. *Nova história de Portugal*. Lisboa: Editorial Presença, 2004. 13 v. v. 9, 2004.

SILBERT, Albert. *Portugal na Europa Oitocentista*. Lisboa: Salamandra, 1998.

SILVA, Francisco Carlos Teixeira da; MEDEIROS, Sabrina Evangelista; VIANNA, Alexander Martins. *Dicionário crítico do pensamento da direita: idéias, instituições e personagens*. Rio de Janeiro: FAPERJ: Mauad, 2000.

SILVA, Kalina Vanderlei; SILVA, Maciel Henrique. *Dicionário de conceitos históricos*. São Paulo: Contexto, 2005.

SIMÕES, João Gaspar. *Vida e obra de Eça de Queiróz*. Amadora: Bertrand, 1973.

TUECHLE, Bihlmeyer. *História da Igreja*. 3 v. v.3. São Paulo: Paulinas, 1965.

VIANNA FILHO, Luis. *A vida de Eça de Queiróz*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1984.

VILLAÇA, Antonio Carlos. *O pensamento católico no Brasil*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

_____ *História da Questão Religiosa*. Rio de Janeiro; Francisco Alves, 1974.

VOVELLE, Michel. *La Revolution Française e son echo*. Actas do Colóquio. Lisboa: Tomo XXIII, 1987.

Livros Grátis

(<http://www.livrosgratis.com.br>)

Milhares de Livros para Download:

[Baixar livros de Administração](#)

[Baixar livros de Agronomia](#)

[Baixar livros de Arquitetura](#)

[Baixar livros de Artes](#)

[Baixar livros de Astronomia](#)

[Baixar livros de Biologia Geral](#)

[Baixar livros de Ciência da Computação](#)

[Baixar livros de Ciência da Informação](#)

[Baixar livros de Ciência Política](#)

[Baixar livros de Ciências da Saúde](#)

[Baixar livros de Comunicação](#)

[Baixar livros do Conselho Nacional de Educação - CNE](#)

[Baixar livros de Defesa civil](#)

[Baixar livros de Direito](#)

[Baixar livros de Direitos humanos](#)

[Baixar livros de Economia](#)

[Baixar livros de Economia Doméstica](#)

[Baixar livros de Educação](#)

[Baixar livros de Educação - Trânsito](#)

[Baixar livros de Educação Física](#)

[Baixar livros de Engenharia Aeroespacial](#)

[Baixar livros de Farmácia](#)

[Baixar livros de Filosofia](#)

[Baixar livros de Física](#)

[Baixar livros de Geociências](#)

[Baixar livros de Geografia](#)

[Baixar livros de História](#)

[Baixar livros de Línguas](#)

[Baixar livros de Literatura](#)
[Baixar livros de Literatura de Cordel](#)
[Baixar livros de Literatura Infantil](#)
[Baixar livros de Matemática](#)
[Baixar livros de Medicina](#)
[Baixar livros de Medicina Veterinária](#)
[Baixar livros de Meio Ambiente](#)
[Baixar livros de Meteorologia](#)
[Baixar Monografias e TCC](#)
[Baixar livros Multidisciplinar](#)
[Baixar livros de Música](#)
[Baixar livros de Psicologia](#)
[Baixar livros de Química](#)
[Baixar livros de Saúde Coletiva](#)
[Baixar livros de Serviço Social](#)
[Baixar livros de Sociologia](#)
[Baixar livros de Teologia](#)
[Baixar livros de Trabalho](#)
[Baixar livros de Turismo](#)