



Universidade Estadual de Londrina

LUCÉLIA RODRIGUES DE OLIVEIRA

PANACEIA DA DOR: O ESPAÇO SOCIAL PORTUGUÊS E OS PRECEITOS
REFORMADORES E ANTICLERICAIS DA “GERAÇÃO NOVA” DE 1870

LONDRINA
2013

LUCÉLIA RODRIGUES DE OLIVEIRA

**PANACEIA DA DOR: O ESPAÇO SOCIAL PORTUGUÊS E OS PRECEITOS
REFORMADORES E ANTICLERICAIS DA “GERAÇÃO NOVA” DE 1870**

Dissertação de Mestrado apresentada ao programa de Pós-Graduação em História Social da Universidade Estadual de Londrina – UEL, em cumprimento às exigências para obtenção do título de Mestre em História, área de concentração em Culturas, Representações e Religiosidades.

LONDRINA
2013

LUCÉLIA RODRIGUES DE OLIVEIRA

PANACEIA DA DOR: O ESPAÇO SOCIAL PORTUGUÊS E OS PRECEITOS
REFORMADORES E ANTICLERICAIS DA “GERAÇÃO NOVA” DE 1870

Avaliado em _____ com conceito _____

BANCA EXAMINADORA

Prof^a. Dra. Célia Regina da Silveira
Universidade Estadual de Londrina (Orientadora)

Prof^o. Dr. Antonio Celso Ferreira
Universidade Estadual Paulista /Campus de Assis (1^o Examinador)

Prof^o. Dr. Rogério Ivano
Universidade Estadual de Londrina (2^o Examinador)

AGRADECIMENTOS

Quero muito agradecer a professora Célia Regina, minha orientadora, pela atenção, pela presença sempre constante e principalmente por me “ensinar”. Acredito que sem a participação e o incentivo da professora Célia, talvez não tivesse chegado tão longe. A ela o meu eterno aplauso, toda admiração e respeito. É claro que outras pessoas também contribuíram direta ou indiretamente para a feitura desse trabalho, além de estarem presentes durante toda essa minha trajetória. Agradeço a todos de coração. Contudo, não vou citar nomes, nem me delongar em derretimentos. Eles sabem o quanto eu os estimo e até onde sou capaz de ir por eles.

RESUMO

Esta pesquisa tem como objetivo analisar os principais aspectos do debate entre a Igreja Católica e seus críticos, nas últimas décadas do século XIX, em Portugal. Promovido principalmente pela elite intelectual da época – onde se destacam nomes como Guerra Junqueiro, Oliveira Martins, Antero de Quental, Eça de Queirós, entre outros – contou ainda, com a participação ativa de jornalistas, estudantes, artistas, professores, e resultou num dos momentos mais importantes da história cultural de Portugal, ou seja, o movimento anti-clerical e anti-institucional, promovido pelos membros da chamada “Geração Nova de 1870”. Pagamento de indulgências, privilégios, confissão, dogmas, celibato; termos exclusivos da Igreja e que acabam sendo atacados pelos críticos. Reforçado pela intensidade das palavras impressas em jornais, romances e periódicos da época e no número elevado de fatos e acontecimentos que estimulavam os discursos, o convulcionismo entre a Igreja Católica e aqueles que formulavam crítica direta a sua ritualística e seu poderio institucional acabou por constituir um dos pontos nodais, onde mais se concentraram as contradições do espaço social e ideológico de Portugal no século XIX.

Palavras-chave: Portugal, Anticlericalismo, Intelectuais, Clero português.

ABSTRACT

This research aims to analyze the main aspects of the debate between the Catholic Church and its critics in the last decades of the nineteenth century in Portugal. Promoted mainly by the intellectual elite of the time – where we highlight names such as Guerra Junqueiro, Oliveira Martins, Antero de Quental, Eça de Queirós, among others – also featured, with the active participation of journalists, students, artists, teachers, and resulted in one of the most important moments in the cultural history of Portugal, ie, the movimento anti-clerical and anti-institutional, promoted by the members of the "New Generation 1870". Payment of indulgences, privileges, confession, dogmas, celibacy; unique terms of the Church and that end up being attacked by critics. Reinforced by the intensity of the words printed in newspapers, novels and periodicals of the time and the large number of facts and events which stimulated the speeches, the convulcionismo between the Catholic Church and those that formulated direct criticism of the ritualistic and its institutional power turned out to be one of the nodal points, where more were concentrated the contradictions of the social and ideological space of Portugal in the nineteenth century.

Keywords: Portugal, Anticlericalism, Intellectuals, portuguese Clergy.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	8
CÁPITULO 1- Filho do Escárnio, Poeta do Maldizer: “Guerra Junqueiro, homem do seu tempo”.....	15
1.1 - Periódicos e Jornais Setentistas: “da crítica mordaz ao desabafo decadente”.....	42
1.2 - Portugal: “da <i>Regeneração</i> às agruras de fim de século”.....	54
1.3 - Portugal e os Intelectuais: “para o conceito de uma Geração”.....	63
1.4 - Portugal e os Intelectuais: “para mostrar onde dói”.....	71
1.5 Portugal e os Intelectuais: “as <i>Conferências do Casino</i> ”.....	74
CÁPITULO 2- Convulsões na Cruz: o lugar da Igreja e a movimentação laica na sociedade portuguesa em fins do século XIX.....	90
2.1- O ser laico como um todo: “do âmbito educacional ao seio da família”.....	95
2.2 - Confissão e Celibato: “das revelações da alma à purgação do desejo”.....	101
2.3 - Portugal e o Laicismo de 70: “da religião de Cristo ao querer divino dos homens”.....	112
2.4 - Convulsões na Cruz: “para amainar o proceder dos contrários nem mesmo os apanágios de Deus”.....	114
CÁPITULO 3- Os Vencidos da Vida: “das odes do progresso ao silenciar dos ideais”.....	124
3.1- Os Vencidos da Vida: “reuniões, jantares e a celebração do vencidismo”.....	135
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	144
FONTES.....	146
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	146

INTRODUÇÃO

Este trabalho busca analisar os principais aspectos do embate ocorrido entre a Igreja Católica e o militantismo laico, nas últimas décadas do século XIX, em Portugal. Impulsionado principalmente pela elite intelectual da época – e tem-se aí figuras de renome como Guerra Junqueiro, Eça de Queirós, Oliveira Martins, Antero de Quental, Ramalho Ortigão, entre outros – dará vazão a uma das facetas mais importantes da história cultural portuguesa, ou seja, a movimentação laica e anti-institucional, promovida pelos membros da chamada “Geração Nova de 1870”. Momento em que a sociedade portuguesa se mostrava ansiosa por transformações estruturais, que fossem capazes de sanar os males advindos de sua decadência econômica e de seu atraso cultural. Condição delicada, que revelava as nuances de um sistema político-social, falho o suficiente, para impedir que Portugal conseguisse se equiparar a qualquer outro país europeu. Diante desse contexto “alarmante”, os intelectuais se punham a contestar e a pensar formas mais justas e eficazes de transformação da nação portuguesa. E fazendo uso dos recursos que tinham a disposição – principalmente, os jornais e periódicos – para promover suas ideias reformistas, propunham por meio de suas manifestações, intervirem no estado de decadência social e econômica em que se encontrava Portugal. Expondo seus problemas, e dando início ao que eles entendiam ser a edificação de outro País, mais próximo dos intentos de modernização e civilidade requeridos na Europa oitocentista.

No intuito de conhecer os caracteres de definição dessa movimentação crítica, ocorrida nas décadas finais do século XIX português, atentaremos para os escritos produzidos pelo poeta Guerra Junqueiro e pelo padre Sena Freitas. Autores que, vivenciando esse momento da história de Portugal, representam em suas obras o dualismo “social e ideológico” presente no momento, incompatibilidade que punha de um lado, os anseios de renovação e transformação sociais, encetados pelos intelectuais laicos, e do outro, a manutenção do poder e do aparato institucional decorrente da Igreja Católica. Figuras de relevo, que deixam transparecer em suas produções textuais, a intensidade dos reclames e das manifestações fomentados nesse momento da trajetória político-cultural portuguesa.

É tendo por base as ideias expressas nos textos de *A Velhice do Padre Eterno*, escrito no ano de 1885 por Guerra Junqueiro; e da contra resposta a este, formulada meses depois pelo padre Sena Freitas em *Autópsia da Velhice do Padre Eterno*, que buscaremos compreender os dados mais relevantes destes aspectos que, em certa medida, acabaram por caracterizar os instantes finais do oitocentos português.

Contudo, não podemos deixar de ressaltar que, o desenvolvimento desta pesquisa não será pautado apenas nos textos de Guerra Junqueiro e Sena Freitas – talvez isso nem seja viável – afinal, o reclame injurioso de Junqueiro e a pronta resposta do padre lazarista Sena Freitas, produções que datam de 1885, apesar de servirem a este trabalho como “porta de entrada” e caminho relevante à compreensão do quadro crítico que se instaurou em Portugal nos instantes finais do XIX, não podem ser analisados e muito menos entendidos à parte de outros textos produzidos no mesmo período. É importante ter em mente que, os acontecimentos que especificam a geração de 1870 em Portugal, o anseio regenerador de seus protagonistas e também as réplicas encetadas por seus opositores diretos, são frutos da relação e do entendimento de homens viventes e atuantes nesse período. E uma análise que busca recompor a representação desse movimento deve considerá-lo no seu conjunto, legando a cada personagem sua devida importância.

Nestes termos, podemos entender que Sena Freitas e Guerra Junqueiro não estão sozinhos. E que tão relevantes quanto os escritos do padre e do poeta para a análise desse momento, são os discursos proferidos por Antero de Quental e Adolfo Coelho nas *Conferências do Cassino* de 1871 e os desabaços político-republicano de Oliveira Martins e Teófilo Braga, que vão se perpetrar por quase todo o período de atuação dos setentistas. Vale mencionar ainda, o detalhismo e o universo sensório, carregado de ironia, que Eça de Queiróz expressa em textos como *A Correspondência de Fradique Mendes* e *A Cidade e as Serras* – obras que correspondem a última fase de sua produção literária – e o intenso Realismo-naturalismo de *O Crime do Padre Amaro*¹, assim como as observações caricatas e bem pontuadas do cotidiano político e social português que Rafael Bordalo Pinheiro realiza no seu jornal *O Antonio Maria*. Produções e manifestações críticas, que compõem o espaço social português de fins do século XIX e que serão aqui apresentadas. Desse modo, os percursos analíticos dispostos nesse trabalho serão formulados a partir dos poemas de *A Velhice do*

¹A esse dado resolvemos acrescentar uma explicação, afinal, muitos estudiosos definem as produções de Eça de Queiroz como sendo fieis a estética do Realismo-naturalismo. Princípio literário que, sendo desenvolvido na França em meados de 1870, principalmente em textos de autores como Gustave Flaubert e Emile Zola; pontuava que “toda produção literária deveria ser de ação”, onde o essencial era a verdade e a pertinência da análise. À literatura, assim, ficava reservado um estatuto eminentemente crítico e participativo, e por isso seu método deveria ser a observação direta, a análise do tecido social e a correção dos problemas detectados. Apesar dessa conceitualização costumeira, Paulo Franchetti afirma que a obra de Eça de Queiroz não pode ser inteiramente enquadrada nessa definição, pois grande parte dos textos queirozianos, principalmente os últimos – e tem-se aí o texto de *A Cidade e as Serras* e *A Correspondência de Fradique Mendes* – não são fieis aos termos do Realismo-naturalismo, e acabam por apresentar “o detalhismo e o universo sensório” que mencionamos acima. Na realidade, o jargão real-naturalista que a maioria dos pesquisadores credita a literatura de Eça, será apresentado de forma consistente até a produção de *O Crime do Padre Amaro*, de 1875; e os textos que, evidentemente se seguem a essa data, permeiam outros caminhos e podem ser classificados e entendidos como “alheios” a estética do Realismo-naturalismo. QUEIRÓZ, Eça de, **O Primo Basílio**. Edição Comentada e Anotada por Paulo Franquetti. São Paulo: Ateliê Editorial, 2001.

Padre Eterno, escritos por Junqueiro e o texto de *Autópsia da Velhice do Padre Eterno*, de Sena Freitas; mas também farão perceber os apontamentos e as opiniões de outros autores, cuja conceitualização versa sobre os mesmos fatos e contribuem de maneira semelhante para as transformações desse período da história de Portugal.

Nos poemas de *A Velhice do Padre Eterno*, o poeta Guerra Junqueiro critica de forma ferina os valores institucionais da Igreja Católica, acusando-a de macular a áurea das famílias com sua intromissão demasiada, de interferir no aparato social, além de fazer uso da “dogmática sacra” para promover a manutenção de seu poder e riqueza. Opinião que ele compartilha com outros escritores, poetas, jornalistas, estudantes enfim, indivíduos de conduta e participação proeminentes no espaço social português, cuja postura se mostrava contrária às práticas e valores exercidos pela Eclésia católica.

O texto *Autópsia da Velhice do Padre Eterno*, de Sena Freitas, será produzido por sua vez, no intuito de responder diretamente as acusações contidas nos poemas de *A Velhice*. Críticas que ele chama de “desleais”, pois não só agridem “a religião da maioria do povo português”, “ungindo chagas nas faces de seus membros e representantes”, como também, se dirigem de maneira inconsequente a “figura santa” de Jesus Cristo, “um erro imperdoável e perpétuo”. Por esse motivo, o clérigo lança mão dos artefatos e dos grandes feitos constituídos ao longo da história do Catolicismo, não apenas para refutar a opinião do poeta, mas também, para lembrar a todos aqueles que se opunham a conduta clerical, da importância e utilidade da presença do jargão católico nas sociedades. Apesar de tudo, as ideias que Freitas reúne nos textos de *Autópsia*, não serão suficientes para fazer cessar as acusações e frear os preceitos anticlericais aspirados não só por Guerra Junqueiro, como também, por outros intelectuais e figuras atuantes da época.

A ideia de conhecer o aparato crítico e regenerador fomentado pelos intelectuais da “Geração de 70” em Portugal, tendo por base os caracteres e os aspectos representados principalmente nos textos de Guerra Junqueiro e de Sena Freitas, se deve ao fato de que, os mesmos, acabam por dialogar com os valores e princípios de seu tempo; abordando, ainda que de forma não literal – já que não são reflexos imediatos de sua sociedade – os termos comuns ao ataque promovido pelos intelectuais laicos, e a defesa angariada pelo Clero Católico. Envolto que estavam em valores sociais e morais, pertinentes a sociedade portuguesa finseular, ambos os autores acabam por transpor em seus textos, os traços mais significativos dessa sociabilidade, pontuando no corpo de suas produções literárias, além de suas respectivas condutas, os indícios de uma realidade que lhes era comum.

O que objetivamos nessa pesquisa, é pensar os textos de Guerra Junqueiro e de Sena Freitas de forma “relacional”, considerando seu “espaço de possíveis”, ou seja, analisando e buscando compreender os apontamentos contidos no aparato literário de cada autor, perscrutando-os não de forma singular, como produções independentes e alheias aos valores de sua época, mas sim, como manifestações pertinentes ao “corpo de ideias” e a sociabilidade portuguesa, das quais estes homens certamente participavam.

E esse intento de pensar os textos de Freitas e de Junqueiro, considerando seu lugar de produção e o meio social no qual estavam inseridos, advém principalmente, das contribuições teóricas formuladas por Pierre Bourdieu em *As Regras da Arte* ². Nessa produção o autor afirma que, nos termos de uma “análise literária”, é preciso partir de um “pensamento relacional”, onde “a obra, o artista, o filósofo” só existem dentro de uma rede de relações visíveis e invisíveis, que definem a posição de cada um em relação à posição dos outros, ou seja, a uma posição social em relação a uma posição estética. Nas palavras do autor:

[...] considerar o “*espaço de possíveis*”, faz com que os produtores de uma época sejam ao mesmo tempo situados, datados, e relativamente autônomos em relação às determinações do ambiente econômico e social a que pertence, o que supõe caminhar na contramão da análise que, procedendo de forma “tradicional” pensa e analisa o mundo social e as obras culturais na lógica do reflexo, vinculando diretamente às obras as características sociais dos autores, a sua origem social ou dos grupos que eram seus destinatários reais ou supostos e cujas expectativas eles supostamente entendiam.³

Esta, sem dúvida, é uma lição essencial do trabalho de Bourdieu. Nela o autor propõe pensar as relações que podem estar “visíveis” na forma de “coexistência e sociabilidade” ou de relações entre indivíduos, ou ainda de relações mais “abstratas”, mais “estruturais”, que certamente organizam o campo da produção estética, filosófica e cultural, num momento e num lugar específicos, e segue:

[...] Adotar o ponto de vista relacional não é renunciar a objetividade, mas colocar em questão o privilégio do sujeito cognoscente, que a visão antigenética isenta arbitrariamente, enquanto puramente noético do trabalho de objetivação; é trabalhar para dar conta do “sujeito” empírico nos termos mesmos da objetividade construída pelo sujeito científico - especialmente ao situá-lo em um lugar determinado do espaço tempo-social - e, com isso, conferir-se a consciência e o domínio - possível - das sujeições que podem exercer-se sobre o sujeito científico através de todos os laços que

²BOURDIEU, Pierre. *As Regras da Arte*: gênese e estrutura do campo literário. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

³Idem, p. 292.

o prendem ao ‘sujeito’ empírico, aos seus interesses, suas pulsões, seus pressupostos, suas crenças, sua *doxa*, e que ele deve romper para constituir-se.⁴

Para a execução do trabalho que ora propomos, a teoria do “pensamento relacional” de Bourdieu é de fundamental importância para não incorrerem a categorias de análises universalizantes. Isto porque ela implica necessariamente, fugir a ideia do “indivíduo isolado”, do autor como “gênio singular” e também a ideia de uma universalidade das categorias que, espontaneamente, se utilizam para pensar, discutir e qualificar as obras intelectuais ou estéticas. Este aspecto também é sublinhado por Antonio Candido:

[...] Ao avaliar a intimidade de uma obra deparamos com fatores de sua organização interna que condicionam peculiaridades e, configuram conseqüentemente, sua relevância para determinado público e em determinado contexto. O problema-eixo consiste em superar superficialidades e o receio quando da definição de realizar estudos na seara do que se convencionou designar de crítica social literária ou sociologia da literatura. Isto implica verificar em que medida o fato social dialoga com o artista, a obra e seu público; determinando se o fato social fornece apenas matéria - ambiente, costumes, traços grupais, ideias - subsidiando a corrente criadora ou se, além do tema, viabiliza a formação do que existe de essencial na obra.⁵

Assim, nosso objetivo, que propõe compreender os apontamentos regeneradores e anticlericais, elaborados pelos intelectuais ditos da “Geração de 1870 em Portugal”, assim como a atuação e o lugar ocupado pela Igreja Católica nesse contexto, a partir da análise dos textos de Guerra Junqueiro e Sena Freitas, assumem um aspecto significativo do tratamento metodológico deste trabalho, no momento em que, nos permite compreender quais os valores e os aspectos que se localizam para além de ambas as produções ou que “presenças e personagens” podem ser detectadas no entorno destas. Afinal, tanto os poemas dilacerantes dispostos nos textos de *A Velhice*, como a pecha religiosa sustentada por Sena Freitas em *Autópsia*, configuram caminhos relevantes, que nos levam a pensar de forma mais abrangente não só o debate entre o Clero Católico e o militantismo laico, mas também, os principais anseios de renovação e transformação do aparato social português requeridos pelos intelectuais setentistas. Um espaço amplo de atuações, que caracteriza e configura os instantes finais do século XIX em Portugal.

⁴Idem, p.236.

⁵CANDIDO, Antonio, PRADO; Décio de Almeida, ROSENFELD, Anatol. **A Personagem de Ficção**. São Paulo: Perspectiva, 1976, p.88-89.

No primeiro capítulo, serão reunidas, inicialmente, algumas das críticas e manifestações decorridas da publicação dos poemas de *A Velhice do Padre Eterno*. Obra reconhecidamente de grande impacto e que acabou por se tornar um dos textos mais comentados e convulsos de toda a trajetória literária de Guerra Junqueiro. A apresentação de algumas das opiniões e críticas direcionadas, não só aos poemas de *A Velhice* – com sua verve anticlerical –, mas especialmente a figura de Guerra Junqueiro, será fundamental para compreendermos a importância e o lugar ocupado pelo poeta no cenário português, além de dar vistas aos valores e as discussões que permeavam o cenário português nas últimas décadas do século XIX. Para além de seu caráter laico e das críticas ferinas dirigidas a alguns setores da sociedade portuguesa, *A Velhice do Padre Eterno* reúne as aspirações mais importantes e o “nicho argumentativo”, que Junqueiro compartilhava com outros literatos e figuras do seu tempo. E essa reunião de algumas das críticas e reclames direcionados aos poemas de *A Velhice*, nos leva a pensar as características do texto de *Autópsia da Velhice do Padre Eterno*, de autoria de Sena Freitas e confluída em resposta aos poemas anticlericais de Guerra Junqueiro, e também considerar a atuação do padre Freitas no mesmo período.

Em seguida, ainda no primeiro capítulo, serão reunidas características de alguns dos jornais e periódicos mais importantes no cenário português de fins do século XIX. Esse item se mostra valorativo, ao nos aproximar do significado que estas publicações assumiam na divulgação das críticas e do intento regenerador dos homens de 1870. Afinal, era por meio desses jornais e periódicos que, especialmente os literatos, esboçavam seu descontentamento com a realidade do cotidiano português, além de proporem as mudanças que acreditavam ser necessárias. No item seguinte, será confluída uma análise dos termos econômicos e sociais que configuravam o espaço social português da época. Passagem significativa, que nos leva a compreender os fatos e acontecimentos que condicionaram Portugal ao estado crítico de decadência econômica e atraso cultural. Realidade incômoda, que dará impulso a manifestações, e será usada como argumento aos reclames promovidos pela classe intelectual. E esse proceder analítico, nos direcionará a outro momento do primeiro capítulo, no qual buscamos não somente entender a movimentação crítica promovida por esses intelectuais, como também o lugar de atuação desses homens, sua configuração e reconhecimento enquanto “geração intelectual”; além das propostas que apresentavam no intuito de prover mudanças no aparato social português.

No segundo capítulo, nosso olhar estará voltado para a problemática e o embate estabelecido entre os membros da Igreja Católica e os militantes laicos. Nosso intuito nesse momento da pesquisa é mostrar as vicissitudes que especificavam tanto os jargões

“agressivos”, elaborados pelos anticlericais, como a postura perpetuada pelo Clero Português. Buscamos, na verdade, apresentar nesse segundo capítulo, os dados que definem e especificam cada setor, a influência e o poder que exerciam entre os seus, além dos argumentos e das “armas” que utilizavam para sustentar suas respectivas posições, com vistas a salvaguardar seu lugar no campo social.

No terceiro e último capítulo da pesquisa intentamos apresentar o desfecho desse embate. Nosso objetivo é trazer à tona a “condição final” dessa movimentação que, tendo início em meados da década de 1870, com as “ideias novas” apresentadas pela classe intelectual, culminará com o advento da República no ano de 1910. Mas, é evidente que esta movimentação crítica e intento transformador não se encerram com a instauração do programa republicano em Portugal. Na opinião de muitos analistas, estes perpetuam um dinamismo que adentrará o século XX – não com a mesma intensidade – e será tema de muitas outras manifestações. Contudo, o propósito que nos leva a pontuar esse momento da história de Portugal, tem como causa primeira, a conduta assumida pelos próprios intelectuais da “Geração de 1870”, pois, nos anos finais do século XIX, estes darão por encerradas suas atividades. Admitindo que as transformações intentadas pelo aparato regenerador de 70 não surtiram o efeito esperado, e os “intelectuais atuantes”, terminaram como “vencidos da vida”, denominação que o escritor Oliveira Martins, uma das figuras mais emblemáticas desse movimento irá cunhar.

Assim, um dos motes desse momento da pesquisa – e maior desafio sem dúvida –, será atentar para a ideia de “insucesso” promulgada pelos próprios literatos, para o olhar que a própria “geração de 70” irá perpetrar sobre sua atuação e sobre si mesma. Como fonte e caminho viável à realização desse intento analítico, utilizaremos alguns trabalhos produzidos por membros do grupo dos “vencidos da vida”. Entre as produções mais fecundas estão algumas obras de Eça de Queiroz – especialmente *A Correspondência de Fradique Mendes* e *A Cidade e as Serras* – e também alguns textos de autoria de Ramalho Ortigão, que assina a maioria das reflexões expressas pelo grupo. Expressões que, por sua vez, não comportam o teor de “oficialidade” encetado pela “Geração de 1870”; afinal, as poucas vezes em que o grupo se reuniu, foi no intuito de confraternizar e debater – sem a urgência dos anos de outrora – sua condição e seu estado atual de vivência. Proceder, aliás, que intentamos abordar em nossa pesquisa.

1. FILHO DO ESCÁRNIO, POETA DO MALDIZER: “Guerra Junqueiro, homem do seu tempo”

Mas será possível conjurar tantos milhões de interesses escusos, tantos milhões de egoísmos e misérias, num ímpeto de fé heroica e de renúncia? É. Digo-o sem hesitar. O sibarita que ria, o cevado que ronque. É! O espírito, como o fogo, consome traves, calcina pedras, derrete metais. O fecho duma alma pode incendiar uma Babilônia. Um iluminado pode abrasar um império. Tem-se visto. O cofre-forte é de ferro, a libra é de ouro, o egoísmo é de bronze, mas a eletricidade impalpável, invisível, imponderável, volatiliza tudo num momento. Ora o espírito é a eletricidade de Deus. Nada lhe resiste.

Guerra Junqueiro

A citação do poeta Guerra Junqueiro (1850-1923) acima referida compôs, inicialmente, um artigo intitulado *O inimigo mora-nos em casa*, apresentado no jornal português *A Folha*⁶ em 1871. Alguns anos depois, serviu de complemento aos textos do poema *Pátria*, publicado na cidade de Lisboa em 1896. Considerada uma das obras mais emblemáticas de Guerra Junqueiro, o poema *Pátria*, ao lado de *Os Lusíadas* de Camões (1524-1580), possui um peso simbólico para a nação portuguesa. Maria de Fátima Bonifácio ressalta a afirmação feita por Eça de Queiroz em 1896, ao comentar a publicação do poema: “A *Pátria* de Junqueiro é mesmo a ideia culminante que exprime a coesão malacaba de nosso corpo social e de maneira consciente reconstitui a alma e condição de nossa nação”.⁷ Tempos depois, o próprio Guerra Junqueiro expressará, em entrevista ao jornal *Primeiro de Janeiro* em 1919, a intenção que teve em instituir no texto de *Pátria* as condições torpes que acometiam a nação portuguesa naquele momento.

[...] *A Pátria* e os *Simples* são meus melhores livros. No período em que os fiz minha inspiração tinha tal facilidade, exuberância e profundidade que eu poderia fazer o quanto quisesse. *A Pátria* é a visão do momento histórico português ‘sub specie aeternitatis’. Toda minha obra tem uma grande significação moral e aquele livro era o que eu devia, naquele momento, à minha pátria. Era necessário, era urgente, e por isso o fiz. Nos versos da *Pátria* pus em forma ideal o problema português: o acesso da

⁶Jornal literário subintitulado *Microcosmo Literário*. Foi dirigido pelo poeta João Penha (1838-1919) e publicado entre os anos de 1868 e 1873, em que, além de Guerra Junqueiro, colaboraram outros poetas e escritores, por exemplo, Antero de Quental. Na opinião de estudiosos, foi por meio dos escritos do poeta João Penha que se introduziu o movimento *Parnasiano* na literatura portuguesa. (PEREIRA, Elsa. Canções d’um vagabundo: João Penha e a vigem por terra ao país dos sonhos. In: **Revista Cultura, Espaço e Memória**. nº I. Porto: Centro de Investigação Transdisciplinar – CITCEN -, 2011).

⁷Apud BONIFÁCIO, Maria de Fátima. **O Século XIX em Perspectiva Política (1807-1890): apologia da História política**. Lisboa, Quetzal Editora, 1999, p. 38-39.

nação à santidade, a afirmação de serem crimes, na nossa história o que em geral se consideram como glórias.⁸

No trecho de *Pátria* que apresentamos no início deste capítulo, Junqueiro menciona a capacidade transformadora de seu “espírito”, tão imponderável e imbatível como “a força da luz”, capaz de solucionar, num ímpeto de heroísmo, as dificuldades e o estado de miséria em que se encontrava a nação portuguesa. Uma formulação assaz combativa de ideias e princípios que ele compartilhava com figuras renomadas da época — como Eça de Queiróz,⁹ Antero de Quental,¹⁰ Ramalho Ortigão,¹¹ Oliveira Martins¹², Teófilo Braga¹³, entre outros — e

⁸Apud CAMPOS, Agostinho de. Junqueiro: verso e prosa – **Antologia Portuguesa**. Lisboa: Livrarias AILLAUD E BERTRAND, 1921, p. 32.

⁹José Maria de Eça de Queiróz (1845-1900) é considerado um dos nomes mais importantes da literatura portuguesa da chamada “Geração 1870”, devido à originalidade e riqueza de seu estilo e linguagem, além do Realismo-naturalismo “descritivo e analítico” da crítica social, constantes em seus romances. Como importante prosador realista português, deixou uma imensa produção literária, que muita influência exerceu sobre a evolução do próprio romance em língua portuguesa. Participou ativamente das polêmicas de seu tempo por meio de escritos críticos, como as crônicas mensais de *As Farpas*, iniciadas em 1871. Tal publicação, ao lado de Ramalho Ortigão, traçava, em tom satírico, um amplo inquérito à sociedade e à cultura portuguesas, visando à educação, à vida política, à religião, ao movimento literário e artístico, aos tipos sociais e à vida provincial. Neste mesmo ano, teve participação ativa nas *Conferências do Casino*, realizadas na cidade de Lisboa, onde contribuiu com a publicação de textos críticos à condição social portuguesa e aos discursos memoráveis. Porém, parte da crítica literária contemporânea a Eça de Queiróz possuía uma perspectiva pouco favorável a sua obra, por considerá-la de um Realismo-naturalismo demasiadamente sensual ou por tomá-la apenas como imitação da literatura francesa. Machado de Assis, no Brasil, por exemplo, engrossava o coro de tais críticos e ainda apontava para problemas na concepção das personagens queirosianas. Havia, no entanto, aqueles que, em Portugal e no Brasil, viam no escritor um modelo paradigmático de literatura afinada com o seu tempo. Após a morte de Eça, o escritor acabou sendo elevado à condição de exemplo de literatura nacional em função de seus últimos romances. Isso foi feito, em especial, por aqueles críticos mais tradicionais, que o condenavam por sua verve naturalista. Em contrapartida, a vertente crítica que aplaudira seus trabalhos, nas décadas de 1870 e 1880, passava a atacá-lo em função do caráter conservador que identificavam nesses últimos textos. CANDIDO, Antonio **“Eça de Queiróz — entre o campo e a cidade”**: Tese e antítese. São Paulo: Editora Nacional, 1978.

¹⁰Poeta, político e filósofo, Antero de Quental (1842-1891) é tido por muitos estudiosos como “guia espiritual” e mentor da “Geração de 1870” em Portugal, destacando-se pelo desejo de intervenção e pela afirmação da vida política e cultural portuguesa. Foi um dos principais envolvidos na polêmica conhecida por *Questão Bom-Senso e Bom-Gosto* de 1865, na qual humilhou António Feliciano de Castilho, renomado crítico literário, que se tinha por cânone para os escritores nacionais. A polêmica só terminou com um duelo entre Antero de Quental e Ramalho Ortigão, travado em fevereiro de 1866, no Jardim de Arca d'Água, no Porto. Antero se opunha à estética literária do Realismo por acreditar que esta não expunha, de forma legítima, a vida tal como ela era, com as chagas da sociedade, toda a pobreza e exploração. Estas preocupações sociais levaram-no a cofundar o Partido Socialista Português. CANDIDO, Manoel. Antero de Quental: uma Filosofia do Paradoxo. In: **Anais Colóquio Antero de Quental**. Aracaju: Fundação Augusto Franco, 1993, p. 143-164.

¹¹Homem de letras português, José Duarte Ramalho Ortigão (1836-1915) iniciou, em 1871, em parceria com o autor Eça de Queiróz, a escrita dos primeiros folhetos de *As Farpas* – espécie de crônica mensal da política, das letras e dos costumes em Portugal. Com a publicação do folheto *Literatura de Hoje*, envolveu-se na chamada Questão Coimbrã, acabando por enfrentar Antero de Quental num duelo de espadas, a quem chamou de covarde por ter insultado o literato António Feliciano de Castilho. Ramalho ficou fisicamente ferido no duelo, travado em 06 de fevereiro de 1866, no Jardim de Arca d'Água no Porto. AGUIAR e SILVA, Vitor Manuel de. **Teoria da Literatura**. São Paulo: Atual, 2000, p. 122-124.

¹²Joaquim de Oliveira Martins (1845-1894) foi um político e cientista social português. Autor de uma obra vasta e abrangente nas áreas da historiografia, teoria da história, economia, doutrinação política, antropologia, crítica e teorização literária. Contribuiu significativamente para as manifestações promovidas pela “Geração de 1870”, tendo também uma notável atuação nos principais jornais literários e científicos de Portugal, assim como nos políticos e socialistas. Oliveira Martins mantinha a tese de que “a vida nacional portuguesa teria acabado com a dinastia de Avis” e de que toda a existência subsequente de Portugal não passaria de uma conveniência

que permitirá a este grupo dar vazão a uma das facetas mais importantes da história cultural de Portugal, ou seja, às manifestações promovidas pelos membros da chamada “Geração de 1870”.

Nos versos de *Pátria*, Junqueiro esboça um painel amplo da situação política de Portugal no final do século XIX. Numa crítica antimonárquica, expõe temas, tais como: a religião, o ensino, o exército, o governo monárquico, entre outros.

[...] Um povo imbecilizado e resignado, humilde e macambúzio, burro de carga, sem uma rebelião, um mostrar de dentes, pois que nem já com as orelhas é capaz de sacudir as moscas. Um clero português, desmoralizado e materialista, liberal e ateu, cujo Vaticano é o ministério do reino e cujos bispos e abades não são mais do que a tradução em eclesiástico de fura-vidas que governa o distrito ou do fura-urnas que administra o conselho. Uma burguesia, cívica e politicamente corrupta até à medula, não discriminando já o bem do mal. Dois partidos monárquicos, sem ideias, sem planos, sem convicções, incapazes na hora do desastre de sacrificar à monarquia uma gota de sangue. Um regime econômico baseado na inscrição e no Brasil, perda de gente e perda de capital, autofagia coletiva, organismo vivendo e morrendo do parasitismo de si próprio.¹⁴

Apesar de compor um quadro “amargo” sobre a condição do povo português, o poeta alimenta a ideia de superação. Para tanto, recorre aos acontecimentos e feitos históricos de seu passado e, em tom telúrico, argumenta que a força da nação portuguesa está em suas raízes. A ideia que Junqueiro apresenta no poema *Pátria* é de que a decadência de Portugal procede principalmente da vileza da dinastia de Bragança e da desmoralização originada pelas conquistas ultramarinas. Segundo Eduardo Lourenço, o resultado desse “compêndio patriótico” feito por Guerra Junqueiro seria “a alegorização do

consentida pelas grandes potências europeias. A sua visão do sebastianismo e do “messianismo ingênito da alma portuguesa” influenciarão diretamente sua produção literária, repercutindo-se nas estéticas decadentista e saudosista de fim de século. BONIFACIO, op.cit., p. 105-107.

¹³Escritor e político português, Joaquim Teófilo Braga (1843-1924) foi um dos mais prolíficos autores da segunda metade do século XIX e início do século XX, bem como um dos mais fortes representantes da “Geração de 1870”. Ramalho Ortigão o definiu como “o trabalho de uma geração inteira empreendido no cérebro de um só homem”. Deixou uma obra monumental nos domínios da poesia, da história literária, da teoria da literatura, da ficção e da tradução. Em 1865, esteve envolvido diretamente na contenda literária conhecida por *Questão Coimbrã*, episódio em que saiu em defesa de suas obras *Visão dos Tempos* e *Tempestades Sonoras*, ambas de 1864, que haviam sido criticadas de forma impiedosa por Antonio Feliciano de Castilho. Para rebater as ofensas de Castilho, publicou um opúsculo intitulado *Teocracias Literárias*, censurando a sua prática poética “palavrosa e nula de ideias” e o seu “magistério literário deprimente”. Em 1891, redigiu o manifesto e o programa do Partido Republicano. Após a proclamação da República em 1910, foi escolhido para presidente do governo provisório da Primeira República, cargo que ocupou até setembro de 1911, cerca de onze meses. Em maio de 1915, retornou ao governo provisório da Presidência da República, substituindo Manuel de Arriaga, ofício que desempenhou até outubro desse mesmo ano. MÓNICA, op. cit., p. 267-269.

¹⁴JUNQUEIRO, Guerra. *Pátria*. Porto: LIVRARIA CHARDRON, LELLO & IRMÃO – EDITORES, 1925, p. 131-132.

País sobre a máscara da loucura e da miséria”. Esses males só seriam sanados mediante a chegada do “messias”, capaz de renovar os espíritos e prover a transformação.¹⁵

Na verdade, a chegada do “messias” a que se refere o poeta é a retomada do espírito heroico e bravo de D. Nuno Álvares Pereira (1360-1431), também conhecido como Nun’ Álvares, nobre e guerreiro português do século XIV. Por meio de sua conduta e coragem, desempenhou um papel fundamental na crise de 1383-1385, quando Portugal lutou por sua independência contra o Reino de Castela, na Península Ibérica. Em tom alegórico, Junqueiro incita o povo português a retomar esse princípio de luta e bravura que não eram comuns apenas a Nun’ Álvares, mas que também corria nas veias de todo português, pois:

[...] Há bem no fundo desse povo um pecúlio enorme de inteligência e de resistência, de sobriedade e de bondade, tesouro precioso, oculto há séculos em mina entulhada. É ainda a sombra daquele povo que ergueu os Jerónimos, que escreveu os *Lusíadas*. Desenterremo-la, exumemo-la. Quem sabe talvez revivesse... Claro que o milagre exige a fé. Nem todos os sábios juntos escreveriam o Evangelho. A língua do homem, sem a língua de fogo, não apostoliza, discursa. Um doutor não é um messias. A metempsicose, em moderno, do grande Condestável, eis o meu sonho. Um justiceiro e um crente. Braço para matar, boca para rezar. O Nun’ Álvares de hoje, não usaria cota, nem escudo, mas, ao cabo, seria idêntico. A mesma chama noutro invólucro. Não combateria castelhanos, combateria portugueses, o inimigo mora-nos em casa. Queríamos um justo inexorável, um santo heroico, com a verdade nos lábios e uma espada na mão, ei-lo. Os quadrilheiros que infestam Lisboa e os subquadrilheiros que infestam as províncias anulá-los, esmagá-los num dia, numa hora, sem pena e sem remorso.¹⁶

Segundo Maria de Fátima Bonifácio, esse movimento encorajador e de transformação idealizado por Junqueiro no texto de *Pátria* seria a retomada de uma identidade nacional, da história de uma nação cheia de autonomia e personalidade.¹⁷ Na opinião de Eduardo Lourenço, esses “espasmos de heroísmo” promovidos pelo autor de *A Velhice* e por grande parte dos intelectuais foram muito comuns no ideal regenerador de 1870. Foram poucos os homens de letras que deixaram de apresentar em seus textos e suas produções esse ímpeto salvador e destemido da ideologia nacional portuguesa.¹⁸ Essa memória coletiva – mais abrasada para uns do que para outros – e sua constante revisitação são peças importantes

¹⁵ LOURENÇO, Eduardo. **O Labirinto da Saudade**: psicanálise mítica do destino português. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1982, p. 76-78.

¹⁶ JUNQUEIRO, op. cit., p.139.

¹⁷ BONIFÁCIO, op. cit., p.42- 46.

¹⁸ LOURENÇO, op. cit., p. 102-103.

do complexo processo de *autognose* da nação portuguesa. Ainda segundo as palavras de Lourenço:

[...] Por certo, a forma como o povo português constrói os seus modelos identitários a partir do difícil equilíbrio entre “o passado-memória” e “o futuro-destino”, quando entre eles existe um presente em crise, é tanto corriqueiro como peculiar, até mesmo porque um dos maiores dramas do povo português é o fato de ser um povo messiânico, sempre à espera da retomada infalível dum espírito bravo e imponente há muito perdido. Um povo messiânico, porém incapaz de gerar o messias por que desespera. Sonha eternamente essa quimera que nunca realiza. Uma capacidade tão indolente quanto o salvador que espera.¹⁹

O autor segue afirmando que são muitos os contextos históricos da existência portuguesa – e a década de 1870 é um deles – os quais atestam as várias tentativas fracassadas de superação de um deficit de identidade nacional, através da assunção irreal de uma identidade projetada, “fantasiosa e descompensada”, por ele denominada *hiperidentidade mítica*.²⁰

O insucesso dessa “identidade fantasiosa e descompensada” apontada por Lourenço era vivenciado pelos portugueses na prática. Afinal, a chegada do “messias” e a retomada do “espírito heroico e bravo” de Nun’ Álvares – que Junqueiro nomeava tão necessária quanto possível de se realizar – acabava frustrada diante da série de acontecimentos que estampavam o cenário português nos instantes finais do XIX. Entre eles, podemos citar os decorrentes do espaço político. Nesse período, os portugueses se viam obrigados a acatar as polêmicas decisões apresentadas pelo então Ministro do Reino João Ferreira Franco (1855-1929), vulgarmente conhecido como “O Fervilha”, já que suas decisões fortemente “repressivas e centralizadoras” agitavam as opiniões e deixava em estado de revolta tanto os representantes dos partidos opositores ao governo, como também grande parte da opinião pública.²¹

Ativo na política de Portugal desde 1884, a partir de 1896, quando assumiu a condição de Ministro e Secretário do Reino, João Franco tomou as decisões de maior repercussão. Partiram dele as ordens de dissolver as Câmaras Municipais, de mandar perseguir e prender, de forma imediata, os “suspeitos” de oposição ao governo, além da elaboração da severa *Lei de Imprensa*, promulgada em 20 de julho de 1907, que proibia

¹⁹ Idem, p. 105-106.

²⁰ Idem, p. 131-134.

²¹ A esse respeito ver: MÓNICA, Maria Filomena, ALMEIDA, Pedro Tavares de (org.). **Dicionário Biográfico Parlamentar (1834-1910)**. vol. III. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2005.

qualquer escrito, desenho ou impresso que pudesse atentar à ordem ou à segurança pública. Podendo o governo mandar encerrar as atividades dos “estabelecimentos de imprensa” que assim procedessem, o que de fato ocorreu a muitos jornais e periódicos.²² Tais decisões revelaram-se altamente impopulares, fazendo multiplicar as conspirações para a derrubada do Governo. Estas conspirações foram respondidas com um “movimento de repressão” ainda maior, tornando legal a expulsão do país e também para as colônias de todos os envolvidos em atos contra a segurança do Estado. Esta última decisão levaria à tentativa de assassinato de João Franco em 1908. Não sendo bem-sucedida, concretizar-se-ia na pessoa do Rei D. Carlos.²³

Mas, não foi somente por meio dos textos do poema *Pátria* publicado em 1896 que Guerra Junqueiro expressou as decepções que nutria com relação ao estado de decadência social e aos valores morais vivenciados pelo povo português. Afinal, anos antes, mais exatamente em 1885, Junqueiro também trouxe a lume os poemas de *A Velhice do Padre Eterno*. Trata-se de uma obra que, especialmente pela ferocidade dos conceitos e a rudeza das palavras direcionadas à Igreja Católica e ao domínio que esta exercia sobre os indivíduos, passaria a ser considerada pela crítica – tanto na época do seu lançamento como posteriormente – como uma das produções mais controversas e polêmicas do poeta. Segundo Henrique Manuel Pereira, por intermédio dos 28 poemas apresentados em *A Velhice do Padre Eterno*, Guerra Junqueiro fez saber, diante de grande parte da grei portuguesa, “a conduta pouco digna e a hipocrisia imperativa” que os que agiam em nome de Deus pregavam por meio de bulas, credos e doutrinas. Mais do que nenhuma outra, a obra *A Velhice* contribuiu para fortalecer entre os da época a corrente anticlerical, provocando “grande impacto e acerbas réplicas por parte da opinião pública”, mesmo antes de ser publicada.

[...] Junqueiro bem lúcido da gravidade do conteúdo de seus versos, não tendo dúvidas sobre a contestação que lhes seguiria, escreveu numa carta ao amigo Luiz Magalhães: ‘*A Velhice* só pode ser posta à venda no dia 20. A razão é simples: no dia 19 vou para Braga e daí para o Porto. Ora, se o livro aparecesse no dia 18, arriscava-me a ir a Braga para a eternidade com a cabeça partida por algum hissope’.²⁴

²² Idem, p. 386-388.

²³ Para uma melhor compreensão do Regicídio ocorrido em 1º de fevereiro de 1908, na Praça do Comércio em Lisboa, e que culminou na morte do Rei D. Carlos e do Príncipe herdeiro D. Luís Filipe, ver: SOUZA, Bernardo Vasconcelos e RAMOS, Rui; MONTEIRO, Nuno Gonçalo (org.). **História de Portugal**. Lisboa: Esfera dos Livros, 2012.

²⁴ Apud PEREIRA, Henrique Manuel. **Guerra Junqueiro: percursos e afinidades**. Lisboa: Roma Editora, 2005, p. 72-73.

Publicado em meados de 1885, *A Velhice do Padre Eterno* seria o primeiro livro de uma trilogia idealizada por Guerra Junqueiro. Em nota anexa à primeira edição, o autor confirma a intenção de desenvolver uma obra literária única, capaz de transformar, em um só movimento, valores e ideias:

[...] Publico hoje o 1º volume de *A Velhice do Padre Eterno*. O 2º, já na imprensa, sairá à luz com brevidade. No 1º volume, predomina a sátira, no 2º, a epopeia. Os dois completam-se. A crítica, só reunidos os dois poderá julgar inteiramente. Creio, se a saúde me não faltar, que *A Morte do Padre Eterno* dentro de um ano estará impressa. E depois de morto D. João e morto Jeová, resta-me ressuscitar Jesus e desagrilhoar Prometeu. Esse Último poema, o *Prometeu Libertado*, será o fecho da trilogia, o complemento da minha obra. Terei os anos de vida necessários para escrever esse livro? Não sei; no entanto rogo a Deus do fundo da minha alma que me deixe terminar com um hino de esperança e de harmonia uma batalha de cóleras e de sarcasmos.²⁵

Contudo, nem os rogos do poeta a Deus seriam atendidos – Junqueiro morre em 1923, em Lisboa, e deixa sua obra incompleta –, e muito menos a crítica permaneceria em silêncio diante dos 28 poemas dispostos em *A Velhice do Padre Eterno*. Mesmo configurando o primeiro movimento de uma obra inacabada, os versos de Guerra Junqueiro, atestando “a debilidade do Criador”, culminaram num dos textos mais comentados e polêmicos de toda sua trajetória literária. O anticlericalismo, a aspereza dos versos e “o estilo arrebatado e vibrante”, que os críticos identificaram nas páginas de *A Velhice*, granjearam-lhe fama e escândalo.²⁶

O jornalista Luís de Magalhães (1859-1935), num artigo publicado no jornal *O Ocidente*, em 21 de agosto de 1885 – quase em seguida ao lançamento de *A Velhice* –, ressalta que “o caráter literário dominante em Guerra Junqueiro é o sarcasmo” e segue:

[...] O seu livro efetivamente cai sobre as nossas convenções sociais e literárias como a gargalhada estridente e cáustica dum demônio. Enquanto os vates de reputação oficial coram de vergonha perante o impudor dessa musa demolidora das convenções, a gente nova, num arrebatamento entusiástico, aplaude o moço poeta, radiante e glorioso no seu ímpeto sublime, como esses jovens gerais da república francesa. Tem seu mérito, é um mestre!²⁷

²⁵*A Velhice*, JUNQUEIRO, p. 263. As citações de *A Velhice do Padre Eterno* que apresentamos, nesta pesquisa, foram retiradas de **A Velhice do Padre Eterno**. Porto: LELLO & IRMÃO – EDITORES, 1917. Edição Ilustrada por Leal da Câmara. Considerando que, em determinados momentos, outras produções de Guerra Junqueiro também são citadas neste trabalho, decidimos que todas as citações retiradas de *A Velhice* serão referenciadas conforme os dados desta nota.

²⁶PEREIRA, op. cit., p. 31.

²⁷Apud CAMPOS, op. cit., p. 38.

Aliás, as “gargalhadas estridentes e cáusticas” identificadas por Luís de Magalhães em *A Velhice* perpassam toda a obra. São vários os momentos em que Junqueiro discorre de forma impiedosa sobre a conduta de clérigos, de padres ou até mesmo sobre os ritos da Eclésia, apontando defeitos morais, físicos e “a mesquinhez dos homens da fé”. Em *Calembur*, décimo quarto poema, composto apenas de uma única estrofe, são para os jesuítas “as odes” do poeta:

[...] Ó jesuítas, vós sois dum faro tão astuto,
Tendes tal corrupção e tal velhacaria,
Que é incrível até que o filho de Maria
Não seja inda velhaco e não seja corrupto,
Andando há tanto tempo em tão má companhia.²⁸

Já nos versos de *A Sesta do Sr. Abade*, Junqueiro descreve com riqueza de detalhes e de “adjetivos”, o descanso vespertino deste:

[...] Contígua à sala, existe a alcova. É lá que dorme
O hipopótamo. Vede: O catre é desconforme;
Cabiam nesse vasto enxergão, à vontade,
A Preguiça, dum porco e a luxúria dum frade.
O cura, espapaçado, abandalhado, ronca,
Inunda-lhe o suor oleoso a testa bronca,
O cachaço taurino e as papeiras, que vão,
Desde o queixo ao umbigo, em grassa ondulação.
A boca comilona, erótica, sensual,
Traz à lembrança o fauno obsceno e o canibal,
E a dentadura podre, esse armazém de guano,
É qual desmantelado aqueduto romano.
Que sórdido animal! que bandulho! que bojo!
Tem cerdas na cabeça e nas orelhas tojo!
E o nariz? o nariz! que farol! que obelisco!
De quando em quando a mão, hercúlea, mocetona,
– Um peixão! – sempre alegre e sempre brincalhona,
Vem ligeira enxotar, com precauções imensas,
Os insectos sem fé e os moscardos sem crenças,
Que ousam depor, que horror! A tal coisa indecente.²⁹

Ao comentar sobre a trajetória literária de Junqueiro nas páginas do jornal *O Primeiro de Janeiro*, em 1898, o jornalista Agostinho Pereira (1870-1944) observa que a investida crítica que o poeta realiza em textos, como *Pátria* e *A Velhice do Padre Eterno*,

²⁸ *A Velhice*, JUNQUEIRO, op. cit., p. 104.

²⁹ Idem, p. 229.

configura a herança das manifestações “de liberdade de pensamento e a desmistificação dos valores românticos” a que suscitou a questão Coimbrã, em 1865³⁰.

[...] A renovação poética suscitada pela Questão Coimbrã vai dando seus frutos. E a obra que João de Deus fomentara, abrindo ao lirismo um novo horizonte livre, e que depois Antero de Quental e Teófilo Braga haviam completado, ampliando o campo da poesia e tornando-o suficiente vasto para nele se agitarem as inspirações do pensamento, continua-se na *Velhice do Padre Eterno* com caráter diferente, mas com o mesmo espírito de revolta e liberdade. Se guerra Junqueiro é grande na poesia lírica – na sátira então é culminante, é genial. Se a crítica pode achar vestígio de uma escola na parte da sua obra em que domina a nota dramática ou a lírica – nos seus versos, onde a ironia impera e onde o sarcasmo casquina mordazmente, não é possível descobrir uma linha de filiação qualquer: aí a originalidade e a personalidade são absolutas.³¹

Se, por um lado, havia elogios ao “tom sarcástico” e à originalidade dos versos que Junqueiro dispunha em *A Velhice*; de outro, alguns observadores tratavam de pôr em questão a conduta moral de Guerra Junqueiro. Segundo Henrique Manuel Pereira, após a publicação de *A Velhice do Padre Eterno*, muitos dos cronistas da época chegaram a afirmar, nas páginas dos jornais, que o poeta não passava de um “herege” com intuítos pouco honestos. Além de dominar um estilo literário artificial, a manutenção deste era somente para chamar a atenção dos intelectuais e, de um modo mais vasto, da burguesia ascendente que, com o pedestal da palavra poética, usava todos os meios possíveis ou não para denegrir a Eclésia e qualquer um que lhe desafiasse.³²

O crítico Moniz Barreto (1863-1896), ao escrever para o periódico *A Província*, em 1888, comenta sobre a “insuficiência literária” de Junqueiro:

[...] Quando se procura nos versos de 1885 a fórmula do espírito de Guerra Junqueiro, acha-se que ele é muito mais orador que poeta, e que tem muito mais eloquência, que imaginação. Seu ímpeto repercute, mas aí nada tem de sua essência.³³

O jornalista Coelho de Carvalho (1877-1916), em artigo apresentado no periódico *O Dia*, de 11 de novembro de 1901, observa que o campo da poesia era um espaço muito limitado para “as pretensões revolucionárias e libertadoras da fé” que Guerra Junqueiro havia apresentado em *A Velhice*, e questiona:

³⁰Elementos elucidativos sobre a Questão Coimbrã, ocorrida em 1865, serão melhores desenvolvidos no item 1.5 desta pesquisa.

³¹ Apud CAMPOS, op. cit., p. 38-39.

³² PEREIRA, op. cit., p. 51-52.

³³ Apud idem, p. 51.

[...] Que propõe o poeta? Que a poesia trasponha os seus limites humanos, e numa improvável vida universal, explicada pela ciência, e vagamente idealizada pela religiosa admiração do homem, busque novos motivos. Mas saiba que esses motivos hão-de forçosamente ser poucos, e, sobretudo, pobres de emotividade, visto que o homem em toda a parte procura a representação da sua vida, com os seus eternos dramas entre o bem e o mal. Não é possível abdicar ao Criador!³⁴

Por certo, essas pretensões “revolucionárias e libertadoras da fé”, idealizadas por Junqueiro e definidas por Coelho de Carvalho como ineficazes, permeiam vários dos poemas de *A Velhice*. Por meio delas, Junqueiro esboça a esperança que possuía de um dia ver “a fé verdadeira e pura”, apartada de todos os ritos, símbolos, dogmas, enfim, de toda a “parafernália” que, há séculos, estava relacionada “a religião de Cristo”. Nos versos de *Ao Núncio Mazela*, Junqueiro denuncia o luxo e a ostentação da Igreja, dizendo:

[...] O Padre Eterno está coberto de mazelas,
E tu – teu nome atesta, ó bonzo –, és uma delas.
Mazela, escuta:

– Deus, o Deus em que acredito,
Essa luz que alumia essa noite – o infinito,
Esse eflúvio d’amor que em tudo anda disperso,
Espírito que, enchendo o abismo do universo,
Cabe com todo o seu vastíssimo esplendor,
Num olhar de criança, ou num cálix de flor.
Esse Deus imortal, único, bom, clemente,
O Deus de quem tu és o herege e eu sou o crente.
Esse Deus ó Mazela é um deus clemente e humilde.
Cuja firma, não dá nos banqueiros Rothschild
Crédito algum. Um Deus descalço e proletário,
Que não têm cortesãos, não tem lista civil,
Nem bispos, nem cardeais, nem sacristães, nem tropa.
Nem núncios para dar pelas cortes da Europa,
Em doirados salões e esplendidas estufas,
Festins onde se serve o Evangelho com trufas,
A Bíblia com champanhe, e a alma de Jesus,
Bem picada, recheando os faisões e os perus!

Embaixador de quem? De cristo? não; do Papa.
Quem é o Papa?

Um Deus inventado à socapa.³⁵

Na opinião do poeta, toda a ritualística cultuada pelo Clero Católico era não só desnecessária como também obsoleta, pois “a fé real e imorredoura” era aquela

³⁴ Apud CAMPOS, op. cit., p. 41.

³⁵ *A Velhice*, JUNQUEIRO, op. cit., p. 133-134.

manifestada pelas pessoas simples – camponeses, velhos, crianças –, estava na natureza, no cotidiano dos comuns, ou seja, “nas verdadeiras criações de Deus”. Não estava, portanto, na fé “intimista e interessada”, que “ia estampada na face de padres, bispos e todos os seus”. Nos versos de *Os Simples* – primeiro poema de *A Velhice* –, Guerra Junqueiro confirma o desejo que possuía de retomar a religiosidade simples, despretensiosa e sem intermédios, aprendida um dia com sua “santa mãezinha”:

[...] Minha mãe, minha mãe! ai que saudade imensa,
Do tempo em que ajoelhava, orando, ao pé de ti.
Caía mansa a noite; e andorinhas aos pares,
Cruzavam-se voando em torno dos seus lares,
Suspensos do beiral da casa onde eu nasci.
E, mãos postas, ao pé do altar do teu regaço,
Vendo a Lua subir, muda, alumando o espaço,
Eu balbuciava a minha infantil oração,
Pedindo a Deus que está no azul do firmamento,
Que mandasse um alívio a cada sofrimento,
Que mandasse uma estrela a cada escuridão,
Por todos eu orava e por todos eu pedia.³⁶

E na sequência deste mesmo poema, não se detém em celebrar a conduta destemida e “a crença harmoniosa” do homem comum:

[...] Ó almas que viveis puras e imaculadas,
Na torre de luar da graça e da ilusão.
Vós que inda conservais, intactas, perfumadas,
As rosas para nós a tanto desfolhadas,
Almas, onde resplende, almas onde se espelha,
A candura inocente e a bondade cristã,
Como num céu d’abril o arco da aliança,
Como num lago azul a estrela da manhã;
Almas, urnas da fé, de caridade e esperança,
Vasos d’oiro contendo aberto um lírio santo,
Um lírio imorredoiro, um lírio alabastrino.
Almas que atravessais o lodo da existência,
Este lodo perverso, iníquo, envenenado,
Levando sobre a fronte o esplendor da inocência,
Calcando sob os pés o dragão do pecado;
Benditas sejais vós, almas que esta alma adora,
Almas cheias de paz, humildade e alegria,
Para quem a consciência é o sol de toda hora,
Para quem a virtude é o pão de cada dia!³⁷

Muitos observadores, assim como Coelho de Carvalho, apesar de considerarem como “nobre e justo” o intento de Junqueiro em apartar a Igreja Católica de

³⁶ Idem, p. 3-4.

³⁷ Idem, p. 1-2.

toda sua ritualística, não deixaram de comentar a fragilidade e a inviabilidade deste. Para os críticos, os ritos cultuados no espaço clerical, além de instituídos a séculos, tinham significado particular para os fiéis, que viam na “parafernália sacra” – que Guerra Junqueiro pretendia dar fim –, o caminho mais curto para se fazer ouvir e obter do Criador as graças pretendidas.

Eça de Queiroz, mesmo não se enquadrando no grupo dos que criticavam diretamente os poemas de *A Velhice*, não deixaria de ressaltar a dificuldade existente no intento de Junqueiro em “desritualizar o Catolicismo” e resgatar a “fé simples” de outrora. Tal afirmação é feita pelo personagem Fradique Mendes no texto de *A Correspondência de Fradique Mendes*, lançado no Porto, no ano de 1900.

Personagem heterônimo, criado por Eça de Queiroz, em coautoria com Jaime Batalha Reis e Ramalho Ortigão – quando estes compunham o grupo cultural do *Cenáculo*, em meados de 1869 –, Fradique Mendes é concebido por muitos especialistas como uma das criações literárias mais representativas do século XIX português.³⁸ Apresentado como um homem rico, distinto, poeta, viajante, filósofo, dotado de beleza e inteligência, configura a imagem do *dandy* aristocrata. Designado para caracterizar a sociedade portuguesa de fim de século, especialmente o que nela havia de mais “requintado e moderno”, realiza sua ação, em parte, por meio das correspondências que endereça a várias personalidades de sua época. Um grupo tão distinto, que vai desde mulheres da sociedade – como Madame Jouarre, sua madrinha –, passando por artistas, jornalistas e nomes como Oliveira Martins, Guerra Junqueiro e Ramalho Ortigão.³⁹ Nas cartas que remete a estas figuras, Fradique versa sobre temas variados, que envolvem a vida política, a imprensa, o papel social da religião, o sacerdócio, a literatura, entre outros.

Na carta que escreve de Paris e endereça ao autor de *A Velhice do Padre Eterno*, Fradique Mendes – o “*dandy* aristocrata” – discorre sobre a importância que os ritos e dogmas assumem não só no Catolicismo, como também na maioria das religiões, onde o ato de ritualizar é o que viabiliza ao fiel sua aproximação com as coisas de Deus:

[...] *Meu caro amigo* – A sua carta transborda de ilusão poética. Suppor como V. candidamente supõe, que trespassando com versos ‘ainda mesmo seus, e mais rutilantes que as flechas de Apolo’ a Igreja, o Padre, a Liturgia, as Sacristias, o jejum da sexta-feira e os ossos dos Martyres, se pode desentulhar Deus da alluvião sacerdotal, e elevar o povo ‘no povo V. decerto inclue os conselheiros do Estado’ a uma compreensão toda pura e abstrata da Religião – a uma religião que consista apenas numa

³⁸FONSECA, Maria Nazareth Soares. Fradique Mendes nas Rotas do Atlântico Negro. In: **Os Centenários**: Eça, Freire e Nobre. Belo Horizonte: FALE, UFMG, 2001.

³⁹Idem, p. 68-71.

moral apoiada apenas numa fé – é ter da religião, da sua essência e do seu objecto, uma sonhadora idea de sonhador teimoso em sonhos! Meu bom amigo, uma religião a que se elimine o Ritual desaparece – porque as Religiões para os homens ‘com excepção dos raros Methaphysicos, moralistas e mysticos’, não passa de um conjunto de Ritos através dos quaes cada povo procura estabelecer uma comunicação intima com o seu Deus e obter d'elle favores. O Catholicismo ‘ninguém mais furiosamente o sabe do que V.’ esta hoje resumido a uma curta serie de observâncias materiaes: – e todavia nunca houve Religião dentro da qual a intelligencia erguesse mais vasta e alta estrutura de conceitos theologicos e moraes. E se V., para purificar esse Catholicismo, eliminar o padre, a estola, as galhetas e a água benta, todo o rito e toda liturgia – o catholico imediatamente abandonará uma religião que não tem Igreja visível, e que não lhe offerece os meios simples e tangíveis de communicar com Deus, de obter d'elle os bens transcendentos para a alma e os bens sensíveis para o corpo.⁴⁰

Na realidade, a ideia central do discurso de Eça – moldado nas palavras de Fradique Mendes – é a de que o materialismo da Igreja que Junqueiro julga tão desnecessário e “indiferente às aspirações da fé” nunca foi de fato codificado pelos fiéis. Na concepção de Fradique, o homem simples não possui – e certamente nunca possuiu – consciência da ritualística católica tal como esta foi elaborada dentro das escolas e mosteiros. Assim, a fé manifestada por camponeses, pobres, idosos e todos “os puros de coração”, com toda a simplicidade que seu cotidiano e sua consciência permitem, está fundamentada na troca, na ideia pura e simples de “servir e repetir os mandamentos de Deus”, para obter deste “a graça que necessita”. Diz ainda que:

[...] Reduzido a catechismos, a cartilhas, esse corpo de conceitos foi decorado pelo povo: – mais nunca o povo se persuadiu que tinha Religião, e que portanto *agradava a Deus, servia a Deus*, só por cumprir os dez mandamentos, fora de toda prática e de toda observancia ritual. E só decorou mesmo esses *Dez Mandamentos*, e as *Obras de Misericordia*, e os outros preceitos Moraes do Catechismo, pela ideia de que esses versículos, *recitados com os lábios*, tinham, por uma virtude maravilhosa, o poder de attrahir a attenção, a bemquerença e os favores do senhor. Para *servir a Deus*, que é o meio de *agradar a Deus*, o essencial foi sempre ouvir missa, esfiar o rosário, jejuar, commungar, fazer promessas, dar tunicas aos santos, etc. Só por esses ritos e não pelo cumprimento moral da lei moral, se propicia a Deus, – isto é, se alcançam d'elle os dons inestimáveis da saude, da felicidade, da riqueza, da paz. O mesmo Céu e Inferno, sancção extra-terrestre da lei, nunca, na idea do povo, se ganhava ou se evitava pela pontual obediência á lei. E talvez com razão, por isso mesmo que no Catholicismo o premio e o castigo não são manifestações da *justiça* de Deus, mas da *graça* de Deus.⁴¹

E lembra que, ao contrário do que pensa Guerra Junqueiro, extirpar de vez os símbolos e toda ritualística Católica de seu espaço de execução não era tarefa simples. Isto

⁴⁰QUEIROZ, Eça de. **A Correspondência de Fradique Mendes**: memórias e notas. Porto: LIVRARIA CHARDRON, 1900, p. 143.

⁴¹ Idem, p. 148.

ocorre porque “o homem comum” não possui o preparo mental necessário para refutar, num só golpe, a “exterioridade litúrgica da Igreja” e passar a vivenciá-la pela pecha espiritual, interiorizando sua prática e moldando-a numa sùmula de contemplação:

[...] V. porém dirá – e de facto o diz ‘tornemos essa comunicação puramente espiritual, e que, despida de toda exterioridade litúrgica, ella seja apenas como o espírito humano fallando ao espírito divino’. Mas para isso é necessário que venha o Milenio – em que cada cavador de enchada seja um philosopho, um pensador. E quando este milênio detestável chegar, e cada tipoia de praça for governada por um Mellebranche, terá V. ainda de ajuntar a esta perfeita humanidade masculina uma humanidade feminina, physiologicamente diferente da que hoje embelleza a terra. Porque enquanto houver uma mulher constituída physica, intellectual e moralmente como a que Jehovah com uma tão grande inspiração d’artista fez da costella de Adão, haverá sempre ao lado d’ella, para uso da sua fraqueza, um altar, uma imagem e um padre. Essa comunhão mystica do Homem e Deus, que V. quer, nunca poderá ser senão o privilegio d’uma *elite* espiritual, deploravelmente limitada. Para a vasta massa humana, em todos os tempos, pagã, budhista, christã, mahometana, selvagem ou culta, a Religião terá sempre por fim, na sua essência, a supplica dos favores divinos e o afastamento da cólera divina; e, como instrumentação material para realizar estes objectos, o templo, o padre, o altar, os officios, a vestimenta, a imagem.⁴²

De modo geral, o que chama atenção nestas críticas e observações suscitadas com relação aos poemas de *A Velhice* é que não existe um consenso ou uma linearidade nas opiniões formuladas. Para os versos de Junqueiro, a crítica reservou tanto o elogio quanto a calúnia; não era difícil verificar momentos em que a opinião de um só crítico oscilava entre “um desvelo e análise pertinente” e a rechaça cruel. A professora e lusófila alemã Luísa Ey (1854-1936)⁴³, por exemplo, ao elaborar a introdução do volume dedicado a Guerra Junqueiro referente à coletânea intitulada *Modernos Autores Portugueses*, em 1920, discorre sobre a dubiedade de formas e sentidos que o poeta apresenta em *A Velhice*. Na opinião da escritora, os poemas se dividem entre o “sublime e o grotesco”, entre “a perfeição dos versos e a fealdade das palavras”, pois:

⁴² Idem, p. 151-152.

⁴³ Autora de várias gramáticas e métodos práticos para aprendizagem da língua portuguesa, a professora e lusófila alemã Luísa Ey se destaca por seu esforço em divulgar a língua portuguesa na Alemanha. No campo da literatura, organizou a coletânea intitulada *Vários Escritores Portugueses Recentes (Neuere Portugiesische Schriftsteller)*, publicada pela Editora Julius Groos, em 1920. Os volumes prefaciados por Ey foram dedicados aos autores José Francisco Trindade Coelho, Júlio Dantas, Antonio Correia de Oliveira, Eça de Queiroz e Guerra Junqueiro. Em artigos publicados em jornais e revistas, Luísa procurou difundir a prosa e a poesia portuguesa. Apesar da grande contribuição que deu à cultura alemã e da intensa divulgação que fez da língua portuguesa em território alemão, são poucas as produções dedicadas a Luísa Ey e a sua trajetória literária. BISPO, A., HULSKATH, H. Luísa Ey e Carolina Michaelis – O Apóstolo de Portugal na Alemanha. In: **Revista Brasil Europa – Correspondência Euro-Brasileira**. Ciclo de Estudos *Portugal-África-Alemanha-Brasil*, Frankfurt, 2011.

[...] Na *Velhice*, a par de muitas coisas repulsivas ‘*viel Abstossendem*’ que folgaríamos de lá não ver – tão absolutamente supérfluas e infundadas nos parecem por vezes – topamos com quadros de tão singular novidade, com versos de tão maravilhosa beleza, que não sabemos se por amor destes nos cumpre perdoar ao poeta as fealdades que temos de aceitar de contrapêso, ou se, pelo contrário, lhe deveremos querer dobrado mal, por não ter ajudado sua musa, de asas indisciplinadas ‘*leicht beschwingten, ketzerischen*’ a evitar aberrações. Mas não ficaria completo o retrato do poeta se nos limitássemos a considerar o que na sua obra nos quadra, evitando o que causa estranheza e chega a ferir-nos. Guerra Junqueiro escreve para homens já feitos e com ideias próprias. E nós temos de apreciá-lo no seu terno, religioso amor das crianças; na sua cólera severa, no seu implacável antagonismo com toda espécie de devoção puramente exterior; nas suas sátiras burlescas a um clero sensualão; no seu combate a todo o dogmatismo; na sua aversão à prepotência dos fortes contra os fracos, no seu respeito da natureza; no seu misticismo, sempre voltado para a eternidade. Apesar do seu tom irreverente contra o Salvador do Mundo, ao modo de Voltaire, Junqueiro é um sincero indagador de Deus ‘*ein ernster Gottsucher*’.⁴⁴

Para além do “desencanto apaixonado”, o qual leva Luísa Ey a criticar e ao mesmo tempo elogiar os poemas de *A Velhice*, outro fator que chama atenção nos argumentos da autora é sua afirmação de que “Guerra Junqueiro escrevia para homens já feitos e com ideias próprias”. Por certo, *A Velhice do Padre Eterno* é, antes de tudo, um poema anticlerical. Na sua composição, Junqueiro suscita os preceitos de reforma social e de questionamento da moral católica, vigentes em Portugal nas últimas décadas do século XIX. Ideias que ele compartilhava com outros intelectuais e figuras atuantes do período. Sendo assim, se “Junqueiro escrevia para os seus”, escrevia em conformidade com as aspirações sociais e os valores do seu tempo. E as manifestações críticas suscitadas em torno dos poemas de *A Velhice* corroboram, em grande parte, a miscelânea de ideias e posturas que permeavam o cenário português na década de 1870. Tal observação é feita pelo historiador e crítico literário Fidelino de Figueiredo (1889-1967), em 1917. Na ocasião, Figueiredo compara os poemas de *A Velhice* com o texto de *A Morte de D. João* – poema composto em 1874 e dedicado à memória de Alexandre Herculano. Afirma que ambas as produções resumem não só a força literária de Junqueiro, como também o ideal que este compartilhava com outros nomes da Pátria portuguesa. Certamente, por isso, aí estejam “as causas do seu sucesso” e também “a razão dos seus infortúnios”. Diz ainda que:

[...] O caráter de arte de combate que tem *A Morte de D. João* e *A Velhice do Padre Eterno*, deram à poesia de Junqueiro uma cor partidária – por que não intolerante e sectária? – que para logo as restringiu a

⁴⁴Apud CAMPOS, op. cit., p. 48.

um público determinado e a um determinado momento histórico. Uma e outra obra sofreram, na sua beleza, na sua impassibilidade, e na sua verdade e perduração com esse ponto de vista.⁴⁵

Essa “força literária” dos escritos de Guerra Junqueiro, mencionadas por Fidelino de Figueiredo, certamente contribuiu para as observações que o jornalista Coelho de Magalhães realizou nas páginas do periódico *O Dia*, em 1902.

[...] De nenhum outro escritor sei que tenha sido em todo decurso de sua obra literária mais igual a si mesmo, e por isso polêmico, agressivo e plenamente cheio da sua realidade, do que Junqueiro.⁴⁶

Não podemos deixar de ressaltar que toda movimentação em torno dos poemas de *A Velhice do Padre Eterno* não ficaram a cabo apenas dos críticos, pois, de todos os possíveis grupos que se debruçaram sobre “as estrofes anticlericais confluídas pelo poeta” – têm-se aí jornalistas, professores, literatos, estudantes, artistas, entre outros –, o público representou uma parcela significativa.

Henrique Manuel Pereira ressalta que certamente a dedicação do público leitor com relação ao texto de *A Velhice* se deveu muito mais “a afronta e a imensidão de adjetivos” que Guerra Junqueiro dedicou ao Clero Português, do que aos caracteres propriamente literários de sua obra.⁴⁷ É enfático ao dizer que o poeta soube, como poucos literatos de seu tempo, falar diretamente ao um público diversificado⁴⁸, fazendo com que não somente os críticos se despertassem para suas produções, mas também “arrebatando de forma legítima” uma parte significativa dos leitores. Além da grande influência literária, seus textos possuíam sempre uma forte ação social.⁴⁹ No jornal *A Província*, de 5 de setembro de 1885, Jaime de Magalhães Lima apresentou um artigo intitulado *A Morte de D. João e A Velhice do Padre Eterno*, no qual discorreu sobre “os motivos da popularidade” de Guerra Junqueiro, afirmando que:

[...] As obras de Junqueiro teem um numero extraordinário de leitores, recrutados em grande parte entre os mais avessos à leitura de tôda a espécie. Não as lê só a aristocracia capaz de lhes perceber todo o alcance; não é ainda a plebe literária, que da sua poesia só vê a superfície, quem constitui o melhor das inúmeras fileiras de expectadores apaixonados; é o *profanum vulgus*: burgueses, operários, amanuenses e – quem o diria – padres até, don juans e devassos, só cuidadosos da qualidade do vinho e do preço e da frescura da mulher. Teem não sei quê de diabólico,

⁴⁵ Apud idem, p.56.

⁴⁶ Idem, p.49.

⁴⁷ PEREIRA, op. cit., p. 102-103.

⁴⁸ Idem, p.76.

⁴⁹ Idem, p. 105.

estes livros do Junqueiro, na facilidade com que trepam acima da mesa de trabalho do homem honesto, sequioso de amor e justiça, para logo saltarem à banca empoeirada do amanuense, e de aí, com uma agilidade prodigiosa, se insinuarem pelas alcovas das amantes e pela fresta da residência do prior.⁵⁰

Jaime Magalhães segue com sua análise. E depois de divagar sobre “a qualidade das obras de Junqueiro, para merecerem estar em toda parte”, com o que ele chamou de “viveza demoníaca” e indagar se tal êxito se devia “ao pensamento moral” dado pelo autor a poesia, ou a sua “verve satírica” ou até mesmo “a fama de escândalo” que acompanhou o lançamento de *A Velhice*; conclui que:

[...] Sem negar o peso da agudeza do sarcasmo e da atracção do escândalo, parece-me que a fama dos seus livros prôvem em grande parte dos quadros sensuais do D. João, das cenas de irreprimida animalidade da *Sesta do Senhor Abade*, escandarada nos versos da *Velhice*. É isto o que o vulgo vê; é isto o que o vulgo compreende, é isto o que aplaude; porque evoca no seu espírito mesquinho e depravado as scenas que lhes são mais familiares e as imagens voluptuosas que lhes são mais queridas. As belezas estéticas de D. João e da *Velhice do Padre Eterno*, e esta elevação moral que tanto nos conforta a alma ficarão para êle sempre no escuro. *Chacun ne comprend que ce qu'il retrouve en soi*. E precisarei de lembrar que a origem e a natureza dos aplausos em nada pode prejudicar o merecimento real da obra.⁵¹

Conforme Magalhães, o que atraía o público para as obras de Junqueiro, em especial para os versos de *A Velhice*, era a ousadia dos termos empregados e, por que não dizer, a sensualidade aplicada a personagens e situações, que, na realidade, deveriam suscitar sentimentos brandos, cheios de religiosidade e compaixão. Talvez seja justamente esse o intento de Junqueiro, ao transmutar valores sacros e consequentemente cheios de considerações morais em imagens e termos vulgares. Afinal, ao referir-se a “coisas de Deus”, de forma leviana e herética, Guerra Junqueiro potencializa sua crítica, torna banal e sem crédito o que é sacralizado e dogmatizado no espaço da Igreja.⁵²

Apesar de todas as críticas em torno dos poemas de *A Velhice*, Junqueiro afirma “pouco se importar com as opiniões e as manifestações dos contrários”. No prefácio à segunda edição de *A Velhice*, lançada em 1887, ele admite “não escrever em prol da opinião alheia” e segue:

[...] O primeiro volume de *A Velhice do Padre Eterno* foi atacado com estes três argumentos: 1º – O Padre Eterno esta morto. O livro,

⁵⁰ CAMPOS, op. cit., p. 54.

⁵¹ Idem, p. 56.

⁵² PEREIRA, op. cit., p. 116.

portanto, é absurdo. Assassinar um cadáver, além de fácil, é cômico. 2º – O ponto de vista do meu livro é inteiramente voltaireano, isto é, atrasado. 3º – eu sou um espiritualista cristão e sentimental e, por isso, fora do movimento científico e revolucionário do meu tempo. Pois bem, nunca discuti, nem jamais discutirei com quem quer que seja o valor literário duma obra minha. Um livro atirado ao público equivale a um filho atirado à roda. Entrego-o ao destino, abandono-o à sorte. Que seja feliz é o que eu lhe desejo; mas se o não for, também não verterei uma lágrima. Não faço versos por vaidade literária. Faço-os pela mesma razão por que o pinheiro faz resina, a pereira, peras e a macieira, maçãs: é uma simples fatalidade orgânica. Os meus livros imprimo-os para o público, mas escrevo-os para mim. Enquanto a crítica, no uso dum legítimo direito, avalia livremente os meus versos, julgando-os ou óptimos ou medíocres ou detestáveis, eu, em vez de ir para os jornais defender a minha obra, provando que ela é uma maravilha e o seu autor um homem de gênio, acho um bocadinho mais sensato e mais útil esquecer-me do livro feito para me lembrar unicamente do livro a fazer. Cortada a seara e recolhido o trigo, arroteia-se o campo e semeia-se de novo.⁵³

Independentemente das considerações legadas a sua obra e da postura que mantinha diante dos críticos, o fato é que nenhum outro escritor participou tão ativamente e com tanta intensidade das ideias de seu tempo como Guerra Junqueiro.⁵⁴ Talvez seja por esse motivo que os apontamentos feitos pelo poeta, em *A Velhice do Padre Eterno*, não se concentram apenas na desmistificação dos valores clericais cultuados pela Igreja na época. Na realidade, o criticismo desenvolvido pelo poeta, apesar de ter como pano de fundo a religião, apresenta também uma série de apontamentos sobre os valores e a conduta da sociedade portuguesa. São vários os momentos em que Junqueiro desfia suas observações sobre o comportamento da classe burguesa, os valores cultuados no cerne das famílias, o progresso e “seus resultados ínfimos”, só para citar algumas.

No décimo poema de *A Velhice*, intitulado *A Semana Santa*, Guerra Junqueiro relata, de forma emblemática, os costumes da grei portuguesa, especialmente aqueles cultuados pela burguesia. Lançando Jesus num *tour* revelador pelas ruas de Lisboa do século XIX, em companhia do filósofo Voltaire, o poeta apresenta os motes de “cobiça, ostentação e ambição desmedida” dos homens e mulheres de sociedade. No início do poema, Voltaire convoca “o filho do homem” a conhecer um pouco do que se apresenta na sociedade lisbonense:

[...] Na Sexta-Feira Santa os templos percorria
Voltaire para observar os crentes verdadeiros
No dia da paixão, no lutuoso dia
Em que se faz de Cristo o deus dos confeitores.
Voltaire, ao ver aquela estúpida farsada,

⁵³A *Velhice*, JUNQUEIRO, op. cit., p. 13-14.

⁵⁴CAMPOS, op. cit., p. 25-28.

Foi acordar Jesus na sua campa ignorada
 E disse-lhe:
 – Anda ver, ó Cristo estes bandidos.
 Que rostos tão floridos,
 Que belas digestões!
 Ó pálido Jesus, ó cismador antigo,
 Levanta-te da campa e vem daí comigo
 A ver estes ladrões.⁵⁵

Nos versos seguintes, Junqueiro dispõe, com riqueza de detalhes e em tom de protesto, o que ele mesmo denomina de “patuscada burguesa”. No trecho destacado abaixo, recomenda ao “salvador da humanidade” contrair núpcias, pois, no contexto do universo burguês, esse era o meio mais viável de se estabelecer financeiramente, posto que mais importante do que os predicados da noiva era o dote:

[...] Quanta mulher formosa aí nesses balcões!
 Que lindas tentações,
 Meu pálido judeu!
 Deixa por um instante as regiões serenas;
 Namora estas pequenas,
 Que elas hão-de gostar do teu perfil hebreu.

 Arranja um casamento e aprende a ter juízo.
 A noiva pouco importa; o dote é que é preciso
 Discuti-lo. Olha lá, os pais que sejam velhos!...
 Que vá para o diabo o reino da utopia!
 E hão-de te nomear sócio da academia
 E, quem sabe! Talvez barão dos Evangelhos.⁵⁶

Em outro momento do poema, Guerra Junqueiro apresenta com exatidão de caracteres – sempre pela boca de Voltaire – a futilidade, o declínio moral das famílias, a avareza e a “fê descrente” do exímio burguês:

[...] Saíamos; rompe a aurora. A burguesia dorme,
 Como a jiboia enorme
 Que rressona, depois de devorar um toiro;
 Ó jiboia feliz, ó burguesia, ó pança,
 Dorme com segurança
 Que a força está de guarda aos teus bezerros d’oiro.

 E chama-se progresso, ó Deus, esta farsada!
 Isto é o cinismo alvar e em pêlo, à desfilada,
 É a prostituição ignóbil da mulher,
 São desejos brutais, é carne em plena orgia,
 Enfim, a saturnal da podre burguesia,

⁵⁵ *A Velhice*, JUNQUEIRO, op. cit., p. 72-73.

⁵⁶ *Idem*, p. 78.

Que reza como o Papa e ri como Voltaire.

Morrendo o velho Deus, o velho Deus tirano,
Este mundo burguês, católico-romano
Encontrou-se sem fé, sem dogma, sem moral;
A justiça era ele, o Padre-omnipotente;
Esse padre morreu; ficou-nos simplesmente
Um único evangelho — o código penal.

A consciência humana é um monte de destroços.
Foram-se as orações, foram-se os padres-nossos,
Tombou a fé, tombou o Céu, tombou o altar;
E o velho Deus-castigo e o velho Deus-receio
É simplesmente um freio
Para conter a raiva à besta popular.

A crassa burguesia, essa récula fradesca,
Opípara, animal, silénica, grotesca,
Namora a Deusa-carne e adora o Deus-milhão;
E as almas, fermentando assim nesta impureza,
Resvalam, sensuais, do leito para a mesa,
Da mesa para o chão.

Vendem-se a peso d'oiro as lânguidas donzelas,
Mais torpes que as cadelas,
Que ao menos dão de graça o libertino amor.
E o Dever, a Saúde, o Justo, o verdadeiro,
Esses ricos metais fundem-se no braseiro
Dum sensualismo espesso, atroz, devorador.

A família é um bordel. Os leitos sensuais
São verdadeiramente esgotos seminais,
Eróticas latrinas,
Onde, entre o tumultuar dum debochado gozo,
Se fabrica de noite o sangue escrofuloso
Das raças libertinas.⁵⁷

E seguem-se as observações do poeta.

Para além do seu aspecto satírico e da crítica empregada aos valores institucionais da Igreja Católica, o fato é que *A Velhice do Padre Eterno*, assim como outras obras de Guerra Junqueiro, conflui em suas páginas as especificidades do contexto social português nos instantes finais do século XIX. Junqueiro, sem meios termos, no intuito de representar os problemas crônicos da nação, fez coro a um criticismo e um ímpeto de mudança cujos momentos “altos de sua atuação” são condicionados por conjunturas de crise política e social. Conjunturas estas, que “aportando” no cerne da sociedade portuguesa, em meados de 1870 – ainda que de forma não literal –, possuem por finalidade não somente refutar a conduta decadente, a moralidade torpe e o conformismo do português diante de

⁵⁷ Idem, p. 89-92.

problemas crônicos da sociedade, como também acelerar a desmistificação do estatuto sacral do padre e da Igreja e liquidar a adesão popular no simbolismo religioso.⁵⁸ Em outras palavras, tratava-se de “destruir” os fundamentos da religião católica em nome da ciência e de um ideal social mais justo e democrático, fundado na vontade dos homens e que encontrava a sua justificação e finalidade na realização da felicidade coletiva. Maria Rita Garnel argumenta que:

[...] O problema do celibato clerical, da confissão auricular, e o poder institucional apresentado pela Igreja no início da década de 70, correlacionados com outras facetas polêmicas da questão religiosa – antijesuitismo e casamento civil – e inseridos na agitação de ideias que, por essa altura, eram alimentadas pela vanguarda interessada em fornecer uma alteração qualitativa nos horizontes culturais portugueses; foram tão intensamente vividos nos meios intelectuais laicos que o encontramos como um dos temas dominantes de um vastíssimo conjunto de obras literárias escritas nesse período.⁵⁹

Nessa perspectiva, a anatematização de muitos dos costumes do Clero Católico e a incoerência de muitas situações, principalmente a quebra de votos perpétuos, como a castidade, constituíram alguns dos temas mais fortes do ideal reformista de fins do século XIX, em Portugal. Nesse espaço de críticas e embates, podemos observar o inconformismo de literatos como Guerra Junqueiro e o intenso anticlericalismo que este corrobora nos versos de *A Velhice do Padre Eterno*.

A Igreja Católica, por sua vez, não permanece em silêncio diante das críticas ferinas dispostas em *A Velhice*. É representada, entre outros, pelo padre Sena Freitas (1840-1913), o qual, no intuito de salvaguardar a essência e a importância do catolicismo como religião da humanidade, põe-se a refutar os ataques e as críticas dos intelectuais laicos, vociferando por detrás dos púlpitos e por meio dos jornais a sua indignação com o crescente descaso com que a religião designada por Cristo passava a ser tratada. Tudo isso era, segundo ele, “em prol de teorias ignóbeis” e “princípios vagos de fim de século”.⁶⁰

Quando publica o texto de *Autópsia da Velhice do Padre Eterno*, no final de 1885, Sena Freitas admite ser o mesmo: não só uma resposta direta aos insultos formulados por Guerra Junqueiro em *A Velhice*, como também um meio de esclarecer a “grei e em especial, a juventude portuguesa” – erroneamente encantada com “os desaforos do poeta” –

⁵⁸GARNEL, Maria Rita Lino. *A Polêmica Sobre o Celibato Eclesiástico (1820-1911)*. Lisboa: Roma Editora, 2003, p. 35-36.

⁵⁹Idem, p. 44.

⁶⁰Apud MARQUES, João. *A controvérsia Doutrinária entre o Catolicismo e o Protestantismo em Portugal no Último Quartel do Século XIX*. Lisboa: Nova Atlântida, 1998, p. 42.

que o Catolicismo “vai muito adiante” de tudo aquilo que Junqueiro, “com seus versos imundos”, poderia supor. E ressalta que:

[...] De todos os officios o que me causa mais repugnancia e dó é o dos carroceiros, porque a cada paço manipulam escórias. Imital-os parece uma formal contradicção para quem vive, como eu, em uma aldeia onde o ácido phenico se vende ainda bastante caro. Porém é que houve e há, por entre a chusma dos sensatos, uns bons rapazelhos pennugentos e uns estouvadinhos alijados de critério que enguliram sem pestanejar e até saborearam, desde a primeira até á ultima, as *gentilezas* de Guerra Junqueiro, achando uma graça immensa ás suas visagens semianas de Gavroche e ás suas evoluções derreadas de clown de borracha. Ora, eu sempre tive um fraco d’affeição pela mocidade, a bella mocidade generosa, tímida de alegria e esperança! A vêr se esta apreciação lhes serve de emético da velhice. Além do que – para que accultal-o? – não quero que Junqueiro e o público infiram, pelo mutismo do clero em presença da chuva de farpas com que o frechou o poeta. Por ultimo, se ainda é tempo, seja-me levado á conta d’uma acção boa o operar a córnea condemnada de Junqueiro e fazer cessar a candidez da sua ignorância sobre muita coisa da Igreja adentro. Por isso dou as ensanchas d’um pequeno livro ao que, a ser mera resposta, não podia tomar mais que uma columna de jornal.⁶¹

Por certo, esta faceta polemista constituiu uma das marcas características do publicismo de Sena Freitas. Dono de uma prosa truculenta, polvilhada de ironias e envolta numa roupagem literária, rica de imagens, citações e evocações,⁶² o padre português, por meio dos debates em que se envolveu, acabou por cristalizar uma postura áspera e ávida de defesa da moral e dos bons costumes, além de uma proteção incondicional do catolicismo e da solução que entendia como progressista para a vida dos homens em sociedade.⁶³

Ordenado sacerdote em 1865, em Paris, Sena Freitas iniciou, desde então, uma intensa atividade de defesa e divulgação da conduta e moral católica, atividades que ele exercerá principalmente em Portugal e no Brasil. Sua presença, nesses dois países, será marcada não só pela participação em inúmeros debates – travados em torno das “ideias novas” propaladas por correntes científicas e filosóficas que vigoravam na época⁶⁴ –, mas também pela série de polêmicas literárias contraídas com escritores e jornalistas. Entre os embates mais célebres, está sua querela com o escritor brasileiro Júlio Ribeiro, ocorrida na

⁶¹SENA FREITAS, José Joaquim de. **Autópsia da Velhice do Padre Eterno**. Porto: Livraria Internacional Ernesto Chardron, 1888, p. 12-13.

⁶²ANASTÁCIO, op. cit., p. 38.

⁶³Idem, p. 22-23.

⁶⁴LUZ, José Luís Brandão da. A Imprensa Regional e os Açorianos “La de Fora” Sena Freitas e Teófilo Braga. In: **Anais Colóquio Internacional: a História da Imprensa e a Imprensa na História – o contributo dos Açores**. Ponta Delgada: Universidade dos Açores, 2009, p. 321-322.

província de São Paulo, em meados do ano de 1888, por conta da publicação do romance *A Carne*.

Moldado em acordo com os princípios experimentais da literatura Naturalista, o romance *A Carne* acabou por se tornar um dos livros mais discutidos e mais populares do período. Apresentando a história da jovem Lenita, moça rica, detentora de uma educação especial voltada ao estudo das línguas e das ciências e que, após ser acometida de um ataque de histerismo, inicia uma vida sexual intensa e repleta de situações, Júlio Ribeiro provou o sabor amargo das críticas⁶⁵. Defendeu-se de algumas, sem, contudo, convencer seus adversários, os quais condenavam as descrições indecorosas que, segundo eles, percorriam todo o romance. Mesmo com o final trágico dado à história, a personagem Lenita havia, segundo a crítica, ultrapassado a fronteira da decência no momento em que “sua alma reduziu-se a uma simples questão de órgãos”.⁶⁶

Após ler o romance de Júlio Ribeiro, Sena Freitas escreveu no *Diário Mercantil* um artigo intitulado *A Carniça*, no qual não só recriminou o apelo sexual que o romance apresentava, como também admitiu ter o filólogo menosprezado o público paulista. Segundo Sena Freitas, “o enredo era frouxo, inverossímil, incoerente, e de chofre, advogava ideias como o amor livre e bissexual”. O eclesiástico também contestava o escritor quanto ao seu gosto literário, afirmando que “de nada adiantava revestir a luxúria e o pecado em expressão estética”. Em seguida, dizia que o proceder de Júlio Ribeiro deu a nítida demonstração de que “a forma não é tudo, a forma não consegue salvar o fundo quando o fundo é detestável”.⁶⁷ Sena Freitas segue em seu artigo apontando os limites da tolerância e da moralidade que, em sua opinião, o autor Júlio Ribeiro procurou ignorar ao compor o romance *A Carne*. O romancista, por sua vez, não deixou por menos, replicou as críticas e os comentários do padre Freitas através de uma série de artigos intitulados *O Urubu Sena Freitas*, textos publicados no periódico *Província de São Paulo*, em dezembro de 1888. Os textos originados deste embate entre os autores foram posteriormente compilados em volume

⁶⁵Cf. salienta Célia Regina da Silveira: “Essa não foi a primeira polêmica de que Júlio Ribeiro se tornou alvo. Alguns anos antes, suas intervenções junto aos republicanos de São Paulo, mais especificamente suas *Cartas Sertanejas*, publicadas no jornal *O Diário Mercantil* (SP), tinham-lhe rendido alterações com Alberto Sales, um dos principais doutrinadores e teóricos do republicanismo no Brasil e que travou uma verdadeira batalha de conhecimentos para desmoralizar Júlio Ribeiro como “intelectual”. Nesse sentido, acredita-se que esses elementos da trajetória de Ribeiro, em alguma medida, estão presentes na imagem negativa elaborada pela crítica no momento da recepção do romance *A Carne*.” SILVEIRA, C. R. da. **Erudição e Ciência: as procelas de Júlio Ribeiro (1845-1890)**. São Paulo: Editora UNESP, 2008, p.200-201.

⁶⁶Sobre as críticas ao romance *A Carne*, feitas por coetâneos de Ribeiro, ver: BROCA, Brito. **Naturalistas, Parnasianos e Decadistas: vida literária do Realismo ao Pré-Modernismo**. São Paulo: Unicamp, p. 102.

⁶⁷Todos os trechos da contenda entre Julio Ribeiro e Sena Freitas aqui apresentados foram retirados do texto anexo à edição do romance *A Carne*, publicado pela Editora Três em 1972, que traz a íntegra da polêmica entre Sena Freitas e Júlio Ribeiro.

pelo escritor Victor Caruso e publicado pelas Edições Cultura Brasileira no ano de 1934, sob o título de *Uma Polêmica Celebre*.

Dois anos antes da polêmica com o escritor Júlio Ribeiro, Sena Freitas esteve envolvido na criação do jornal *Progresso Católico*, em 1886, na cidade de Guimarães, em Portugal – projeto em que não obteve muito êxito, considerando que o periódico não passou do segundo número. No que confere às relações que manteve em vida, Sena Freitas é reconhecido pela amizade que cultivou com Camilo Castelo Branco, tendo publicado em 1887 uma obra em sua homenagem, intitulada *Perfil de Camilo Castelo Branco*.⁶⁸ Em grande medida, Sena Freitas deixou transparecer em suas obras – e até mesmo em seu posicionamento – a figura do pregador católico, do polemista, do historiador. Todos esses papéis e gêneros configuraram espaços de intervenção cultural, nos quais realizou sua “missão fundamental de eclesiástico”.⁶⁹

E no texto de *Autópsia da Velhice do Padre Eterno*, Sena Freitas dará demonstrações explícitas dessa “missão eclesiástica”, apresentando sua indignação e rebatendo diretamente as críticas que Guerra Junqueiro havia direcionado à Igreja por meio dos poemas de *A Velhice*. Das críticas formuladas por ambos, estabelecer-se-á uma tertúlia memorável, que contribuiu não somente para a caracterização do aparato transformador e crítico dos intelectuais da “Geração de 70”, como também nos aproxima de um entendimento do que foi o embate entre a Igreja Católica e a militância laica no espaço português das últimas décadas do século XIX. Homens coetâneos, de postura combativa e os quais, por meio de seus escritos, contribuirão com um dos momentos mais significativos da trajetória político-social portuguesa, ou seja, o embate entre os críticos laicos e a Igreja Católica. Nesse período, por meio de polêmicas e debates ferinos, os pormenores concernentes à Igreja, aos seus principais dogmas e à sua condição institucional serão questionados e postos à prova.

Vale ressaltar que a decisão de incluir nas páginas desse trabalho excertos de algumas das obras de caráter anticlerical de Guerra Junqueiro, especialmente de *A Velhice do Padre Eterno* deve-se ao fato de que estes nos aproximam da maneira crítica com que, não somente o poeta português, mas muitos de seus coetâneos se propuseram, em meados da década de 1870, a questionar os aspectos sociais, econômicos e principalmente institucionais que vigoravam na sociedade portuguesa.

Considerando essas especificidades, buscamos analisar os termos comuns ao movimento compreendido pelos intelectuais de 1870, momento em que, presenciando

⁶⁸ LUZ, op. cit., p. 324-326.

⁶⁹ ANASTÁCIO, op. cit., p. 57-59.

significativos abalos estruturais e o surgimento de inovações teóricas e sociais de toda ordem, esses homens, representantes de uma sociedade finsecular, punham-se a contestar e a pensar formas mais viáveis e justas de transformação da grei portuguesa. Fazendo uso dos recursos que tinham à disposição – principalmente os jornais e periódicos – para apresentar suas ideias, propõem, por meio de suas manifestações, a desconstrução de velho Portugal, a fim de lhe expor “as chagas” e dar início à edificação de outro país, mais próximo dos ideais modernos e civilizacionais da Europa oitocentista.⁷⁰

⁷⁰MARQUES, Antonio de Oliveira. **Da Monarquia para a República**. In: História de Portugal. José Tengarrinha (org.). São Paulo: EDUSC, 2000.



Figura 1 Ilustração do Semanário *O Berro* de 08 de março de 1896. Acervo digital da Hemeroteca Municipal de Lisboa



Figura 3 Guerra Junqueiro Ilustração de Bordalo Pinheiro para edição de *O Antonio Maria* de 08 de fevereiro de 1889. Acervo Digital da Biblioteca Nacional de Portugal



Figura 2 Ilustração de Leal da Câmara para o poema *O Melro*, em *A Velhice do Padre Eterno*. Porto, 1917.



Figura 4 Guerra Junqueiro, Lisboa, 1902. Acervo Digital da Biblioteca Nacional de Portugal

1.1 - PERIÓDICOS E JORNAIS SETENTISTAS: “da crítica mordaz ao desabafo decadente”

É preciso mencionar a importância dos jornais e dos periódicos para a divulgação das críticas e do intento regenerador dos homens de 1870. Eram nas páginas dessas publicações que os autores esboçavam todo seu descontentamento com a “realidade torpe” do cotidiano português, além de proporem as mudanças que acreditavam ser necessárias. Dentre os principais jornais do período estão *O Diário de Notícias*, *O Século* e *O Antonio Maria*, publicações de relevância inquestionável, tanto para divulgação do ideal regenerador apresentado pelos intelectuais, como para os discursos e manifestações dos que a estes se opunham diretamente. Os jornais e periódicos representaram uma ferramenta fundamental para o criticismo português recorrente naquele fim de século.

Fundado em 1864 pelo jornalista Eduardo Coelho (1835-1889), em parceria com o industrial Tomás Quintino (1820-1898), e estando em vigência até os dias de hoje, o jornal *O Diário de Notícias* se apresentou desde o primeiro número como um veículo informativo e independente. Numa época onde a imprensa partidária e elitista era muito comum, *O Diário* irá se destacar justamente pela variedade de temas e de fatos relatados e das discussões, principalmente políticas, que enveredavam por suas páginas.⁷¹ Propondo retomar o perfil noticioso de muitos panfletários existentes no século XVII, principalmente nos Estados Unidos,⁷² afirma o objetivo de “dirigir-se a todos os públicos e não apenas as elites”, e de alargar as representações do mundo aos pequenos fatos da vida cotidiana – crimes, incêndios, casos pessoais, competições desportivas, debates políticos e literários, etc. Dedicando um espaço menor aos artigos, a ideia era favorecer as notícias e os temas que realmente mobilizavam a opinião pública.⁷³

Eduardo Coelho, ao caracterizar, nestes termos, o perfil do jornal esclarece: “será uma compilação cuidadosa de todas as notícias do dia, de todos os países, de todas as especialidades, um noticiário Universal”.⁷⁴ Essa tentativa, por assim dizer, de não ceder ao jargão elitista e as pressões político-partidárias do período é o que explica, por exemplo, a presença de tantos e tão variados colaboradores, como por exemplo, Eça de Queiroz, Pinheiro Chagas, Ramalho Ortigão, Adolfo Coelho, figuras reconhecidamente de personalidade e

⁷¹TENGARRINHA, José. **História da Imprensa Periódica Portuguesa**. Lisboa: Caminho, 1989.

⁷²Para uma abordagem mais ampla sobre o perfil noticioso dos panfletários publicados nos Estados Unidos entre os séculos XVII e XIX ver: FOLKERTS, Jean, DWIGHT, Teeter. *Voices of a Nation: A History of Mass Media in the United States*. New York: MacMillan, 1989.

⁷³TENGARRINHA, op.cit., p.54-56.

⁷⁴Apud SOUZA, Jorge Pedro. Um Inovador no Jornalismo Português Oitocentista – Eduardo Coelho e *O Diário de Notícias*. In: **Revista PJ: BR – Jornalismo Brasileiro**. Ano VI, nº 12, 2009.

conduta política bem diferentes.⁷⁵ Quanto ao seu caráter estrutural, foi do *Diário* a ideia de trazer para o espaço do jornal a publicidade e o pequeno anúncio, a fim de satisfazer as necessidades cotidianas do leitor, além de promover a reformulação da venda do jornal nas ruas. Utilizando a figura das *andinas* – mulheres, homens e crianças que vendiam o jornal pela cidade, focando os lugares de maior movimento como comércio, estações de trem, entre outros – *O Diário de Notícias* acabava por inovar, levando a notícia literalmente até as pessoas.⁷⁶

Idealizado pelo caricaturista e jornalista português Rafael Bordalo Pinheiro (1846-1905), o jornal *O Antonio Maria*, nas suas duas séries (1879-1885 e 1891-1898), se constitui como publicação de referência nas décadas finais do século XIX, contando com a colaboração e com manifestações de impacto produzidas por nomes como Guilherme de Azevedo, Eça de Queiroz e Ramalho Ortigão.⁷⁷ O título teve por origem o nome do estadista Antonio Maria Fontes Pereira de Melo (1819-1887), que no período que abrange o movimento de *Regeneração* em Portugal – esse tema será melhor desenvolvido no item 1.2 dessa pesquisa – encarregou-se do Ministério de Obras Públicas e foi especialmente visado pela pena de Bordalo Pinheiro, que ao longo do jornal o caricaturou repetidamente de forma mordaz e irônica.⁷⁸ Nas suas páginas foram representados muitos dos principais acontecimentos da vida portuguesa dessa época, com predomínio para a política nos seus vários aspectos.⁷⁹

Precursor do cartaz artístico em Portugal, o nome de Bordalo Pinheiro está intimamente ligado à caricatura portuguesa, à qual deu um grande impulso, imprimindo-lhe um estilo próprio que a levou a uma visibilidade nunca antes atingida.⁸⁰ É o autor da representação popular do *Zé Povinho*, personagem satírico que nasce com o quinto numero da revista *A Lanterna Mágica*, que Bordalo Pinheiro dirigiu juntamente com Guilherme de Azevedo e Guerra Junqueiro no período entre 15 de maio e 31 de julho de 1875. Em 1879 com o lançamento da primeira série de *O Antonio Maria*, o personagem – declarado analfabeto –, passa a ser presença constante a ridicularizar os fatos nacionais nas paginas do jornal; espalhando diariamente, de forma indiscriminada todo o seu fôlego cáustico e ilustrando o catálogo da vida nacional portuguesa, sua política-social e suas incongruências.⁸¹

⁷⁵ MARQUES, op.cit., p.44.

⁷⁶ SOUZA, op.cit., p.35-37.

⁷⁷ Idem, p.112.

⁷⁸ MÓNICA, Maria Filomena. **Fontes Pereira de Melo: uma biografia**. Viseu: Alêtheia Editores, 2009.

⁷⁹ TENGARRINHA, op.cit., p.76.

⁸⁰ Idem, p.42.

⁸¹ Idem, p. 68-69.

Vivendo numa época caracterizada pela crise econômica e política, Rafael Bordalo, enquanto homem de imprensa soube manter certa “independência” face aos poderes instituídos, nunca calando a voz, pautando-se sempre pela isenção de pensamento e praticando o livre exercício de opinião. Esta atitude resultou num apoio público tal que, não obstante as tentativas, a censura nunca logrou silenciá-lo.⁸²

Quanto ao jornal *O Século*, este foi um panfletário diário e matutino de Lisboa, publicado entre os anos de 1880 e 1977, data em que foi suspenso. Fundado pelo jornalista Sebastião de Magalhães Lima (1850-1928), foi durante sua existência um jornal de referência e grande rival do *Diário de Notícias*.⁸³ Na sua fase inicial, 1880-1896, *O Século* empenhou-se, sobretudo, na afirmação do projeto republicano. Contando desde o início com a colaboração de uma elite de jornalistas e intelectuais republicanos – na qual podemos destacar os escritos de Oliveira Martins e Teófilo Braga – e com uma divulgação intensa de suas colunas e editoriais, bem como a liderança destacada de Magalhães Lima, que assente em campanhas políticas de impacto, mantiveram elevado o interesse do público pelo jornal, granjeando-lhe, desde o início, grande sucesso e apelo popular.⁸⁴ Nos primeiros anos da década de 1900, momento em que as discussões entre os críticos laicos e os defensores do Clero Católico se mostraram mais acirradas, são do jornal *O Século* as manchetes mais impactantes e de maior repercussão. Tão significativa era a influencia e as intenções republicanas que este lançava na sociedade portuguesa que, muitas das manifestações de protestos e ataques direcionados a padres, igrejas e mosteiros da época foram impulsionados a partir de suas matérias⁸⁵ – exemplos dessa movimentação serão melhores apresentados no segundo capítulo dessa pesquisa. Nos anos finais do oitocentos, em virtude de mudanças ocorridas na propriedade da empresa e de algumas divergências entre seus sócios, a direção do jornal é retirada das mãos de Magalhães Lima e passada a José Joaquim da Silva Graça.⁸⁶

Porém, mais significativo do que nomear as produções jornalísticas do período, é saber da importância deste meio de comunicação tanto para a divulgação dos

⁸² Idem, p. 54-55.

⁸³ GARNEL, Maria Rita Lino. **A República de Sebastião de Magalhães Lima**. Lisboa: Livraria Colibri, 2001.

⁸⁴ Idem, p. 32-34.

⁸⁵ Idem, p. 32.

⁸⁶ Idem, p. 36-38. Essa breve apresentação dos jornais *O Século*, *O Diário de Notícias* e *O Antonio Maria* soa quase que simbólica, se considerarmos a quantidade de jornais existentes no período de atuação da geração portuguesa de 1870. É evidente que todas essas publicações não serão apresentadas aqui, principalmente pela escassez de material e pela limitação de dados plausíveis que facilitem o entendimento da participação de cada uma. Por esse motivo, serão somados às publicações de *O Antonio Maria*, *O Século* e *O Diário de Notícias* alguns dados angariados em periódicos e jornais como *O Hereje* e *O Occidente*, além dos semanários ilustrados *O Berro* e *O Branco e Negro*. E independente das especificidades de cada uma dessas publicações, o fato é que estas apresentam textos e ilustrações importantes, capazes de elucidar de forma satisfatória os caracteres discutidos nesse trabalho.

reclames laicos e das propostas de transformação social formulados pelos intelectuais, como para a autodefesa e a replica apresentadas pelos membros do Clero Católico. Emblemáticos, repletos de sarcasmo, de humor ou às vezes se manifestando de forma ferina; cabia a esses jornais expressar as ideias de seus colaboradores e arrebataram o maior número de simpatizantes a causa que se queria defender. Isabel Lustosa, a despeito da análise que faz sobre o surgimento da imprensa no Brasil e a aproximação que essa mantinha com a política nas primeiras décadas do século XIX, momento em que se registram aspectos do movimento de Independência, ressalta que:

[...] Tal como o pregador do alto do seu púlpito, encarando sua plateia e apurando a garganta para soltar a voz, o jornalista defronte da escrivaninha apontava sua pena de pato e pensava na reação de quem iria ler as linhas que lançaria sobre o papel. Seu objetivo, principalmente naquele momento em que se dividiam tão radicalmente as opiniões, era ganhar para sua causa o público leitor. A periodicidade do jornal permitia que o redator se entregasse a uma relação com seu público diversa daquela do panfletário. Uma relação mais duradoura, em que o jornalista se considerava um missionário cujo dever deveria ser propagar as luzes.⁸⁷

Esse intento de conquista e por que não dizer de “manipulação do público”, idealizado pelos jornais, seria o que talvez tornassem os debates tão acirrados e interessantes. Fazendo com que homens munidos com as mais variadas teorias e jargões se manifestassem de modo enfático, travando polemicas e se provocando mutuamente.

Eça de Queiroz, através dos refinados lampejos de civilização de Fradique Mendes, discorre sobre a “conduta desleal e agressiva” perpetuada pela maioria dos jornais. Em carta destinada ao jornalista A. Bento de S., Fradique condena a iniciativa deste em fundar um jornal, e profetiza:

[...] *Meu caro Bento.* – a tua ideia de fundar um jornal é damnhinha e execrável. Lançando, e em formato rico, com telegrammas e chronicas, uma outra d’essas folhas impressas que aparecem todas as manhãs, tu vaes concorrer para que no teu tempo e na tua terra se aligeirem mais os Juizos ligeiros, se exacerbe mais a Vaidade, e se indureça mais a Intolerancia. Juizos ligeiros, Vaidade, Intolerancia, – eis três negros peccados sociaes que, moralmente, matam uma Sociedade! E tu alegremente te preparas para os atizar. Todo o jornal destilla intolerância, como um alambique destilla alcool, e cada manhã a multidão se envenena aos goles com esse veneno capcioso. É pela ação do jornal que se azedam todos os velhos conflictos do mundo – e que as almas, desvangelisadas, se tornam mais rebeldes a indulgencia. O jornal exerce hoje todas as funcções malignas do defuncto Satanáz, de quem herdou a ubiquidade; e é não só o pae da

⁸⁷LUSTOSA, Isabel. **Insultos Impressos**: a guerra dos jornalistas na Independência 1821-1823. São Paulo: Companhia das Letras, 2001, p. 422.

Mentira como o pae da Discórdia. É elle que por um lado inflamma as exigências mais vorazes – e por outro fornece pedra e cal ás resistências mais iníquas.⁸⁸

Como exemplo dessa “discórdia e convulsionismo”, que Fradique Mendes afirma serem encetados “diariamente” pelos jornais, podemos citar a polêmica estabelecida entre Guerra Junqueiro e Sena Freitas no ano de 1885, envolvendo os textos de *A Velhice do Padre Eterno*, de autoria de Guerra, e *Autópsia da Velhice do Padre Eterno*, do padre Freitas. Segundo Henrique Manuel Pereira, apesar de o escrito de Sena Freitas ser a contra resposta ao ataque proferido por Junqueiro, não será o texto provocador do poeta que dará início a contenda; na realidade, o poema satírico que daria início a este debate data de 1881:

[...] Escrito talvez á mesa dum café do porto, talvez no *Suíço*, talvez no *Camacho* numa das noites dos dias 29 ou 30 de Julho; ai podia ter estado um redator da *Folha Nova*, mas não pensava Junqueiro publicá-lo, era tosco, pouco cuidado no estilo, escrevera-o num momento de incontida emoção, talvez mais tarde entre muitos, de acordo com sua cuidada revisão estética viesse a dar estampa”.⁸⁹

Contudo, sem que Guerra Junqueiro tivesse conhecimento o poema appareceria publicado dois meses depois no jornal *A Folha Nova*, com o titulo *Litré e o Padre Sena Freitas*, em resposta a um sermão proferido por Sena Freitas, precisamente na missa que celebrara pela alma de Paul Émile Littré (1801-1881), um positivista que se tornara um “paladino” da igreja católica; pois nos últimos anos de sua vida havia abandonado o ateísmo e se convertido ao catolicismo.⁹⁰ Este sem duvida foi o feito que levou Sena Freitas a celebrar uma missa em sua memória, em 1881. Mas, na opinião de muitos, esta conversão seria uma “fraude sustentada pela Igreja”, afinal, testemunhas afirmavam que a conversão de Littré havia ocorrido apenas no leito de morte, instantes antes da extremunção e devido às suplicas de sua esposa, uma católica fervorosa⁹¹. Logo nos primeiros versos do poema de Junqueiro podia ver-se:

[...] Ó malandro sagrado, ó padre Sena Freitas, padre cascavel, Judas Iscariotes. A Tua língua é víbora daninha que atrai a boa fé como um sapo a doninha. E sobre o coração mais cândido, impoluto, lança a baba do mormo, o cheiro do escorbuto. Se te ouvisse Jesus, Jesus seria ateu. Como podes pronunciar o santo nome e caminhar tão tranquilamente pelo império da falsidade? És Judas, e trinta moedas é que já não lhe bastam.⁹²

⁸⁸ QUEIROZ, op.cit., p. 237.

⁸⁹ PEREIRA, op.cit., p.144.

⁹⁰ FERRATER MORA, José. **Dicionário de Filosofia**. Vol. I São Paulo: Edições Loyola, 2000, p. 124-126.

⁹¹ PEREIRA, op.cit., p.141-143.

⁹² JUNQUEIRO, Guerra. **Obras de Guerra Junqueiro**. Porto: Lello e Irmão Editores, 1972, p.1073.

Apesar de não ser o responsável pela publicação do poema, Junqueiro era seu autor, e de forma “visceral” propunha ao clérigo estar novamente no “campo de batalha”. Sena Freitas, porém, não rebate de forma imediata as críticas do poeta. E em 19 de setembro de 1881, escreve um artigo para o jornal *A Palavra*, comentando o lançamento do livro *Caricaturas em Prosa* de autoria de Luiz Andrade, obra prefaciada justamente por Guerra Junqueiro e que, segundo Freitas, “acabava de aparecer das fezes da imprensa”.⁹³ Ao final do artigo o padre faz um alerta à Guerra Junqueiro, afirmando que em breve estaria longe do Porto para poder rebater a suas provocações e “lhe dar a resposta merecida”. Dizia que em breve iria para o Brasil, e partiu em novembro daquele ano sem conferir ao poeta “a pesada vergastada” que seria natural.⁹⁴

A resposta do padre Sena Freitas só viria cerca de quatro anos depois, quando Junqueiro publica em 1ª edição no Porto a obra *A Velhice do Padre Eterno*, em 1885. Neste período Sena Freitas vivia no Brasil, mais precisamente na província de São Paulo; e alguns meses depois da publicação da sátira anticlerical de Junqueiro, traz a tona o texto de *Autópsia da Velhice do Padre Eterno*.⁹⁵ Em seguida, direciona uma carta à redação do jornal *A Palavra*, da cidade do Porto, na qual afirma:

[...] Em 1881 publicou-se contra mim uma poesia imunda e injuriosa, um padre exemplaríssimo foi insultado por autor dum poema que se roja no mais imundo seno, dissei ao pulha que o castigo agora lhe é dado.⁹⁶

O que se percebe, é que o enfrentamento literário de 1885 entre Sena Freitas e Guerra Junqueiro teve origem justamente numa manobra jornalística. E o mais curioso é que, apesar de o primeiro passo não ter sido dado por Junqueiro, já que a publicação da crítica sobre a missa em memória do filósofo Littré havia ocorrido a sua revelia, em nenhum momento ele negou publicamente ser o autor do escrito ou se retratou ao padre Freitas, pelo contrário, não só sustentou suas acusações publicadas pela *A Folha Nova*, em 1881, como revigorou sua retórica e seu rol de acusações, lançando anos depois os poemas de *A Velhice*. Ainda segundo Lustosa, é preciso entender “o caráter democrático dessa retórica dos jornais e de seus colaboradores”, pois:

[...] Voltada para o auditório, ela encontra sua justificativa na necessidade de competição dos atores em busca da adesão do público. Seu objetivo é aumentar a adesão dos espíritos às suas teses. Para

⁹³ Apud PEREIRA, op.cit.,p.138.

⁹⁴ Idem, p. 135.

⁹⁵ Idem, p.149.

⁹⁶ Apud PEREIRA, p.148-149.

tanto, o orador tem de se valer de argumentos adequados e de recursos que melhor influam sobre o animo de seu público. O caráter e a forma que assume uma polemica dependem da natureza e do estilo dos polemistas envolvidos. Esses, por sua vez, não estão necessariamente relacionados com a maior ou menor cultura de quem polemiza. No entanto, a ausência de um maior conhecimento do vernáculo, da literatura e da História, reduz certamente o estoque de argumentos considerados válidos num debate. Mas há que se levar em conta também o talento e os valores dos polemistas, o código moral que regula suas ações não só na imprensa como também no mundo. Creio que esses aspectos, mais do que a cultura, é que determinam se os contendores enveredarão pela senda dos insultos, das palavras de baixo calão e da agressão pessoal pura e simples.⁹⁷

De fato, existe uma diferença na postura assumida pelos autores envolvidos nas polemicas. E essa conduta diferenciada terá resposta direta no público, nas considerações que este fará do autor e de sua obra. Essa afirmação nos leva a pensar na diferença existente entre os poemas formulados por Guerra Junqueiro em *A Velhice* e o texto de Sena Freitas em *Autópsia da Velhice*. Como assinala Henrique Manuel Pereira, é possível reconhecer na obra de Guerra Junqueiro uma conduta menos formal. O poeta transmite sua mensagem de forma simples, sem rodeios ou “alegorias de caráter histórico”, mais a todo o momento revela um tom “agressivo e sujo”; que busca evidentemente, chamar a atenção do leitor, por meio de argumento capaz de chocar e causar repúdio.⁹⁸ Num dos últimos poemas de *A Velhice* intitulado *O Genesis*, temos um bom exemplo dessa conduta literária de Junqueiro:

[...] Jeová, por alcunha antiga – o Padre Eterno teve uma ideia muito suja, uma ideia infeliz: Pôs-se a escravatar co’o o dedo o nariz, tirou desse nariz o que um nariz encerra, deitou isso depois cá baixo, e fez-se a Terra. Em seguida tirou da cabeça o chapéu, pô-lo em cima da Terra, e zás, formou o Céu. Mas o chapéu azul já muito carcomido e muito esburacado, e eis aí porque o Céu ficou todo estrelado. Depois o Criador – honra lhe seja feita!-, achou a sua obra uma obra imperfeita, que nem um aprendiz de Deus assinaria, e furioso escarrou no mundo sublunar, e a saliva, ao cair na Terra, fez o mar. Em seguida meteu a mão pelo sovaco, mais profundo e maior que a caverna do Caco, e arrancando de lá parasitas estranhos, de toda qualidade e todos os tamanhos, lançou-os sobre a Terra, e deste modo insonte fez ele o megatério e fez o mastodonte.⁹⁹

Esse esboço do processo da “Criação Divina” feito por Junqueiro será rebatido diretamente por Sena Freitas em trecho de *Autópsia da Velhice*. Momento em que fica evidente a diferença entre as produções literárias de ambos. Diferença que, segundo Vanda Anastácio, pode ser observada não só no texto de *Autópsia*, como em grande parte das

⁹⁷LUSTOSA, op.cit., p.422- 424.

⁹⁸PEREIRA, op.cit.,p.88-89.

⁹⁹*A Velhice* JUNQUEIRO, op.cit., p. 241.

obras de Sena Freitas, e que deixa transparecer “uma sobriedade rígida e eloquente” – como deveria ser considerando sua condição de religioso –, mas ainda assim, menos agressiva que a de Guerra Junqueiro.¹⁰⁰

[...] Que inaudito Genesis é este? Teria por ventura sido desentulhado por Junqueiro em alguns velhos escombros preciosos, desconhecidos, lá do Oriente? Quem crê em semelhante Deus? Onde estão os seus fiéis? Diga-nol-o, snr. Guerra! Vamos! Por Júpiter diga-nol-o! Mas, não há samoieda nem cafre que n’elle creia! Ah! Compreendo. É o seu Padre Eterno de v. s.^a um Deus monstruoso, sahido, há poucos mezes, das officinas da sua fundição. Pode envelhecer e morrer quando quizer. Pouco nos importa. Isso é lá com o fabricante. Certo, não merecia a pena que eu contrapuzesse ao Genesis de Junqueiro, o único authentico, isto é, a uma burla uma coisa séria, a uma criação estúpida uma criação sublime. Mas há sempre uma idiotia que tudo crê, ainda o impossível, e um fanatismo que tudo applaude, ainda a *Velhice*. Instruil-a e trazel-a ao terreno sereno e solido da verdade é o nosso dever. Instruamos mórmente a Junqueiro, que em questões religiosas é, deverás, um pouco menos illustrado do que um sapateiro.¹⁰¹

Apesar da diferença na retórica e dos argumentos empreendidos em seus textos, não se pode afirmar – principalmente pela escassez de fontes – a predileção exata do público ou o numero de leitores que cabia a cada um dos autores.¹⁰²

Análises à parte, o fato é que por meio da conduta específica de cada autor, torna-se possível entender também a multiplicidade de jornais circulantes em Portugal no período em questão, e a postura diferenciada que cada um esboçava em suas páginas. Opiniões variadas, que iam desde as manchetes radicais e republicanas de *O Século*, passando pelo católico e sisudo *O Lazarista*, com seu tom eloquente de “purificação das massas e das mentes”, corrompidas pelos arroubos científicos de fim de século; chegando até o popular e bem humorado *O Antonio Maria*,¹⁰³ que tem no personagem *Zé Povinho* a representação mais bem apurada dessa argumentação utilizada pelos jornalistas e que é citada acima por Isabel Lustosa. Argumentação que, sendo “específica e eficiente”, configura-se numa ferramenta valiosa, que a maioria dos que estavam por trás das produções jornalísticas utilizavam para aproximar o público e cativar as opiniões.

Apresentado como pobre, analfabeto, “ora vitimizandose e submetendose”, “ora rindo ou gesticulando em descaramentos”, e quase sempre “pautando vontades

¹⁰⁰ ANASTÁCIO, Vanda. **Antologia**: Padre José Joaquim de Sena Freitas. Lisboa: Universidade Católica Editora, 2008, p.76-77.

¹⁰¹ SENA FREITAS, op. cit., p. 65.

¹⁰² PEREIRA, op. cit., p.117.

¹⁰³ TENGARRINHA, op.cit., p.72.

laicas, tão conscientes quanto boêmias”,¹⁰⁴ *Zé Povinho* acabava por personificar as características mais comuns à realidade da grande maioria do povo português naquele momento. Sua condição sofrida e pouco favorável podia muito bem desagradar aqueles que nele se viam refletidos. Contudo, o efeito foi contrário, e como não havia “sofisticação e muito menos complexidade” em seus atos, ele acabou por se sagrar como um personagem querido e popular, cujas “desventuras” eram acompanhadas com afínco pelos leitores.¹⁰⁵ Recorrendo mais uma vez a Isabel Lustosa:

[...] Concordo com Richard Hoggart quando diz que o que mais influencia uma época não são as ideias originais deste ou daquele pensador, mas sim uma versão simplificada e distorcida dessas ideias, filtradas pela compreensão geral. Para proceder à diálise das grandes ideias o panfletário tem papel indispensável, com sua ação intensiva, com seus textos incendiados de paixão, onde o argumento se mistura à injúria. Os panfletários desempenham nos movimentos de ideias um papel fecundo, que vai além do bom senso e da elegância para sacudir as consciências e tornar flagrante a iniquidade.¹⁰⁶

Diante desses dados citados acima, que tratam das características de alguns dos principais jornais existentes nas últimas décadas do século XIX em Portugal, torna-se possível compreender a importância destes para o quadro de debates e a movimentação estabelecida no período manifesto da “Geração de 1870”. Esse enfrentamento por meio dos jornais irá caracterizar a maioria dos debates e das questões desenvolvidos nas últimas décadas do século XIX em Portugal. No item seguinte, que trata das dificuldades sociais e dos insucessos econômicos decorrentes de programas como o *Fontismo* e a *Regeneração*, será possível perscrutar os aspectos que contribuíram para o estado de decadência econômica e social de Portugal e, evidentemente, para o ideal de transformação e mudança fomentado pelos intelectuais portugueses em fins do XIX.

¹⁰⁴ Idem, p.83.

¹⁰⁵ Idem, p. 71.

¹⁰⁶ LUSTOSA, op.cit.,p.422- 423.

A missa de Braga por alma de Littré



Consta das chronicas religiosas da provincia que o clero de Braga celebrou por iniciativa do sr. padre Senna Freitas uma missa por alma de Littré.

Quer-nos parecer que o clero bracaraense não sabe em que se metten com essa missa, que tem dado bastante que fallar n'este mundo, mas que ainda ha de dar mais que fallar no outro...

Ninguém ignora que Littré era um philosopho, um livre pensador, sem relações de especie alguma com a igreja. Á hora da morte, madame Littré, com a devoção natural de uma boa catholica, baptisou *in extremis* o seu marido moribundo.

Será talvez permittido sem grande heresia o duvidar um pouco da efficacia que teria ás portas do céu este sacramento da ultima hora com que a piedade de uma senhora pretendeu lavar á pressa, em dois ou tres minutos o peccado encardido em oitenta annos de philosophia sacrilega.

Desde o momento porém em que a igreja bracaraense toma á sua conta a alma de Littré e a suffraga competentemente segundo os canones, quem é que se permitirá duvidar de que se abram de par em par ao velho systematisador da philosophia positiva ás portas da bem-aventurança?

Ora este caso parece-nos grave, attenta a companhia com que se vae encontrar na eternidade a alma surprehendida de Littré.

Que dirá o espirito do sr. Dupanloup, por exemplo, ao ver sentar-se ao seu lado no côro dos anjos o redactor da *Revista da philosophia positiva*? Sabe-se o que succedeu, na Academia franceza... Quando o philosopho Littré entrou, o arcebispo sr. Dupanloup saiu para nunca mais voltar áquelle donto conciliabulo. O sr. Dupanloup é um espirito subtil, cheio de lucidez, de sagacidade e de critica. Não será elle que se deixará jámais embair pela sinceridade da conversão de Littré operada por sua esposa.

O sr. Dupanloup é demasiadamente espirituoso para não sorrir das pretensões de limpeza espiritual invocadas por um tal porco sujo como aquelle que elle conheceu durante toda a sua vida na pelle do seu terrivel adversario. Depois, como o sr. Dupanloup é um tão coherente character quanto é um persifcaz espirito, o que é que succederá no céu? Succederá evidentemente o mesmo que succedeu na academia, isto é, o sr. Littré a entrar por uma porta e o sr. Dupanloup a sahir

Figura 5 Artigo de *O Herege* de 18 de julho de 1881, publicado em decorrência da missa celebrada pela memória de Littré. Acervo Digital da Biblioteca Nacional de Portugal



Figura 6 Zé Povinho Ilustração de Bordalo Pinheiro para edição de *O Antonio Maria* de 03 de agosto de 1882.
Acervo Digital da Biblioteca Nacional de Portugal



Figura 7 Zé Povinho. O Antonio Maria de 28 de setembro de 1882. Acervo Digital da Biblioteca Nacional de Portugal

1.2 – PORTUGAL: “dá *Regeneração* as agruras de fim de século”

Vale lembrar que, da segunda metade do século XVIII até fins do XIX, Portugal vivenciou problemas tangentes, que iam desde uma pobreza concisa proveniente de doutrinações econômicas e tentativas de industrialização, até anseios de renovação política e cultural. Dificuldades latentes de uma sociedade predominantemente rural e que se mostrou pouco apta a seguir os caminhos “inovadores e civilizacionais” em voga.¹⁰⁷

José Manuel Cordeiro ressalta que, na opinião de “críticos coevos”, esse momento da situação econômica e política de Portugal era entendido como a soma dos fracassos e das derrotas oriundos de movimentos como a *Regeneração* e o *Fontismo*. Projetos socioeconômicos, que eram acusadas de contribuir, ainda mais, com o aumento das dívidas contraídas ao estrangeiro – mais precisamente com a Inglaterra –, feitas para pagar os investimentos em infraestruturas e com a proliferação de problemas, principalmente estruturais, do setor industrial “pobre e mal desenvolvido”.¹⁰⁸ O autor José Luiz Cardoso, por sua vez, observa que é preciso considerar, na mesma proporção dos “insucessos econômicos” – entendidos como resultado direto das reformas socioeconômicas do período –, “o caos e o abarrotamento humano” verificados em cidades como Porto e Lisboa¹⁰⁹, que somados a uma gama de “condutas provincianas”, acabavam por destacar o predomínio da mentalidade rural sobre a urbana. Além das “confabulações políticas” que dominavam as instituições – especialmente a Igreja Católica.

Aliás, essa acusação dos críticos laicos de que a Igreja “confabulava politicamente” e agia segundo “a oferta e a obtenção de favores”, era uma crítica constante do reformismo empregado em 1870.¹¹⁰ E recaía, principalmente, sobre o que os intelectuais consideravam um “materialismo e oportunismo” de suas relações; onde o Clero português destacava-se por um apego demasiado a questões de caráter político e econômico.¹¹¹ Em *A Velhice do Padre Eterno*, Guerra Junqueiro, por meio do poema *O Dinheiro de S. Pedro*, aponta “o luxo e a ostentação” cultuados pelo Clero Português. No trecho destacado abaixo, o poeta discorre sobre a evolução econômica alcançada pela Igreja durante os anos de ministério e sua desenvoltura ao tratar dos aspectos econômicos:

¹⁰⁷ HALPERN PEREIRA, Miriam. **Diversidade e Crescimento Industrial**. In: História de Portugal. José Tengarrinha (org.) São Paulo: EDUSC, 2000, p. 217-241.

¹⁰⁸ CORDEIRO, José Manuel Lopes. Empresas e Empresários Portuenses na segunda metade do século XIX. In: **Revista Análise Social**. Vol. XXXI. Braga: Instituto de Ciências Sociais da Universidade do Minho, 1998.

¹⁰⁹ CARDOSO, José Luiz. **História do Pensamento Econômico Português: temas e problemas**. Lisboa: Livros Horizonte, 2001, p. 75-78.

¹¹⁰ ABREU, Luiz Machado de. **Ensaio Anticlericais**. Lisboa: Roma Editora, 2004, p. 78-79.

¹¹¹ Idem, p. 78.

[...] De tal modo imitou o Papa a singeleza
Do mártir do Calvário,
Que, a força de gastar os bens com a pobreza,
Tornou-se milionário.

Tu hoje podes ver, ó filho de Maria,
O teu vigário humilde
Conversando na Bolsa em fundos da Turquia
Com o Barão Rothschild.
A cruz da redenção que deu ao mundo a vida,
Por te haver dado a morte,
Tem-na no seu *bureau* o Padre-Santo erguido
Sobre uma caixa forte.

E toda essa riqueza imensa, acumulada
Por tantos financeiros,
O que é a economia, oh Deus! Foi começada
Só com trinta dinheiros.¹¹²

Na ótica de Junqueiro, assim como, da maioria dos críticos, a Igreja mantinha uma conduta “totalmente avessa às predicções religiosas e sacerdotais”, intrometendo-se além do que devia na vida das gentes, com suas doutrinas e mandamentos totalmente incompatíveis com “a urgência de viver e pensar” que o momento exigia.¹¹³ E nos termos dessa “urgência que o momento exigia”, destacam-se os movimentos de *Regeneração* e do *Fontismo*, eventos significativos, que se seguiram entre os anos de 1851 e 1910 e que buscaram, entre outros pontos, a renovação econômica de Portugal.¹¹⁴

Sendo o resultado de um golpe de estado travado pelo Marechal-Duque de Saldanha, o movimento de *Regeneração* pretendeu conciliar as diversas “facções do liberalismo” e harmonizar os interesses da alta burguesia com os das camadas rurais e da pequena e média burguesia. Em meio a uma série de transformações políticas e sociais, registram-se vários investimentos e reformas no setor econômico.¹¹⁵ Já a política de Obras Públicas que se evidencia nesse período, recebeu o nome de *Fontismo* devido às ações de seu maior idealizador, o ministro Fontes Pereira de Melo. Preocupado em recuperar o país do atraso econômico e tecnológico, Fontes encetou uma política de construção de novos meios de comunicação e transportes tais como estradas, “caminhos de ferro”, pontes, portos, telégrafos. No setor industrial, tem-se principalmente o desenvolvimento da máquina a vapor e o

¹¹² A *Velhice*, JUNQUEIRO, op. cit., p. 126-127.

¹¹³ Idem, p. 78.

¹¹⁴ SANTOS, Maria Lima dos. Sobre os Intelectuais Portugueses do Século XIX: do Vintismo a Regeneração. In: **Revista Análise Social**. Vol. XV, 1979.

¹¹⁵ Idem, p.72-73.

investimento em diversos setores da indústria principalmente cortiças, conservas de peixe, tabaco, além do setor têxtil.¹¹⁶

Segundo Maria Santos, num primeiro momento, esses investimentos mostraram-se promissores. No entanto, a economia portuguesa padecia de alguns problemas de base que impediam a continuidade do crescimento industrial. Dentre os mais significativos, está a falta de certas matérias primas, como o algodão, por exemplo, a carência de população ativa, a falta de formação do operariado e do patronato, a “má orientação” dos investimentos particulares para as atividades especulativas e para o setor imobiliário e a dependência do capital estrangeiro.¹¹⁷ O problema mais crítico podia ser observado no setor industrial, que sofria com a carência de recursos que viabilizassem investimentos nos meios de produção e na estrutura das fábricas. Desse modo, a estrutura industrial das cidades portuguesas acabava sendo marcada por pequenas unidades, que se localizavam – na sua grande maioria – nas residências dos próprios industriais ou, como era frequente, num barracão instalado no quintal.¹¹⁸ Conforme José Luiz Cardoso:

[...] contrariando o modelo tradicional de estruturas industriais próprias, instaladas num edifício raiz, com quarteirões preenchidos por grandes concentrações fabris, o comércio interno português se constituía numa multiplicidade de formas pouco desenvolvidas, privilegiando a pequena indústria, a loja, os mercados e as feiras. Modelos de movimentação capital fraca, cuja persistência freava e arritimava a formação dos grandes centros industriais e complexos comerciais.¹¹⁹

Nesse sentido, grande parte da indústria portuense e lisboeta, de fins do século XIX, não apresentava visibilidade externa. E essa ausência estrutural pode, em certa medida, ser encarada como testemunho das limitações financeiras com que os industriais se defrontavam. E se haviam iniciativas de desenvolvimento no setor, essas não se sustentavam por muito tempo.¹²⁰ E nesse período em que se registram os movimentos da *Regeneração* e do

¹¹⁶ CARDOSO, op.cit., p. 79- 82.

¹¹⁷ SANTOS, op.cit., p. 76-78.

¹¹⁸ Idem, p. 81.

¹¹⁹ Idem, p. 82.

¹²⁰ É importante citar a movimentação em torno das indústrias de conserva de peixes, principalmente sardinha. Esta prática industrial teve início na cidade de Setubal, na região de Lisboa, por volta de 1860 e, por um determinado período, elevou as exportações do setor de alimentos em Portugal. Contudo, as unidades de produção e manutenção das conservas funcionavam de modo ainda bastante limitado, utilizando basicamente mão de obra artesanal e material provenientes de outros meios já existentes, como o “forno de padaria”. Assinale-se, porém, que muitos industriais portugueses utilizaram durante anos este processo, cozendo, ou antes, estufando as sardinhas em pequenos fornos que mantinham em suas fábricas. Apesar do primitivismo dos meios, estas empresas levaram as conservas de peixe a certames internacionais e, por certo período de tempo obtiveram êxito. Mas as técnicas concernentes à produção de conservas evoluíram rapidamente e o setor industrial português, não dispondo de investimentos que aproximassem sua produção dessas técnicas, acaba não

Fontismo, Portugal irá se debater entre avanços empresariais tímidos e falhos e fracassos econômicos significativos.¹²¹ Situação pouco satisfatória, que será resumida por Ramalho Ortigão em artigo do periódico *As Farpas*, de 1882, da seguinte forma:

[...] A sociedade portuguesa n'este derradeiro quarteirão do século póde em rigor definir-se do seguinte modo: – ajuntamento fortuito de quatro milhões d'egoísmos explorando-se mutuamente e aborrecendo-se em *commum*. Perdendo a pouco e pouco a consciência de sua tradição histórica, Portugal, politicamente, não tem hoje papel na civilização. Está desempregado. Figura hoje no congresso das nações europeias como um paiz sem modo de vida. Perante o progresso não tem profissão.¹²²

Não podemos deixar de mencionar a relação de dependência que Portugal mantinha com a Inglaterra, outro ponto importante e também responsável por dificultar os avanços da economia portuguesa. Pois, toda relação comercial que Portugal mantinha com o estrangeiro girava em torno de relações com a Grã-Bretanha e das facilidades, até de transporte, que aquele país proporcionava. Isso se devia à aliança Luso-Britânica, conhecida vulgarmente como “Aliança Inglesa” entre Inglaterra – sucedida pelo Reino Unido – e Portugal, sendo considerada a mais antiga aliança diplomática do mundo ainda em vigor.¹²³

Apesar de todos os fracassos e retrocessos no setor econômico, Joel Serrão observa que nem um outro aspecto trouxe tantos problemas e conflitos a sociedade portuguesa quanto o crescimento desordenado e constante de suas principais cidades. Ele salienta que, no período entre 1864 e 1890, cidades como o Porto e Lisboa sofreram um acentuado crescimento populacional, onde, segundo dados oficiais da época, a população de Lisboa passou de 163.763 para 391.206 e a do Porto de 86.751 para 146.739 habitantes, ou seja, em um espaço de 26 anos o número de habitantes duplica.¹²⁴

Evidentemente, foram muitos os motivos que contribuíram para o crescimento dessas cidades, mas o principal deles seria a atração exercida pela indústria sobre

conseguindo acompanhar todas as transformações e perde espaço, principalmente para os franceses, que passam a dominar o setor. Portugal só irá conseguir se reafirmar no setor de conservas de peixe a partir de 1892. HALPERN PEREIRA, op.cit., p.229-232.

¹²¹ Idem, p.231.

¹²² ORTIGÃO, Ramalho. *Synthese do Estado do Nosso Paiz*. In: **O Antonio Maria**. Lisboa, 1882.

¹²³ Apesar de ter início por volta de 1373; é no ano de 1661 que se assina um *Tratado de Paz e Aliança* entre Portugal e Grã-Bretanha, marcando o princípio da predominância econômica inglesa sobre Portugal e suas colônias. Nesse compromisso ficou acordado o casamento de Carlos II, da Inglaterra, com D. Catarina de Bragança, entregando-se aos ingleses as cidades de Tânger, no Marrocos, e Bombaim e Colombo, na Índia, cidades que até então se encontravam sob o jugo português. Já o *Tratado de Methuen*, assinado em 1703, deu livre entrada aos lanifícios ingleses em Portugal e reduziu as tarifas impostas à importação de vinhos portugueses na Inglaterra. CORDEIRO, op.cit., p.318-319.

¹²⁴ SERRÃO, Joel. **Temas Oitocentistas I**: para a história de Portugal no século passado. Lisboa: Livraria Portugal, 1980, p. 122-123.

“as massas rurais”, em que a primeira “assumia ares de redentora da rudeza e da fome visceral que acometia grande parte das gentes do campo”.¹²⁵ Assim, contrariando toda a realidade deficitária e pouco satisfatória que a envolvia, a indústria portuguesa ainda se apresentava como o maior atrativo para aqueles que se propunham abandonar a vida no campo e decidiam se “aventurar no espaço urbano”. Ainda segundo Serrão:

[...] Herdando de certo modo o pensamento tradicional das vilas e cidades de meia idade que eram o refúgio onde os homens escapavam à servidão da gleba, pelo trabalho das manufaturas, cidades como o Porto e Lisboa, assento natural da ‘grande indústria’, proporcionavam ao proletário destes tempos um asilo, onde escapasse pela mais honrosa alforria a mais intolerável das servidões – a da fome.¹²⁶

Levando em conta esses aspectos, torna-se possível crer que a industrialização oitocentista, que tem seu ponto de partida em 1836, embora somente a partir de 1845 vá ampliar-se “gradualmente”,¹²⁷ seria a maior responsável pelo aumento da população urbana, fato que, em certa medida, aponta um caminho a se seguir quando da compreensão e entendimento das causas do crescimento acelerado das cidades portuguesas.

Guerra Junqueiro, num trecho de *Os Simples*, texto que abre a série de poemas dispostos em *A Velhice*; faz uma alusão aos danos que, segundo ele, eram causados na vida de grande parte dos portugueses, principalmente daqueles que viviam no campo, por meio de ações que visavam o progresso e os avanços tecnológicos. No trecho apresentado, ele menciona o impacto sentido pelos camponeses que viam suas vilas e propriedades rurais sendo removidas para dar lugar à instalação de linhas férreas; e se deparavam com a “rutilância desafiadora” e invasiva das locomotivas:

[...] Mas, ai! Eu compreendo os martírios secretos
Do pobre camponês, já quase secular,
Que vê tombar por terra o seu ninho de afectos,
A casa onde nasceu seu pai, e onde seus netos
Lhe fechariam, morto, o escurecido olhar.
Compreendo o pavor e a lividez tremente
De quem em noite má, caliginosa e fria
Vê atravessar a montanha à luz dum facho ardente,
Que feito rajada vem alucinadamente,
Deixando-o fulminado e quase sem sentidos,
Ao ouvir o ulular das feras e os bramidos do ciclone,
Que explui rouco do sorvedouro,
Se enrosca furioso aos plátanos partidos

¹²⁵ Idem, p. 119-121.

¹²⁶ Idem, p. 126.

¹²⁷ HALPERN PEREIRA, op.cit.,p. 223.

A estrangulá-los, como uma jiboia um toiro.
 Compreendo a agonia, o desespero insano
 Do naufrago na rocha, entre o abismo e o oceano.
 Vendo rolar, rugir os glaucos vagalhões,
 Como uma cordilheira hercúlea de montanhas,
 Com jaulas colossais de bronze nas entranhas,
 E um domador lá dentro a chicotear trovões.¹²⁸

Conforme Joel Serrão era intensa a quantidade de problemas acarretados pelo aumento desordenado das cidades portuguesas, e este observa que, nas últimas décadas do século XIX, cidades como Lisboa e Porto sofriam com o misto de caos e sociabilidade que configuravam em seus espaços, pois:

[...] O rural – e por esse termo podemos entender não só o trabalhador braçal à procura de vida melhor, como também o caixeiro, o burocrata e até o intelectual que resolvem conquistar a urbs –, transpõe as portas da cidade, trazendo consigo uma gama de hábitos enraizados, de uma experiência cristalizada em percepções, juízos e aspirações que a vida rural e um estreito contato com a natureza condicionaram”. E povoando as largas ruas de ‘trens e de turbas’, o crescimento das gentes suscitava problemas graves como: a falta de água, o agravamento das já precárias condições de higiene pública, além do problema da habitação, especialmente para as massas proletárias. Sem contar a vida noturna que, condicionada pela iluminação a gás, toma novas feições de trabalho, de boemia, de mundanismo, e de devassidão; e é todo esse modo de ser e de conhecer que vai entrar em conflito com o novo ambiente, onde a técnica - ainda que precária – dava origem a revolucionárias transformações na vida coletiva.¹²⁹

Talvez seja por esse motivo, que as transformações acarretadas pelo fenômeno urbanístico tenham recebido críticas tão evidentes e imediatas quanto seu próprio movimento. Quanto aos críticos desse crescimento excessivo das cidades, Serrão cita, como exemplo, o poeta Cesário Verde (1855-1886), que irá lamentar em vários momentos de sua produção literária o “adensamento irritante da massa irregular de prédios sepulcrais, com dimensões de montes” que, na medida “veloz e insaciável do tempo tomavam conta das cidades”.¹³⁰ E esse desconforto não só era percebido pelos “cidadinos de nascença”, como por aqueles que emigravam do campo para a cidade, dois grupos que viam e sentiam na pele a transformação do seu habitual modo de vida.

Foi neste contexto de crise que a denominada “Geração de 1870”, conforme assinala Rui Ramos, procederia a um extraordinário esforço de modernização e reformulação

¹²⁸ A *Velhice* JUNQUEIRO, op.cit.,p.8-9.

¹²⁹ SERRÃO, op.cit.,p. 131-132.

¹³⁰ Apud SERRÃO, p. 134.

do campo cultural e político nacional, no qual os intelectuais procuravam uma via mais plausível e justa de colocar o País a par da modernidade, aproximando-o dos novos modelos culturais e políticos existentes em outras partes da Europa.¹³¹ Por meio de suas manifestações, almejavam para este a formulação de *outra imagem*, que não é exatamente uma *contra-imagem*, mas que propõe a complexa mutação de um cotidiano e de uma sociabilidade que se apresentava como seu polo oposto, sobretudo pelo misto de miséria econômica, obediência cega às imposições institucionais e a capacidade mínima de se impor como nação.¹³²

Rui Ramos, ainda, reitera que, nunca houve um propósito de “perturbar as almas” ou “desorientar os espíritos” como aquele encetado pela geração de 1870, afinal:

[...] Diante de um Portugal rude, provinciano, analfabeto e uma cidade capital mimética, indolente, medíocre de fazer chorar as pedras, os jovens com suas ideias novas pretenderam ensinar-lhe tudo – mesmo o que não sabiam – e transformar um e outro numa espécie de pequena França que não os envergonhasse, nem da qual eles se envergonhassem.¹³³

E segue afirmando que, vinte anos depois, num parágrafo do prefácio de *As Farpas*, Eça de Queiroz terá perfeita consciência da natureza autoprovocatória e desesperada da interpelação da realidade nacional tal como toda a “Geração de 70” a concebera e se indaga: “Mas quem era eu, que forças ou razão superior recebera dos deuses para assim me estabelecer na minha terra em justiceiro destruidor de monstros?”¹³⁴ Na opinião de Ramos, a relação dos homens de 1870 com o País representou um momento de “inspiração crítica e argumentação excepcional”.¹³⁵

¹³¹RAMOS, Rui. A formação da Intelligentsia Portuguesa (1860-1880). *Revista Análise Social*. Vol. XXVI Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa, 1992, p.486 - 487.

¹³² Idem, p. 486.

¹³³Idem, p. 484 - 485.

¹³⁴Apud RAMOS, op. cit., p. 484.

¹³⁵ Idem, p.485.



Figura 8 Ilustração de Leal da Câmara para o poema *O Dinheiro de São Pedro*, em *A Velhice do Padre Eterno*. Porto, 1917.



Figura 9 Ilustração de *O Antonio Maria* de 08 de setembro de 1881, sobre “o significado” dos tratados entre Portugal e Inglaterra. Acervo Digital da Biblioteca Nacional de Portugal

AS FARPAS

Ao fim de alguns mezes de descanso, as *Farpas* vieram de novo occupar o seu logar de honra na vanguarda dos que combatem pelas boas idéias. Como todas as organizações energicas que no reponso se enchem de novas forças, as *Farpas* appareceram-nos agora mais vigorosas e robustas do que em tempo. O numero que abre a nova collecção é dos escriptos mais valentes e sensatos que tem produzido a penna de Ramalho Ortigão.

Na syynthese do estado do nosso paiz, estão compendia- das todas as causas da sua decadencia e analysadas com inex- cedível rectidão de consciencia e o mais elevado criterio. Como homenagem ao reaparecimento das *Farpas*, pedimos licença ao seu illustre escriptor que já ha bastante tempo nos honrou com a sua valiosa collaboração para transcrevermos alguns escri- ptos, sentindo não podermos fazer mais larga transcripção.



A sociedade portugueza n'este derradeiro quartelão do seculo pôde em rigor definir-se do seguinte modo: — Ajunta- mento fortuito de quatro milhões d'egoismos explorando-se mutuamente e aborrecendo-se em commum.

.....
Passemos á politica.

N'este campo não ha ideia propriamente nacional, — é evi- dente.

Perdendo a pouco e pouco a consciencia da sua tradição historica, Portugal, politicamente, não tem hoje papel na civi- lisação. Está desempregado. Figura no congresso das nações europeias como um paiz sem modo de vida. Perante o progres- so não tem profissão.



Figura 10 Trecho do periódico *As Farpas*, publicado em *O Antonio Maria* de 06 de julho de 1882. Acervo Digital da Biblioteca Nacional de Portugal

1.3 - PORTUGAL E OS INTELECTUAIS: “para o conceito de uma Geração”

Muitos pesquisadores remontam ao período que vai de 1865 a 1872 para explicitar os aspectos de definição da chamada “*Geração Nova*” ou “*Escola Coimbra*”, a qual, posteriormente, por meio de estudos no âmbito das letras e da história, acaba por ser denominada “*Geração de 1870 portuguesa*”.¹³⁶ De acordo com José Ortega, a ideia de inscrever na história literária determinadas “gerações”, se dá nas primeiras décadas do século XIX, e uma das primeiras tentativas de identificar e caracterizar as gerações literárias parte do filósofo e crítico literário Friedrich Schlegel (1772-1829), que numa obra escrita em 1815, e denominada *História da Literatura Antiga e Moderna*, destaca “três gerações de escritores alemães” no século XVIII. E, alguns anos depois, mais precisamente em 1865, as discussões sobre a ideia de “geração” e os elementos capazes de configurá-la são retomados em alguns textos produzidos por Wilhelm Dilthey (1833-1911), um historiador alemão que irá pontuar o termo literário e geracional, descartando, contudo, a idade dos autores como fator agregante.¹³⁷

José Ortega relata ainda, que são muitas as discussões e as tentativas teórico-analíticas, realizadas no intuito de explicitar o princípio de formação e de definição das “gerações literárias”; e que justamente por isso “o tema segue em aberto”.¹³⁸ Apesar de toda essa “indefinição conceitual” apontada pelo autor, vale ressaltar que recentemente surgiram análises que propõem lançar um olhar diferenciado sobre a ideia de “geração literária”, como por exemplo, as das autoras Angela Alonso e Angela Castro Gomes – as quais comportamos nesta pesquisa –, e que rompem com a tentativa comum de caracterizar as “gerações literárias” por meio de aparatos teóricos, classificações políticas ou sociais, mas antes considera “o caráter social” dessa experiência.

Na opinião de Alonso, o aspecto unitário desse tipo de movimento não se assentaria em doutrinas científicas e filosóficas, origem social comum, ou instituições acadêmicas, mas antes, em uma *experiência compartilhada* de marginalização política e decadência social.¹³⁹ Questão que é reforçada por Angela Castro Gomes quando esta afirma que, “falar de geração é falar de relações entre pessoas de um mesmo grupo” – que podem ou não ter a mesma classe de idade – e é falar também “das relações entre gerações, pois há uma

¹³⁶ ROCHA, Clara. Gerações, gerações, gerações... In: **Revista Nova Renascença**, Vol. VI nº 21, Porto, 1986.

¹³⁷ ORTEGA Y GASSET, José. **La Idea de Las Generationes**. In: Obras Completas, tomo III, 7ª Ed. (s.d).

¹³⁸ Idem, p. 56-59.

¹³⁹ ALONSO, Angela. **Idéias em Movimento: a geração de 1870 na crise do Brasil – Império**. São Paulo: Paz e Terra, 2002.

nítida dinâmica contrastiva nesse processo”, mas em qualquer das dimensões, a indicação é dar *um tratamento social ao tempo*.¹⁴⁰ Assim, a conformação social de um grupo geracional pode ser traduzida por uma dimensão simbólica e por uma dimensão organizacional, ambas materializadas numa *rede de relações* que é, ao mesmo tempo, pública e privada.¹⁴¹ A noção de geração por essa via integra-se e complementa-se com a noção de sociabilidade, esta também considerada possuidora de uma feição subjetiva – marcada pela competição e pela cumplicidade.¹⁴²

Essas conceitualizações formuladas por ambas as autoras, foram confluídas considerando o fato de que é muito comum definir a ideia de “geração literária” ou “geração de intelectuais” como: um grupo de autores contemporâneos e coetâneos que comungam das mesmas ideias, respondem aos mesmos desafios históricos, partilham a mesma estética em suas produções e, muitas vezes, procuram construir suas obras com características semelhantes.¹⁴³ Mas é importante mencionar o quão frágil pode ser essa definição, se atribuída somente em função do critério de contemporaneidade, ou se considerarmos apenas a idade que estes homens teriam em comum, pois é de fundamental importância atentar para os valores ideológicos, sociais, estéticos e, sobretudo, ao desejo de afirmação literária, que certamente cada um destes indivíduos comungavam.¹⁴⁴

Angela Alonso é ainda categórica ao afirmar que, é preciso cautela no uso de termos como “geração de escritores” ou “grupo de intelectuais”; pois a apreensão do significado de um movimento intelectual ou a análise da existência de uma dada “geração” de autores e literatos impõe ir além da mera reconstrução da lógica interna de seus textos e produções ou de seus discursos, afinal um movimento intelectual só ganha plena inteligibilidade através de uma análise contextual que, por sua vez, não se encerra em sistemas de pensamento ou em definições teóricas, já que as formas de pensar estão necessariamente imersas em práticas e redes sociais.¹⁴⁵ Nestes termos, torna-se necessário considerar, primeiramente, a *experiência compartilhada* pelos componentes do movimento

¹⁴⁰ GOMES, Angela de Castro. **História e Historiadores**. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1999.

¹⁴¹ Idem, p. 38-39.

¹⁴² Idem, p. 40.

¹⁴³ ROCHA, op. cit., p. 26-27. Clara Rocha apesar de confluir seu conceito sobre Geração Literária muito antes das publicações de Angela Alonso e Angela de Castro Gomes – o texto de *Gerações, gerações, gerações...* data de 1986 –, menciona em sua produção, esse “reducionismo e pragmatismo” no trato dos possíveis valores de definição das diversas gerações literárias.

¹⁴⁴ ALONSO, op. cit., p. 29-30.

¹⁴⁵ Idem, p. 31-32.

em questão e colocá-la como aspecto fundamental da perspectiva analítica.¹⁴⁶ Retomando os conceitos de Castro Gomes:

[...] Na realidade, o discurso ‘de’ ou ‘sobre’ uma geração evoca sempre um ‘tempo’, que remete a memória comum de um grupo e a história que lhe é contemporânea. A noção, por conseguinte, situa-se na junção de memória e história, sendo fundamental explicitar que a referencia é a memória comum, entendida enquanto testemunho de como um conjunto de homens experimentou um certo ‘tempo’.¹⁴⁷

E devemos lembrar que, o critério de “familiaridade de opiniões” e de pensamentos não é suficiente para agrupar determinados escritores numa “geração literária”, já que esta comumente admite a inclusão de pensadores que, mesmo não compartilhando de valores e ideais, sejam por razões históricas ou culturais, se encontram ligados a um determinado grupo.¹⁴⁸ E seguindo com a teoria de Castro Gomes:

[...] De forma breve, o ponto de partida de todas as críticas destaca que a versão ‘moderna’ da ideia de geração nasce no século XIX e incorpora até hoje um forte acento positivista. As objeções a essa noção de geração são contundentes. Chama-se a atenção para a falácia de identificar um grupo e supor sua homogeneidade interna utilizando-se um critério cronológico, que deriva de um tempo ‘exterior’ – um tempo social datado. Trata-se de questionar a suposição de que a ‘consciência’ dos homens derive automática e mecanicamente dos fatos marcantes de uma conjuntura, quanto de assinalar a diversidade de vivências possíveis para homens de uma mesma ‘classe de idade’, ainda que numa mesma conjuntura. Trata-se também de denunciar a ilusão dos ritmos bem ao gosto evolucionista, que assume o progresso como direção irreversível, acreditando no poder determinante das ideias.¹⁴⁹

Por esse mesmo motivo, uma das mais importantes gerações portuguesas, a “Geração de 1870”, só pode ser pensada de acordo com a ideia de “agrupamento”, se condicionarmos a esse movimento a existência de um programa estético-social que equivale à aspiração comum de construção positiva de um caminho que é tanto literário como histórico.¹⁵⁰ Essa observação é válida pois, mesmo partilhando da ideia de transformação da sociedade portuguesa e fazendo coro aos reclames e críticas contra a Igreja Católica da época, o posicionamento dos intelectuais setentistas não pode ser entendido e conceitualizado de forma homogênea. Afinal, homens como Guerra Junqueiro, Antero de Quental, Ramalho Ortigão, Eça de Queirós, Oliveira Martins e tantos outros, apesar de apresentarem uma

¹⁴⁶ Idem, p. 38.

¹⁴⁷ GOMES, op. cit., p.40.

¹⁴⁸ ORTEGA Y GASSET, op. cit., p. 52-54.

¹⁴⁹ GOMES, op. cit., p. 39.

¹⁵⁰ RAMOS, op. cit., p.492.

participação ativa no criticismo de 1870, não mantinham uma conduta semelhante diante das questões político-sociais ou mesmo econômicas de seu tempo.¹⁵¹

Se havia um “senso comum” que unia, por exemplo, Eça de Queiroz e Ramalho Ortigão, levando-os a expor nas páginas do periódico *As Farpas* “o quadro agudo das mazelas sociais portuguesas” e o propósito consciencializador que lhe era necessário; este “deixava de existir” no momento em que Ramalho tecia suas intenções republicanas e radicais – que por sinal ele compartilhava com Teófilo Braga – além de sua revolta com a atuação e intromissão da classe burguesa no setor político; que ele afirmava não passar de “um bando ratos embebidos em colônias francesas”.¹⁵² Postura a que Eça de Queiroz condenava veementemente, pois dizia estar ultrapassado “esse radicalismo de praça, que Ramalho insiste em incorporar”.¹⁵³ E observava ainda que “em se tratando da política, Portugal necessita de mediar às ideias, fugir aos extremos”.¹⁵⁴

Essa conduta “apaziguadora” que Eça entendia ser necessária ao jargão político, destoava por sua vez, do “socialismo utópico” aspirado por Antero de Quental – e que era desacreditado na mesma proporção por Oliveira Martins. Numa carta enviada a Guerra Junqueiro, com data de 1886, Quental não deixa de mencionar que “o que dará fim aos males de Portugal não será a política de floreios e o sentimentalismo dos janotas”, pois “a que se olharem todos para uma mesma direção, com disciplina e coletividade é como nos faremos!”.¹⁵⁵

Nesse sentido, ficam nítidas as contradições, principalmente políticas, apresentadas pelos intelectuais de 1870. Contradições que levam a crer que, o sentido de “geração” e compatibilidade de ideias, legados a estes homens, obviamente não permeavam todos os espaços de suas relações. Isso porque – e fazendo menção novamente aos termos desenvolvidos por Angela Castro Gomes:

[...] Tal sentimento de integrar um grupo, de compartilhar realizações e valores, não tem, contudo existência autônoma. Ou seja, uma geração só ganha significado próprio quando remetida a relações com outras gerações. Uma das características da categoria, no sentido em que está sendo tomada, é o fato de ela conter uma perspectiva identitária que se realiza por contraste através do tempo, o que é situado e defendido como projeto daquele grupo ante seus antecessores ou contemporâneos. Falar de gerações

¹⁵¹ MACHADO, Álvaro Manuel. A Geração de 70: uma literatura de exílio. **Revista Análise Social**, Vol. XVI. Faculdade de Letras da Universidade Clássica de Lisboa, 1980.

¹⁵² Apud, Idem MACHADO, p. 384.

¹⁵³ Idem, p. 484- 485.

¹⁵⁴ Idem, p. 489.

¹⁵⁵ Idem, p. 486-487.

é falar não só de relações entre pares, como de relações de filiação e negação entre experiências geracionais. Ambas as coordenadas - sincrônica e diacrônica - constituem a noção e permitem a tomada de consciência de uma temporalidade própria. Dessa forma a noção de geração permanece ligada à ação do que se pode chamar de ‘eventos fundadores’ ou ‘acontecimentos marcantes’, mas não se esgota neles, na medida em que uma geração não está ‘datada’ pela coincidência com a ocorrência de fenômenos sociais e históricos específicos, mesmo porque eles podem ser evidenciados de múltiplas maneiras.¹⁵⁶

Desse modo, a reflexão que fazemos aqui sobre os aspectos próprios à geração de 70, em Portugal, não se restringe a análise das produções literárias de seus personagens ou dos caracteres teórico-científicos que estes se propunham a discutir e compreender no momento em questão.

Uma faceta muito comum, quando da análise dos valores teóricos que embasavam os discursos dos literatos portugueses, em meados de 1870, é pensá-los motivados, única e exclusivamente, por termos como o Positivismo, formulado por Auguste Comte (1798-1857)¹⁵⁷, o Determinismo de Hippolyte Taine (1828-1893)¹⁵⁸, ou até mesmo a teoria de evolução orgânica fomentada por Darwin (1809-1882)¹⁵⁹, posto que estas discussões tiveram grande significado no campo das ideias teórico-sociais na Europa do século XIX e, evidentemente, compuseram a maioria dos discursos e intentos de reforma e movimentação social da época. Mas, acreditar que a ação e o posicionamento desses indivíduos estavam condicionados ou se constituíam apenas ou a partir dessas teorias seria uma imprudência, já que estes dialogavam com fatores econômicos, sociais e principalmente históricos, os quais, em algum momento, estiveram presentes na história portuguesa. Nesse sentido, Fernando Catroga ressalta que:

[...] A partir da década de 1870, por frequente que seja a convocação de argumentos de inspiração positivista e cientista para justificar o ideal transformador, este nunca dispensou os de cariz histórico e social, à luz dos quais a tendência objetiva do tempo progressivo - que sustentava o seu diagnóstico sobre a decadência do país – conferia crédito à promessa regeneradora trazida pelo movimento antimonárquico e anti-institucional

¹⁵⁶ GOMES, op. cit., p. 41.

¹⁵⁷ Para uma melhor compreensão da teoria positivista ver: RIBEIRO JÚNIOR, João. **O que é Positivismo**. São Paulo: Brasiliense, 1994. e BENOIT, Lelita Oliveira. **Augusto Comte: criador da física social**. São Paulo: Editora Moderna, 1998.

¹⁵⁸ Sobre o método Determinista ver: MARTINÉZ AMORÓS, Maria Alba. **Iniciación a la Filosofía**. [imp.: Valencia. D.L. [1999].

¹⁵⁹ Uma apresentação significativa da *Teoria da Seleção Natural* de Charles Darwin pode ser encontrada nas seguintes publicações: DI TROCCHIO, F. **Las Mentiras de La Ciencia**. Madri: Alianza Editorial, 1997. e HARRIS, Leon. **Evolución: génesis y revelaciones**. Madri: Hermann Blume, 1985.

setentista e, com ela, à consumação de todas as revoluções anteriores, traídas ou inacabadas.¹⁶⁰

Sendo assim, pode-se pensar que o movimento crítico realizado pelos intelectuais em 1870, ao propor uma “revolução cultural”, caldeava os principais apontamentos e discussões teóricas que advinham de outras partes da Europa, principalmente da França, mas também comportava em seu parecer crítico, aspectos comuns a manifestações de ordem social decorrentes de outros momentos da história portuguesa.

Luís Filipe Barreto lembra que, apesar de “não ser prudente” pensar os conceitos científicos e as discussões de caráter teórico, como “pano de fundo” as aspirações da geração de 70 em Portugal, não podemos desconsiderar o fato de que estes tiveram uma importância singular; pois, se assistiu no oitocentos a uma transformação profunda do “conceito de cultura”.¹⁶¹

Esta transformação fez com que o “elemento espiritual” deixasse de ser o elemento totalitário dos termos sociais e materiais, em que a cultura deixa de ser pensada como campo exclusivo de manifestações do espírito e passa também a ser representada como território de circuitos produtivos, ou seja, espaços de fabricação e produção de objetos, aglomerações de padrões e normas culturais, isto é, formas de estar e de ser. A consolidação deste deslocamento oitocentista, segundo o autor, permite o abandono dos limitados conceitos de nascimento e morte - História e Filosofia - e acompanha o surgimento das modernas “ciências do homem”, que viriam a se tornar conceitos-chave nos discursos sociológicos, psicológicos e linguísticos do período.¹⁶²

E na opinião de Catroga essa “transformação cultural” ganha ares tão significativos que, no momento decisivo de seu arranque – década de 70 –, o reformismo português tentava conectar o positivismo de Comte e a heterodoxia da escola de Littré ao positivismo liberal inglês de Stuart Mill e o biológico social de Herbert Spencer, bem como uma comedida aceitação da aplicabilidade das teses de Darwin ao mundo orgânico. E segue:

[...] A todos, a implantação do reformismo social-econômico aparecia como uma consequência necessária do devir do universo, que teria caminhado da sua homogeneidade primordial até a heterogeneidade de suas manifestações biológicas e, sobretudo, sociais. Quanto a esta última dimensão, elas teriam evoluído das formas de tipo comunitário – e da correspondente compreensão mítico-religiosa da vida e

¹⁶⁰CATROGA, Fernando. O Republicanismo Português: cultura, História e política. **Revista da Faculdade de Letras - História** – porto, III Série, vol. 11, 2010, p.96.

¹⁶¹BARRETO, Luís Filipe. **Caminhos do Saber no Renascimento Português**. Lisboa, 1986, p.240.

¹⁶²Idem, p.242.

do mundo –, para a afirmação da consciência crítica e metafísica e, finalmente, para o período socialmente mais complexo e heterogêneo que caracterizaria as sociedades científico-industriais coevas. Não podemos esquecer que a identificação de um obscurantismo e de uma ignorância social no espaço português era inseparável do anátema contra os seus principais responsáveis: a igreja e a monarquia. De onde o prolongamento da memória do anti-jesuitismo que, em Portugal, teve seu primeiro momento forte com o Marques de Pombal, então alargado ao anti-congreganismo e anti-clericalismo dos monárquicos liberais e da fase pioneira da liquidação das estruturas econômicas, sociais e culturais do Antigo Regime. A ideologia crítico-reformadora de 70 retomou esta herança, integrando-a, porém numa crítica mais radical à religião e ao clero e dentro de uma estratégia de laicização das instituições e das consciências.¹⁶³

Esses dados mencionados por Fernando Catroga nos permitem pensar que os apontamentos ferinos formulados pelos intelectuais de 70 em Portugal, sofreram influências que vão muito além das ideias teórico-filosóficas que percorriam a Europa nos instantes finais do século XIX, pois estas, apesar de significativas ao emblema regenerador promulgado pelos letrados, confluíam seus argumentos decadentistas a aspectos sociais e também históricos. Ao enfrentar o tema da decadência vigente no período de 1870, esses indivíduos promovem um aparato restaurador da nação portuguesa, ancorando suas ideias numa espécie de continuidade da história-pátria encontrando, dessa forma, seu enraizamento nos feitos de outrora.

Na realidade, o que se observa é que o aparato crítico dos intelectuais vinha em um “crescente”, em que questões maiores, de ordem histórica, mesclavam-se a outras e, no momento em questão, configuravam um quadro maior de tensão e decadência, ou seja, muitos encararam o devir histórico como o laboratório de onde se poderia inferir a cientificidade do que defendiam. O conceito de decadência social, aliás, não era novo para os portugueses. Amorim Viana observa que este já era relatado em obras literárias, como as epístolas do poeta Sá de Miranda (1481-1558) ou no texto de *Os Lusíadas*, de Camões (1524-1580).¹⁶⁴

Com efeito, para além da famosa crítica biliosa do *Velho do Restelo* à empresa dos descobrimentos; certos cantos de *Os Lusíadas* encerram, em determinado momento, um tom disfórico que macula a grandeza dos feitos imperiais portugueses. No canto décimo, por exemplo, a narração da viagem de regresso dos navegadores portugueses à pátria é interrompida pelo narrador, porque a sua voz está enrouquecida “de ver que venho cantar a gente surda e endurecida; metida no gosto da cobiça e na rudeza, duma austera vil e apagada

¹⁶³CATROGA, op. cit., p. 96-98.

¹⁶⁴VIANA, Amorim Basílio. Revelação e Razão no pensamento do “Porto Culto” dos séculos XIX e XX. In: *Revista Humanística e Teologia*. Vol. XXIV, 2003, p. 372.

tristeza”.¹⁶⁵ Também em alguns versos do poema intitulado *A Elegiáde*, de Luís Pereira Brandão (1540-1572), este deixa transparecer a sensação de culpa; “quero que saiba o tempo futuro, quando quiser culpar este passado, que as razões que moveram o lusitano foram tantas, para principio de tanto dano”.¹⁶⁶

Em meados do século XVI a grande questão era se a decadência de Portugal deveu-se ao fato de o comércio ter sido substituído pelas conquistas ou se, ao contrário, fora o mercadejar, desenvolvido pelos descobrimentos, que arruinara o caráter nacional, tornando a cobiça seu maior traço distintivo, direcionando os investimentos e investidas econômicas para fora de Portugal.¹⁶⁷ Três séculos mais tarde, Antero de Quental seria um dos que, detectariam nesse período da história de Portugal as sementes de dissolução da decadência nacional e afirmaria: “Como seguir a diante sem tropeçar nos restos históricos da intolerância caprichosa, da violência gananciosa e da entrega política”.¹⁶⁸

Dito de outro modo: a história transportava consigo verdades de “fatos” que sustentavam a inevitabilidade do fim do sistema monárquico e o advento do sistema republicano; e este, é claro, não poderia se firmar sem a força vital da democracia.¹⁶⁹ Assim, princípios como os da soberania nacional, da divisão dos poderes e dos direitos do homem foram se mesclando às condições necessárias e irreversíveis de valor ontogênico e autônomo do indivíduo, e tudo no espaço de uma realidade social que necessitava ser reformada, de modo a evitar que seu presente patológico não tivesse por desenlace o fim da pátria.¹⁷⁰ Não podemos deixar de sublinhar que os discursos, e muitos dos textos confeccionados pelos reformistas de 70, pressupunham uma “vocação coletiva” ao representarem a história do País como um palco em que, momentaneamente, vitorioso ou derrotado, o pendor natural do povo português para a democracia se ia concretizando. A ideia de povo feito nação seria, portanto, uma força coletiva e anímica, que moveria a história a caminho da democracia, que era sua vocação e destino secular.¹⁷¹

¹⁶⁵ Apud VIANA, op. cit., p. 372-373.

¹⁶⁶ Apud, Idem, p. 373.

¹⁶⁷ Quintas, José Manuel. **Os Filhos de Ramires**: as origens do Integralismo Lusitano. Lisboa: Editorial Ática, 2004.

¹⁶⁸ Apud VIANA, op. cit., p. 375.

¹⁶⁹ Quintas, op. cit., p. 81.

¹⁷⁰ Idem, p. 89-91.

¹⁷¹ CATROGA, op.cit.,p. 104-105.

1.4 - PORTUGAL E OS INTELLECTUAIS: “para mostrar onde dói”

Para além dos paliativos de ordem filosófica, política ou histórico-social, não se pode negar o fato de que a proposta de saneamento-social formulada pelos letrados resultou em uma movimentação de combate no espaço social português. E é justamente essa postura combativa que os principais representantes da “geração nova de 1870” irão expor nos textos e nas representações de protesto que formulavam. Oliveira Martins, um dos principais nomes desse movimento, relata em seu romance histórico *Febo Moniz* (1867), que:

[...] A nossa época é uma época de transição. É uma amalgama indecisa, hipócrita, ilógica, torpemente imoral e de princípios opostos: direito divino, direito revolucionário; centralização e descentralização. Um período triste. E em termos das vontades individuais o resultado é a hesitação e a incapacidade. A nossa classe não cabe calar-se e conter-se, *é preciso ir além e fazer doer mais do que dói esta gama de sacrilégios.*¹⁷²

Assim, imbricadas de um sentido europeizante, aliado à busca de uma solução para o estado de decadência nacional, as intenções manifestas e as acusações por parte dos intelectuais recaem principalmente sobre os problemas que, segundo eles, adivinham das “empreitadas mal sucedidas” que foram os movimentos da *Regeneração* e do *Fontismo*. Conforme assinala Maria Santos, na opinião dos críticos, a ideia de transformação social pelo viés das “técnicas inovadoras” e dos investimentos no setor industrial obteve muito mais êxito “nos discursos e nas anotações de seus idealizadores” do que no meio social no qual deveriam de fato acontecer.¹⁷³ E alegavam que, se houve alguma transformação, por meio dos ideais regeneradores, esta não foi percebida e muito menos se deu entre o povo.¹⁷⁴ O grande “falhanço” da *Regeneração*, consistia no fato de que, apesar dos passos tímidos e de todo o intuito transformador, essa não foi capaz de minimizar os efeitos danosos e a impressão extremamente negativa que a nação tinha de sua classe política e social, do funcionamento do Estado e da administração pública. Daí os constantes ataques à decadência nacional, ao Rei, ao Parlamento, às instituições locais, à literatura e seus “agentes conformados”, aos políticos e às eleições. Retomando as ideias de Eduardo Lourenço:

[...] O século XIX foi o século em que pela primeira vez os portugueses – alguns – puseram em causa, sob todos os planos, a sua

¹⁷² Apud RAMOS, op. cit., p.182-183. Grifos meus.

¹⁷³ SANTOS, op. cit., p. 68-69.

¹⁷⁴ Idem, p. 68.

imagem de povo com vocação autônoma, tanto no ponto de vista político como cultural. Que tivéssemos merecido ser um povo, e povo com lugar no tablado universal, não se discutia. Interrogávamo-nos apenas pela boca de Antero e de parte da sua geração, para saber se éramos ainda viáveis, dada a, para eles, ofuscante decadência. Curiosamente, o exame de consciência parricida intentado ao ‘ser nacional’ tinha lugar na altura mesma em que Portugal se religava, com algum êxito, a essa Europa, exemplo de civilização, cuja comparação conosco nos mergulhava em transe de melancolia cívica e cultural. Em nenhum outro momento da história portuguesa essa ‘decadência’ havia sido sentida com tanta intensidade, e também nenhum outro acontecimento teria suscitado tantas ideias como a Revolução Francesa e a não menos prodigiosa revolução cultural do século XIX de que receberemos reflexos ou restos não desprezíveis – e o criticismo patriótico da geração de setenta faz parte deles – e com eles a consciência, por assim dizer física, do que nos separava da maiusculada e então orgiástica civilização.¹⁷⁵

Esta menção feita por Eduardo Lourenço à influência exercida pela Revolução Francesa nos programas de questionamento “da Geração Nova” pode ser entendida se levarmos em conta o fato de que os acontecimentos que resultaram “na grande Revolução da burguesia e do terceiro estado Francês”¹⁷⁶ modificaram, em certa medida, a relação entre o indivíduo e a pátria, que de “mera terra paterna se volve nação”. Conforme Fernando Catroga:

[...] Para os países católicos, a Revolução Francesa inaugurou uma experiência de ruptura que nem as soluções concordatárias posteriores conseguiram apagar da memória do pensamento político de esquerda. Na segunda metade do XIX, a consolidação, um pouco por toda Europa, de regimes mais autoritários e a postura conservadora da Igreja depois das revoluções de 1848 reabriram a polémica acerca da patente contradição que existia – como no caso do constitucionalismo monárquico português – entre o reconhecimento dos direitos fundamentais do cidadão – incluindo a liberdade de pensamento – e a imposição por via igualmente constitucional, de uma religião de Estado.¹⁷⁷

Transmutado em cidadão, e sujeito de “direitos universais”, o “homem liberal” se vê responsável pelo destino e pela figura dessa nova “entidade”, a “Pátria-Nação”, e pode dizer-se, enfim, que lhe cabe nessas condições assumi-la, e isso implica ao mesmo tempo aceitá-la e modificá-la pela sua ação cívica. Novamente nas palavras de Lourenço:

¹⁷⁵ LOURENÇO, op. cit., p. 26-27.

¹⁷⁶ Para uma melhor compreensão dos termos e dos caracteres de definição do evento Revolução Francesa, ver os seguintes textos: LEFEBVRE, Georges. **1789 - O Surgimento da Revolução Francesa**. São Paulo: Editora Paz e Terra, 1989 e HUNT, Lynn. **Política, Cultura e Classe na Revolução Francesa**. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

¹⁷⁷ CATROGA, op. cit., p. 98-99.

[...] E como cidadão, este tem enfim uma pátria; coisa que nenhum homem, nem mesmo o Rei possui, pois este com ela se confunde, na realidade era a Pátria que o tinha a ele. De pura presença geográfica natural, lugar de um destino certo ou incerto entre vida e morte, a Pátria converte-se em realidade imanente da qual cada cidadão consciente é solidário e responsável. Assim, como no domínio político lhe é pedido que direta ou indiretamente a assuma pelo voto, assim culturalmente, o que a Pátria é ou não é, interpela o escritor com uma força e uma urgência antes desconhecidas. Por esse princípio, cada escritor consciente da nova era, escreverá o seu pessoal discurso à sua nação, cada um se sentirá profeta ou mesmo messias de destinos pátrios, vividos e concebidos como revelação, manifestação e culto das respectivas almas nacionais.¹⁷⁸

Assim, seria fundamental para esses indivíduos que levassem adiante suas táticas reformistas e sobrepujassem de uma só vez, com “odes libertárias e republicanas”, aquele estado atual de apatia oriundo de um governo monárquico constitucional, com suas “maquinações” e que, no passado, seus pais haviam julgado que os levaria confortavelmente para o futuro.¹⁷⁹ Rui Ramos relata que Oliveira Martins, ao publicar um artigo no jornal *A República*, em 1889, confirma sua rejeição ao “atual estado econômico e político de Portugal”. “Não porque não funcionasse, mas porque não podia funcionar”. E dizia ainda:

[...] O constitucionalismo são fatos confusos, instituições caóticas, códigos sem unidade de princípio, que desorientam as mais claras indicações do bom senso natural. O regime despreza as ideias, o sistema, a unidade é uma coisa que tanto pode ser como não ser, e daí a degradação geral de todas as crenças, desde o liberalismo à religião católica. E a sociedade, para não sucumbir, necessita reconstituir-se como um todo harmônico e como um organismo vivo¹⁸⁰

Dessa forma, a condição do constitucionalismo, uma astuta justaposição de interesses regulamentados, “o absurdo organizado sob a forma do equilíbrio irracional das conveniências”, nunca seria capaz de gerar a ideia que fundaria o Estado como unidade coletiva e transcendente dos pensamentos individuais.¹⁸¹ Na opinião de Ramos, esse modelo

¹⁷⁸ LOURENÇO, op. cit., p. 88.

¹⁷⁹ Nos trâmites de um sistema de governo “monárquico-constitucional”, reconhece-se a figura do monarca eleito ou hereditário como chefe de estado. No entanto, seus poderes tornam-se limitados devido às intervenções oriundas da Constituição que, com sua “série de leis fundamentais”, acaba por se interpor e limitar o poder de decisão do monarca. O governo monárquico-constitucional português teve início por volta de 1820 e terminou com a queda da monarquia no ano de 1910. A aprovação da Constituição de 1822, resultado da Revolução Liberal de 1820, marca o começo da Monarquia Constitucional de Portugal. No início do século XIX, em decorrência das invasões francesas, chega a Portugal a ideia de uma Assembleia Parlamentar enquanto órgão de representação nacional, contrapondo o modelo tradicional das “cortes” então em vigência, representado pelas três Ordens do Reino: Clero, Nobreza e Povo. MÓNICA, Maria Filomena. As Reformas Eleitorais no Constitucionalismo Monárquico (1852-1910) In: **Revista Análise Social**, Vol. XXXI. Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa, 1996, p. 1039-1084.

¹⁸⁰ Apud RAMOS, op. cit., p.503.

¹⁸¹ Idem, p. 504 -505.

transformador compilado pelos intelectuais portugueses aproximava-se dos preceitos apresentados há muito pelo movimento miguelista; que é a denominação dada, na historiografia portuguesa, a todo aquele partidário da legitimidade do Rei D. Miguel I (1802-1866).

Assumindo o trono de Portugal entre os anos de 1828 e 1834, cobrindo inclusive o período da Guerra Civil portuguesa (1831-1834), D. Miguel ficou conhecido pelos ideais católicos e tradicionalistas que defendia; e apesar da pouca popularidade entre a classe burguesa – mais aberta à influência do pensamento liberal – mantinha grande popularidade entre as classes menos abastadas.¹⁸² Classes estas que, defrontadas com uma pobreza significativa, resultante de eventos como as guerras contra Espanha e França, percebiam no Rei a figura forte de um “salvador enviado por Deus”¹⁸³. Novamente segundo considerações de Rui Ramos:

[...] De certa maneira o miguelismo cativara o país porque realizava esse tipo de unidade, mas estando fundado no fanatismo católico contrariava os ideais do século e por isso condenava toda e qualquer partida. Na realidade era esse o estado de beatitude e crença coletiva que os intelectuais de 70 – e aspirantes à *República* – se propunham recuperar, mas edificando-o sobre a ciência ao invés da fé; e tendo como objetivo a justiça social demonstrada por Spencer – e não o paraíso prometido pelo ‘padre eterno’. É de fato pensando em cultura, em revolução cultural, e na concepção do Estado como nação cultural, que melhor podemos entender a tese transformadora do Estado em meados de 1870.¹⁸⁴

E é pontuando esse ideal de união e crença coletiva tão comum ao movimento miguelista e dispensando o fanatismo católico que na mesma proporção o caracterizou, que os intelectuais de 1870 irão questionar os valores característicos à Igreja Católica e principalmente o caráter institucional que ela representava.

1.5 - PORTUGAL E OS INTELECTUAIS: “as Conferências do Casino”

Esses questionamentos em torno das “práticas clericais e do fanatismo que as circunda”, além da cobrança por uma “ação coletiva em prol da transformação da sociedade” citados acima, também estavam presentes no projeto original proposto nas *Conferências do Casino*, em 1871, o qual, devido à agressividade dos argumentos expostos

¹⁸² MANIQUE, Francisco de Pina. **A Causa de D. Miguel**. Lisboa: Caleidoscópio, 2009.

¹⁸³ VIANA, op. cit. p. 376.

¹⁸⁴ RAMOS, op. cit., p. 502-503.

em suas primeiras seções, acaba sendo proibido de continuar.¹⁸⁵ Reconhecido como um ciclo de palestras promovidas pelo grupo cultural do *Cenáculo*, a que presidia Antero de Quental e pretendendo os organizadores tratar das grandes questões contemporâneas com certo “radicalismo”, criticando o decadentismo e o atraso da sociedade portuguesa, das doze conferências previstas realizaram-se apenas cinco, de 22 de Maio a 26 de Junho de 1871, pois estas foram suspensas pelo Governo que as considerou “um insulto às instituições oficiais”.¹⁸⁶ Apesar do pouco tempo de duração, não se pode negar o fato de que as *Conferências do Casino* acabaram por se converter na “representação mais concreta” que se teve das manifestações críticas de 1870.¹⁸⁷

A ideia destas palestras no Casino surgiu na casa da Rua dos Prazeres, em Lisboa, onde na época se reunia o *Cenáculo*, grupo formado por intelectuais – a maioria já havia frequentado a Universidade de Coimbra – que se reuniam esporadicamente para discutir as questões mais relevantes de seu tempo. Reuniões que congregaram, entre outros, numa primeira fase, Jaime Batalha Reis, Manuel Arriaga, Salomão Sáragga, Eça de Queiróz e numa segunda fase, José Fontana, Oliveira Martins, Ramalho Ortigão, Guerra Junqueiro e Antero de Quental.¹⁸⁸

Batalha Reis e Quental alugaram uma sala do Casino Lisbonense, situado no Largo da Abegoaria. E no jornal *Revolução de Setembro* foi feita a propaganda a estas conferências.¹⁸⁹ E assim, em 18 de Maio de 1871, foi divulgado o manifesto, já anteriormente distribuído em prospectos, que foi assinado pelos doze nomes que tinham intenções organizadoras destas Conferências Democráticas.¹⁹⁰ E, mesmo desfrutando de um período curto de existência, o grupo casinista reconheceu a necessidade de modificação das estruturas sociais e a urgência de um movimento regenerador. Entre os aspectos ressaltados por aqueles que assinaram o programa divulgado no jornal *A Revolução de Setembro*, em 18 de Maio de 1871, está a afirmação de Antero de Quental, que observa:

[...] Ninguém desconhece que se está dando em volta de nós uma transformação política; e isso há muito tempo. E todos pressentem que se agita, mais forte do que nunca, a questão de saber como deve regenerar-se a organização social. Para isso cabe que, antes que nós mesmos

¹⁸⁵ REIS, Carlos. **As Conferências do Casino**. Lisboa: Publicações Alfa, 1995.

¹⁸⁶ Idem, p. 22-24.

¹⁸⁷ Idem, p. 19.

¹⁸⁸ Cf. VIANA, op. cit., p.374.

¹⁸⁹ Idem, p.378.

¹⁹⁰ Assinaram o presente manifesto, Adolfo Coelho, Antero de Quental, Augusto Soromenho, Eça de Queiroz, Augusto Fuschini, Germano Vieira Meireles, Guilherme de Azevedo, Jaime Batalha Reis, Oliveira Martins, Manuel de Arriaga, Salomão Sáragga e Teófilo Braga. Cf. RAMOS, op. cit., p. 506.

tomemos nela o nosso lugar, estudar serenamente a significação dessas ideias e a legitimidade desses interesses; investigar como a sociedade é, e como ela deve ser; como as nações tem sido, e como as pode fazer a liberdade; e, por serem elas as formadoras do homem, estudar todas as ideias e todas as correntes do século. Nada nos deve escapar e nada será capaz de nos fazer cessar a força! Não pode viver e desenvolver-se um povo, isolado das grandes preocupações sociais e intelectuais de seu tempo; o que todo dia a humanidade vai trabalhando, deve também ser o assunto de nossas constantes meditações.¹⁹¹

Considerado o grande impulsionador desse movimento – desde meados de 1868 e também por orientar as leituras dos outros membros do grupo para o socialismo utópico de Proudhon –, Antero de Quental confirma no programa das *Conferências do Casino*, em 1871, o princípio compartilhado com os seus, de “abrir uma tribuna onde tenham voz as ideias e os trabalhos que caracterizariam este movimento do século”.¹⁹² Enfatizando o desejo comum a todos os participantes de contribuir por meio de seus apontamentos e formulações, “para a transformação social, moral e política dos povos”.¹⁹³ Na opinião de Maria Filomena Monica esses homens desejavam, em síntese, aproximar Portugal do “movimento moderno”, fazendo-o assim “nutrir-se dos elementos vitais do que vive a humanidade civilizada”. Para o que pediam “o concurso de todos os partidos, de todas as escolas”, e para aquelas pessoas que ainda não partilhavam de suas opiniões, que não recusassem sua atenção “aos que pretendem ter uma ação – embora mínima – nos destinos do seu país”, expondo pública “mas serenamente as suas convicções e o resultado dos seus estudos e trabalhos”.¹⁹⁴

Eça de Queirós, outro forte representante do movimento das *Conferências*, ressalta na edição de *As Farpas* de maio de 1871:

[...] É a primeira vez que a revolução, sob sua forma científica, tem em Portugal a palavra. Agora a que se ouvir as vozes dos proletários, algo não só legítimo como necessário. É muito mais cômodo encontrarmo-nos com quem represente o proletário, sossegadamente na sala do Casino, do que encontrarmo-nos o próprio proletário mudo, taciturno, pálido de ambição ou de fome, armado de um chuço à embocadura de uma rua. Fazer conferências - se bem atentamos nesse ato – reconhece-se que é uma coisa diferente de fazer barricadas. Além disso, num país em que, de norte a sul, a opinião pública declara que o sistema político esta corrupto, é imperativo proceder à propaganda nova.¹⁹⁵

¹⁹¹ Apud REIS, p. 56-57.

¹⁹² Idem, p. 34-35.

¹⁹³ MÓNICA, Maria Filomena, *Eça: vida e obra de José Maria Eça de Queirós*. Rio de Janeiro: Record, 2001, p. 109.

¹⁹⁴ Apud, Idem, p.109.

¹⁹⁵ Apud, Idem, p.110.

Em 22 de maio de 1871 é realizada a primeira conferência, intitulada *O Espírito das Conferências*. Foi proferida por Antero de Quental, que advertiu que Portugal se encontrava “sequestrado dos grandes movimentos europeus” e cabia aos conferencistas, com suas ideias, “libertá-lo do jugo sob o qual jazia”.¹⁹⁶ E reconheceu a necessidade de se regenerar Portugal “pela educação da inteligência e pelo fortalecimento da consciência dos indivíduos”. O público presente – deputados, escritores, estudantes, jornalistas, funcionários públicos – apreciou o discurso. Mas houve quem se sentisse incomodado com a investida de Quental. Assim, o periódico *A Nação* – de conduta miguelista e católica – em edição do dia 24 de maio irá questionar:

[...] Ontem no salão do Casino começaram as célebres Conferências Democráticas. Qual é o seu fim? Espalhar as doutrinas que tem produzido em França as desgraças que tem horrorizado o mundo. Uma dúzia de indivíduos desvairados pelas teorias do filosofismo liberal ou possuídos desta ambição insofrida que só nas perturbações sociais vê ensejo para sair da obscuridade são os pregadores desta missão desorganizadora que, há muito, outros iguais, por diversos modos, tem apreendido com um tal ou qual sucesso, desmoralizando e insubordinando uma pequena parte da população das nossas cidades.¹⁹⁷

A essa rechaça feita pelo periódico *A Nação* seguiu-se a segunda palestra e também a de maior repercussão. Intitulada *Causas da Decadência dos Povos Peninsulares* e também de autoria de Antero de Quental, apontava os principais motivos que, segundo ele, haviam levado a Península Ibérica a entrar em decadência no século XVII, entre eles estavam o catolicismo pós-tridentino,¹⁹⁸ que impôs o obscurantismo à centralização política das monarquias absolutas, determinou o aniquilamento das liberdades locais e individuais e a política expansionista ultramarina, e impediu o desenvolvimento da pequena burguesia.¹⁹⁹ Na concepção de Antero “o atraso de Portugal, quando comparado com outras nações era vergonhoso”, e seguia:

[...] Assim, enquanto outras nações subiam, nós baixávamos. Subiam elas pelas virtudes modernas; nós descíamos pelos vícios antigos, concentrados, levados ao último grau de desenvolvimento e aplicação.²⁰⁰

¹⁹⁶ Apud, Idem p.110-111.

¹⁹⁷ Apud, Idem, p. 112.

¹⁹⁸ Denominação cunhada em referência as normas prescritas ao catolicismo pelo Concílio de Trento, realizado entre os anos de 1545 e 1563, na cidade de Trento, na região da Itália. FERNANDES, Maria de Lourdes. As Artes da Confissão em Torno dos Manuais de Confessores do Século XVI em Portugal. In: **Revista Humanística e Teologia**, ano XI, 1990.

¹⁹⁹ REIS, op. cit., p.62.

²⁰⁰ Apud MÓNICA, p.111.

A plateia ouviu embargada o discurso de Quental. E tamanha foi a intensidade e repercussão de suas palavras que Jaime Batalha Reis, figura eminente do grupo do *Cenáculo* e companheiro mais próximo de Quental, irá comentar numa carta enviada a sua noiva:

[...] Minha Celeste, venho de ouvir o Antero. Foi magnífico. É um discurso que é um verdadeiro acontecimento, marca uma época em Portugal. Pode-se dizer que é a primeira vez que aqui se expõe, se fundamenta, se prova a evidência de que o catolicismo foi uma das causas, a mais terrível causa, da decadência de Portugal e da Espanha. Foi um discurso esplendido de erudição, de originalidade, de profundidade, de crítica admirável. Olha minha Celeste, tem as Conferências feito muita impressão. Sabes que o Rei e no Paço estão muito inquietos com elas, por aí fala-se imenso nisso.²⁰¹

Apesar de todo o “encantamento” revelado por Batalha Reis, os comentários contrários às conferências seguiram com certa determinação. A imprensa católica, principalmente por meio dos periódicos *A Nação* e *O Bem Público*, não hesitava ao afirmar que por trás das palavras de Antero “só podiam estar os comunistas”.²⁰² A isto se seguiu uma contenda, já que Antero respondeu a ambos nas páginas do *Jornal do Comércio* de 22 de junho, e segundo Carlos Reis, não teve dificuldades para vencer o debate.²⁰³

A terceira conferência, nomeada *A Literatura Portuguesa*, foi pronunciada pelo filólogo Augusto Soromenho (1834-1878), que denunciou a “decadência da literatura portuguesa” e defendeu a necessidade de dar por base à educação das escolas “a moral e o dever social”, somados “a virtude e a aspiração de Deus”, “providências das quais fará proveito a literatura”.²⁰⁴

A quarta conferência chamada de *A Nova Literatura: o Realismo como nova expressão da Arte*, foi apresentada por Eça de Queiróz, que por meio desta lançou a público o conceito que tinha sobre o Realismo no campo da literatura. Concepção que, segundo ele, era influenciada diretamente por nomes como Flaubert, Proudhon e Hippolyte Taine. Sobre a palestra de Eça de Queiróz a autora Filomena Mónica relata que:

[...] O romancista nesse período era pouco conhecido e o que dele se conhecia não levava a prever que fosse advogar o Realismo na literatura. Ao subir ao estrado, houve um murmúrio de surpresa. Em vez do indivíduo mal vestido, reclamando os direitos do povo, eis que surgia um rapaz de sobrecasaca abotoada, colete branco e sapato de verniz. Habituada

²⁰¹ Apud, Idem, p. 115.

²⁰² REIS, op. cit., p.70.

²⁰³ Idem, p.71.

²⁰⁴ Apud, Idem, p.73.

às roupas amarrotadas de Antero – até nisto o aristocrata – e às gravatas vermelhas dos democratas, a audiência seguiu a palestra com redobrada atenção. Ao contrário dos outros conferencistas, Eça não se deu ao trabalho de editar sua conferência, motivo pelo qual temos que nos guiar pelos relatos que dela fizeram os jornais. Eça começou por declarar que a Revolução devia ser acatada como fato permanente e como teoria jurídica, de onde derivava que tinha de penetrar em todas as esferas da vida social, incluindo a literatura. Ora, segundo ele, era aqui que as resistências eram maiores. Depois da Revolução Francesa, teria surgido uma tentativa de imitação da arte antiga, que amesquinhou não só o teatro, mas também o romance. Viera, depois, o Romantismo. Durante esta fase, os escritores continuaram incapazes de ver a realidade: estabelecera-se mesmo um alheamento nefasto entre o artista e a sociedade. O realismo era a reação ao convencionalismo.²⁰⁵

Apesar da conferência de Eça ter causado menos impacto que a de Antero de Quental, a imprensa não deixou de ressaltar a elegância da linguagem. Já o jornalista Pinheiro Chagas (1842-1895), mesmo não tendo acompanhado o discurso de Queiroz, escreveu no *Diário de Notícias* um artigo criticando não apenas sua conduta como palestrante, mas também questionando a importância e a originalidade da escola realista, afirmando, em seguida, que “seus praticantes lhes eram infieis”.²⁰⁶

A quinta conferência ficou a cargo do escritor e pedagogo Francisco Adolfo Coelho (1847-1919), que lançou propostas revolucionárias para a reorganização do ensino em Portugal; a mais importante, sem dúvida, foi a que propunha a separação “imediate e completa” do Estado e da Igreja. Afirmava ser uma lástima “viver num país em que o catolicismo é a religião do Estado imposta materialmente à consciência de todos os portugueses”. E acrescentava que “o espírito científico é, pois aqui repellido de tudo o que estiver sob a ação imediata do Estado”.²⁰⁷ Mas, nenhuma afirmação de Coelho durante a conferência repercutiu tanto e de forma tão negativa, quanto sua decisão de atacar em termos violentos a Universidade de Coimbra, afirmando que “nestes últimos vinte anos, nenhum lente da Universidade produziu um só trabalho que fizesse dar à Ciência um passo”. E terminou dizendo: “uma reforma radical não é talvez possível. Toda a reforma não radical é inútil”.²⁰⁸ Novamente segundo análise de Filomena Mónica:

[...] E foi um incêndio que Adolfo Coelho provocou. Mesmo os jornais que tinham apoiado as conferências se distanciaram. O *Diário Popular* escreveu, tentando conciliar o inconciliável: ‘a exasperação

²⁰⁵ MÓNICA, op. cit., p.112-113.

²⁰⁶ Apud, Idem, p. 113.

²⁰⁷ Apud REIS, José. **O Essencial Sobre Eça de Queirós**. Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda, 2005, p.96.

²⁰⁸ Apud REIS, p.91-92.

produzida no seu espírito esclarecido e investigador pelo atraso deplorável em que jaz em Portugal a instrução pública fez talvez com que só achasse joio no ensino ministrado nas nossas escolas'. O ataque era de tal ordem que A. Coelho conseguiu por contra ele tanto o jornal católico *A Nação* como o liberal *Jornal do Comércio*. O conferencista cometera o pecado capital: depreciara os lentes de Coimbra. Muitos pensaram que o motivo fora o conteúdo das outras conferências já realizadas ou até mesmo o discurso de Salomão Saragga, que ainda estava por vir. Mas não é certo que tenham sido estas conferências que levaram o presidente do Conselho, o marquês de Ávila, a tomar a decisão que tomou. As erudições *a lá* Renan ou os lirismos sobre a virtude republicana feriam menos do que as palavras de Adolfo Coelho. A interdição das conferências, que teve lugar em 26 de junho de 1871, foi causada por uma variedade de elementos: os ataques à Igreja Católica, a ênfase na Revolução, o louvor da Reforma Protestante, a discussão sobre a divindade de Cristo e a denúncia da ignorância dos lentes. Antes de Adolfo Coelho, já se tinham ouvido críticas aos lentes, mas estas eram feitas *intramuros*. Agora, era um jovem, e de fora da instituição, que tentava destruir um dos pilares do regime.²⁰⁹

As Conferências do Casino foram interrompidas antes que se realizasse a sexta conferência que, apresentada por um excêntrico Salomão Saragga (1842-1900), jovem oriundo de uma rica família judia, versaria sobre *A Originalidade dos Escritos Históricos de Jesus Cristo*. Uma portaria ministerial promulgada pelo Marquês de Ávila alegou que nas Conferências se tinham sustentado “doutrinas e proposições que atacam a religião e as instituições políticas do Estado”.²¹⁰ Argumento que foi reforçado por Martens Ferrão – Procurador Geral da Coroa e professor emérito da Universidade de Coimbra – que em carta oficial de 23 de junho de 1871, apresentada ao Marques de Ávila, irá pedir a interdição imediata das Conferências, afirmando:

[...] Da exposição feita no relatório mandado pelo governo civil, e dos extratos das lições publicadas nos jornais, vê-se que, além de outras doutrinas expendidas, que reputo erradas e filhas de grande superficialidade nos assuntos sobre que a lição versou, foi combatido o ensino católico, que é o da religião do Estado, insistindo o homem, que repetiu a lição, na necessidade de se apartar a religião do ensino para que este pudesse conseguir o seu fim. Nota-se ainda, que o conferencista que não se digna nomear, declara todos os professores públicos ineptos. Da leitura dos resumos das conferências anteriores, fica a impressão de que todas se manifestaram de maneira contrária às leis e a religião do Estado. As preleções no Casino Lisbonense constituem um curso de lições professado por diferentes indivíduos para esse fim reunidos e combinados, sujeitos assim, para todos os efeitos, ao decreto de 15 de junho de 1870. E como não pode haver reuniões convocadas para serem atacadas as instituições do País, a religião, as leis, os corpos do Estado, em suma, o Governo da nação, pois que semelhantes fatos são punidos com o Código Penal e pela Lei de Imprensa, é evidente o direito que o governo tem de mandar cessar as

²⁰⁹ MÓNICA, op. cit., p.114-115.

²¹⁰ REIS, op. cit., p.91.

reuniões, em que, por qualquer forma, forem ofendidos os princípios indicados.²¹¹

Os conferencistas reagiram contra a proibição e no próprio dia da interdição, sentados a mesa do Café Central, numa esquina do Chiado, Antero de Quental redigiu uma nota, assinada por ele e por vários conferencistas, entre os quais Eça de Queiroz, a ser levada aos jornais, para ser publicada no dia seguinte.²¹² Posteriormente várias personalidades quiseram deixar registrado o seu repúdio pelo gesto do Marques de Ávila. Destes o mais importante terá sido o de Alexandre Herculano²¹³, que acudiu em defesa da liberdade de expressão.²¹⁴

Por parte dos jornais houve uma “avalanche” de cartas de intelectuais versando e opinando sobre a proibição das conferências. Sobre o assunto, na edição do *Jornal da Noite* de 30 de junho de 1871, Pinheiro Chagas chama a atenção para “a duplicidade subjacente à posição dos conferencistas”. Segundo ele, enquanto aquele grupo reclamava para si a liberdade total de expressão, negava-a a quem pensasse de forma diferente e prosseguia:

[...] Mas é necessário com tudo que se perceba que, se os livres pensadores querem propagar sem obstáculos as suas doutrinas, hão de ser os primeiros a reclamar para os seus adversários a pleníssima liberdade de ensino, se querem violar em seu proveito o Art.6 da Carta, hão de consentir que a reação quebre igualmente as barreiras que esse mesmo artigo lhe impõe.²¹⁵

Chagas chamava atenção ainda, para “o perigo que estes jovens representam”, e depois de mencionar as revoluções de 1848 em Portugal e o movimento proletário, apelava aos trabalhadores para não se deixarem cegar “por vãs e funestas utopias”,

²¹¹ Apud REIS, p.108-109.

²¹² MÓNICA, op. cit., p.116.

²¹³ Alexandre Herculano (1810-1877), historiador, escritor e poeta português romântico, publicou ensaios sobre diversas questões polêmicas de sua época, que se somam à sua intensa atividade jornalística. Mas a obra que vai transformar Alexandre Herculano no maior nome do século XIX português é a sua *História de Portugal*, cujo primeiro volume é publicado em 1846. Obra que introduz a historiografia científica em Portugal e que termina por levantar enorme polêmica, sobretudo com os setores mais conservadores, encabeçados pelo clero católico, que irá atacá-lo por não ter admitido como verdade histórica o célebre *Milagre de Ourique* – segundo o qual Cristo aparecera ao rei Afonso Henriques no campo de batalha. Herculano sai em defesa do que ele chama de “verdade científica da sua obra”, deferindo “implacáveis golpes” sobre o clero ultramontano, sobretudo através dos textos intitulados *Eu e o Clero* e *Solemnia Verba*. O prestígio que a *História de Portugal* lhe granjeava leva a Academia das Ciências de Lisboa a nomeá-lo seu sócio efetivo em 1852 e a encarregá-lo do projeto de pesquisa dos *Portugaliae Monumenta Historica* – reunião de documentos valiosos dispersos pelos cartórios conventuais do país –, projeto que ele irá empreender entre os anos de 1853 e 1854. Cf. MACEDO, Jorge Borges de. **Alexandre Herculano: polêmica e mensagem**. Lisboa: Bertrand, 1980.

²¹⁴ REIS, op. cit., p.104.

²¹⁵ Apud REIS, p. 104-105.

garantindo-lhes não haver “Civilização com senso moral todas as vezes que nela se apagarem estas duas ideias santas, Deus e Família”.²¹⁶

Diante das críticas de Pinheiro Chagas, os signatários do termo de responsabilidade pela realização das palestras entregue no governo civil – Antero de Quental e Batalha Reis –, decidiram se sentir ofendidos e, de acordo com os costumes da época, desafiaram-no para um duelo.²¹⁷ Mas, diante da eminência do combate, Pinheiro Chagas afirma as testemunhas enviadas, Salomão Saragga e Eça de Queiroz, que publicaria uma nota nos jornais, especificando não ter tido “a intenção de ofender”, nem sequer de “aludir por forma alguma aos Srs. Antero de Quental e Jaime Batalha Reis”. O duelo ficou anulado, a honra, salva.²¹⁸

Apesar desse episódio, tanto as manifestações contrárias à proibição das Conferências, quanto àquelas que as consideraram um dos momentos mais “perturbadores” da ordem político-social portuguesa se seguiram ainda por muito tempo. Eça de Queiroz dedicaria dois números inteiros de *As Farpas* para criticar a interdição do evento e apontar que “a culpa de as conferências terem degenerado num acontecimento político era do governo”, pois os organizadores apenas tinham tido em mente “um intuito científico”.²¹⁹ Indagava onde estava a coerência, pois se o Governo deixava vender obras supostamente revolucionárias, como as de Proudhon, e de pensadores críticos da Igreja, como as de Renan, qual o motivo que o levava a impedir os intelectuais de falarem entre si de tais temas? Eça de Queiroz, ainda, declarava:

[...] Sejam os lógicos, fechemos as Conferências do Casino onde se ouvem doutrinas livres, mas expulsemos os livros onde se lêem doutrinas livres. Ouvir e ler dá os mesmos resultados para a inteligência, para a memória e para a ação. É a mesma entrada para a consciência por duas portas paralelas. Façamos calar o Sr. Antero de Quental, mas proibamos na alfândega a entrada dos livros de Victor Hugo, Proudhon, Langlois, Feuerbach, Quinet, Littré, toda a crítica francesa, todo pensamento alemão, toda idéia, toda História.²²⁰

Questionamentos e reclames a parte, não se pode deixar de crer na visibilidade que as poucas conferências realizadas no Casino legaram a seus idealizadores. De um dia para outro, o setor político de Portugal passou a conhecer o minúsculo grupo que se

²¹⁶ Apud, Idem, p. 98.

²¹⁷ MÓNICA, op. cit., p.117.

²¹⁸ Idem, p.117-118.

²¹⁹ Apud, REIS, op. cit., p.107.

²²⁰ Apud MÓNICA, op. cit., p.118.

reunira no Largo da Abegoaria, seu intento transformador, seu criticismo laico e suas “ideias novas”. A interdição das conferências imposta pelo Marquês de Ávila soou para alguns como “um mero capricho” e uma demonstração explícita de poder; para outros, fora a atitude mais coerente diante da “ameaça de subversão e agitação das ideias” proposta pelos intelectuais. Mas, a autora Filomena Mónica adverte que, seja qual for o ponto de vista que se adote, o início da década de 1870 foi um dos mais difíceis para Portugal, afinal:

[...] Houve governos de semanas, coligações, ditaduras militares. As classes trabalhadoras, que tinham visto os seus salários descerem agitaram-se. As greves em fábricas importantes multiplicaram-se. Em 1871, vendo o que se passava na Espanha e na França, era natural que um governante estivesse nervoso. Hoje sabemos que a Comuna foi vencida, que a monarquia espanhola foi restaurada e que, em Portugal, tudo desembocou nas plácidas águas do Fontismo de Pereira de Melo. Os contemporâneos, contudo, não tinham esse conhecimento.²²¹

Segundo a autora, um político mais seguro do que Ávila, ou melhor, um político “navegando em águas menos convulsas”, teria provavelmente “fechado os olhos” ao que se passava no Largo da Abegoaria. Tendo em conta o contexto nacional e internacional, Ávila preferiu não correr riscos. É obvio que essa é apenas uma hipótese sobre as possíveis causas que levaram a interdição pública das *Conferências do Casino* em 1871, feita é claro, à luz dos acontecimentos do período.

Um dado que reforça essa análise é que durante as décadas seguintes, nada semelhante voltou a ocorrer. Os intelectuais continuaram “a pensar, a escrever e a dizer o que queriam” e os conferencistas de 1871 puderam prosseguir com suas carreiras. Não demorou muito e Eça de Queiroz foi nomeado Cônsul, Batalha Reis, lente do Instituto Geral de Agronomia, Adolfo Coelho, professor do Curso Superior de Letras da Universidade de Coimbra. Só Antero de Quental, que vivia da renda de suas terras açorianas, se manteve à margem do Estado, enquanto Salomão Saragga emigrava para Paris. Todos esqueceram a “maldade” de Ávila.²²²

Mas, não sejamos imprudentes ao acreditar que toda manifestação contrária à atuação dos intelectuais tenha ficado somente a cargo da proibição das *Conferências do Casino* em 1871. É preciso ter em conta que nem todos os coetâneos ao movimento de 1870, ou mesmo aqueles que testemunharam *in loco* as agruras ressaltadas pelos intelectuais na época, entenderam e apoiaram as reformas sociais apresentadas. E não somente Feliciano de

²²¹ Idem, p.122 -123. (Grifos meus)

²²² Idem, p. 123.

Castilho e seus seguidores já haviam apresentado indícios desse descompasso quando na questão do *Bom-Senso e Bom-Gosto* de 1865,²²³ mas também outros intelectuais pontuaram uma discordância, não só com os ideais transformadores apresentados, mas principalmente com a fundamentação teórica do movimento.

Vulgarmente conhecida como *Questão Coimbrã*, à chamada questão *Bom-Senso e Bom-Gosto*, foi um episódio em que os jovens intelectuais de Coimbra – praticamente os mesmos que compunham o grupo do *Cenáculo* e que, mais tarde, serão responsáveis por caracterizar o “reformismo” dos anos de 1870 em Portugal – passam a manifestar sua indignação diante daqueles que, ignorando as novas aspirações e a postura combativa “tão necessárias aquele fim de século”, se refugiavam na escrita e na prática literária romântica.²²⁴ À frente desse movimento romântico tardio estava o escritor Antonio Feliciano de Castilho (1800-1875), que se tornara padrinho oficial dos escritores mais novos, tais como Ernesto Biester, Tomás Ribeiro, Pinheiro Chagas. Dispondo de influências e relações que lhe permitiam facilitar a vida literária a muitos estreantes, Castilho – segundo opiniões da época – se encontrava envolto em uma áurea de “fidelidades e elogios mútuos”.²²⁵

A polemica teve início em outubro de 1865, quando Feliciano de Castilho aludiu, por meio do pós-fácio que fez ao recém-lançado *Poema da Mocidade* de Pinheiro Chagas, “à moderna escola de Coimbra e a sua poesia inteligível”, ridicularizando o aparato filosófico e “os novos modelos literários de que ela se nutria”, e atacando diretamente os textos *Visão dos Tempos* e *Tempestades Sonoras* – ambos publicados em 1864 e de autoria de Teófilo Braga – e as *Odes Modernas* de Antero de Quental, lançada no primeiro semestre de 1865; afirmando serem estas “temporal desfeito de obras, de sátiras, de plásticas, de estéticas e filosofias transcendentais”.²²⁶ E em detrimento dos textos de Teófilo e Antero, tece “elogios rasgados” a obra de Pinheiro Chagas, chegando ao ponto de propor ao jovem poeta para reger a cadeira de literatura no Curso Superior de Letras da Universidade de Coimbra.²²⁷

Sentindo-se ofendido, Antero de Quental num opúsculo intitulado *Bom-Senso e Bom-Gosto* dá início a polêmica literária de 1865, referindo-se “ao tempo de conveniências, de precauções, de reticências – ou digamos a coisa pelo seu nome, de hipocrisia e falsidade” que comungavam Castilho e os de seu meio.²²⁸ E seguia afirmando o repúdio que sentia pela “poesia que cultivava a palavra e não a idéia”; a poesia decorativa

²²³ RAMOS, op. cit., p.487- 488.

²²⁴ Idem, p. 485.

²²⁵ Idem, p. 485-486.

²²⁶ Idem, p. 74-75.

²²⁷ Idem, p.77.

²²⁸ Apud, RAMOS, op. cit., p. 486.

“dos enfeitadores de ninharias luzidias”, a poesia conservadora “dos que preferem imitar a inventar”, em suma, “a poesia que soa bem”, mas que “não ensina e nem eleva”.²²⁹

A partir desse momento estavam marcadas as posições, de um lado, os intelectuais de conduta conservadora, de outro, uma vertente mais liberal, clamando por renovações. Vários intelectuais e nomes importantes da época como Ramalho Ortigão e Camilo Castelo Branco tomaram partido do embate, que teve seu desfecho com um duelo de espadas travado no Jardim de Arca d'Água, no Porto, em fevereiro de 1866, entre Antero de Quental e Ramalho Ortigão; tendo este último saído fisicamente ferido.²³⁰ O confronto teria chagado as “vias de fato”, depois que Ramalho Ortigão saíra em defesa da honra de Feliciano de Castilho, alegando que Quental teria “ultrapassado a fronteira do bom senso” e alertava: “as ofensas, meu caro, há que se deixar no veio literário, pois neste não há como sangrar”.²³¹

Alexandre Herculano foi um dos que também se mostraram contrários ao fomento restaurador da nova geração. Apesar de considerar arbitrária e “uma afronta à liberdade de expressão” a ação que impediu a realização das *Conferências do Casino* em 1871; meses depois do acontecido, numa carta dirigida a Oliveira Martins, Herculano fala sobre a impossibilidade que as ideias “novas” tinham de seguir adiante posto que elas, fundadas em teorias confusas e desconhecidas, seriam incapazes de originar mobilizações e despertar confianças.²³² Segundo Herculano, não havia base científica nos discursos da nova intelectualidade, porque os discursos dos modernos formavam-se sobre “figuras de estilo”, “metáforas e anseios heróicos de salvação da sociedade”; quando deveriam fazer-se sobre “dados e termos rigorosamente definidos”.²³³

A ideia de ciência como “conhecimento da realidade” tratada pelos intelectuais de 70 assina uma ruptura com a tradição da filosofia clássica e se mostra mais ligada ao princípio investigador das “gnoses especulativas”, termo muito usado para definir as

²²⁹ Apud CANDIDO, op. cit., p.152-153.

²³⁰ Idem, p. 157.

²³¹ Apud RAMOS, op. cit., p. 486.

²³² MACEDO, op. cit., p. 86.

²³³ Apud, Idem, p.86-87. Esta crítica formulada por Alexandre Herculano deve-se, e muito, a sua formação teórico-filosófica que provinha dos preceitos angariados por Aristóteles (384-322 a.C). Filósofo grego que formulou uma concepção de ciência na qual esta se dava como “uma atividade de definição”, atuando diretamente sobre as áreas “onde primavam à ignorância do homem sobre a realidade”, além de apresentar uma relação metódica problematizada e racionalizada – através de um discurso cuidado – com essa “ignorância”. O grande mote da teoria aristotélica era a constante afirmação de que “a ciência assumindo ares de um discurso é o que dava sentido aos dados”, e em momento algum seria capaz de “extrair desses dados qualquer suposto sentido intrínseco”. MARTÍNEZ AMORÓS, op. cit., p. 96-101.

filosofias de fim de século, que acreditavam poder aceder a um “conhecimento das coisas em si” e, a partir destas, a um conhecimento “total e absoluto de todas as coisas”.²³⁴

Mas, mesmo diante de condutas contrárias a seu ideal regenerador, o movimento organizado pelos intelectuais da “Geração de 70” continua a atuar por meio de seu discurso ostensivo, carregado de um ideal transformador e civilizacional. Nesse percurso de transformações virá à tona o intuito de introduzir, no espaço social português de fins do século XIX, o combate pelo laicismo como processo de modificação integral da sociedade.²³⁵ E os intelectuais farão sentir, por meio de seus manifestos e críticas expostos na imprensa, além da constituição de redes e grupos em torno de jornais, periódicos, clubes e tipografias, a vulgarização de algumas das principais doutrinas da religião católica, como também de sua condição institucional e o poder que esta detinha na sociedade.²³⁶ Um percurso necessário, que os colocariam diante de uma realidade que acreditavam possível e justa, capaz de transformar a consciência e a ação dos homens, o que resultaria consequentemente, em uma sociedade também regenerada e mais perfeita.

É nesse momento que vão se constituir discursos acalorados e demonstrações explícitas de recusa e deturpação da ordem católica. Pautado na ferocidade das palavras impressas em jornais, romances e periódicos da época e no número elevado de fatos e acontecimentos que alimentavam os discursos, o convulcionismo entre a Igreja Católica e o “militantismo” laico acabaram por constituir um dos pontos nodais em que mais acentuadamente se concentraram as contradições que estiveram no espaço social e ideológico da sociedade portuguesa em fins do XIX.²³⁷ Pagamento de indulgências, privilégios, confissão, dogmas, celibato: todos estes termos, por serem considerados próprios e fundamentais à Igreja, tornam-se alvo da crítica anticlerical. A acusação principal recaía sobre bispos, padres, sacerdotes e “todos os seus”, tidos como pregadores de uma visão de mundo e uma moral “anacrônica”, que atravancava os ideais de progresso e impedia as transformações sociais.²³⁸

No capítulo a seguir, iremos perscrutar os caracteres desse embate que, certamente, vai muito além de uma contenda travada entre Guerra Junqueiro e Sena Freitas, mas também retifica a postura singular e emblemática de ambos os contendores e revela

²³⁴FERNANDES, Antonio Teixeira. **O Socialismo Proudhoniano na Escola Portuense**. Porto: 2001, p. 23-24.

²³⁵ Idem, p. 62.

²³⁶ Idem, p.71-73.

²³⁷CATROGA, Fernando. O Laicismo e a Questão Religiosa em Portugal (1865-1911). In: **Revista Análise Social**. Vol. XXIV, 1988.

²³⁸GARNEL, Maria Rita Lino. **A Polêmica Sobre o Celibato Eclesiástico (1820-1911)**. Lisboa: Roma Editora, 2003, p. 28-29.

muito do fomento transformador e anticlerical promovido pelos intelectuais portugueses da “Geração Nova” de 1870.

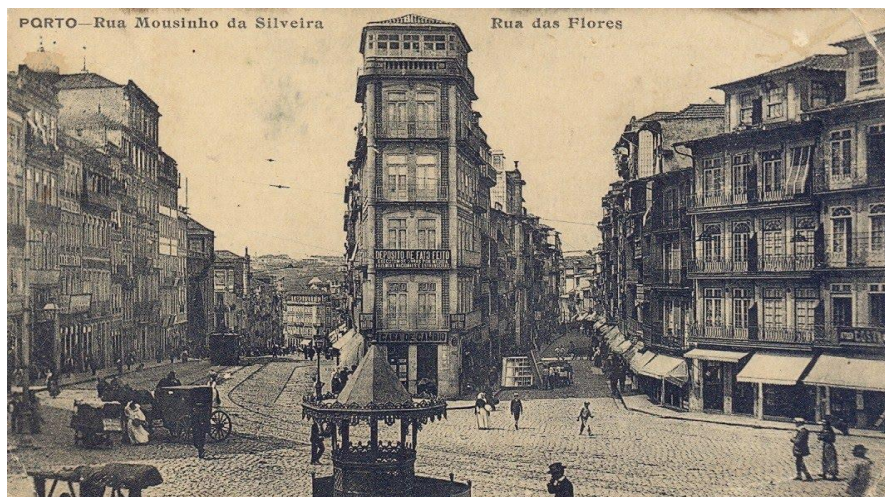


Figura 11 vista das ruas *Mousinho da Silveira* e *Rua das Flores*, Porto 1901. Acervo Digital da Biblioteca Nacional de Portugal

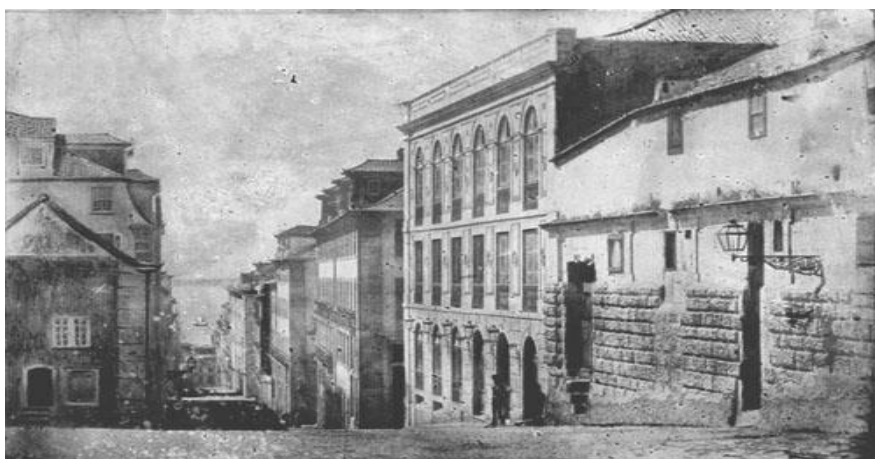


Figura 12 *Largo da Abegoaria* em Lisboa, 1879. No prédio em destaque à direita está o *Casino Lisbonense*. Acervo Digital da Hemeroteca Municipal de Lisboa



Figura 13 vista panorâmica da Cidade de Lisboa, 1900. Acervo Digital da Biblioteca Nacional de Portugal

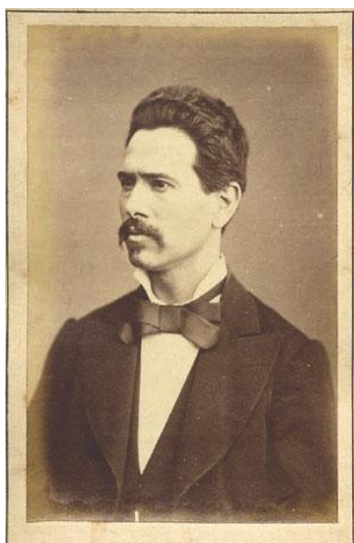


Figura 14 Teófilo Braga, 1882.
Acervo Digital da Biblioteca Nacional de Portugal



Figura 15 Adolfo Coelho, 1906.
Acervo Digital da Biblioteca Nacional de Portugal



Figura16 *Grupo do Cenáculo*. Da esquerda para a direita - Eça de Queiroz, Oliveira Martins, Antero de Quental, Ramalho Ortigão e Guerra Junqueiro, Lisboa, 1884. Acervo Digital da Hemeroteca Municipal de Lisboa

2 - CONVULSÕES NA CRUZ: O LUGAR DA IGREJA E A MOVIMENTAÇÃO LAICA NA SOCIEDADE PORTUGUESA EM FINS DO SÉCULO XIX

Almejo vivamente o advento do dia em que o catolicismo irrompa e transmonte, puro de todos os cadilhos que lhe tem adicionado, de todas as sombras com que o tem entenebrecido a credulidade ou a superstição popular e, por vezes também, a ignorância ou a ambição eclesiástica. Este ideal, porém, nunca chegará a ser uma perfeita realidade, porque a mão do homem, ainda que votado a Deus, nunca é tão pura que não inquene o que toca, mesmo quando seja o linho alvíssimo do altar e a patena do sacrifício.

Sena Freitas

Quando, em 1885, o padre Sena Freitas publica o texto *Autópsia da Velhice do Padre Eterno* – em resposta às críticas anticlericais que Guerra Junqueiro havia reunido, meses antes, nos poemas de *A Velhice do Padre Eterno* –, demonstra estar bem ciente das acusações e da condição desfavorável em que se encontrava a Igreja Católica nos instantes finais do século XIX, em Portugal. Para além de expressar uma resposta aos apontamentos formulados por Junqueiro, e defender os valores e as ideias que tinha sobre o Catolicismo, Sena Freitas reconhece o quanto o Clero Católico estava, naquele momento, envolto em escândalos, vendo a influência e o poder institucional que exercia na sociedade cessar dia após dia. E diz:

[...] É incontestável que a igreja, embora divina na sua instituição e organização, compõe-se de homens que podem ser tanto ou mais frágeis e viciosos que os outros homens, tanto ou mais ignorantes que aqueles a quem tem a missão de ensinar. E tem havido desses homens desde o século primeiro da nossa era até o presente. O assombro da religião católica é precisamente de não haver baqueado, escorada as vezes sobre colunas do pior cerne, carcomido vorazmente pelo gusano de vícios hediondos. Ora é patente que na pena do poeta de a *Velhice* de Jeová, Padre Eterno e catolicismo são termos sinônimos. Mas que tem de comum os abusos, as aberrações, os ridículos, os crimes mesmo dos ministros da religião católica com essa religião nos seus princípios, nos seus fundamentos, nos seus dogmas? Não, o homem é o homem e a ideia é a ideia. Aquele corrompe-se, deprava-se e morre porque é homem, esta subsiste pura e imortal, porque é essencialmente verdadeira e no seu ser paira inacessível a decomposição.²³⁹

Apesar de reconhecer a conduta pouco estimada dos representantes da fé católica, Freitas entende que não havia sentido em se questionar os valores institucionais da Igreja e muito menos seus dogmas, pois estes, além de instituídos há milênios, não urdiam de

²³⁹FREITAS, op. cit., p.39- 40.

alteração, pois haviam sido fundados em bases “dignas e verdadeiras”, e tudo o que precisavam era que fossem sustentados por homens de honra, devotados à “Santa Igreja” e que cumprissem à risca seus preceitos. Por esse motivo, uma das causas da revolta do clérigo contra o escrito de Guerra Junqueiro, era o fato de o poeta ter alçado em um mesmo patamar a conduta e a moralidade “indigesta” de alguns membros da Igreja e os termos específicos da religião católica, criticando, de forma homogênea e simplista, tanto as imoralidades cometidas pelos representantes do clero como “os preceitos sagrados deixados por Cristo”.²⁴⁰ E afirma:

[...] O crime literário do poeta foi o de ter identificado a aberração com o princípio, o cristianismo, tão grande e civilizador, com as superfetações repelentes que a sombra dele tem conseguido medrar, o dogma respeitável com o homem desprezível; foi, digo, o de ter envenenado o que era inocente para sobre esse veneno de laboratório gosmar líquido de sua pena corrosiva; foi o de ter infamado e caluniado sem sombra de consciência, para desfechar a farpa ervada contra supostos flagícios de criação sua e poder assim projetar sobre a face do catolicismo todo o odioso reverte das ignomínias dos seus ministros; *foi principalmente de ter ousado falar, em estilo boêmio e canjirão das crenças mais sagradas que seus compatriotas veneram*, sem excetuar a pessoa imensamente amável de Jesus, que insulta boçalmente.²⁴¹

Diante do que considera “a maior das heresias” e pontuando sua condição de homem da Igreja, Sena Freitas admite não ver outra saída senão retrucar os insultos proferidos por Junqueiro. Sendo assim, o teor das respostas que o padre configura no texto de *Autópsia* dão-se no intuito de defender a conduta da Igreja; defesa que ele opera fazendo lembrar os grandes feitos de seus membros, os nomes mais relevantes da história do catolicismo e a validade de rituais e dogmas a tanto instituídos. Mas, quanto às acusações de má conduta, de oportunismo político e da riqueza proeminente, constatadas por Guerra Junqueiro nos poemas de *A Velhice*, ele não se pronuncia.

Luiz Machado de Abreu ressalta que essa recusa de Sena Freitas deve-se, ao fato de que o mesmo tivesse consciência da dificuldade que teria em argumentar a favor da Igreja, diante das acusações graves que recaiam sobre a conduta imoral de seus representantes,²⁴² acusações que, por sua vez, eram direcionadas principalmente à figura dos padres, os “homens viciosos” a quem o próprio Sena Freitas se referiu. Representantes diretos e perpétuos da fé católica, que passavam a ser acusados de fazer uso dos mandamentos e da posição que lhes rendia o estatuto sacral, para manipular as consciências, macular a áurea das

²⁴⁰ ABREU, Luiz Machado de. **Ensaio Anticlericais**. Lisboa: Roma Editora, 2004.

²⁴¹ FREITAS, op.cit.,p.18-19. (grifo do autor)

²⁴² ABREU, op.cit. p.46-48.

famílias e prover a manutenção da riqueza e do poder do clero. E não podemos esquecer que um dos motes dos poemas de *A Velhice do Padre Eterno* é justamente a crítica ao tom ostensivo e requintado que predominava no espaço da Igreja Católica. No trecho em destaque, apresentado já na introdução de *A Velhice*, Junqueiro comenta:

[...] Quem diria, que um pobre Deus semita, desprotegido e bárbaro, um Deus de 4ª ou 5ª classe, havia de fazer uma carreira tão longa e brilhante! Teve sorte o velhote! Ele que habitou lá em cima uma vetusta trapeira, desconhecida e infecta, achar-se derrepente nas Tulherias dos Deuses, no Olimpo! Que delícia! O criador selvagem, o Átila furibundo, castrado e piolhoso, ver-se de surpresa no luxo resplandecente da Grécia de Alexandre e da Roma dos Césares! Civilizou-se. Ao deitar-se, era ainda um bárbaro; quando se levantou, era já um corrupto.²⁴³

Essas ideias expressas por Junqueiro somavam-se a reclames proferidos por outras figuras de renome no período, que viam no proceder da Igreja e na conduta de seus membros, não só uma ameaça ao programa de reformas e aos intuitos progressistas da época, como algo obsoleto e sem utilidade para a sociedade. Alexandre Herculano é um dos que, no alto de seu embate com o Clero Católico, irá dizer:

[...] Que se ponha abaixo esse símbolo do desuso e da falta de bom senso, monumento da soberba e da inutilidade, castração efetiva da vida e da humanidade, seu tempo não é mais o agora.²⁴⁴

Rafael Bordalo Pinheiro, por sua vez, irá apontar em *O Antonio Maria*, no ano de 1882:

[...] Pois que vão as favas com tantas penitências e orações, padre-nossos e ave-marias para purificar a alma! Se o Papa, com toda sua corja de rameiras em batinas punham as caras na janela, veria que o povo já tem ocupações demais, é isto, o povo trabalha; pois que se não trabalhar não poe com as panelas no fogo.²⁴⁵

No entanto, alguns membros da militância laica propunham uma ação mais moderada, pois acreditavam em uma compatibilização da sociedade moderna com a religião, vendo nela, a exemplo de João Bonança²⁴⁶, em 1871: “não uma coisa vaga, aérea, sem

²⁴³ *A Velhice*, JUNQUEIRO, op. cit., p.21.

²⁴⁴ Apud SANTOS, op.cit.,p.76-78.

²⁴⁵ PINHEIRO, Rafael Bordalo. “Pro Papa Atque Pro Nobis”: meditação religiosa. In: *O Antonio Maria*, 14 de julho de 1882, p.98-99.

²⁴⁶ João Bonança (1836-1924) foi Jornalista, escritor e político português. Ficou conhecido pela defesa incondicional de seus ideais de progresso e liberdade e pela abolição da pena de morte em Portugal. Adepto dos ideais republicanos foi coevo e relacionado com Antero de Quental e Teófilo Braga, entre outros vultos da “Geração de 70”, geração em que a historiografia moderna o inclui. Mesmo tendo formação como padre, João

utilidade prática na sociedade, mas, uma instituição destinada a operar profundas transformações na sociedade, se abrisse ao renovamento interno, à humanidade e a democracia”.²⁴⁷ Também é esta a leitura que Guerra Junqueiro realiza em alguns dos poemas de *A Velhice*, apesar de momentos de extrema “acusação e violência”, como por exemplo, nos versos do poema *A Hidra*:

[...] Ó flor da estupidez, ó trigo da ignorância,
Ó igreja cortesã sensual de ventre obeso
Não vos odeio, não, pálidos salafrários;
Vós sois unicamente os comparsas mortuários do Papa,
Esse calhorda que assombra a multidão
Com o espírito santo a vir comer-lhe à mão,
Satanás a frigir – sarrabulhada trágica.²⁴⁸

Irá pontuar, contudo, não só a necessidade, mas também a possibilidade de um “diálogo” entre o parecer da fé e da razão, tudo isso, é claro, em detrimento dos componentes práticos, morais e institucionais da Igreja. Passagens que são expressas em trechos como os de *Os Simples*:

[...] E muito embora a vossa igreja se contriste
E a excomunhão papal nos abraça e destrua,
A análise é feroz como uma lança em riste
E a verdade cruel como uma espada nua.
Cultos, religiões, bíblias, dogmas, assombros
Que são como a cinza vã que sepultou Pompéia.
Exumemos a fé desse montão de escombros,
Desentulhemos Deus dessa aluvião de areia.
E um dia a humanidade inteira, oceano em calma,
Há de fazer, na mesma aspiração reunida,
Da razão e da fé os dois olhos da alma,
Da verdade e da crença, os dois polos da vida.²⁴⁹

Assim, e no fundo, isso espelha uma paulatina acentuação das diferenças entre um anticlericalismo de cunho “liberal” e um anticlericalismo mais acirrado e convicto de que as representações religiosas não passavam de produtos anacrônicos do espírito humano, “razão do atraso da sociedade portuguesa” como já o tinha dito Antero de Quental nas *Conferências do Casino*, e que outros como Sebastião de Magalhães Lima, fundador do jornal *O Século* prolongam:

Bonança sempre assumiu uma postura “anticlerical”; postura essa um tanto amena, pois dizia que “o mal não estava na religião, e sim nas mãos dos homens que se encarregavam dela”. Com tudo, seu proceder crítico se intensifica após 1872, quando se resigna de sua vocação. BAPTISTA, José Alberto. **João Bonança na Cultura do Seu Tempo**. Lisboa: Edições Colibri, 2004, p.82-84.

²⁴⁷ Apud BAPTISTA, p.84.

²⁴⁸ *A Velhice*, JUNQUEIRO, op. cit., p.185.

²⁴⁹ Idem, p. 6-7.

[...] Importa agora, especialmente para a corrente mais radical do anticlericalismo por abaixo o império da religião e dos padres nas consciências e no corpo social, e mostrar como aquele é o mal, monstruosidade maior criada pelos Moisés e mafonas, impondo a tirania sacerdotal.²⁵⁰

Afinal, na interpretação de Ramalho Ortigão: “é este o inimigo da sociedade, com um celibato sem propósito e um poder titubeante que se encontra fora do espaço civil”.²⁵¹

Pode-se considerar que os valores institucionais e os privilégios direcionados ao Clero Católico assumiam ares de uma “incoerência”, à medida que contrariavam as aspirações de desenvolvimento social e moral que acometiam a sociedade portuguesa de fins do século XIX. Antes de questionar a origem desses dogmas ou a utilidade destes no espaço da Igreja, era preciso eliminar os efeitos que essas mesmas doutrinas causavam no exterior do universo religioso, onde a aproximação do padre com a família e a sua “condição casta” acabava por violar as novas aspirações sociais e os termos de convívio, que partiam de uma concepção familiar nula de intervenções clericais e de uma individualidade social que privilegiava “o bem de todos, para o bem de cada um”.²⁵²

Na concepção de Fernando Catroga a intenção dominante no laicismo de 1870 queria ir mais longe do que os seus antepassados liberais, pois não se esgotava na mera denuncia dos costumes do clero, dos seus compromissos com o poder, da sua sujeição a uma autoridade extranacional ou ao reacionarismo das suas ideias; críticas certamente incontestáveis, mas até receberem a influência do “cientismo” das ultimas décadas do século XIX, não haviam posto em causa a “importância social” do catolicismo e nem mesmo a validade da religião católica. E segue:

[...] Basta um corte vertical na temática envolvida no debate para se comprovar que, no período analisado a *questão religiosa* foi condicionada por uma estratégia cultural totalizante, assente na convicção de que o homem só se realizaria como ser livre e feliz quando conseguisse extinguir a influência, tida por anacrônica, do estado teológico na sua maneira de pensar e de se comportar perante os aspectos essenciais da vida individual e coletiva. Por aqui se vê como o problema não pode ser reduzido nem à sua face mais apaixonada – os anátemas que envolviam, numa umbicalidade indiscutível, anticlericalismo e clericalismo –, nem se quer à sua dimensão político-institucional mais relevante: a separação das igrejas do Estado. Sendo o laicismo, como pensamos, um projeto de revolução

²⁵⁰ Apud GARNEL, op. cit., p. 45- 46.

²⁵¹ ORTIGÃO, Ramalho, “O celibato eclesiástico perante a imprensa”. In: **As Farpas**. nº XI, Lisboa, Clássica Editora, 1944, p.228.

²⁵² CATROGA, op. cit., p. 233.

cultural alternativo à mundividência católica, tudo o que respeitasse a natureza, ao homem e à sociedade não lhe podia ser indiferente. A dessacralização dos fundamentos últimos do conhecimento em nome do empolamento do saber científico e, a partir daí, a interferência de uma visão também dessacralizada do cosmo, da sociedade e da política constituíam os níveis que articulavam, num mínimo de coerência, a estratégia laicista.²⁵³

Nessa ótica, para que o indivíduo pudesse assumir racionalmente o controle do seu próprio destino, não bastava “à verdade definitiva” de uma teoria. Era preciso que todo esse “querer transformador” do movimento laico se o objetivasse também no cerne das instituições e se interiorizasse na consciência coletiva, traduzindo-se mesmo que inconscientemente, em atitudes e comportamentos. Em tal contexto, a exigência da “separabilidade” entre a religião e a sociedade civil não se podia confinar a esfera política, pelo que a luta pela separação da Igreja do Estado deve ser entendida como uma exigência nuclear, mas dentro de um processo total que, no campo institucional, tinha outra face, ou seja, a separação da Igreja da família.²⁵⁴

2.1 - O QUERER LAICO COMO UM TODO: “do âmbito educacional ao seio da família”

Segundo o condicionamento laico, o único meio de subtrair a mãe e, através da sua função educativa, a criança à influencia do padre seria adotar três medidas fundamentais: a separação da Igreja da escola, que devia ser obrigatória, laica e gratuita, a separação da Igreja da assistência – a assistência caritativa opunha-se a defesa de uma assistência profissionalizante –; e a “descristianização”, ou ao menos, a “descatolicização” de todas as atitudes e comportamentos individuais e coletivos, ligados à vida da comunidade e à existência familiar e individual.²⁵⁵

Por essa linha de raciocínio, intentava-se, que o próprio Estado – ultrapassando os limites liberais de atuação – interferisse tanto no plano de ensino como no espaço da “questão religiosa” e socializasse essa nova concepção de mundo. O psiquiatra Miguel Bombarda (1851-1910) ao manifestar sua opinião sobre essa nova conduta prescrita ao Estado pelo contingente laico afirma:

[...] Numa sociedade bem constituída a criança nem ao pai pertence. A criança pertence ao Estado. O pai não pode ser o educador.

²⁵³ CATROGA, op. cit., p. 254.

²⁵⁴ Idem, p.255.

²⁵⁵ Idem, p.255.

Há o pai ignorante, o pai imbecil, o pai fanático, o pai criminoso. Só ao Estado compete formar os espíritos, só a ele pertence modelar as forças vivas da nação, só ele sabe fazê-lo e só ele tem recursos para o fazer.²⁵⁶

Nesse percurso de laicização pedagógica e científica, as críticas assinaladas não deixaram de ressaltar as consequências negativas que muitas tradições – especialmente aquelas que simbolizavam o domínio do catolicismo –, conferiam às novas objetivações e a forma como atravancavam a autonomia e a neutralidade religiosa que se queria.

Por esse motivo, vale mencionar a controvérsia estabelecida dentro da Universidade de Coimbra. Isso porque, independente do grau de adesão sincera aos rituais, os alunos e professores tinham que diariamente cumprir com tradições de cunho religioso, estatutariamente prescritas como: defender em juramento o princípio da “virgindade de Maria”,²⁵⁷ rezar em latim antes do início de cada prova, receber o grau de licenciado em uma capela e o de doutoramento em missa, revestida de cerimonial próprio; sem contar o uso obrigatório e diário de capa e batina – herança de origem eclesiástica e uma das tradições mais intensamente contestadas. Na opinião de Basílio Viana o desconforto dentro da Universidade passa a ser significativo, afinal:

[...] sabendo-se que, em Coimbra, foram muito ativas algumas vanguardas estudantis em cujo discurso contestatário se articulavam, quase sempre, as críticas sociopolíticas e culturais com os anátemas às facetas mais retrógradas da Escola, surge como natural que a progressão das ideias de modernidade viesse a incidir nas praxes mais anacrônicas da vida acadêmica. E o seu defasamento com o tempo seria tão gritante que, dentro do próprio professorado, começavam a emergir algumas vozes que, dando continuidade ao magistério cívico de lentes como Manuel Emídio Garcia e José falcão, ousavam pô-las em causa em nome da necessidade de se acelerar a modernização do ensino superior.²⁵⁸

Para João Marques o movimento que se esboça neste cenário português contempla as ideias novas, que glorificam a “evolução em sociedade” e, principalmente, o trabalho, não só como meio de acumulação de riquezas, mas também como expressão dos méritos individuais. Escala de valores incompatível, por exemplo, com a manutenção de frades e freiras, celibatários e inativos, que para seu sustento necessitavam de imensas propriedades; propriedades estas que, uma vez desmortizadas – e com o lucro das

²⁵⁶ Apud CATROGA, p.255.

²⁵⁷ Em meados de 1646 por impulso de padres franciscanos a Universidade tem nomeada como padroeira a “Virgem Santíssima”. Com “o reformismo” da década de 1870, essa designação passará a ser contestada pelos “críticos liberais”. BONI, Andrea. **As Três Ordens Franciscanas**. Petrópolis; Editora Vozes - FFB, 2002.

²⁵⁸ VIANA, op. cit., p.78-79.

transferências de que essas terras fossem objeto –, poderia constituir uma apreciável fonte de rendimento para o Estado.²⁵⁹ E ressalta ainda:

[...] A contestação dos morgadios e vínculos introduziria alterações profundas na família. Impedida de preservar a integridade da propriedade familiar, a velha família patriarcal desapareceria. Essa ‘nova família’ com ares burgueses necessitava de um outro tipo de propriedade, fruto do trabalho e do mérito próprio, e herdada por todos os filhos. A valorização deste modelo familiar é inseparável da dignificação do casamento, da exaltação da mulher e do amor, fruto também do sentimento romântico, todos valores que depreciavam a opção monástica e celibatária. Não surpreende, assim, que os discursos que a contestavam assentassem na revalorização do papel sociabilitário e morigerador da família. O casamento e a família garantiriam a moralidade da sociedade, já que ‘os cidadãos celibatários são os que mais ordinariamente afligem a sociedade, e mais facilmente se abandonam a todas as espécies de crimes, de que os casados, a quem os vínculos conjugais, o cuidado da esposa e desamparo dos filhos, lhes apagam a lembrança de insultar a lei, e os ensinam a respeitar a propriedade, e a serem bons cidadãos’. Em suma o patrimônio e a família eram vistos como a fonte de cimentação e moralização sociais, porque são as famílias que compõem e sustentam o corpo político. Assim a multiplicação dos casamentos e filhos seria um dos primeiros deveres do homem para com a sociedade.²⁶⁰

Observa-se que, a afirmação dos direitos naturais do indivíduo é central na economia do pensamento anticlerical. De modo que a construção de uma sociedade civil e de um novo Estado só seria possível se os homens que a compusessem fossem cidadãos, isto é, indivíduos capazes de se comprometer e de se empenhar na tarefa comum da construção social. Nesta lógica, a Igreja Católica como instituição munida de poderes e hierarquias soava cada vez mais “obsoleta e injusta” diante de uma sociedade que, mesmo se reconhecendo “falha e atrasada”, buscava evoluir, apegando-se de todas as formas aos apontamentos “fartos e virtuosos” da ciência e do progresso.

Considerando o acima exposto, pode-se perceber que a ênfase dada no proceder da questão laica exigia que se mantivesse uma atitude vigilante em relação à influência do Clero, sobretudo do Clero Regular.²⁶¹ Influência que primava pela salvaguarda da família e pelo “livre direito” de manifestação dos indivíduos em sociedade, condição que

²⁵⁹ MARQUES, op. cit., p.105-106.

²⁶⁰ Apud MARQUES, p.235-236.

²⁶¹ O Clero Regular ou Clero Religioso é constituído por todos os clérigos consagrados da Igreja Católica, que seguem as regras de uma determinada ordem religiosa e que tem a sua própria hierarquia e títulos específicos. O termo *regular* provém do fato de que cada ordem religiosa estabelece suas próprias regras de vida – do latim, *regula*. Essa formação religiosa distingue-se, por exemplo, do Clero Secular, que é composto por sacerdotes que desenvolvem atividades voltadas para o público e que vivem junto dos leigos. A maior queixa do setor laico com relação ao Clero Regular é justamente esse distanciamento da sociedade e uma dada autonomia das decisões, já que tudo ocorre em um espaço especial e privado, em que a última palavra é dada exclusivamente pelo alto escalão da Igreja. ABREU, op. cit., p.76-78.

se considerava primordial para se conseguir a interiorização e a socialização dos novos valores dessacralizados e a garantia da neutralidade religiosa do Estado e dos atos essenciais da existência humana.²⁶² Não espanta assim que a investida laica tenha focado à dogmática do Clero Católico, acentuando particularmente tudo o que pudesse contribuir para acelerar a desmistificação do estatuto sacral do padre e da Igreja, para liquidar a adesão popular ao simbolismo religioso.

De maneira geral, o movimento laico instaurado em Portugal, em meados da década de 70, propunha que o indivíduo deveria libertar-se de tudo o que pudesse remeter, consciente ou inconscientemente, a um fundamento teológico.²⁶³ Sendo assim, quase todas as esferas da vida comum tinham de sofrer alterações, desde ideias, comportamentos, atitudes, ditos e jargões populares como: “Deus o queira” ou “se Deus quiser”, passando por setores de ensino e instituições como Universidades, escolas e tribunais, até o significado simbólico que se podia detectar nos sacramentos mais simples como nascimento, casamento e morte. Por certo, praticamente todos os espaços de convivência humana foram apontados como passíveis de sofrer alterações e de se afastarem da influência e do jugo da religião católica.²⁶⁴ Tem-se aí, entre outros pontos, o debate em torno da confissão auricular e do celibato eclesiástico.

²⁶²GARNEL, op. cit., p.104-105.

²⁶³ Idem, p.105.

²⁶⁴ABREU, op.cit., p.38-39. Apesar da gama de situações e da quantidade de dados a serem investigados, optamos por apresentar e discutir, no espaço dessa pesquisa, os apontamentos laicos que recaíam principalmente sobre o *celibato* e a *confissão auricular*, não que os outros aspectos não tenham tido sua relevância, mas principalmente pelo fato de que esses termos pesquisados não só mobilizaram a maioria das opiniões, como também causaram alterações significativas na vida dos indivíduos em questão.



Figura 16 e 16.1 O Antonio Maria de 14 de julho de 1881, fazendo analogia aos embates constantes entre o jornal O Século e a Igreja Católica. Acervo Digital da Biblioteca Nacional de Portugal

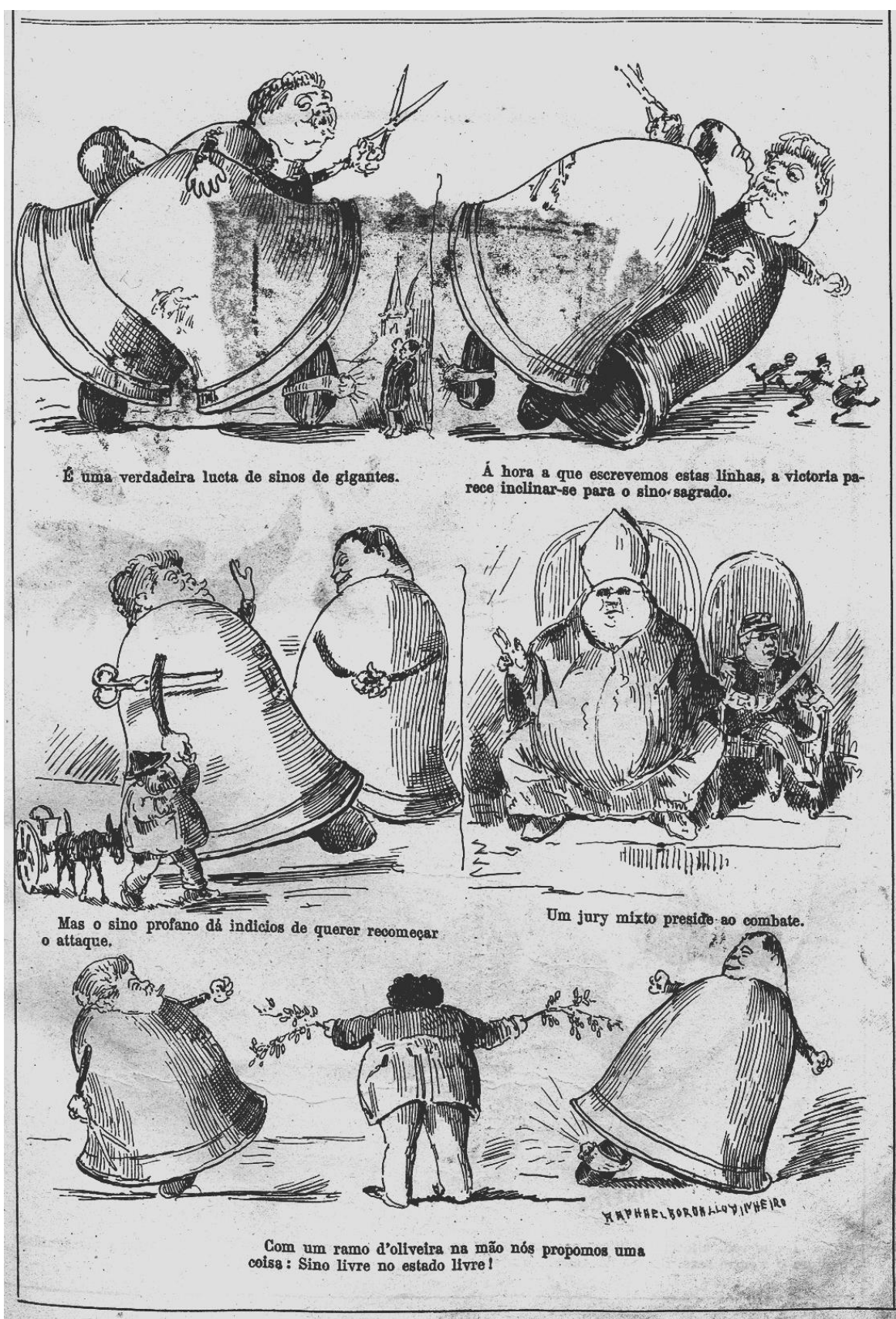


Figura 16.1 Acervo Digital da Biblioteca Nacional de Portugal

2.2 - CONFISSÃO E CELIBATO: “das revelações da alma à purgação do desejo”

Instituída como dogma absoluto pelo *Concílio de Trento* no ano de 1217, a confissão auricular – confissão de pecados para um pregador, pastor ou ancião – veio a se tornar, sem dúvida, um dos métodos mais eficazes de aproximação entre a Igreja e os fiéis.²⁶⁵ Daí que esta surgisse, a par do controle dos estabelecimentos de ensino e dos atos essenciais da existência, como nascimento, casamento e morte. Era o mais importante instrumento de intervenção social e familiar que a igreja detinha.²⁶⁶ Como lembrava o padre *Natário* aos seus colegas, em *O Crime do Padre Amaro*:

[...] Pois os senhores tomam a confissão a sério? Escutem, criaturas de Deus! Eu não quero dizer que a confissão seja uma brincadeira! Irra! Eu não sou um *pedreiro livre*! O que eu quero dizer é que a confissão é um meio de persuasão, de saber o que se passa, de dirigir o rebanho para aqui ou para ali... E quando é para o serviço de Deus, é uma arma. Ai está o que é – a absolvição é uma arma.²⁶⁷

Nos primórdios da fé católica, a confissão não era feita por intermédio de padres ou pregadores, mas sim, em oração, feita diretamente a Deus; e o perdão, obviamente, também era recebido exclusivamente de Deus.²⁶⁸ Após sua extensão ao Clero Secular no século XII, quando passou a ser professada pela Igreja como “disciplina anual e obrigatória”, com base “no poder que o próprio Jesus Cristo lhe concedeu” – através de passagens bíblicas como Mateus 3:6, Lucas 5:21 e o simbólico trecho de João 20:23 –, para que a confissão se torna-se uma prática eficaz, seria necessário que o confessor tivesse seus pecados perdoados, o que só poderia ocorrer mediante revelação a um padre no confessionário.²⁶⁹

Desse modo, os chamados *Manuais de Confissão* – compostos em sua maioria entre os séculos XII e XVI – são direcionados aos clérigos, especialmente para orientá-los na aplicação das penitências, servindo de ferramenta à revelação e a purgação dos pecados.²⁷⁰ Segundo as regras desses manuais, para que a confissão fosse validada, seria necessário um criterioso “exame de consciência” por parte do penitente e, em contrapartida, a

²⁶⁵ FERREIRA, Antonio Matos. “Anticlericalismo”, in: **Dicionário de História Religiosa de Portugal**. Lisboa: Circulo de Leitores, 2000.

²⁶⁶ GARNEL, op. cit., p. 102-107.

²⁶⁷ QUEIRÓS, Eça de. **O Crime do Padre Amaro**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 2004, p. 86. (grifo do autor)

²⁶⁸ FERNANDES, op. cit., p. 56-57.

²⁶⁹ Idem, p. 60-61.

²⁷⁰ MARQUES, João. O Livro Religioso. In: **História Religiosa de Portugal**. vol. II - Humanismos e Reformas. Lisboa. Circulo de Leitores, 2000.

ação efetiva do confessor, para guiar o pecador “ao caminho próspero” e alertá-lo dos malefícios, principalmente daqueles decorridos de “ato impudico”.²⁷¹ Dessa forma, os padres confessores foram por muito tempo, reconhecidos como “curas” e “médicos”, justamente por “curar os pecadores de suas faltas”, e “juízes”, por determinar as penitências conforme estas mesmas faltas.²⁷²

Contudo, essa conduta confessional rígida, formulada com base em manuais e “seguida à risca” por padres e confessores, teria duração efêmera. Conforme análise de Maria Fernandes a aproximação significativa entre clérigos e fiéis – proporcionada em grande parte, pelas ordens religiosas e suas ações missionais nas mais variadas regiões – criaram condições favoráveis para que um teor de “intimidade” e até mesmo de complacência se instaurasse entre os representantes da fé católica e “os pecadores”.²⁷³ Situação repleta de “conveniências” e que, com o passar do tempo, contribuiria de forma relevante para que a ritualística da confissão, assim como a maioria de seus caracteres, caísse em desuso.

Ainda segundo Fernandes, nas últimas décadas do século XIX, momento em que se intensificam os reclames do “liberalismo laico” com relação à interferência do Clero no corpo familiar; o ritual da confissão já não era seguido de forma rigorosa pelos clérigos. Principalmente por aqueles dispersos em vilarejos e responsáveis pela administração de longínquas paróquias, onde as relações de intimidade e a forte aproximação entre padres e fiéis – notadamente as figuras femininas – se mostravam cada vez mais intensas.²⁷⁴ Condição que contribuía, ainda mais, para o aumento dos questionamentos em torno da “participação” e da “utilidade” da Igreja no espaço social e familiar.²⁷⁵

Eça de Queiroz, por meio de algumas lembranças do seu padre *Amaro*, irá expressar esta questão de forma interessante:

[...] Recordava-se com precisão dos padres que vira na casa da senhora marquesa, pessoas brancas e bem tratadas, que comiam ao lado das fidalgas, e tomavam rapés em caixas de ouro; e convinha-lhe aquela profissão em que se cantam bonitas missas, se comem doces finos, se fala baixo com as mulheres, - vivendo entre elas, cochichando, sentindo-lhes o calor penetrante, - e se recebem presentes em bandejas de prata. Recordava o padre Liset com um anel de rubi no dedo mínimo; monsenhor Saavedra com os seus belos óculos de ouro bebendo aos goles o seu copo de Madeira. As filhas da senhora marquesa bordavam-lhes chinelas. Um dia tinha visto um bispo que fora padre em Baía, viajara, estivera em Roma, era muito jovial; e

²⁷¹ Idem, p. 435.

²⁷² Idem, 436.

²⁷³ FERNANDES, op. cit., p.57-59.

²⁷⁴ Idem, p.61- 63.

²⁷⁵ Idem, p.63

na sala, com suas mãos ungidas que cheiravam a água-de-colônia, apoiadas ao castão de ouro da bengala, todo rodeado de senhoras em êxtase e cheias dum sorriso beato, cantava, para as entreter, com sua bela voz.²⁷⁶

E como compreendida na posição atuante do militantismo laico, esta “intimidade demasiada” somada às práticas – ainda que brandas – da confissão, assumiam ares de “uma poderosíssima arma psicológica”. E em prol da defesa da “instituição familiar”, os críticos laicos acusavam o Clero de “dividir os campos no seio da família” e instituir um controle psicológico sobre a mulher. Através dela, o padre criava intrigas e estabelecia uma barreira à plena difusão e implantação dos novos ideais modernos decisivos para a construção de um perfil de relações sociais progressivas. Por isso, o fito imediato dessa movimentação incidia na libertação da família da intromissão clerical, que comumente acontecia através das confidências feitas durante a confissão. Eduardo Franco observa que:

[...] A ação ‘obstaculizante’ do progresso do espírito humano exercia-se na pequena célula familiar pela filha, pela mãe, pela avó. Ali antepõe-se, na pessoa das figuras femininas da família, o padre, qual *alter ego*, como uma muralha para impedir a transformação mental e ideológica que os homens modernos pretendiam operar e viver. Entre os muitos reclames do período estava o que dizia: ‘não é possível que no meio delas, e defronte do patriarca se assente um homem invisível que o contradiz’. Nesse ritmo todos os movimentos rogavam por um restabelecimento da unidade da família e pela submissão da mulher às orientações do marido esclarecido contra qualquer intromissão estranha, nomeadamente de protagonistas.²⁷⁷

Em *A Ladainha Moderna*, décimo nono poema de *A Velhice*, Guerra Junqueiro lista as súplicas e as modernas predileções dos homens da fé. Entre os pedidos mais urgentes estão “a manutenção e continuidade do dinheiro ofertado” e a proximidade com os fieis, em especial “as confessadas novas e casadas”. Além disso, o poeta desnuda o anseio da Igreja em obter cada vez mais regalias e poder:

[...] S. Leão 13 – daí-nos bons bispados,
S. Leão 13 – que nos possam dar
S. Leão 13 – vinte mil cruzados,
S. Leão 13 – fora o pé d’altar.

Santo Antonelli – daí-nos confessadas
Santo Antonelli – novas, já se vê;
Santo Antonelli – é melhor casadas,

²⁷⁶QUEIRÓS, op. cit., p.26.

²⁷⁷FRANCO, José Eduardo. Anticlericalismo e Universo Feminino: polêmicas e estereótipos; in: **Revista Lusófona de Ciência das religiões**. nº 11, 2007, p. 258.

Santo Antonelli – bem sabeis porquê...

Santa Intrujice – entrega as almas toscas

Santa Intrujice – às nossas artimanhas...

Santa Intrujice – Deus destina as moscas

Santa Intrujice – ao papo das aranhas.

Santa barriga – única santa nossa,

Santa barriga – grande santa és!

Santa barriga – alarga, estende, engrossa

Santa barriga – e vai da boca aos pés!

Santa preguiça – que consolas,

Santa preguiça – não há nada igual

Santa preguiça – a um bom colchão de molas,

Santa preguiça – e mais et cet'ra e tal...

S. Venha-a-nós – realiza este desejo,

S. Venha-a-nós – ingênuo e timorato:

S. Venha-a-nós – faz do universo um queijo

S. Venha-a-nós – e faz de nós um rato!²⁷⁸

Em todos os reclames promulgados pelos laicos, é possível observar uma intenção comum: negar a função mediática do sacerdote e entendê-lo como um homem sujeito a paixões e subordinado aos interesses mundanos.²⁷⁹ Crítica que contribuía, ainda, com a denúncia de manipulação que o Clero poderia fazer das consciências, por meio da confissão, pondo em perigo a privacidade familiar, a honra das donzelas, a fidelidade conjugal e a natural transmissão das heranças.²⁸⁰ “Ameaças” que, muitos dos poemas, textos literários e peças teatrais do período, não deixarão de assinalar. Entre os de maior destaque estão – além dos poemas de *A Velhice do Padre Eterno*, de Guerra Junqueiro – os dramas teatrais *Os Lazaristas* (1875) e *O Casamento Civil* (1882), de autoria de António Enes e Cipriano Jardim, respectivamente e ainda, o romance *O Crime do Padre Amaro* (1875), de Eça de Queiroz.

A controvérsia sobre o celibato eclesiástico, por sua vez – intimamente articulado com a denúncia da confissão – não era nova. A ruptura protestante o havia contestado²⁸¹ e, no decurso dos séculos seguintes, a discussão acerca do múnus religioso não deixou de questionar a sua validade para o exercício do sacerdócio. Na opinião de Fernando Catroga, o exemplo protestante como “arma crítica do catolicismo”, teria criado condições

²⁷⁸ *A Velhice*, JUNQUEIRO, op. cit., p. 147-150.

²⁷⁹ GARNEL, op. cit., p. 28-29.

²⁸⁰ FRANCO, op. cit., p.264.

²⁸¹ CATROGA, op. cit., p. 262.

para “a modernização da cultura e da economia” das sociedades que o adotaram.²⁸² O autor cita Fernão Botto-Machado quando este escreve, em 1910, que:

[...] Muito mais felizes foram os povos do norte com o protestantismo. Esse, ao menos, não só queimou os confessionários, mas nem presta obediência à grande falperra que se chama Cúria Romana, nem conhece deuses, nem santos, nem divindades; rasgou as bulas *papais* e foi por bem dizer, com as chamadas heresias de Lutero, de Wiclif, de Calvino e de Jean Huss, a chave do livre pensamento e da liberdade de consciência.²⁸³

Catroga completa esse parecer dizendo que, de forma geral, o protestantismo apresentou três vantagens:

[...] Em primeiro lugar, os homens na ânsia de ler e interpretar a Bíblia, quase todos aprenderam a ler; em segundo lugar, tiveram mais cedo uma compreensão nítida de si mesmos, do Universo e da vida; em terceiro lugar, criaram energias que, ao contrário, foram inteiramente obliteradas pela religião católica, que Zola chamou de, e com razão, ‘a religião da morte, a religião da tortura, da resignação, do cilício, do jejum, da abstinência e da continência da carne’ – que é, afinal, a sublime expressão do amor e da vida da espécie.²⁸⁴

Para o criticismo laico de 1870, contudo, a questão a ser resolvida partia do princípio de que, a constituição de uma sociedade civil e de um novo Estado, só seria possível se os homens que a compusessem fossem cidadãos, isto é, indivíduos capazes de se comprometer e se empenhar na tarefa comum de construção social.²⁸⁵ Dito de outro modo, só o indivíduo possuidor de razão e de uma vontade autônoma e livre poderia constituir um verdadeiro cidadão. E esta cidadania acabava fortemente comprometida pelos votos perpétuos e pelo encerramento em clausura, muitas vezes, forçado e não voluntário.²⁸⁶

No décimo terceiro poema de *A Velhice*, intitulado *Como se Faz um Monstro*, Gerra Junqueiro narra o processo de transformação pelo qual “o jovem João” passa, ao ser designado por seu pai a se transformar num sacerdote. Narrando o retorno deste para casa, alguns anos depois de sua incursão no mosteiro, o autor denuncia a falta de autonomia, a subserviência e o “completo abandono de si”, apresentado pelo jovem. Que após ser ordenado padre, tem um único e “decepcionante propósito”, servir a Igreja, e continua:

²⁸² Idem, p.218.

²⁸³ Apud CATROGA, op. cit., p.256-258.

²⁸⁴ Idem, p.227-228.

²⁸⁵ RIBEIRO JUNIOR, op.cit., p. 32-34.

²⁸⁶ FRANCO, op. cit., p. 256-257.

[...] Que transfiguração! Que radical mudança!
 Em lugar da inocente, angélica criança,
 Voltava um chipanzé, estúpido e bisonho,
 Com o ar de quem anda alucinadamente
 Preso nas espirais diabólicas dum sonho!
 Seu corpo juvenil, robusto e florescente,
 Vergava para o chão, exausto de cansaço:
 Os dogmas são de bronze, e a lâ duma batina
 Já vai pesando mais que as armaduras d' aço.
 A ignorância profunda, a estupidez suína,
 A luxúria d' igreja, ardente, clandestina,
 O remorso, o terror, o fanatismo inquieto,
 Tudo isto perpassava, em turbilhão confuso,
 Na atonia cruel daquele hediondo aspecto,
 Na morna fixidez daquele olhar obtuso.
 Metida nas prisões obscuras de Loiola,
 A sua alma infantil, não tendo luz nem ar,
 Foi como rouxinóis, que dentro da gaiola
 Perdem toda a alegria e morrem sem cantar.
 As almas infantis são brandas como a neve,
 São pérolas de leite em urnas virginais:
 Tudo quanto se grava e quanto ali se escreve,
 Critaliza em seguida e não se apaga mais.
 Desta forma consegue o astucioso clero
 Transformar, de repente uma figura loira
 Num pássaro noturno, estúpido e sincero.
 É abrir-lhe na cabeça a golpes de tesoira
 A marca industrial do fabricante – um zero.²⁸⁷

Para além dos deveres e da “dogmática pesada” que extraíam toda “a alegria e vitalidade dos jovens clérigos”, relatados por Junqueiro nos versos do poema *Como se Faz um Monstro*; os votos perpétuos, que o Clero Regular estava obrigado, e em particular a disciplina do celibato eclesiástico, exigido a todos os membros da Igreja, contrariavam a liberdade individual e, com ela, as demais leis naturais. E, dentre as leis naturais, “nenhuma havia de sem dúvida mais clara, nem mais simples do que a que manda reproduzir a espécie”.²⁸⁸ É importante se ater ao fato de que, partindo do pressuposto positivista, a “pureza” imposta pelo celibato agia diretamente como empecilho à propagação da espécie, cujo direito de procriar e de fundar uma família eram tidos como direitos inalienáveis, e privar alguém desses direitos era uma grave injustiça e uma ilegitimidade.²⁸⁹

Essa discussão também está presente em *A Velhice do Padre Eterno*. No poema *Eurico*, Guerra Junqueiro cita os artigos 1031 e 1057 do *Código de Direito Canônico*,

²⁸⁷ *A Velhice*, JUNQUEIRO, op. cit., p. 117-120.

²⁸⁸ CATROGA, op. cit., p. 261.

²⁸⁹ RIBEIRO JUNIOR, op.cit., p. 24-25.

que tratam das disposições e obrigações destinadas a todo aquele que se ordena padre.²⁹⁰ Nos versos do poema, Junqueiro narra à história do jovem sacerdote Eurico, que sofre com a solidão e com a paixão que sente pela “tímida donzela” Hermengarda. Apesar das proibições dispostas nos códigos, os conselhos que o poeta dá ao “lastimoso Eurico” é que este “rasgue a página santa da Escritura” e se entregue de vez ao amor. Afinal, diante dos novos ideais e condicionamentos do mundo moderno – que ele define como “o espírito da Luz que em nós habita” –, não ha lugar para os valores arcaicos da Igreja:

[...] Eurico, Eurico, ó pálida figura,
Lastimoso, romântico levita,
Que nos cerros do Calpe, em noite escura,
Ergues as mãos a abóbada infinita;

Rasga a página santa da Escritura;
O espírito da luz que em nós habita
Já não consente essa ideal loucura
Que faz do amor uma paixão maldita.

Deixa a solidão dos montes escavados;
Não soltes mais os trenos inflamados,
Nem tenhas medo às garras do demônio.

Beija a Hermengarda, a tímida donzela,
E vão de braço dado tu e ela
Contrair civilmente o matrimônio.²⁹¹

Para grande parte de seus opositores, a doutrina da castidade eclesiástica era também a causa do comportamento imoral do Clero e, por isso, prejudicial à Igreja. De acordo com Montalvão Machado, essa intenção era, ainda, o que presidia o caso do padre Jacinto Layson. Monge beneditino cuja postura causou grande repercussão em Portugal, em meados de 1872, pois ele pretendia casar-se permanecendo, todavia, no grêmio da Igreja Católica como sacerdote.²⁹² Desiderato que aos olhos de “positivistas”, como Luciano Cordeiro²⁹³,

²⁹⁰ No Artigo 1031 do *Código de Direito Canônico* recomenda-se “não conferir o prebiterado e nenhuma das regências da Igreja ao candidato ao diaconado permanente, que seja casado”. O Artigo 1057, por sua vez, apresenta as irregularidades e impedimentos para todos aqueles que tenham recebido as ordens monásticas. E ordena que “sejam excluídos das ordens recebidas àquele que contrair casamento, mesmo só no civil, quer ele próprio induzido por mulher ou por força contrária a sua vontade”. *Código de Direito Canônico*. Conferência Episcopal Portuguesa, Lisboa, 1983, p. 181-183.

²⁹¹ *A Velhice*, JUNQUEIRO, op. cit., p. 55-56.

²⁹² MONTALVÃO MACHADO, José Timóteo. Luciano Cordeiro. In: *Revista da Sociedade de Geografia de Lisboa*. Lisboa: 1981, p.138-139.

²⁹³ Luciano Batista Cordeiro (1844-1900) escritor, historiador, político e geógrafo português, foi o fundador da Sociedade de Geografia de Lisboa. Apesar de nunca confirmar sua predileção pelas ideias positivistas de Augusto Comte, era considerado entre os seus um “positivista convicto”. A propósito do casamento do padre

surgia como uma incongruência, pois este entendia que “fé e vida mundana se excluíam”, não havendo meio termo nem conciliação possível e dizia: “é escolher: é ser ou não ser católico”.²⁹⁴

Na visão de Luciano Cordeiro, existia uma insanável contradição no pedido do padre que, mesmo tendo optado pelo casamento, requeria que não o expulsasse “do seio da Igreja”. Para alguns, a intenção do beneditino francês era impulsionar uma reforma e modernização do Catolicismo, mas aos olhos da maioria tudo não passava de um ato inconsequente.²⁹⁵ Exemplos, como o do padre Layson, acabavam por dar vazão às críticas e reclames de que poucas vezes o celibato era respeitado, o que daria motivo a escândalos e a um desregramento moral, que só a abolição da castidade poderia resolver.²⁹⁶

E vale mencionar que, nas décadas finais do século XIX, os relatos de condutas pouco compatíveis com os valores religiosos e de crimes sexuais cometidos por padres e sacerdotes, no interior de mosteiros e conventos portugueses, tornaram-se comuns e, independente de sua veracidade, esses estavam por todo parte, arrebatando as opiniões e acalorando os discursos e as críticas.²⁹⁷ E, no interior dessa onda de denúncias, cabe citar o caso ocorrido em Lisboa no Convento das Trinas das Irmãs Hospitaleiras, em 1891, episódio em que se deu a morte da jovem educanda Sara Pereira de Matos, de 14 anos. No primeiro depoimento que deu à polícia, a madre superiora do convento, Dora Collete, afirmou que “se distraiu” ao preparar a dosagem do remédio que iria dar à jovem, que se queixava de fortes dores no estômago e, por isso, acabou ministrando uma quantidade de remédio muito alta.²⁹⁸

O jornal republicano *O Século* explorou o caso ao máximo e, além de enveredar pela tese de envenenamento cometido pela madre superiora, sugeriu que a morte fora provocada para camuflar a violação de Sara Matos, cometida por um frade Jesuíta.²⁹⁹ A repercussão do caso foi imediata, Dora Colette foi presa, e o túmulo da educanda passou a ser

Jacinto Layson publicou, em 1872, um texto intitulado “*O Casamento dos Padres*”, o qual ele mesmo chamou de “protesto em nome da moral e da previdência”. Idem, p.174-176.

²⁹⁴ Apud, Idem, p. 178.

²⁹⁵ GARNEL, op. cit., p. 32.

²⁹⁶ Idem, p. 32-33.

²⁹⁷ FRANCO, op.cit., p. 223-224.

²⁹⁸ Idem, p. 224.

²⁹⁹ Idem, p. 226.

destino de romarias.³⁰⁰ Após a deflagração do caso, o governo comprometeu-se a realizar inspeções e vistorias nas casas religiosas e nos hospícios espalhados pela cidade.³⁰¹

Em *A Velhice*, nos versos de *A Semana Santa*, Junqueiro denuncia, sem meias palavras, – por meio da fala astuta de Voltaire a um Jesus boquiaberto diante das mudanças pela qual sua religião “pequenina e humilde” havia passado –, o comportamento deplorável dos membros da Igreja, que após “provar o corpo e o sangue de Cristo” na missa da sexta-feira santa, “se achegam no lupanar para provar outros sabores”, e mais:

[...] Ali tens, meu amigo, os cônegos vermelhos:
Que rostos joviais, brunidos como espelhos,
Que riso debochado e gesto vinolento!
E mais a noite, uns padres sem batinas
Decerto não virão pregar às concubinas
O 6º mandamento!

Os teus guardas fiéis, depois da procissão,
Já roucos da cantar um velho cantochão,
Deixaram-te no templo abandonado e só.
Uns vieram beijar as carnes prostituídas,
E os outros foram ler no quarto às escondidas,
Romances de Bellot.

E como a noite é linda! A branca Lua passa;
Ostentando na fronte a palidez devassa
Duma infeliz mulher.
Quando tudo fermenta e tudo anda de rastros
Já não deve admirar que a sífilis chegue aos astros
E precisem também xarope de Gilbert!³⁰²

O que se verifica diante de casos como o de Sara de Matos e de situações como as que Guerra Junqueiro apresenta no poema *A Semana Santa*, é que, além dos escândalos envolvendo grande parte dos membros da Igreja – narrados com exatidão e riqueza de detalhes pelos jornais nas décadas finais do XIX –, a crescente secularização das ideias já não permitia aceitar o estado de continência dos sacerdotes. Posto que, esse proceder não só viria na contramão dos direitos naturais, como tornava viável um estatuto de superioridade na hierarquia social da “arbitrariedade da graça divina”.³⁰³ E o padre, com seu “estatuto de diferença”, assumia ares de um “estranho” em meio aos seus concidadãos, mais fiel a Roma

³⁰⁰ GARNEL, op. cit., p. 41-43. No cemitério dos Prazeres, em Lisboa, há um monumento funerário dedicado a Sara de Matos, que foi inaugurado com subscrição nacional, no ano seguinte ao advento da república. Na lápide, pode-se ler: “faz hoje 20 anos Sara, que deixaste de existir, vítima dum abominável crime... Mas este ano é o mais solene por ser o da tua glorificação. Sim! já foram expulsos os jesuítas”! – o ano era 1911.

³⁰¹ Idem, p. 43.

³⁰² *A Velhice*, JUNQUEIRO, op. cit., p. 83-84.

³⁰³ FRANCO, op. cit., p. 259.

do que à Pátria, onde nenhum laço de afeto o prendia, sujeitando-se pela sua natureza humana a viver consumindo-se “no fogo impuro do desejo” ou, o que é mais natural, na “incontinência pública” geralmente considerada como “refúgio indenizador da bárbara e inumana disposição da lei do celibato”.³⁰⁴ Como expõe a autora Maria Rita Garnel:

[...] No anticlericalismo que se instaura a partir da década de 70 o celibato é entendido como contrário aos direitos naturais, imposição que lançaram sobre o clero para desligar o padre da sociedade e da família; e fazer dele um instrumento dócil, um escravo a serviço da Cúria. Os militantes laicos mais radicais sob o influxo das contribuições do Positivismo, e das ciências – darwinismo, evolucionismo – vêem outros perigos nesta negação da natureza; contrariá-la poderia conduzir como apontava Ramalho Ortigão ‘as profundidades clássicas da perversão, causa provável das medonhas flagelações bestiais que ensangüentavam as páginas do catolicismo’. Alguns mais extremistas desejavam mesmo entender a religião como uma espécie de nevrose, fenômeno da patologia cerebral da família das alucinações, dos delírios, da histeria, que importava extirpar da sociedade. Para ilustrarem as suas teses, divulgavam na imprensa todas as notícias e os casos escandalosos que envolvessem a igreja ou o clero. A maior providência, contudo, era denunciar a ‘hipocrisia de andarem por ai uns bonzos de batina, uns parasitas do amor defendendo o celibato e seduzindo as incautas ovelhas do aprisco’, por meio do confessional, esse ‘gabinete reservado da concupiscência e do adultério’.³⁰⁵

Nesse momento, que caracteriza os instantes finais do século XIX em Portugal, o “ato da confissão” torna novamente a permear os discursos laicos e surge, nesse sentido, como “a prática propiciadora de todas as intimidades”, além de ser, simultaneamente, como alertava o jornal *O Século*, em 1891:

[...] o meio que a igreja se serve para exercer império sobre tudo, um dos principais elementos de desmoralização, esse ato aviltante e abjeto, que obriga os cidadãos quase sempre virtuosos a ajoelhar diante dum padre ignorante, sem consciência e coberto de vícios. Ato contrário aos preceitos de Jesus, e só inventado pelo clero ávido de poder. Com essa denuncia punha-se em causa a exclusividade da mediatização com o sagrado, tanto mais que a educação eclesiástica, que pretende formar homens superiores aos homens, fixa examinadamente à atenção dos seus educandos nos pontos que para sempre lhe devem ser proibidos.³⁰⁶

Questões como essas era o que veementemente Miguel Bombarda denunciava: “da confissão a intimidade entre confessor e confessada seria um passo, já que

³⁰⁴ Idem, p. 257-258.

³⁰⁵ GARNEL, op. cit., p. 102-103.

³⁰⁶ Apud FRANCO, op. cit., p. 264.

confessa-se tudo ao padre virgem, ao padre voluntariamente celibatário”.³⁰⁷ Médico psiquiatra português, republicano convicto e um acérrimo anticlerical, Bombarda lutou de forma destacada em favor da causa laica, foi autor de *Consciência e Livre Arbítrio*, livro que, em 1883, o levou a entrar em debate com vários nomes da Igreja Católica da época.

Esteve intensamente envolvido nas manifestações a que suscitou o caso de Rosa Calmon, em 1901. Jovem solteira de 32 anos, filha do Cônsul brasileiro José Calmon que, contrariando a vontade de seus pais, queria entrar para o convento.³⁰⁸ O Cônsul chegou até mesmo a mover uma ação judicial contra a filha, a fim de impedi-la de ingressar na vida religiosa. Para reforçar o pedido de intervenção, José Calmon recorreu ao Dr. Júlio de Matos, prestigiado psiquiatra e diretor do Hospital Conde de Ferreira, no Porto, que elaborou um laudo médico atestando que Rosa Calmon era vítima de “loucura religiosa”.³⁰⁹ A jovem, porém, não desistiu. E na manhã do dia 17 de fevereiro de 1901, na saída da missa na Igreja da Trindade, também no Porto, contando com a ajuda de algumas pessoas que a aguardavam na porta, conseguiu, em fim, fugir.³¹⁰ A este episódio seguiu-se um mês de agitação e protestos contra os clérigos, acusados pela maioria dos jornais republicanos e monárquicos da época de “raptar jovens para as meter no convento e de lhes fazer lavagens ao cérebro”, matéria que foi sustentada pelo próprio Miguel Bombarda e pelo psiquiatra Júlio de Matos.³¹¹

Bombarda foi ainda um dos responsáveis pela Junta Liberal, um organismo de propaganda que organizou grandiosas manifestações no ano de 1909, exigindo entre outras coisas, a desamortização das terras da Igreja e a instauração da “Lei do Registro Civil” em Portugal. Em 1910, Bombarda é morto a tiros por um interno do hospital psiquiátrico de Rilhafoles, em Lisboa.³¹² O jornal *O Século* noticia o ocorrido e afirma: “o povo de Lisboa está convencido de que o assassinio foi obra de clericais”.³¹³ O acontecimento exalta os ânimos, o que leva um grupo de manifestantes a depredarem as janelas da redação do jornal católico *O Portugal*.³¹⁴

Por meio desses dados, nota-se que muitos dos caracteres próprios a Igreja Católica – de modo especial à confissão auricular e o celibato – eram entendidos na época,

³⁰⁷ Apud RODRIGUES, Manuel augusto. Problemática Religiosa em Portugal no século XIX, no Contexto Europeu. In: **Revista Análise Social**, Vol. XVI, 1980, p. 409.

³⁰⁸ VILLARES, Artur. As Ordens Religiosas em Portugal nos Princípios do Século XX. In: **Revista de História**. Porto: Instituto Nacional de Investigação Científica da Universidade do Porto. Vol. XIII, 1995.

³⁰⁹ Idem, p. 204.

³¹⁰ Idem, 204-205.

³¹¹ GARNEL, op. cit., p. 125.

³¹² RODRIGUES, op. cit., p. 412- 413.

³¹³ Apud GARNEL, op. cit., p. 125-126.

³¹⁴ Idem, p.122.

como práticas que aviltavam os direitos individuais, ferindo a dignidade do ente racional e livre; “levando-o a praticar um verdadeiro suicídio psicológico sempre que dobra o joelho ante quem não é mais do que ele”.³¹⁵ Esses argumentos contra as práticas instituídas pela Igreja prolongam os contributos da crítica à religião católica, acentuando as razões circunstanciais que tinham levado à imposição daquelas disciplinas e que, por serem exclusivamente humanas, seriam passíveis de reforma.

2.3 - PORTUGAL E O LAICISMO DE 70: “da religião de Cristo ao querer divino dos homens”

Oliveira Martins ao compor o texto *Portugal Contemporâneo* em 1881, obra Historiográfica disposta em dois volumes, propõe encerrar o ciclo encetado com a *História da Civilização Ibérica* de 1878, ocupando-se do exame dos acontecimentos da vida portuguesa ocorridos entre os anos de 1820 e 1868 e da “desconstrução dos conceitos velhacos” que tanto “atrasavam os passos do povo português”.³¹⁶ Na advertência inicial da obra, Martins faz um protesto de “isenção e independência” na avaliação dos fatos da sua história contemporânea. Já no correr do texto, ao expor sua opinião com relação à conduta da Igreja Católica, ele afirma:

[...] O celibato clerical não é preceito da antiga lei, desse tempo em que Deus no Monte Sinai falava com os patriarcas. Não é doutrina do Novo Testamento, onde está a palavra de Deus, mas sim matéria exclusivamente disciplinar e, por isso, reformável e tem de forçosamente seguir as evoluções das sociedades. O que num século é bom, noutro pode ser mau.³¹⁷

Por certo, essa observação feita por Oliveira Martins reitera a ideia presente no reformismo de 70, que entendia que se a Igreja Católica se voltasse à “simplicidade”, e revisse seus valores, afastando-se dos ornamentos requintados, da dogmática obrigatória e dos rituais pomposos, além de cessar sua interferência e poder no espaço social poderia conviver e dialogar, de forma pacífica, com os aspectos e princípios presentes no momento. Ramalho Ortigão é categórico ao dizer:

[...] Ninguém pretende destruir a religião; o que pretendemos, é fazê-la sincera e pura, tornando-a voluntária e livre. Isso só

³¹⁵Idem, p.92.

³¹⁶ RODRIGUES, op. cit., p. 421.

³¹⁷Apud GARNEL, op. cit.,p.169.

será possível através da imitação de Cristo, façamos do povo, da mulher, e da criança a nossa sagrada família.³¹⁸

E não menos pragmática será a postura de Guerra Junqueiro ao afirmar no texto de *Pátria*, que o catolicismo só estaria livre da influência de Roma quando:

[...] Opusermos verdadeiramente seu Cristo encarcerado e torturado, a um Cristo liberto e universal, um Cristo unificador da vida inteira, que logicamente harmonize coração e razão, ciência e crença, espírito e matéria, natureza e Deus. Sobre a égide do exemplo do fundador, não devemos esquecer nosso compromisso com os humildes, a palavra de Cristo nunca foi tão necessária. Mas, é preciso pregar-se a pobreza e o padre esta ao lado do rico.³¹⁹

A princípio, essa nomeação de Cristo nos textos e representações laicas soa estranha, diante de um contexto que se pretendia secularizado e que por isso, se “autoproclamava” a superação do sagrado, funcionando como um argumento laicizante contra o modo como a mensagem do Cristianismo havia sido fundamentada e realizada. Mas, segundo Fernando Catroga, ao contrário do que aponta o pensamento comum, o Cristianismo foi um dos fatores que mais potencializou a secularização, além de que a exorcização do religioso e do sagrado, visada pelo projeto cultural laico, não impediu que certa tonalidade religiosa “lhe entrasse pela janela enquanto o seu discurso explícito procurava expulsá-la pela porta”. Ainda conforme o autor:

[...] O laicismo não objetivou numa nova religião, porém, não deixou de gerar uma nova religiosidade. Este termo é equívoco, mas entendamo-nos desde já. Por ele não se conota a defesa de uma religião institucionalizada ou dogmatizada, ou se edifica qualquer princípio que ferisse os preceitos epistemológicos do cientismo. Em consequência com a raiz antropocêntrica de seu ideário, só tinha sentido fomentar uma sentimentalidade e uma comunhão coletivas que ultrapassassem a frieza da linguagem denotativa das ciências através de expressões simbólicas de forte efeito sociabilitário. Pois, se Jesus não existiu, o que ficou dele intensamente belo e radioso foi aquela dulcíssima: ‘amai-vos uns aos outros’, isto é a verdadeira religião, a religião da humanidade. A religião moderna será uma disciplina moral, que se baseará no bem por amor do bem. E só então o homem, emancipado de toda espécie de preconceitos, absolutamente livre, como a ave no espaço imenso nadando em ondas de sol, poderá a fronte gloriosa exclamar: ‘Deus sou eu’. Nada mais claro. A nova religião, ou melhor, a nova religiosidade seria, antes de mais, uma ética: a ética da solidariedade, inferida a partir, não de qualquer inspiração transcendente ou postulado formal, mas do espetáculo oferecido pela natureza – vida orgânica – e pela sociedade. A moral social iria, assim, substituir a moral revelada e o

³¹⁸ Apud FRANCO, op. cit., p. 264-265.

³¹⁹ JUNQUEIRO, op. cit., p.16-17.

enquadramento religioso que a legitimava. E com a socialização – através da escola – o professor substituiria o padre, conseguir-se ia vencer o egoísmo e o utilitarismo e criar um novo poder *espiritual* enformador de novos elos sociabilitários entre os indivíduos e os grupos sociais.³²⁰

Nesse ínterim do pensamento laico, o que se configura é um postulado moral e humanitário que apesar de refutar os valores do Catolicismo, ou seja, seu conjunto dogmático e institucional visava o coletivo, presumindo a tudo e a todos agir segundo os preceitos de bondade e bem comum, além de uma entrega social e física, e tudo para fins de uma sociedade unida em prol de seu Estado. Uma postura laica, porém, moldada num humanismo necessário e até certo ponto Universal. Universalidade que, aliás, faz com que até mesmo o padre Sena Freitas, no texto de *Autópsia da Velhice do Padre Eterno* – apesar de refutar as críticas que Guerra Junqueiro direciona ao Clero – admite concordar com esse princípio “humanizador” da religião o qual, conforme mencionado pelos intelectuais laicos, estaria nas primeiras manifestações do Catolicismo, quando este era encetado pelo viés da liberdade, representado na postura simples e despretensiosa de Cristo:

[...] Também eu amo essa liberdade, e senso de bem fazer, verdadeiro gênio do homem e das nações, uma liberdade pura, advinda de Cristo, a mais bela representação de amor de que se sabe. E saiba que nem a Igreja minha mãe a condena. Como condená-la se precisa dela como o pulmão de ar para respirar? O catolicismo tal como o pregou Jesus é puro, livre, e é dele que lhe falo agora. Se este adorável apanágio dos povos modernos foi conquistado com o sangue divino de Jesus, entre as dores agudíssimas da sua Cruz e os derradeiros gemidos da sua agonia, como poderia dele me esquecer, como poderia não levá-lo comigo.³²¹

Apesar de Sena Freitas expressar uma conduta semelhante a do método laico, ao crer que os benefícios e os valores humanísticos da religião e a noção intrínseca de “bem comum” deveria ser posta em prática por cada indivíduo, a Igreja Católica, enquanto instituição estabelecida, ainda assim era refutada pelo proceder laico.

2.4 - CONVULSÕES NA CRUZ: “para amainar o proceder dos contrários nem mesmo os apanágios de Deus”

No entender de padres, bispos e da grande maioria dos que se dispunham a defender os princípios eclesiásticos e a manutenção do poder da Igreja, alegando que não

³²⁰ CATROGA, op. cit., p. 266-268.

³²¹ FREITAS, op.cit.,p.84.

cabia à “religião de Deus” responder pelas “imprudências” cometidas por seus representantes, a ideia de reestruturação do Clero e o fim de sua influência e participação no espaço social soava como um feito impossível. Manuel Rodrigues salienta que, com relação aos padres e a todos aqueles que se punham a defender a Eclésia, dificilmente se encontraria outra postura – salvo exceções como as do beneditino Jacinto Layson – que não a de salvaguardar o aparato religioso das investidas laicas;³²² pois, aos representantes da fé católica, não cabia outra atitude senão a defesa, “por vezes cega”, dos pontos importantes e definidores da sua religião. Uma prova disso, segundo Manuel Rodrigues é que:

[...] No período que antecede o fim do século XIX português, a igreja, de uma maneira geral, mantinha-se à margem das questões críticas que envolviam sua existência institucional. A inteligência católica – principalmente aquela constituída dentro das faculdades de teologia – ou era marginalizada ou então ela própria se afastava do processo em curso. Concentrando-se mais sobre si mesma e nos dados factuais e históricos de sua existência.³²³

Por certo, era grande o número de seminários e instituições voltados para a formação do sacerdócio em Portugal, mas o declínio “intelectual e produtivo” de que estes eram acusados revelava-se confrangedor, como se depreende da crítica esboçada pelo padre José Souza Amado, em artigo do jornal católico *O Amigo da Religião*, em 1886:

[...] A teologia é hoje, na maior parte dos seminários apenas uma escolástica mesquinha e degenerada, e cuja secura rebota os alunos e não lhes dá nenhuma ideia do conjunto da religião, nem das suas relações maravilhosas com tudo o que interessa ao homem. A bem lembrar, da enfadonha pintura que lhes tem feito os laicos, onde os pobres aspirantes não tem nem argumentos que os ajudem a salvaguardar a Santa Mãe, e muito menos que lhes livrem as peles.³²⁴

Assim, podemos observar que uma acentuada crise no espaço e no trato dos estudos teológicos existentes em Portugal, em fins do XIX, fazia minar as produções eclesiais. Nesse sentido, a apologética católica³²⁵ acabava por padecer de argumentos

³²²RODRIGUES, op. cit., p. 414.

³²³Apud RODRIGUES, p.412.

³²⁴Apud ABREU, op. cit., p.58.

³²⁵Etimologicamente, a palavra *Apologética* – do grego apologéticos –, significa “justificação”, “defesa”. Desenvolvendo-se, sobretudo no Cristianismo, e sendo utilizada como um discurso de defesa da fé católica busca não somente demonstrar as verdades próprias a esta, como também refuta as críticas e as opiniões contrárias. FERRATER MORA, José. **Dicionário de Filosofia**. Vol. I São Paulo: Edições Loyola, 2000. Alguns padres da Igreja Católica, sobretudo no século II, dedicaram-se a escrever apologias ao Cristianismo, utilizando temas filosóficos – notadamente platônicos e estoicos – que se mostraram compatíveis com a revelação cristã. No

capazes de contradizer e fazer frente às discussões e às críticas laicas em curso. Para alguns membros do Clero, “os fatos da história eram irreversíveis”, e um católico atento aos sinais do tempo não devia ter somente a preocupação de condenar os contrários e anatematizar os passos já dados pela Igreja, mas deveria também “inovar e trilhar caminhos mais ousados”.³²⁶ Para o franciscano José Maria Monteiro:

[...] Em Portugal convém também confessar, os escritos que tem aparecido não conseguem alcançar o nível dos estrangeiros. Não demonstram os nossos teólogos possuir uma sólida cultura filosófica e científica. A argumentação de que se servem é pobre de conteúdo e meramente formal. A Faculdade de Teologia atravessa um período de estagnação e enorme decadência, não alcançando o ritmo e o progresso alcançado pelas suas congêneres de além-fronteiras. Perdera-se o sentido de criatividade, nada de novo se encontra nas obras de seus mestres, apenas se traduzem alguns livros, que ainda assim trazem uma lufada de ar fresco que a custo consegue renovar os espíritos. As fontes de que se servem nossos teólogos a muito não passam do Syllabus de Pio IX.³²⁷

De fato, foi grande a movimentação causada pelo conteúdo apresentado na encíclica *Quanta Cura*, lançada no ano de 1864 pelo Papa Pio IX.³²⁸ Marcada pela intensidade dos termos empregados em seu texto, apontou dezesseis proposições que contrariavam a visão católica na época, sendo acompanhada pelo famoso *Syllabus Errorum*, que condenava as ideologias do Panteísmo, Naturalismo, Racionalismo, Socialismo, Franco-Maçonaria e várias outras formas de liberalismo cultural e religioso tidos por incompatíveis com os valores católicos.³²⁹ Antero de Quental, por exemplo, foi um dos que saíram a público, na época, para criticar o teor da carta de Pio IX, expondo nas páginas do jornal liberal *O Português* um texto “áspero” contra a carta encíclica do Papa, e que, segundo ele, era “um verdadeiro paradigma

século XIX, alguns eclesiásticos fizeram uso dos textos apologéticos para ressaltar suas opiniões e resguardar os ideais da Igreja, entre eles podemos citar o padre Sena Freitas.

³²⁶ RODRIGUES, op. cit., p.417.

³²⁷ MONTEIRO, José Maria de Souza. **O Apostata Confundido:** resposta doutrinal e histórica ao cristão X – Protestante Mascarado. Lisboa: TYPOGRAPHIA PORTUGUESA, 1876.

³²⁸ Giovanni Mastai-Ferretti (1792-1878), Papa Pio IX, teve um dos pontificados mais longos da história do catolicismo, exatos 31 anos. Apesar de ter sido considerado um liberal, no início de seu cargo como Papa, no correr de seu pontificado passou a ser visto como um exímio conservador por seus críticos, principalmente, quando iniciou uma campanha contra o que chamou de “falso liberalismo”. ABREU, op. cit., p.59-62. Quando na repercussão da morte do Sumo Pontífice em 1878, a Revista Ilustrada *O Occidente*, de conduta católica, dedicou a edição do dia primeiro de março inteiramente a Pio IX, prestando homenagens e relembando sua trajetória. E em artigo irá afirmar: “morreu Pio IX, o atleta, que durante trinta anos combatera a civilização que ameaçava subverter-lhe o solio; que, com as encíclicas e escomunhões contivera muitas vezes os reis ambiciosos. Sendo verdadeiramente audaz não sentiu na frente a pressão do martelo dos liberais”. *O Occidente* - Revista Ilustrada de Portugal e do Estrangeiro, 01/03/1878, p.34.

³²⁹ ABREU, op. cit., p. 61-62.

da intolerância”, que só faria “condenar a liberdade, a democracia, o racionalismo, o socialismo e qualquer forma de modernismo”.³³⁰

Manuel Rodrigues ressalta que, Sena Freitas foi um dos primeiros a se posicionar diante das críticas cunhadas por Antero de Quental. E, através do jornal católico *O Amigo da Religião*, chamou a atenção dos governantes que, “desatentos e adormecidos”, não viam como era perigosa a presença “destes filhos do mal”, “assassinos fundamentais”, que “por debaixo das vestes vistosas” do liberalismo queriam apenas “fomentar o obscurantismo”.³³¹ E seguiram-se, assim, os ataques. Os eclesiásticos fazendo apologia ao documento redigido pelo Papa, ao passo que os liberais não se inibiram de criticá-lo com dureza, agitando “suas estimadas bandeiras da liberdade de pensamento e do progresso”.

Mesmo após alguns anos de sua publicação, o texto proibitivo de Pio IX ainda seria criticado. Em *A Velhice do Padre Eterno*, Guerra Junqueiro desenvolve uma série de observações sobre a encíclica de 1865. No poema intitulado *Resposta ao Syllabus*, ele aponta, entre outras coisas, a inviabilidade do intento católico em “livrar as consciências” das questões que envolvem o progresso e das “ideias novas” que “impulsionam os discursos”. E considera que “o progresso é um fato” e sua “interferência na vida dos homens” não pode ser ignorada. E em tom de alerta ele segue:

[...] Fanáticos, ouvi as coisas que eu vos digo:

Dentro dessa prisão cruel do dogma antigo
A consciência não pode estar paralisada,
Como num velho catre uma velha entrevada,
Tudo se modifica e tudo se renova:
Da escura podridão nojenta de uma cova
Sai uma flor vermelha a rir alegremente.
A ideia também muda a pel’ como a serpente.
O que era ontem grão é hoje a seara imensa.
A verdade saiu desse casulo – a Crença,
Assim como saiu do velho o mundo novo.
Recolher outra vez a águia no seu ovo
É impossível; quebrou o invólucro ao nascer.
A consciência não é a besta duma nora.
Lembraí-vos que o progresso é um carro sem travão,
E que apagar em nós o facho da razão
É o mesmo que apagar o Sol, quando flameja,
Como um apagador de lata duma igreja.³³²

³³⁰ Apud RODRIGUES, op.cit., p.416.

³³¹ Apud, Idem, p.416-417.

³³² *A Velhice*, JUNQUEIRO, op. cit., p. 46-48.

Por muito tempo, a encíclica *Quanta Cura* elaborada por Pio IX, foi considerada a mais conveniente manifestação de “repúdio” às ordenações laicas do período. No entanto, após sua publicação, nem um outro escrito católico apresentou conteúdo equivalente ou que superasse seu teor de “enfrentamento” contra a corrente protestante.³³³ Condição que nos leva a crer numa disparidade entre o “ataque” promovido pelo discurso laico e a defesa elaborada pelo Clero Católico, onde o primeiro, ao que tudo indica, configurava representações mais significativas de recusa e deturbação da ordem estabelecida pelo Catolicismo. Configurações que não só desestabilizavam a organização institucional da Igreja, como deixavam evidente a “precariedade” de seus argumentos e do conhecimento das questões científico-filosóficas vigentes no período.

Esse aspecto, nos leva a refletir sobre a postura que Sena Freitas manteve diante das acusações angariadas por Guerra Junqueiro nos textos de *A Velhice*, pois, apesar de reconhecido por sua inteligência apurada e pelo diálogo constante que mantinha com os pareceres teóricos e os dados sociais de seu tempo,³³⁴ Freitas ainda assim, necessitava de um jargão argumentativo que fosse capaz de fazer frente as acusações laicas. Uma carência que provinha, antes de tudo, dos valores e das manifestações retrógradas que a própria Igreja Católica insistia em utilizar para rebater as acusações promovidas pelo movimento laico.³³⁵

De modo geral, esse proceder do Clero Católico, irá se estender até meados do advento da República em Portugal no ano de 1910. Período em que a Igreja irá reforçar suas ações de “carater social”, no intuito de se aproximar cada vez mais dos fiéis e de ocupar seu espaço no campo político.³³⁶ Uma conduta diferente da que vinha sendo mantida até então; mas que não impedirá Basílio Teles³³⁷ de afirmar:

³³³ CRUZ, op.cit.,p.263.

³³⁴ ANASTÁCIO, op.cit.,p.77-78.

³³⁵ CRUZ, op. cit.,p.265.

³³⁶ Vale lembrar que, até alcançar esse ponto de reestruturação e a retomada do seu poderio institucional – não como antes é claro, mas ainda sim um poder significativo –, a Igreja tentará, sem sucesso, a formação de algumas agremiações católicas, as chamadas *Associações Católicas*, entre os anos de 1871 e 1878, a criação de um partido político – concorrendo nas eleições com nomes como o do padre Sena Freitas para candidato –; além da realização de dois *Congressos Católicos*, ocorridos em Lisboa e no Porto entre os anos de 1881 e 1882. GONÇALVES, Eduardo Cordeiro. O Conde de Samodães e o Discurso Conciliador entre Catolicismo e Liberalismo Político. In: **Revista Lusitânia Sacra**. Instituto Superior da Maia - ISMAI. Porto: 2004.

³³⁷ Basílio Teles (1856-1923). Foi um professor, político e ensaísta português. Filiado ao Partido Republicano Português (PRP) fez parte do programa de Propaganda Democrática do Norte, além de atuar de forma relevante na preparação da revolta de 31 de janeiro de 1889, atitude que o levou ao exílio. De volta a Portugal após a anistia, fez parte do diretório do Partido Republicano entre os anos de 1897 e 1911. Após a implantação da República em 05 de outubro de 1910 a Carbonária intentou que lhe fosse atribuída a Pasta das Finanças do Interior, cargo que numa votação “constrangedora” lhe foi recusado. Após este episódio, Basílio se afasta da política, mas não totalmente, pois em 1911 ele apresenta um polêmico programa político, onde propõe a reposição da pena de morte em Portugal e o fechamento das escolas até que seus programas fossem totalmente reformados pela República. MACHADO, Maria do Rosário. **O Pensamento Político Social e Econômico de Basílio Teles**. Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda, 2008.

[...] O Cristianismo falhou porque não conseguiu superar a contradição que existia em si mesmo. Vindo a fomentar uma grande insensibilidade em relação a melhor objetivação que existiu na época moderna: a ciência. Foi pobre, mesquinho, se fechou a urdidura do tempo, aos anceios prósperos e ao intuito novo de seus convivas. E, como a evolução da história o impossibilitou de tornar a ciência *ancilla* da teologia, o clero sentiu-se inquieto perante os progressos do saber, o que o levou a lançar-se no anátema ou a manter-se numa atenta posição de tolerância vigilante em relação à modernidade.³³⁸

E pelo quanto puderam, os intelectuais laicos questionaram e contestaram o poder clerical e levaram a público o que segundo eles, eram as “máculas” que este constantemente infringia no espaço social. Tornaram audíveis e trouxeram a tona os mais reconditos segredos do Clero que, apesar de influente e poderoso, ainda assim, pode sentir os golpes que lhe eram dados pelos laicos, e perceber a ruína cotidiana de seu domínio.

No capítulo seguinte, buscaremos visualizar o desfecho dessa movimentação laica que, instaurada nas décadas finais do século XIX português, irá culminar com o advento do programa republicano em 1910. Nesse percurso, atentaremos para o posicionamento assumido pelos intelectuais da “Geração de 70”. Momento em que, nomes como Oliveira Martins, Guerra Junqueiro, Eça de Queiroz – que anteriormente haviam questionado o estado de decadência da sociedade portuguesa e os valores institucionais da religião católica –; passam a manifestar uma posição de “renúncia” as ideias políticas e ideológicas até então outorgadas por seu grupo.

Este é o movimento dos “*Vencidos da Vida*”, designação com que Oliveira Martins irá batizar os onze intelectuais portugueses que entre os anos de 1888 e 1889 se encontraram ora no Café Tavares, ora no Hotel Bragança em Lisboa para confraternizar e discutir a “condição atual” da nação portuguesa.³³⁹ Condição que, segundo Eça de Queiroz era o resultado do que “lhes havia escapado pelas mãos”, já que em contraponto ao “socialismo utópico” de outrora, surge em Portugal a idealização vaga de uma “aristocracia redentora e iluminada”.³⁴⁰ Apesar das investidas críticas que haviam promovido nos idos da década 70, os intelectuais estavam agora por cessar suas ações e: “eis o que nós somos também – vencidos da vida, propusemo-nos dar ao país vida nova e somos afinal de contas uns vencidos da

³³⁸ Apud MACHADO, p. 62-64.

³³⁹ SERRÃO, Joel. **Do Sebastianismo ao Socialismo**. Lisboa: Horizonte Editora, 1983.

³⁴⁰ Idem, p. 42-43.

vida”.³⁴¹ Uma realidade frustrante e os “últimos suspiros” de uma “Geração” que Oliveira Martins, ao lado dos seus irá lamentar, e que nós agora nos propomos a conhecer de perto.

³⁴¹REIS, op.cit., p.102-103.

Diz o *Diário de Notícias*:



«O nosso correspondente em Loures, disse-nos ha dias ter fugido d'ali Julia Lopes, casada, em companhia do coadjutor da freguezia, padre José Daniel.



O marido da fugitiva empregou todas as diligencias para encontrar a adúltera e o seductor, e participando o caso á policia de Lisboa,



foram os dois presos ante-hontem á noite.



Recolhidos, ella ao calabouço 5, e o sacerdote ao calabouço 7, foram interrogados pelo chefe Lourenço, levantando-se o auto.

Figura 17 Ilustração do Semanário *O Branco e Negro* de 22 de abril de 1889, sobre notícia relatada no jornal *O Diário de Notícias*. Arquivo Digital da Hemeroteca Municipal de Lisboa



Figura 18 Ilustração de *O Antonio Maria* de 28 de abril de 1881, em decorrência da publicação da obra *Portugal Contemporâneo* de Oliveira Martins. Acervo Digital da Biblioteca Nacional de Portugal

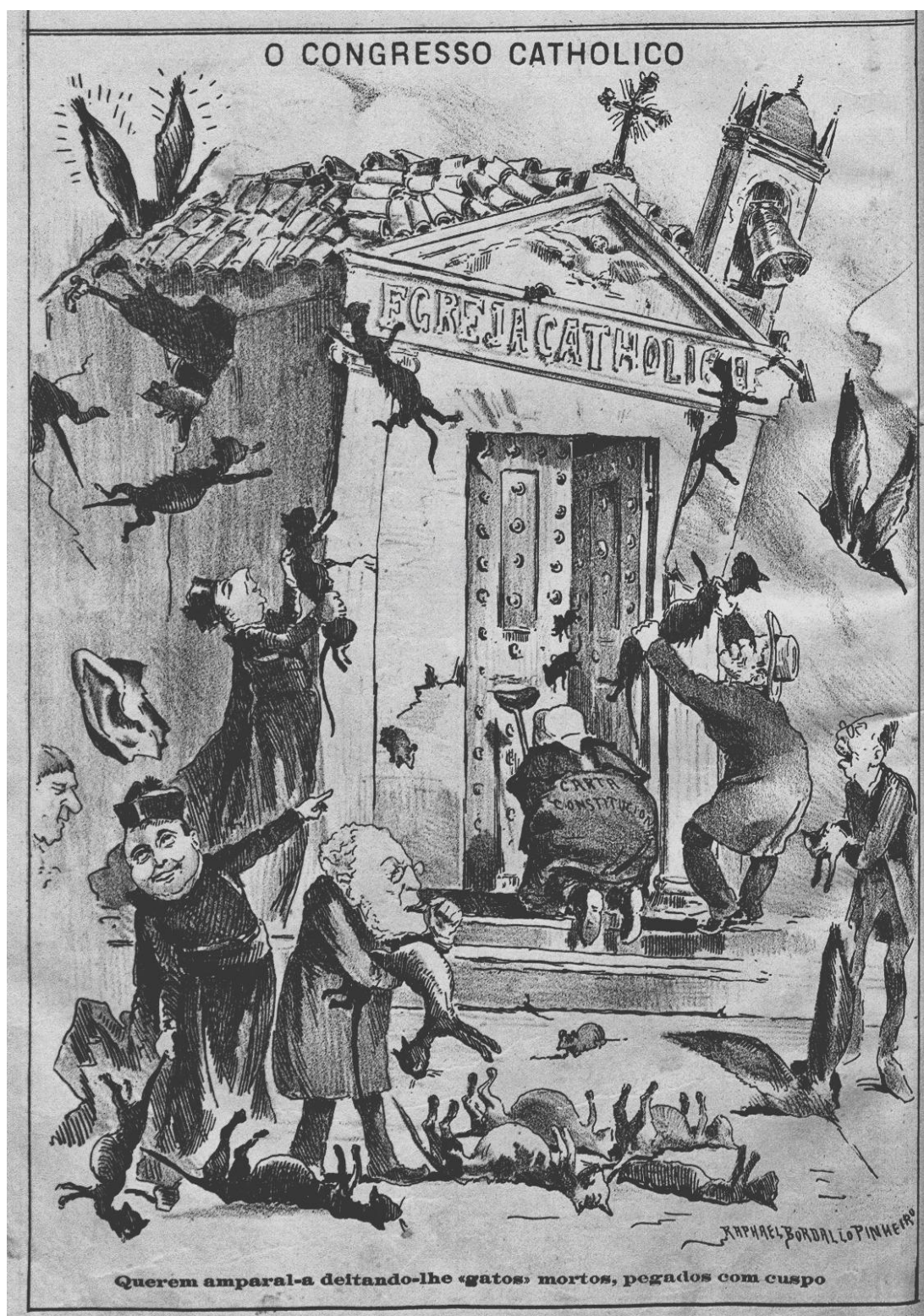


Figura 19 O Congresso Católico. Em *O Antonio Maria*, 15 de junho de 1882. Acervo Digital da Biblioteca Nacional de Portugal

3. – OS VENCIDOS DA VIDA: “das odes do progresso ao silenciar dos ideais”

No gabinete de Jacinto, de sobre a mesa de escrita, desaparecera aquela confusão de instrumentozinhos, de que eu perdera já a memória. Tentei mover o telefone, que se não moveu; a mola da eletricidade não acendeu nenhum lume: todas as forças universais tinham abandonado o serviço do 202, como servos despedidos. E então, passeando, através das salas, realmente me pareceu que percorria um museu de antiguidades; e que mais tarde outros homens, com uma compreensão mais pura e exata da vida e da Felicidade, percorreriam, como eu, longas salas, atulhadas com os instrumentos da supercivilização, e, como eu, encolheriam desdenhosamente os ombros ante a grande Ilusão que findara, agora para sempre inútil, arrumada como um lixo histórico, guardado debaixo da lona.

Eça de Queiroz.

Parte do texto de *A Cidade e As Serras*, publicado no ano de 1901 e de autoria de Eça de Queiroz, o trecho destacado acima deixa ver a descrença do personagem Zé Fernandes diante dos símbolos – especialmente o telefone e a eletricidade – de “uma Civilização já perdida” e que seu amigo Jacinto de Tormes reunira durante grande parte de sua vida. Publicado em 1901, um ano após a morte de Eça de Queiroz, o romance *A Cidade e as Serras* foi desenvolvido a partir da ideia central contida no conto *Civilização*, datado de 1892.³⁴² Em seu enredo, Eça de Queiroz aponta os males advindos dos anseios de civilização e de progresso, cultuados não apenas em Portugal, mas também na grande maioria dos países europeus no correr do século XIX.³⁴³

O narrador-personagem, José Fernandes (Zé Fernandes), é quem conta a história de Jacinto de Tormes. Homem rico, adepto dos ícones do progresso e da civilização, e que num movimento singular de transformação, troca o mundo civilizado – repleto de comodidades provenientes do progresso tecnológico – pelo “mundo natural, selvagem e primitivo” que encontra no campo. Deixa de lado os bens que caracterizam a vida urbana e moderna e, ao final do romance, após supervalorizar os caracteres do meio urbano, encontra o equilíbrio que vem da vida simples do campo.³⁴⁴ Preconizando a relação entre as elites e as classes subalternas – onde aquelas promovem estas socialmente –, Eça de Queiroz, através das aventuras de Jacinto de Tormes e da “sagacidade tenaz” de seu amigo inseparável Zé Fernandes, critica “o estilo de vida afrancesado e desprovido de autenticidade”, cultuado especialmente durante o século XIX, e busca a todo o momento enaltecer o progresso urbano e industrial.³⁴⁵

³⁴² CANDIDO, op.cit., p. 83-84.

³⁴³ Idem, p. 18.

³⁴⁴ Idem, p. 23.

³⁴⁵ Idem, p. 21.

Aliás, as críticas que Eça de Queiroz apresenta, em *As Cidades e as Serras*, são feitas, em grande parte, pela boca de Zé Fernandes. Num dos vários momentos de reflexão dessa personagem, Eça formula um panorama da “Civilização” – que pode ser interpretada como qualquer grande centro europeu do século XIX –, com seu conglomerado de “mentes não pensantes”, que “percorrem caminhos já traçados” e segue:

[...] Mas o que a cidade mais deteriora no homem é a Inteligência, porque ou lha arregimenta dentro da banalidade ou lha empurra para a extravagância. Nesta densa e pairante camada de Ideias e Fórmulas que constitui a atmosfera mental das Cidades, o homem que a respira, nela envolto, só pensa todos os pensamentos já pensados, só exprime todas as expressões já exprimidas: – ou então para se destacar na pardacenta e chata Rotina e trepar ao frágil andaime da glorióla, inventa num gemente esforço, inchando o crânio, uma novidade disforme que espante e que detenha a multidão como um monstrengo numa feira. Todos, intelectualmente, são carneiros, trilhando o mesmo trilho, balando o mesmo balido, com o focinho pendido para a poeira onde pisam, em fila, as pegadas pisadas, – e alguns são macacos, saltando no topo de mastros vistosos, com esgares e cabriolas. Assim, meu Jacinto, na Cidade, nesta criação tão antinatural, o homem aparece como uma criatura anti-humana, sem beleza, sem força, sem liberdade, sem riso, sem sentimento, e trazendo em si um espírito que é passivo como um escravo ou impudente como um histrião. E aqui tem, ó belo Jacinto, o que é a bela Civilização!³⁴⁶

Essa descrença de Eça de Queiroz com relação ao “cotidiano enfadonho das cidades” e a “supervalorização” dos símbolos do progresso e da civilização, característica dos grandes centros urbanos de fins do século XIX, configura, de forma significativa, a postura assumida por Eça na condição de membro do grupo dos *Vencidos da Vida*. Essa postura não era exclusiva do autor, mas permeava o discurso de outros intelectuais, onze ao todo, que, nos instantes finais do XIX, confluíram reuniões a fim de discutir os rumos que a sociedade portuguesa havia tomado.

O trecho retirado de *As Cidades e as Serras* e citado no início deste capítulo deixa ver a condição crítica assumida por Eça de Queiroz, quando passado “o *frissom* inicial” que tanto contribuiu com as manifestações do *Cenáculo* e das *Conferências do Casino*, ocorridas entre as décadas de 60 e 70, em Portugal. Tal postura o leva a questionar a utilidade dos inventos que, criados para dar conforto material ao homem civilizado, eram incapazes de “dar-lhe a paz da alma e do espírito que tanto carecia”. Na passagem final do texto de *As Cidades e as Serras*, Eça discorre com exatidão sobre as considerações a que chegara com

³⁴⁶ QUEIROZ, Eça de. **A Cidade e as Serras**. Santa Catarina: Avenida Gráfica Editora, 2012, p.44.

relação às “maravilhas do século XIX”. Por meio da fala da personagem de Jacinto de Tormes, argumenta que:

[...] Através das ruas mais frescas, eu ia pensando que este nosso magnífico século XIX se assemelharia um dia àquele *jasmineiro* abandonado, e que outros homens, com uma certeza mais pura do que é a Vida e a Felicidade, dariam, como eu, com o pé no lixo da supercivilização, e, como eu, ririam alegremente da grande ilusão que findara, inútil e coberta de ferrugem.³⁴⁷

Essa “descaracterização” dos elementos da “supercivilização” feita por Eça de Queiroz – tão evidente no texto de *As Cidades e As Serras* – e sua afirmação de que “as aspirações de progresso e o intuito reformador”, ambicionados pela grande maioria dos indivíduos, durante quase todo o século XIX, deixavam a nítida impressão de “sequer terem existido”; também podiam ser detectadas no comportamento mantido por outros intelectuais que compunham o grupo dos *Vencidos*.

Representantes diretos do movimento crítico que se estabeleceu em 1870 em Portugal, Ramalho Ortigão, Guerra Junqueiro, Oliveirda Martins, Eça de Queiroz e outros nomes que compunham o grupo dos *Vencidos*, representavam, por meio das reuniões realizadas entre os anos de 1888 e 1889, em Portugal, o cessar “das ideias e dos protestos convulsos” outrora empreendidos. Filhos de uma centuria – o século XIX – que prometera, conforme citação de Rui Ramos, “esgotar o conhecimento” pela revelação integral das leis que “regem os fenomenos do universo”, e estabelecer sobre a terra, com o advento das maquinas uma “nova Idade de Ouro”,³⁴⁸ pontuavam, nos instantes finais do chamado “século das luzes”, uma postura vencidista.

Longe dos escritos historiograficos e dos discursos emblemáticos de Oliveira Martins, criticando “a indolência histórica do povo portugues”; dos desaforos anticlericais de Guerra Junqueiro, escancarados nos versos de *A Velhice do Padre Eterno* ou do painel jornalístico sobre “a sociedade e o cotidiano de Portugal”, que Ramalho Ortigão ao lado de Eça de Queiroz dispunha nos folhetins de *As Farpas*; o movimento confluido por estes homens nos anos finais do chamado “Século das Luzes”, dava vistas a um descontentamento e porque não dizer “conformismo”. E tudo diante de uma realidade que, apesar de todos os apontamentos prósperos, não sofreu mudanças significativas.³⁴⁹

³⁴⁷ QUEIROZ, op. cit., p. 121.

³⁴⁸ RAMOS, op. cit., p.419.

³⁴⁹ TENGARRINHA, op.cit., p.92-93.

Ramalho Ortigão, por exemplo, após a intensa campanha crítica que empregara nas crônicas de *As Farpas*, justamente ao lado de Eça de Queiroz, encontrava-se, naquele fim de século, inteiramente devotado à proposta de escavação e restauração dos antigos monumentos espalhados em Portugal e a exaltação das indústrias regionais.³⁵⁰ Apesar de ainda recorrer aos principais jornais e periódicos portugueses, sua intenção não era mais a de ver publicados seus artigos e crônicas, mas sim, pedir patrocínio e obter apoio político para suas pesquisas arqueológicas.³⁵¹ Oliveira Martins, outro frequentador assíduo das reuniões jantantes dos *Vencidos da Vida*, não mais proferia discursos inflamados sobre a ideologia do movimento republicano ou propunha “ações radicais para findar com a monarquia e o poder da Igreja”.³⁵² Depois de passar anos vociferando por detrás dos púlpitos, todo seu reconhecido descontentamento com relação “a indolência histórica do português”, limitava-se naquele findar de século, a confluir escritos historiográficos que restituíam os grandes feitos dos principais ícones da história de Portugal.³⁵³

Até mesmo Guerra Junqueiro, que outrora denunciara, com toda sorte de adjetivos e caracteres, “a mesquinha da Eclésia” e “a conduta torpe” da grei portuguesa, não deixaria de esboçar certa mudança e apresentar opinião bem diferente daquela disposta nos versos de *A Velhice do Padre Eterno*, em 1885. Em entrevista concedida ao jornalista Agostinho de Campos, na cidade de Lisboa, em 1909, Junqueiro faz considerações sobre algumas de suas produções que a crítica apontou como mais emblemáticas – *A Morte de D. João*, *A Velhice do Padre Eterno* e *Pátria*. Quando inquirido sobre a força crítica dos versos que dispôs em *A Velhice* e a possibilidade de produzir novamente um texto de caráter anticlerical, o poeta será direto ao responder:

[...] *A Velhice* foi uma explosão de cristianismo exacerbado, ou exasperado. É um livro de mocidade, escrito aos trinta ou aos vinte e tantos anos. Hoje não o faria assim. Depois de o escrever conheci melhor S. Francisco de Assis e compenetrei-me de que a Igreja, que mereceu ter por si uma tal alma de super-homem, é alguma coisa de maior e melhor do que eu supunha então.³⁵⁴

E quando questionado por Agostinho de Campos, nesta mesma entrevista de 1909, sobre os trabalhos de Eça de Queiroz que considerava mais importante – na época o autor de *O Crime do Padre Amaro* já havia falecido –, Junqueiro observa que o texto de *As*

³⁵⁰ MOOG, Vianna. *Eça de Queiroz e o Século XIX*. Porto Alegre: LIVRARIA DO GLOBO, 1938, p. 294.

³⁵¹ Idem, p.289.

³⁵² BONIFACIO, op.cit., p. 104.

³⁵³ Idem, p. 106.

³⁵⁴ Apud CAMPOS, op. cit., p. 33.

Cidades e as Serras representa “toda a fraqueza e a fadiga” que Queiroz reunia naquele momento, pois:

[...] A melhor obra de Eça é, sem duvida as *Prosas Bárbaras*, por que é este, de todos os seus livros, aquele em que há mais absoluto. O Zolaismo torceu-lhe a vocação. Já *As Cidades e as Serras* é uma reconsideração, mas uma reconsideração filha da fadiga e da doença; um arrependimento de fraco e não uma redenção de homem forte, que arrepia caminho e empreende com ímpeto uma nova jornada. Mas não quero condená-lo. Ante aquelas circunstancias, ante o cansaço, nada é condenável. Um retratista admirável, eis o melhor qualificativo que posso dar a ele como artista.³⁵⁵

Eduardo Lourenço ressalta que, essa postura decadente, “filha da fadiga e da doença”, diz muito sobre a trajetória crítica que, tendo seu inicio com os motes de transformação da Geração 70, culminou na “palidez político-intelectual” dos *Vencidos da Vida*. E, apesar de pressupor uma vocação coletiva para o progresso e de questionar “a totalidade de seu ser histórico-cultural”, não se pode considerar que a geração portuguesa de 1870, com seu mote regenerador “tenha sido totalmente feliz”.³⁵⁶ Descobrimos-se como pertencente a um povo decadente, marginalizado e recebendo do movimento geral, o qual denominavam *Civilização*, não somente máquinas, artefatos, modas, mas também ideias; não seria de se estranhar, que tal reação de protesto e de crítica se operasse no espaço social português.³⁵⁷

Porém, não se deve crer totalmente que a transformação intentada por esses homens tenha culminado em questões significativas e de sucesso irrevogável. Apesar de não ser suscetível de discussão “o amor e o fervor” com que a geração de 70 tentou desentranhar do Portugal cotidiano, mesquinho e decepcionante, um outro, sob ele soterrado, “a espera de irromper à luz do sol”,³⁵⁸, não se pode deixar de destacar que “todo esse amor foi no mais alto grau da espécie dos amores infelizes, como são todos os que não se adéquam ao objeto amado”.³⁵⁹ Se as promessas advindas com o século XIX “se cumpriram no mundo dos fatos mecânicos”, regulados pela lei matemática de causa e efeito, “nos fenômenos em que entrasse o fator vida, fora completo o seu malogro”.³⁶⁰

Nesse sentido, diante da promessa de transformar mecânica e socialmente a humanidade, o que o século XIX legou de fato, aos homens e mulheres que viram nele o

³⁵⁵ Idem, p. 33-34.

³⁵⁶ SERRÃO, Joel. **Do Sebastianismo ao Socialismo**. Lisboa: Horizonte Editora, 1983.

³⁵⁷ Idem, p. 28-29.

³⁵⁸ Idem, p. 48- 49.

³⁵⁹ Idem, p. 26.

³⁶⁰ LOURENÇO, op. cit., p.115.

caminho seguro para suas aspirações de mudança, foi o sentimento de que algo ficou por fazer, e que diante de uma realidade incômoda “só restava sentar-se e celebrar o óbvio”. Conduta que talvez explique o comportamento assumido pelos intelectuais do grupo dos *Vencidos da Vida*. Citando novamente Lourenço:

[...] Onde estão as conquistas do século XIX? No terreno das ciências políticas e sociais? Mais ai os fenômenos, pela sua complexidade, no seu eterno vir a ser, mostravam-se terrivelmente rebeldes à tirania dos sistemas e dos axiomas. Diante do equilíbrio instável da vida, doutrinas, filosofias, métodos de interpretação sociológica vinham todos ruidosamente sossobrando. Acarretava-lhes a ruína a impossibilidade de acompanhar na vida as oscilações alucinantes dessas incógnitas aterradoras. Aí estava à questão social, a bem dizer intacta, para prová-lo. Haveria, sob este aspecto, alguma coisa definitivamente resolvida, ou mesmo em vias de solução? Nada disso, o século XIX apenas criara problemas, mas não soubera resolvê-los, mergulhando suas raízes na Revolução Francesa, idealizara um homem abstrato, com direitos ilimitados: quase não falara em deveres.³⁶¹

O que Lourenço aponta por meio dessas considerações é que, apesar das grandes ideias e da movimentação em torno “das *benesses* do progresso e da racionalidade”, o século XIX culminou numa frustração tão intensa, quanto as expectativas que o permearam.

Joel Serrão ao interpor análise sobre o “fastio existencial” apresentado pelos intelectuais portugueses, observa o quanto a experiência destes com “o mundo urbano e industrial” foi negativa, e certamente significou muito mais do que “a angustia de um tempo vazio”, pois:

[...] Toda essa frustração sentida pelos letrados denota um dilema difícil de superar, o dilema da inovação e da rotina, dois tempos que não se acertam na história portuguesa. Bem mais característico da alma lusa é o fado do tempo, de um tempo que tem passado e que pesa sobre as costas, não deixando entrever o futuro. ‘A nossa fatalidade é a nossa história’, diria Antero. Daí que a euforia pelas novidades do progresso, tão característica entre os homens da geração de setenta, não permitisse ver as ambiguidades que ela encerrava. A crítica do presente era constantemente ofuscada pelos monumentos do passado, gerando as incertezas quanto ao futuro, origem de toda forma de pessimismo. O dilema da inovação e da rotina correspondia, no plano literário, ao dilema do escritor revoltado e do escritor rotineiro. A revolta da boemia filosofante do *Cenáculo*, ansiosa por novidades, revolucionária, transmuta-se em desistência, em cansaço de um passado que pesa, e que não poucas vezes esmaga. Era mais uma geração que se esfumava no torvelinho do ideal português, e como uma vaga do oceano, voltava às suas origens. Restava a vivência saudosa, a consciência do exílio em terras próprias, não raras vezes tendente ao sebastianismo.³⁶²

³⁶¹ Idem, 116.

³⁶² SERRÃO, op. cit., p. 142-143.

Nestes termos, não se pode negar que “os setentistas”, com sua verve crítica, tiveram certo êxito nos questionamentos que encetaram. Posto que estes, se não “abalaram as estruturas da sociedade portuguesa”, ao menos clarearam as mentes – as mais preparadas, é claro – para a necessidade de se discutir novos rumos e conseqüentemente, por fim as agruras até então vivenciadas pelo povo. Contudo, há que se ter em conta, que os intelectuais não obtiveram a resposta exata que buscavam com suas “aspirações de mudança”, e que o legado obtido com essa movimentação pode ser considerado tão insatisfatório e decepcionante, quanto os motivos que a puseram em causa. Eduardo Lourenço contribui de forma impar a esse raciocínio ao afirmar que:

[...] Raramente uma geração terá implicado o seu país num processo tão implacável, tão cruel, como a dos homens da geração de Antero e Eça. Nesse radicalismo estava já o germe da *tragédia cultural e humana* – ou tragédia inteira, pois os instauradores dele ficavam abrangidos pela mesma superlativa exigência crítica, pelo mesmo ideal de *redenção utópica*, menos talvez pelos objetivos que pelos meios e tempo de os poder minimamente alcançar. O que a geração de setenta instituiu, foi uma espécie de parricídio, ato trágico por excelência, que não podia ficar, como não ficou, impune, elevando aquele que com mais gravidade, nobreza e coerência assumiu a condição de *herói cultural*. Sem o terem desejado, os primeiros interpelantes radicais da *realidade nacional*, instalaram-se na excepção – que eram, mas não apenas como o imaginavam – e este *desenraizamento* daquilo de quem ninguém pode desenraizar-se impunemente, ia convertê-los na *primeira geração perdida* de Portugal – gloriosamente perdida. Não foi por acaso que seu Galaaz morreu vítima da consciência que teve, como nenhum outro, do abismo que separava o sonho dessa autentica transubstanciação do ser-pátrio e o resultado tangível, enquanto os outros companheiros de geração – mesmo o vencedor Teófilo Braga – acabarão a vida na melancolia pura de um sonho talvez mal sonhado, mas de qualquer modo, perdido.³⁶³

Na ótica de Lourenço, não é que a interpelação feita pelos intelectuais nas ultimas décadas do século XIX não tivesse que ser feita, e muito menos que não fosse urgente olhar de frente a célebre decadência dos povos peninsulares. Mas porque esses aspectos não poderiam ser “exorcizados” pela simples denuncia e designação dos três famosos “bodes expiatórios” – as descobertas marítimas, a expulsão dos jesuítas e a Igreja Católica – cuja existência, triunfo e longa permanência necessitam por seu turno de explicação;³⁶⁴ e muito

³⁶³ LOURENÇO, op.cit.,p. 98-99. Grifos do autor.

³⁶⁴ Idem, p.99.

menos poderia ser perspectivado a partir de um modelo cultural e civilizacional “mitificado” como era, em grande parte, aquele que estruturava a crítica radical de setenta.³⁶⁵

Apesar desses aspectos apontados acima, não se pode incorrer no erro de pensar o criticismo promovido por Oliveira Martins, Guerra Junqueiro, Eça de Queiroz e todos os que participaram ativamente das manifestações de 1870 em Portugal, como um feito sem parâmetros e de sucesso imediato, ou muito menos considerar a realidade em que culminou as ações desses indivíduos nos anos finais do século XIX – com a formação do grupo dos *Vencidos da Vida* –, como uma derrocada ideológica e política. Afinal, nem só de alegrias e grandes feitos a Geração de 1870 é formada e muito menos o Grupo dos *Vencidos* pode ser interpretado como a representação máxima dos “propósitos esquecidos” e da “coragem perdida”. Se existiram motivos que contribuíram para que Oliveira Martins passasse a se dedicar a arqueologia, ou fizeram com que Junqueiro – em respeito a São Francisco de Assis –, repensasse suas considerações sobre o Clero Católico, estes não tinham de ser exatamente o resultado de frustrações políticas ou sociais.

Vianna Moog lembra que, ao findar do século XIX, Eça de Queiroz e os outros letrados “pouco ou nada conservavam da força e do propósito” que marcaram o compasso crítico da Geração de 1870. Tinham outras preocupações, “não menos importantes, mas diferentes”.³⁶⁶ Apesar de manterem um comportamento “um tanto adverso”, esses homens, que processaram sua formação “em pleno deslumbramento do século” e tudo fizeram no sentido de que “a miragem se não desvanecesse”, tinham “todo direito de se intitularem *Vencidos da Vida*”:

[...] Assim, o autor de *Civilização* ao lado de outros, mais ou menos dominados pelo vício do *bric-à-brac*, seguiam vivendo a procura de tudo quanto falasse do velho Portugal. Uns colecionavam medalhas, outros moedas e gravuras; este aqui edições dos lusíadas, aquele outro pratos e tigelas de cerâmica ou então raridades do império colonial. Tinham novos hábitos, que não desmereciam os anteriores e nem logravam pressa.³⁶⁷

Moog segue afirmando que as reuniões dos *Vencidos da Vida*, “seguidas religiosamente” entre os anos de 1888 e 1889, em Portugal, não tinham outro aspecto que não “o de por em confraternização velhos amigos”. E como não havia nenhum objetivo “fortemente transgressor” da parte de Eça ou de qualquer outro, “a palavra de ordem era jantar”, e mais:

³⁶⁵Idem, p. 99-101.

³⁶⁶MOOG, op.cit., p. 292.

³⁶⁷Idem, p. 294.

[...] Lisboa, desde 1888, tinha para Eça uma atração a mais. Um grupo de amigos seus dera em reunir-se mensalmente em torno de uma mesa de hotel ou de restaurante para combater em conjunto o crescente fastio da existência. Quem, como ele guardava tão boas recordações das ceias nas tias Camelas, das noitadas no *Augusto*, e não era de todo indiferente aos jantares do Bignon, na Avenida da Ópera, ou do Maison Dorée, no Boulevard dos Italianos, não podia desejar nada melhor. Depois, para que se sentisse literalmente encantado, bastava que considerasse os nomes dos que tomavam parte nesses festins. Pareciam indicados por ele. Eram os condes de Ficalho, de Sabugosa, o marques de Soveral, Bernardo Pindela ‘conde de Arnoso’, Guerra Junqueiro, Carlos Lôbo d’Ávila, ‘Carlos Valbom’, Antônio Cândido, Carlos Lima Mayer, Ramalho Ortigão e Oliveira Martins. Eça desde logo considerado adepto nato do grupo, amiudava agora suas vindas a Portugal, só para participar desses jantares no Bragança, que tanta repercussão vinham tendo na imprensa do país.³⁶⁸

No entanto, é importante ressaltar que, nem só de “pensamentos mornos e simplórios” viveu o grupo dos *Vencidos da Vida*. No que confere aos propósitos desse grupo, Filomena Mónica observa que os mesmos eram fartos, não só de um “requinte social”, como também de uma “ideologia política”. Em certa medida, o grupo apresentava-se como uma elite “alternativa” e seus membros:

[...] Viam-se como mais inteligentes, mais cultos, mais capazes do que os profissionais que, há décadas, dominavam as máquinas partidárias. Em maior ou menor grau, todos ambicionavam substituir os homens que há anos presidiam aos destinos do país. E tinham idéias.³⁶⁹

Mónica segue afirmando que, os intelectuais vencidistas expunham ainda, uma série de ideias e projetos reformistas. Antonio Candido, por exemplo, defendia que, na câmara, a representação partidária, ao invés de individual, fosse orgânica. E em 1882, em exposição feita a Oliveira Martins, explica que o Partido Progressista devia se preparar para apresentar uma reforma neste sentido, considerando que:

[...] É um ensaio a fazer, e, com certeza, um grande progresso sobre o que está; por outro lado, é inquestionável que, nas sociedades modernas, a aristocracia é constituída pela capacidade intelectual, pelas magistraturas sociais e pela riqueza; e eu, cada vez menos radical, prefiro mil vezes que a lei fixe os representantes dessa aristocracia a que os escolha e exalte o que aí se chama a vontade popular.³⁷⁰

Esses dados levantados por Filomena Mónica contradizem “a noção aparente”, de que o grupo dos *Vencidos* não mantinha nenhuma espécie de conduta política ou

³⁶⁸ Idem, p. 291.

³⁶⁹ MÓNICA, op. cit., p.325-326.

³⁷⁰ Idem, p.326.

outorgava alguma transformação de cunho social. Na realidade, os objetivos desses intelectuais iam muito além de um “simples divagar” sobre os rumos da sociedade portuguesa. E durante a segunda metade da década de 1880, estes homens, liderados por Oliveira Martins, começaram a apregoar a necessidade de uma “vida nova”, que cunhasse, em especial, as reformas político-econômicas que a sociedade portuguesa tanto necessitava. Nos jantares requintados “dos onze de Lisboa”, havia sim, um querer reformador, que destoava evidentemente, das ideias lançadas entre os anos de 1870. Mas, propunha novas representações e alianças políticas, no intuito de poder transformar o cenário português, naquele de fim de século.

Inicialmente o grupo dos *Vencidos da Vida* era reduzido. Embora com graus variados de envolvimento, “os antepassados” eram os cinco indivíduos – Ramalho Ortigão, Antero de Quental, Eça de Queiroz, Guerra Junqueiro e Oliveira Martins –, que, no ano de 1884, no hotel Palácio de Cristal, em Lisboa, tinham-se deixado fotografar.³⁷¹ Com o passar dos anos o grupo aumentou. Passando a comportar também os condes de Ficalho, Sabugosa e Pindela. Na opinião de Oliveira Martins, essa participação “de filhos de famílias ilustres” nas reuniões era importante. Numa carta que escreve ao conde de Sabugosa, em outubro de 1893, ele justifica:

[...] Os herdeiros das velhas famílias heróicas, são ainda o que Portugal tem de melhor, pelo brio, pelo caráter, e, sobretudo pelo sentimento herdado da vida histórica portuguesa. Entre as muitas fantasias do meu pensamento, querido amigo, está esta: de que, no momento atual, as nações, e particularmente nós, devíamos apelar para os representantes da aristocracia de raça, que tem uma nobreza ingênita, uma distinção e uma superioridade moral inacessíveis à burguesia, de onde rebentam, de um modo ridículo, os tortulios da pseudofidalguia plutocrática e burocrática. Sempre me pareceu que tendo falhado como falhou, o pensamento liberal da primeira metade do nosso século, a única solução fecunda seria darem os rapazes de velha rocha a mão ao povo, como noutras eras, e dirigi-lo e comandá-lo. É o que faz a aristocracia inglesa e o que, de um modo mais moderno, caracteriza o socialismo de Estado Alemão.³⁷²

O que se pode entrever dessas considerações feitas por Oliveira Martins é que, além de contar com a participação ilustre dos intelectuais que, em meados de 1870 contribuíram significativamente com a tentativa de transformação da sociedade portuguesa – as voltas com as nuances do movimento de *Regeneração* e do *Fontismo*, e com o aparato crítico da classe laica –, o grupo dos *Vencidos*, ao considerar a participação de “herdeiros das famílias aristocratas” de Portugal, redireciona a “frustração” obtida com o “insucesso” dos

³⁷¹ O retrato em questão corresponde à Figura 16, disposta na p.85 desse trabalho.

³⁷² Apud, MÓNICA, op. cit., p. 327.

ideais revolucionários, para uma espécie de “diletantismo elegante”. Preceder que evidencia não só, a formação de uma “aristocracia iluminada”, mas que se contrapõe diretamente ao socialismo utópico, outrora defendido por alguns destes letrados – especialmente Antero de Quental e Oliveira Martins.³⁷³

Na realidade, essa aproximação dos *Vencidos* com a aristocracia de Portugal, seria possibilitada pela relação cordial que Eça de Queiroz desenvolvera com o Rei D. Luís I (1838-1889) – este fora favorável às manifestações dos intelectuais quando na *Questão Coimbrã* de 1865 e nas *Conferências do Casino*, em 1871– e pela amizade que existia entre Carlos Lobo de Ávila e o Conde de Ficalho com o príncipe herdeiro D. Carlos I (1863-1908). Essa relação que alguns membros do grupo dos *Vencidos* mantinha com a nobreza, fez renascer uma nova esperança.³⁷⁴ Afinal, tinham-se tornado um círculo influente junto da família real e, após a morte de D. Luís I, em 1889, passaram a influenciar o novo rei D. Carlos I. Situação que levou Eça de Queiroz a admitir, em artigo da *Revista de Portugal*,³⁷⁵ logo que o príncipe subiu ao trono: “O Rei surge como a única força que no País ainda vive e opera”.³⁷⁶

Nesse momento, os *Vencidos da Vida* chegaram cogitar a abertura de um novo “ciclo político”. Que por intermédio de um acrescido papel do Rei e de uma nova “política externa”, levaria Portugal a finalmente se libertar da antiga dependência que mantinha com a Inglaterra,³⁷⁷ debelando num só golpe, a crise econômica que ainda assolava o País. Uma aspiração significativa e que talvez explique a intenção de Oliveira Martins de apelar para “os representantes da aristocracia de raça”, com sua “nobreza ingênita”, e uma “superioridade moral inacessíveis à burguesia”.

Contudo, no ano de 1908 ocorre o regicídio, que leva a morte o Rei D. Carlos I, o príncipe herdeiro D. Luiz Filipe e deixa o infante D. Manuel gravemente ferido.³⁷⁸ Após esse episódio, qualquer possibilidade que Oliveira Martins e os outros membros do

³⁷³ SARDICA, José Miguel. Os Partidos Políticos no Portugal Oitocentista: discursos historiográficos e opiniões contemporâneas. In: **Revista Análise Social**. Vol. XXXII. Lisboa: Faculdade de Ciências Humanas da Universidade Católica Portuguesa - (UCP), 1997.

³⁷⁴ MOOG, op.cit., p. 93-94.

³⁷⁵ Intitulada *Revista de Portugal*, esta publicação idealizada por Eça de Queiroz, sairia a lume na cidade do Porto, em meados de 1889. O jornal *O Tempo*, de propriedade de Carlos Lobo de Ávila, ao apresentar o programa da revista, anuncia que esta prometia ser “uma numerosa plêiade de espíritos, a mais bem dotada e brilhante que jamais reuniu uma publicação em Portugal”. E indagava: “vai ela sentir no Público uma vasta e quente repercussão de simpatia – ou encontrar apenas em torno retraimento e mudez?” Previsões a parte, o fato é que foram poucos os números publicados da *Revista de Portugal*, considerando que seu criador Eça de Queiroz morre em agosto de 1900, meses depois de seu lançamento. TENGARRINHA, op.cit., p.92-93.

³⁷⁶ Idem, p.93.

³⁷⁷ SARDICA, op.cit., p. 559-560.

³⁷⁸ SOUZA, op.cit., p. 122.

grupo dos *Vencidos* tivessem, naquele momento, de transformar a realidade da nação portuguesa, cai por terra. Apesar do desfecho nada favorável, e que acabou por minar as “novas expectativas políticas” dos intelectuais vencidistas, estes não cessaram suas atividades. Seguiram adiante com suas “reuniões jantantes”, e assumiram, em definitivo, uma espécie de “descompromisso”, tão fraterno, quanto boêmio.

3.1 – OS VENCIDOS DA VIDA: “reuniões, jantares e a celebração do vencidismo”.

Em seu auge, em meados dos anos de 1888 e 1889, o grupo dos *Vencidos da Vida* era formado pelas seguintes personalidades: Conde de Sabugosa, Carlos Mayer, Carlos Lobo de Ávila, Oliveira Martins, Marquês de Soveral, Guerra Junqueiro, Conde de Arnoso, Ramalho Ortigão, Eça de Queiroz, Conde de Ficalho e Antonio Candido. A composição social do grupo era variada. Havia representantes da velha nobreza de Portugal, como Ficalho e Sabugosa; da aristocracia constitucional, como Lobo de Ávila e Soveral; intelectuais como Guerra Junqueiro, Eça de Queiroz, Oliveira Martins e Ramalho Ortigão; um político, Antonio Candido; e um herdeiro de uma família estrangeira, Carlos Mayer. Na “periferia do grupo”, ou seja, participando de forma esporádica das reuniões dos *Vencidos*, gravitavam outras figuras conhecidas no cenário português da época, como: Antero de Quental, a poetisa Maria Amália Vaz de Carvalho (1847-1921) e o jornalista José Maria do Casal Ribeiro (1825-1896).³⁷⁹

Carlos Reis observa que, a dimensão física da capital Lisboa, facilitava as reuniões do grupo, pois:

[...] De entre os Vencidos, três viviam na mesma rua: dois no mesmo prédio, no nº6, da rua dos Caetanos ‘no andar inferior, Ramalho Ortigão; no superior, Oliveira Martins’ e, um pouco acima, Ficalho.³⁸⁰

E quanto às refeições do grupo, lembra que estas tinham lugar em locais públicos ou na casa daqueles membros mais abastados, como o Conde de Arnoso, Carlos Mayer ou Lobo de Ávila. Segundo Filomena Mónica, a ideia desses jantares, parece ter partido de Ramalho Ortigão que, evidentemente, a importara de Paris. De acordo com relatos da época:

³⁷⁹ REIS, Carlos. *O Essencial Sobre Eça de Queirós*. Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda, 2005.

³⁸⁰ Idem, p. 97.

[...] Um dia, lia ele, alto, a alguns amigos, um texto do livro *La vie a Paris*, de Jules Claretie, onde se relatava a existência de tertúlias artísticas, quando ao mencionar ‘*Les uns glorieux, les autres battus de la vie*’, Oliveira Martins o obrigou a parar, tendo declarado, radiante ‘*Battus de la vie! Eis afinal o que todos nós somos, vencidos da vida*’. Tinham arranjado um codinome.³⁸¹

Apesar de todo requinte das reuniões e da relevância social e econômica dos membros do grupo, na opinião de grande parte da sociedade portuguesa – não o grande público, “o povo nem terá notado que eles existiam”–,³⁸² o grupo dos *Vencidos* não tinha uma conceituação favorável. Para esta, os onze intelectuais jantantes, não passavam de “*dandies insolentes*”, amigos de prazeres mundanos – um mau exemplo para o País, uma escola de ceticismo para a humanidade e uma perigosa ameaça para os destinos da pátria.³⁸³

Eles, porem, não se davam por atingidos. Respondiam as críticas redobrando a publicidade em torno dos seus festins. Tiravam retratos, deixavam-se caricaturar. Para “dar-lhes mais brilho”, deslocavam suas reuniões dos hotéis para os palacetes da Rua dos Caetanos, realizando-as na casa do Conde de Ficalho ou de Carlos Meyer. Em outros momentos, reuniam-se no campo, nos arredores de Lisboa, sob as parreiras das hortas suburbanas.³⁸⁴

O jornal *O Tempo*, de propriedade de Carlos Lobo de Ávila, mantinha quem se interessasse, devidamente informado sobre todas as praticas do grupo. Noticiando desde “a alegria reinante nos encontros”, passando pelos versos e composições instantâneas, rabiscados “no calor da hora” em guardanapos de papel; até os cardápios sofisticados, feitos de acordo com as mais rigorosas tradições da cozinha portuguesa.³⁸⁵ Vianna Moog relata que:

[...] Nos cafés, nos jornais ou onde houvesse um letrado ou alguém ligado a política, o grupo dos *Vencidos* tornara-se o assunto do dia. Não faltavam os clichês, as caricaturas, as anedotas ou mesmo os causos. Diziam que, certo dia quando em casa do conde de Valbom se festejava o aniversário de Carlos Lobo d’Ávila, com o Maximo de cerimônia e esplendor, rompem os *Vencidos* por uma porta e reúnem-se no meio do salão, onde em plena luz cantam em coro uma canção popular, a *Rosa Tirana*, com versos adaptados a cada um deles. Sempre que se reuniam, dir-se-ia que o tempo desandava vinte, trinta anos.³⁸⁶

³⁸¹ Apud, MÓNICA, op. cit., p. 328.

³⁸² Idem, 332.

³⁸³ MOOG, op.cit., p. 296.

³⁸⁴ Idem, 296-297.

³⁸⁵ REIS, op.cit., p. 181.

³⁸⁶ MOOG, op.cit., p. 296-297.

Independente do *glamour* e da atmosfera festiva que envolvia as reuniões dos *Vencidos*, estas tiveram vida curta. Com exceção do jantar inaugural, realizado no Hotel Tavares, em 1888, foram 12 as reuniões jantantes dos “onze de Lisboa”; ocorridas entre os meses de fevereiro e maio de 1889.³⁸⁷

Na primeira reunião, em 16 de fevereiro de 1889, o Conde de Arnoso ofereceu um jantar ao grupo dos *Vencidos*, em sua casa na Lapa, onde estiveram presentes os condes de Ficalho e Sabugosa, Ramalho Ortigão, Oliveira Martins, Antonio Candido, Carlos Mayer e Carlos lobo de Ávila. Em 10 de março, os mesmos reuniram-se para jantar no Hotel Bragança. Nove dias depois, no dia 19 de março, decidiram celebrar, no mesmo Hotel Bragança, a passagem de Luis de Soveral por Lisboa, de viagem marcada para Londres.³⁸⁸ No dia 26 de março, tinha lugar o quarto jantar do grupo dos *Vencidos*, contando com a participação dos mesmos convidados dos três últimos encontros, além da presença de Eça de Queiroz. Nesse jantar leu-se um poema enviado por Guerra Junqueiro, que estava convidado e não pudera ir – aliás, de todas as doze reuniões do grupo dos *Vencidos da Vida*, Junqueiro participou de apenas uma, o jantar inaugural, em fevereiro de 1889.³⁸⁹ Nos versos que escreveu para justificar sua ausência, o poeta comenta sobre “o tédio” que alguns dos assuntos tratados pelos intelectuais poderiam suscitar, e admite estar “numa paz ideal”, a de sua casa:

[...] E enquanto vocês discutem o Infinito, o Governo, a Via Láctea, os Zés, Lucianos e Dias, o turbilhão de grandeza que vai por essa Europa fora e por essa Havaneza, de Bismark a Burnay, de Moser a Renan; Eu, numa santa paz ideal de Laurinhã, vou me deitar cedo, e sonhar de certo, ó sonho lindo! Que já no meu quintal tenho o ervilhar florindo.³⁹⁰

Nas semanas seguintes, o ritmo das “reuniões jantantes” dos *Vencidos* acelerou. Em 29 de março, Carlos Mayer oferecia uma refeição em sua casa, na qual compareceram “todos os *Vencidos*”, com exceção de Guerra Junqueiro. Conforme Vianna Moog:

[...] O jantar fora animado. Ramalho Ortigão e Antonio Cândido tocaram rabeca, houve danças e, no final, foram todos ao São Carlos, onde se cantava o *Otelo*.³⁹¹

Na semana seguinte, o jantar teve lugar no Hotel Bragança, tendo como convidado especial, Antonio de Serpa, chefe do Partido Regenerador, episódio que, noticiado

³⁸⁷ MÓNICA, op. cit., p. 332

³⁸⁸ REIS, op.cit., p. 167.

³⁸⁹ Apud PEREIRA, op.cit.,p. 153.

³⁹⁰ Apud Idem, p. 156.

³⁹¹ MOOG, op.cit., p. 305.

nos jornais, irritou os membros do Partido Progressista.³⁹² No dia seguinte, houve novo jantar, dessa vez, na casa de Jorge O' Neill, oficial-mor da Casa Real de Portugal. Neste encontro estiveram ausentes Guerra Junqueiro, Conde de Arnoso e Antonio Cândido. Em 14 de maio o encontro fora na casa do Conde de Valbom, e no dia 17, ainda na casa de Valbom, a reunião foi para celebrar os 29 anos do filho deste. Nesse jantar, cantou-se um hino em homenagem aos intelectuais, com letra de autoria do Conde de Sabugosa.³⁹³ E, em 21 de maio de 1889, deu-se na residência do Conde de Arnoso, a décima segunda e derradeira confraternização dos *Vencidos*.³⁹⁴ Guerra Junqueiro, apesar de convidado, novamente não compareceu, e os condes de Ficalho e Sabugosa, em viagem pela Europa, não puderam estar presentes.

Para aqueles que simpatizavam com o grupo dos *Vencidos da Vida*, toda essa movimentação ganhava ares de “uma festa sublime”. Mas, para aqueles que se opunham diretamente “as tais reuniões jantantes”, estas não passavam de “moldura dourada em figura torpe”, conforme afirma o jornalista Fialho de Almeida (1857-1911), que diz ainda:

[...] Buscam a moldura da nobreza, para parecerem importantes, como os titulares suportam a companhia dos homens de talento para passarem por cavalheiros de espírito. Um terço é celebre, o outro dá-se ares de o ser e enfim o ultimo faz um fundo de comparsaria pagante, destinado a fazer valer o talento *maquillé* dos outros dois.³⁹⁵

Outro que não deixava de manifestar sua opinião contrária ao grupo dos *Vencidos* era o jornalista Pinheiro Chagas. No jornal *O Correio da Manhã*, do qual era editor, escreve em 28 de março de 1889, que tinha certa dificuldade em entender o porquê de “se intitulem vencidos, homens que não faziam outra coisa a não ser se exhibir ante a sociedade”. E, segue, analisando a biografia daqueles que considerava como os mais representativos do grupo. Sobre Carlos Mayer ele diz:

[...] É o único em que o adjetivo assenta que nem uma carapuça. Não acredita na clínica, nem na vida, nem no talento do Sr. Ministro da Guerra, nem na finura do Sr. José Luciano e cremos que nem mesmo no espírito que desbarata em cem ditos por dia. Um verdadeiro *vencido* que também é sinônimo de descrente.³⁹⁶

Na descrição que faz sobre Oliveira Martins, Chagas dispõe argumentos bem mais duros:

³⁹² MÓNICA, op. cit., p. 334.

³⁹³ Idem, p.332-333.

³⁹⁴ Com relação aos 10º e 11º jantar do grupo dos *Vencidos da Vida*, não encontramos dados significativos.

³⁹⁵ Apud REIS, op.cit., p. 183.

³⁹⁶ Apud, MÓNICA, op. cit., p. 334.

[...] É verdade: *vencido* e bem *vencido*. Vencido depois de ser vencedor, o que é a pior das derrotas. Pelos seus livros foi empurrado para a celebridade. Depois disso, foi empurrado pelo Mariano para a *régie*. Vencido pelo vencimento! Este deve ser o diretor da *troupe*.³⁹⁷

Quanto à crítica que tece sobre Eça de Queiroz, Pinheiro Chagas apesar de contido, não deixa de desacreditar o escritor enquanto membro do grupo dos *Vencidos* e em especial, seu projeto de lançar uma revista em Portugal:

[...] No consulado de Paris *venceu*, como vencera nos romances. Ainda preserva muito da retidão conhecida. Fazemos votos para que lhe aconteça o mesmo com a Revista. Em todo caso, chamarem-lhe *vencido* antes de ela aparecer, mau gosto e mau sinal.³⁹⁸

Como ocorrido nas *Conferências do Casino*, em 1871, Eça de Queiroz foi escolhido para responder as críticas de Pinheiro Chagas. Assim, em artigo publicado no jornal *O Tempo*, em 28 de março de 1889, e intitulado *Vencidos da Vida*, Eça discorre sobre a questão:

[...] O amável *Correio da Manhã* fazendo hoje o retrato social dos *Vencidos da Vida*, um por um, para lhes contestar esse título acabrunhamente, continua e engrossa o ruído de publicidade que a imprensa tem erguido ultimamente em torno deste grupo jantante, com considerável desgosto dos homens simples que o compõe. Pode parecer talvez estranho que esta ressoante publicidade assim magoe a derrotados. Não permitem eles que hebdomadariamente as gazetas anunciem a sua reunião em torno da mesa festiva? E' verdade. Mas se o fazem é para que a opinião se não possa de modo algum equivocar sobre o motivo íntimo que todas as semanas os arranca de seus buracos, para os ajuntar num gabinete de restaurante, ao luso-fusco, no isolamento suntuoso de quatro cortinas de *reps*.³⁹⁹

Na sequencia do artigo, Eça confirma a idoneidade e a coerência do grupo dos *Vencidos*. Lembrando que as reuniões deste, nada tinham das “picuinhas” ou “das confabulações políticas que a sociedade teimava em lhes creditar”, e questiona o porquê de tanto interesse em torno de “simples jantares”:

[...] Tais suposições seriam desagradáveis a quem se honra de costumes comedidos; o respeito próprio obriga-os a especificar bem claramente, em locais, que, se em certo dia se congregam, é apenas para destapar a terrina da sopa e trocar algumas considerações amargas sobre o

³⁹⁷ Idem, p.335.

³⁹⁸ Apud REIS, op.cit., p. 38-39.

³⁹⁹ Apud MOOG, op.cit., p. 302.

colares. De resto, o sussurro atônito que cada vez levantam estas refeições não é obra sua, mas da sociedade que, com tanto interesse, os espreita. Eles comem, a sociedade, estupefata, murmura. O que é, portanto, estranho, não é o grupo dos *Vencidos*, o que é estranho é uma sociedade de tal forma constituída que, no seu seio, assume as proporções dum escândalo histórico, o delírio de 11 sujeitos que uma vez por semana se alimentam.⁴⁰⁰

Eça de Queiroz prossegue com sua argumentação apontando que, aquilo que parecia mais irritar “os discípulos do *Correio da Manhã*” é que “se chamem vencidos” àqueles que, “para todos os efeitos públicos, parecem realmente vencedores”. Sobre isso o autor argumenta que, “o ser vencido ou derrotado na vida, depende não da realidade, mas do ideal a que se tenha aspirado”. E por fim, resume:

[...] Dito isto, só podemos ajuntar que os *Vencidos* oferecem o mais alto exemplo moral e social de que se pode orgulhar este país. Onze sujeitos que há mais dum ano formam um grupo, sem nunca terem partido a cara um aos outros: sem se dividirem em pequenos grupos de *direita* ou *esquerda*; sem terem durante todo este tempo nomeado entre si um presidente e um secretário perpétuo; sem se haverem dotado com uma denominação oficial *Reais Vencidos da Vida* ou *Vencidos da Vida Real* ou *Nacional*; sem arranjar estatutos aprovados no governo civil; sem emitirem ações; sem possuírem hino nem bandeira bordada por um grupo de senhoras ‘tão anônimas quanto dedicadas’; sem iluminarem no primeiro de dezembro; sem serem elogiados no *Diário de Notícias* – estes homens constituem uma tal maravilha social que certamente para o futuro, na ordem das coisas morais, se falará dos *onze do Braganza*, como na ordem das coisas heróicas se fala dos *Doze da Inglaterra*.⁴⁰¹

Assim, ao admitir “uma ausência absoluta de propósitos”, o grupo dos *Vencidos da Vida*, por meio do artigo de Eça de Queiroz, encerrava a primeira interpretação que dera “a seus verdadeiros propósitos”. Em sua argumentação, procurou refutar – ao menos aparentemente – qualquer traço de oficialidade ou “arregimentação política” apontada pelos críticos.

Apesar da dureza dos argumentos e do pragmatismo de Eça de Queiroz ao rebater as acusações de Pinheiro Chagas, as polemicas em torno das confraternizações do grupo dos *Vencidos da Vida* perduraram por algum tempo. Seguiram-se na imprensa, críticas e reclames, principalmente contra o comportamento boêmio mantido pelo grupo e que, conforme os observadores contrastava com a alcunha de “vencidos”, adotada pelos intelectuais. No periódico *Os Gatos* – publicação redigida entre 1889 e 1894, e que seguia a

⁴⁰⁰ Apud REIS, op.cit., p. 338.

⁴⁰¹ Apud Idem, p. 338-339.

mesma linha crítica pontuada em *As Farpas*, de autoria de Eça de Queiroz e Ramalho Ortigão – o jornalista Fialho de Almeida (1857-1911) escreve:

[...] Dúzia e meia de ratões que se ajuntaram para envelhecer, suportando uma vez por semana a sensaboria dos vinhos do *Bragança* e a chateza deprimente dos *menus*. E não se iluda quem ali vê regalos e lampejos de camaradagem. Odeiam-se mutuamente como a maioria da classe intelectual. Que os vencidos da vida jantem em paz, e engulam os descaramentos um do outro.⁴⁰²

Também no meio artístico, houve quem não simpatizasse com as confraternizações do grupo vencidista, e sobre este foram produzidas algumas peças de teatro. Entre as de maior repercussão podemos citar a peça de autoria de Barros Lobo (1857-1893), lançada em 1890. Intitulada *Do Chiado a São Bento* e dividindo-se em três atos, foi retirada de cena na segunda semana de exibição, por incorrer de ato impudico. E a peça *Vencidos da Vida*, sátira em três atos, escrita por Abel Botelho (1856-1917), em 1892.⁴⁰³

Para além de toda a movimentação crítica, das expectativas políticas ou do *glamour* que acompanhou a trajetória dos *Vencidos da Vida*, o fato é que o do grupo de intelectuais, liderados por Oliveira Martins, no seu curto período de atuação, centralizaram as discussões, e foram muito além do que poderiam supor com suas “reuniões jantantes”. Manuel da Silva Gaio (1860-1934), que fora editor da *Revista de Portugal*, escreveria anos depois, numa produção de 1931– dedicada à memória de Eça de Queiroz e dos condes de Arnoso e Sabugosa–, que o vencidismo reuniu valores tão “paradoxais e complexos”, que qualquer definição que se queira dar a este grupo, soa imediatamente reducionista, considerando que as reuniões desses intelectuais foram um misto de:

[...] Cordeal sinceridade, de inteira independência de ideias e de convicções, de completa intolerância perante as crenças ou descrenças dos outros, de alegria no jogo e troca de teorias tantas vezes paradoxais, de tristeza ante o espetáculo de muita ruína social, de estima por algumas individualidades do tempo e de desdém por muitas.⁴⁰⁴

Nestes termos, se estes homens confluíram, ou não, uma organização política, ou se divergiram dos “ideais de 1870”, este seletivo grupo de letrados se fez ver. Isto porque, apesar da aparente derrocada – a denominação de “vencidos” soa quase como uma

⁴⁰² Apud, MÓNICA, op. cit., p. 336.

⁴⁰³ PEREIRA, Elsa. Canções d’um vagabundo: João Penha e a vigem por terra ao país dos sonhos. In: **Revista Cultura, Espaço e Memória**. nº I. Porto: Centro de Investigação Transdisciplinar - CITCEN, 2011.

⁴⁰⁴ GAIO, Manuel da Silva. **Os Vencidos da Vida**. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1931, p. 14-15.

maldição – estes tinham ainda muito a dizer e, evidentemente, disseram. Não da mesma forma ou com a mesma intensidade que apresentaram durante as manifestações de 1870, mas por meio de um comportamento diretamente oposto. Que se revelava, entre outros, na “celebração ao ócio e a futilidade”, representada nos jantares requintados e no comportamento boêmio do grupo, e na tentativa de aliança política deste com a nobreza. Citando novamente Silva Gaio:

[...] Apesar de tudo o que as análises queiram esclarecer, *o vencidismo não foi cousa alguma* no sentido de corresponder a um intuito de agremiação especial, com programa feito de ante-mão e com plano determinado. Os vencidos não constituíam nem *club*, nem *academia*, nem um *cenáculo*, nem um partido, nem uma *ordem*. Não se submetiam a preceitos nem acatavam opiniões feitas, não defendiam princípios adotados. Como tudo o que existe, naturalmente acharam-se reunidos por um fenômeno de mútua atração, de espontânea agregação de espíritos, dadas entre homens para quem a circunstância de se encontrarem na sociedade, podendo compreender-se, foi o único motivo de se reunirem de novo; vindo ao nascer de cada palestra *inter pócula* o projeto da próxima excursão, do próximo jantar, da próxima ceia. A verdade dos vencidos estava na justa realidade de suas ações.⁴⁰⁵

Contudo, muitos dos que presenciaram as manifestações dos *Vencidos da Vida*, – artistas, jornalistas, escritores, políticos – pouco ou nada perceberam, sobre essa “verdade” que Silva Gaio afirma estar representada no comportamento do grupo. Aspecto que explica, em certa medida, “a rechaça cruel” e a descrença desses indivíduos ao tratar dos termos e caracteres designados pelo grupo vencidista. Em grande medida, o aspecto valorativo que se credita aos *Vencidos da vida*, é dado por aqueles que se debruçam sobre sua trajetória e que buscam conhecê-los de perto.

⁴⁰⁵ Idem, p. 19.



Figura 17 Os onze intelectuais que compunham o grupo dos *Vencidos da Vida*. Da esquerda para direita: Conde de Sabugosa, Carlos Mayer, Carlos Lobo de Ávila, Oliveira Martins, Marquês de Soveral, Guerra Junqueiro e Conde de Arnoso; sentados: Ramalho Ortigão, Eça de Queiroz, Conde de Ficalho e Antonio Candido. Lisboa, 1889. Acervo Digital da Biblioteca Nacional de Portugal

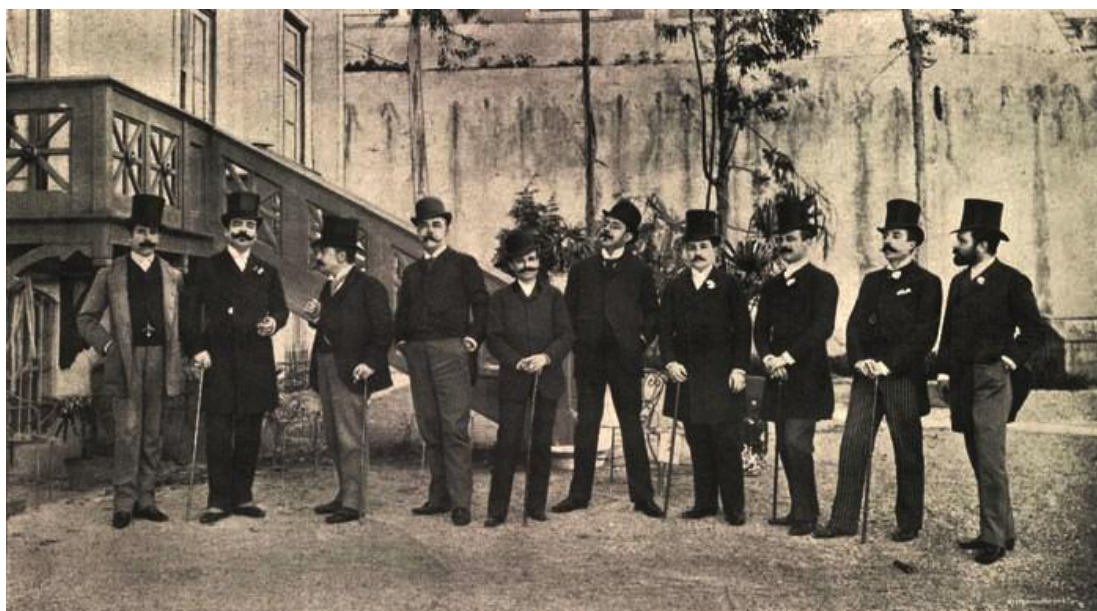


Figura 18 Os *Vencidos da Vida* em mais uma reunião, dessa vez, sem a presença de Antonio Candido. Da esquerda para direita: Conde de Sabugosa, Marquês de Soveral, Carlos Mayer, Conde de Ficalho, Guerra Junqueiro, Ramalho Ortigão, Carlos Lobo de Ávila, Conde de Arnoso, Eça de Queiroz e Oliveira Martins. Lisboa, 1890. Acervo Digital da Biblioteca Nacional de Portugal

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Certa vez, o escritor português Vergílio Ferreira, dispondo análise sobre o “misticismo” da nação Portuguesa, representado nos poemas de Camões, afirma que: “só na loucura se perde a identidade de quem somos”.⁴⁰⁶ Essa afirmação de Vergílio remete, e muito, aos principais aspectos confluídos pelos intelectuais da “Geração de 1870” em Portugal. Afinal, se existiu um fator comum, que condicionou em um só movimento – o de transformação social –, as ações de homens como Guerra Junqueiro, Eça de Queiroz, Ramalho Ortigão, Oliveira Martins, Antero de Quental, e de todos aqueles que participaram, de alguma forma desse momento da história nacional portuguesa, ele contribuiu significativamente para que estes intelectuais se reconhecessem como exímios representantes de uma nação, a nação portuguesa. E acreditassem que, mesmo decadente, esta seria capaz de se reerguer econômica e socialmente, podendo se equiparar a outros países da Europa, especialmente a Inglaterra, além de resgatar o orgulho a muito perdido.

Por certo, a leitura empreendida nesse trabalho, pretendeu perscrutar os valores e caracteres que contribuíram para a movimentação crítica promovida pelos intelectuais portugueses nas décadas finais do século XIX. E nesse ínterim investigativo, nos deparamos com as vociferações sarcásticas e anticlericais de Guerra Junqueiro, tão bem dispostas nos versos de *A Velhice do Padre Eterno*; com a sagacidade crítica de *Fradique Mendes* e *Zé Fernandez*, além do “humanismo contundente” do *padre Amaro*, personagens fruto do “brilhantismo realista” de Eça de Queiroz; com a representação sincera do povo português, registrada por Bordalo Pinheiro nos traços do seu *Zé Povinho*; com as disposições reveladoras feitas por de Antero de Quental e Adolfo Coelho nas *Conferências do Casino*, só para citar alguns. E todas essas manifestações, fatos e personagens, representam – mesmo com suas respectivas singularidades–, um espaço amplo de discussões, que caracteriza o movimento crítico da “Geração de 1870 portuguesa”.

Na realidade, essa gama de representações, fatos e personagens, se mostram reveladoras sobre o criticismo das últimas décadas do século XIX, em Portugal, justamente porque foram confluídas dentro de uma “rede de relações”, que comportava, entre outros termos, a diagramação do “ideal regenerador” encetado pelos setentistas. Assim, a análise que interpomos aqui, através dos poemas de *A Velhice*, das personagens de Eça, e das citações dispostas nos periódicos e jornais, por exemplo, só foi possível, pelo fato de que esses

⁴⁰⁶ FERREIRA, Vergílio. Da Ausência, Camões. In: **Camões e a Identidade Nacional**. Lisboa: Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 1983.

elementos são frutos da relação e do entendimento de homens – especialmente os cinco do *Cenáculo* – Ramalho Ortigão, Antero de Quental, Eça de Queiroz, Guerra Junqueiro e Oliveira Martins –, que viveram e atuaram de forma significativa no espaço português finsecular.

Quanto ao criticismo ou porque não dizer a “pressão libertária” desenvolvida pelos intelectuais em 1870, é evidente que este não resultou em “transformações significativas” para a nação portuguesa. Prova disso, foi a tentativa de “aliança política” com a nobreza, cunhada pelo grupo dos *Vencidos* em meados da década de 1890, e que cessou tragicamente com o regicídio de 1908. Mas, mesmo configurando um “insucesso”, o movimento crítico de 1870, se revelou como um momento singular de interrogação e questionamento do espaço português – com sua província, seus grandes centros, seus costumes, e o sonho de se equiparar ou ao menos, fazer frente ao “brilho ofuscante” que vinha de outras nações europeias.

Na realidade, na tentativa de resgatar Portugal da condição decadente e libertá-lo do domínio institucional, principalmente da Igreja, a “Geração portuguesa de 1870” intentou “redescobrir” a face apaixonante e autêntica de sua Pátria. De todas as contestações da decadente realidade portuguesa – não só as já registradas, mas também as que estavam ainda por vir – as manifestadas pelo “corpo intelectual” da Geração 70, se destacam pela intensidade crítica, o sentido de realidade e as representações formuladas. Independente das considerações contrárias que lhes podem ser outorgadas, é um Portugal realmente presente que esta geração interroga e interpela.

FONTES

JUNQUEIRO, Guerra. **A Velhice do Padre Eterno**. Lisboa: Editora LIVRARIA MINERVA, 1885.

_____. **A Velhice do Padre Eterno**. Porto: LELLO & IRMÃO – EDITORES, 1917. Edição Ilustrada por Leal da Câmara.

_____. **A Velhice do Padre Eterno e Littré e o padre Sena Freitas**. In: **Obras de Guerra Junqueiro**. Porto: LELLO & IRMÃO – EDITORES, 1972.

SENA FREITAS, Jose Joaquim de. **Autópsia da Velhice do Padre Eterno**. Porto: Livraria Internacional Ernesto Chardron, 1888.

_____. **Autópsia da Velhice do Padre Eterno**. In: **Lutas da Pena**. Lisboa. Universidade Católica Editora, 2007.

Jornais e Periódicos:

O Antonio Maria, Lisboa, 1880 -1882.

O Hereje, Lisboa, 1881.

O Occidente, Lisboa, 1878.

O Branco e Negro, Lisboa, 1889.

O Berro, Lisboa, 1896.

Acervos Digitais:

-Biblioteca Nacional de Portugal: <http://purl.pt/index/geral/PT/index.html>

-Camões - Instituto da Cooperação e da Língua – Biblioteca Digital Camões:
http://cvc.instituto-camoes.pt/conhecer/biblioteca-digital-camoes/cat_view/57-historia.html

-Hemeroteca Municipal de Lisboa: <http://hemerotecadigital.cm-lisboa.pt/Indice/IndiceA.htm>

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABREU, Luiz Machado de. **Ensaaios Anticlericais**. Lisboa: Roma Editora, 2004.

AGUIAR e SILVA, Vitor Manuel de. **Teoria da Literatura**. São Paulo: Atual, 2000.

ALONSO, Ângela. **Ideias em Movimento**: a geração de 1870 na crise do Brasil – Império. São Paulo: Paz e Terra, 2002.

_____. **Críticas e Contestações: O movimento reformista da geração 1870**. In: **Revista Brasileira de Ciências Sociais**. Vol. XV, nº44, 2000.

ANASTÁCIO, Vanda. **Antologia**: Padre José Joaquim de Sena Freitas. Lisboa: Universidade Católica Editora, 2008.

AZEVEDO, João Lúcio de. **O Marquês de Pombal e a Sua Época**. São Paulo: Alameda, 2004.

BAPTISTA, José Alberto. **João Bonança na Cultura do Seu Tempo**. Lisboa: Edições Colibri, 2004.

BENOIT, Lelita Oliveira. **Augusto Comte**: criador da física social. São Paulo: Editora Moderna, 1998.

BISPO, A., HULSKATH, H. Luísa Ey e Carolina Michaelis - O Apóstolo de Portugal na Alemanha. In: **Revista Brasil Europa – Correspondência Euro-Brasileira**. Ciclo de Estudos *Portugal-África-Alemanha-Brasil*, Frankfurth, 2011.

BONI, Andrea. **As Três Ordens Franciscanas**. Petrópolis; Editora Vozes - FFB, 2002.

BONIFACIO, Maria de Fátima. **O Século XIX em Perspectiva Política (1807-1890)**: apologia da História política. Lisboa, Quetzal Editora, 1999.

BOURDIEU, Pierre. **As Regras da Arte**: gênese e estrutura do campo literário. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

CAMPOS, Agostinho de. Junqueiro: verso e prosa – **Antologia Portuguesa**. Lisboa: Livrarias AILLAUD E BERTRAND, 1921.

CANDIDO, Antonio, PRADO, Décio de Almeida, ROSENFELD, Anatol. **A Personagem de Ficção**. São Paulo: Perspectiva, 1976.

_____. **“Eça de Queirós - entre o campo e a cidade”**: Tese e antítese. São Paulo: Editora Nacional, 1978.

CANDIDO, Manoel. Antero de Quental: uma Filosofia do Paradoxo. In: **Anais Colóquio Antero de Quental**. Aracaju: Fundação Augusto Franco, 1993.

CASTRO, Armando. **O Pensamento Econômico no Portugal Moderno**: de fins do século XVIII a começos do século XX. Lisboa: Biblioteca Breve, 1998.

CATROGA, Fernando. O Laicismo e a Questão Religiosa em Portugal (1865-1911). In: **Revista Análise Social**. Vol. XXIV, 1988, p. 211-273.

_____. O Republicanismo Português: cultura, História e política. In: **Revista da Faculdade de Letras - História – porto, III Série**, vol. 11, 2010.

CARDOSO, José Luiz. **História do Pensamento Econômico Português**: temas e problemas. Lisboa: Livros Horizonte, 2001.

CORDEIRO, José Manuel Lopes. Empresas e Empresários Portuenses na Segunda Metade do Século XIX. In: **Revista Análise Social**. Vol. XXXI. Braga: Instituto de Ciências Sociais da Universidade do Minho, 1998.

CRUZ, Manoel Braga da. Os Católicos e a Política nos Finais do Século XIX. In: **Revista Análise Social**. Vol. XVI. Lisboa: Instituto Superior de Ciências do Trabalho e da Empresa - Gabinete de Investigações Sociais, 1980.

FERRATER MORA, José. **Dicionário de Filosofia**. Vol. I. São Paulo: Edições Loyola, 2000.

FERREIRA, Antonio Matos. “Anticlericalismo”, in: **Dicionário de História Religiosa de Portugal**. Lisboa: Circulo de Leitores, 2000.

FERREIRA, Vergílio. Da Ausência, Camões. In: **Camões e a Identidade Nacional**. Lisboa: Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 1983.

FERNANDES, Antonio Teixeira. **O Socialismo Proudhoniano na Escola Portuense**. Porto: 2001.

FERNANDES, Maria de Lourdes. As Artes da Confissão em Torno dos Manuais de Confessores do Século XVI em Portugal. In: **Revista Humanística e Teologia**, ano XI, 1990.

FOLKERTS, Jean, DWIGHT, Teeter. Voices of a Nation: A History of Mass Media in the United States. New York: MacMillan, 1989.

FONSECA, Maria Nazareth Soares. Fradique Mendes nas Rotas do Atlântico Negro. In: **Os Centenários: Eça, Freire e Nobre**. Belo Horizonte: FALE. UFMG, 2001.

FRANCO, José Eduardo. Anticlericalismo e Universo Feminino: polémicas e estereótipos; in: **Revista Lusófona de Ciência das religiões**. nº 11, 2007.

GAIO, Manuel da Silva. **Os Vencidos da Vida**. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1931.

GAMBIER, Emma González. **Dicionário de Terminologia literária**. [S.l.: S.N.], 2001.

GARNEL, Maria Rita Lino. **A Polêmica Sobre o Celibato Eclesiástico (1820-1911)**. Lisboa: Roma Editora, 2003.

_____. **A República de Sebastião de Magalhães Lima**. Lisboa: Livraria Colibri, 2001.

GODINHO, Vitorino M. **Mito e Mercadoria: utopia e prática de navegar**. Lisboa: Difel, 1990.

GONÇALVES, Eduardo Cordeiro. O Conde de Samodães e o Discurso Conciliador entre Catolicismo e Liberalismo Político. In: **Revista Lusitânia Sacra**. Instituto Superior da Maia - ISMAI. Porto: 2004.

HALPERN PEREIRA, Miriam. Diversidade e Crescimento Industrial. In: **História de Portugal**. José Tengarrinha (org.) São Paulo: EDUSC, 2000.

HARRIS, C. L. **Evolución: génesis y revelaciones**. Madri: Hermann Blume, 1985.

HUNT, Lynn. **Política, Cultura e Classe na Revolução Francesa**. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

LEFEBVRE, Georges. **1789 - O Surgimento da Revolução Francesa**. São Paulo: Editora Paz e Terra, 1989.

LOURENÇO, Eduardo. **O Labirinto da Saudade**: psicanálise mítica do destino português. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1982.

LUZ, José Luís Brandão da. A Imprensa Regional e os Açorianos “La de Fora” Sena Freitas e Teófilo Braga. In: **Anais Colóquio Internacional: a História da Imprensa e a Imprensa na História – o contributo dos Açores**. Ponta Delgada: Universidade dos Açores, 2009.

MACEDO, Jorge Borges de. **Alexandre Herculano: polemica e mensagem**. Lisboa: Bertrand, 1980.

MACHADO, Álvaro Manuel. A Geração de 70: uma literatura de exílio. **Revista Análise Social**, Vol. XVI. Faculdade de Letras da Universidade Clássica de Lisboa, 1980.

MACHADO, Maria do Rosário. **O Pensamento Político Social e Económico de Basílio Teles**. Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda, 2008.

MANIQUE, Francisco de Pina. **A Causa de D. Miguel**. Lisboa: Caleidoscópio, 2009.

MARQUES, Antonio de Oliveira. Da Monarquia para a República. In: **História de Portugal**. José Tengarrinha (org.) São Paulo: EDUSC, 2000.

MARQUES, João. **A controvérsia Doutrinária entre o Catolicismo e o Protestantismo em Portugal no Último Quartel do Século XIX**. Lisboa: Nova Atlântida, 1998.

_____. O Livro Religioso. In: **História Religiosa de Portugal**. Vol.II - Humanismos e Reformas. Lisboa: Circulo de Leitores, 2000.

MARTÍNÉZ AMORÓS, Maria Alba. **Iniciación a la Filosofía**. [imp.: Valencia. D.L. [1999].

MOOG, Vianna. **Eça de Queiroz e o Século XIX**. Porto Alegre: LIVRARIA DO GLOBO, 1938.

MÓNICA, Maria Filomena. As Reformas Eleitorais no Constitucionalismo Monárquico (1852-1910) In: **Revista Análise Social**. Vol. XXXI. Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa, 1996.

_____. **Eça**: vida e obra de José Maria Eça de Queirós. Rio de Janeiro: Record, 2001.

_____. **Fontes Pereira de Melo**: uma biografia. Viseu: Alêtheia Editores, 2009.

_____. ALMEIDA, Pedro Tavares de (org.). **Dicionário Biográfico Parlamentar (1834-1910)**. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2005.

MONTALVÃO MACHADO, José Timóteo. Luciano Cordeiro. In: **Revista da Sociedade de Geografia de Lisboa**. Lisboa: 1981.

MONTEIRO, José Maria de Souza. **O Apostata Confundido**: resposta doutrinal e histórica ao cristão X – Protestante Mascarado. Lisboa: TYPOGRAPHIA PORTUGUESA, 1876.

ORTEGA Y GASSET, José. La Idea de Las Generationes. In: **Obras Completas Tomo III**, 7ª Ed. (s.d).

PEREIRA, Elsa. Canções d'um vagabundo: João Penha e a vigem por terra ao país dos sonhos. In: **Revista Cultura, Espaço e Memória**. nº I. Porto: Centro de Investigação Transdisciplinar - CITCEN, 2011.

PEREIRA, Henrique Manuel. **Guerra Junqueiro: percursos e afinidades**. Lisboa: Roma Editora, 2005.

QUEIROZ, Eça de. **A Cidade e as Serras**. Santa Catarina: Avenida Gráfica Editora, 2012.

_____. **A Correspondência de Fradique Mendes: memórias e notas**. Porto: LIVRARIA CHARDRON, 1900.

_____. **O Crime do Padre Amaro**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 2004.

QUINTAS, José Manuel. **Os Filhos de Ramires: as origens do Integralismo Lusitano**. Lisboa: Editorial Ática, 2004.

RAFAEL, Gina Guedes, SANTOS, Manuela. **Jornais e Revistas Portugueses do Século XIX**. Vol. I. Lisboa: Biblioteca Nacional, 2002.

RAMOS, Rui. A formação da Intelligentsia Portuguesa (1860-1880). In: **Revista Análise Social**. Vol. XXVI Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa, 1992.

REIS, Carlos. **As Conferências do Casino**. Lisboa: Publicações Alfa, 1990.

_____. **O Essencial Sobre Eça de Queirós**. Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda, 2005.

RIBEIRO JÚNIOR, João. **O que é Positivismo**. São Paulo: Brasiliense, 1994.

ROCHA, Clara. Gerações, gerações, gerações... In: **Revista Nova Renascença**. Vol. VI nº 21, Porto, 1986.

RODRIGUES, Manuel Augusto. Problemática Religiosa em Portugal no século XIX, no Contexto Europeu In: **Revista Análise Social**. Vol. XVI, 1980.

SANTOS, Maria Lima dos. Sobre os Intelectuais Portugueses do Século XIX: do Vintismo a Regeneração. In: **Revista Análise Social**. Vol. XV, 1979.

SERRÃO, Joel. **Do Sebastianismo ao Socialismo**. Lisboa: Horizonte Editora, 1983.

_____. **Temas Oitocentistas I: para a história de Portugal no século passado**. Lisboa: Livraria Portugal, 1980.

SILVEIRA, C. R. da. **Erudição e Ciência: as procelas de Júlio Ribeiro (1845-1890)**. São Paulo: Editora UNESP, 2008.

SOUZA, Bernardo Vasconcelos e, RAMOS, Rui, MONTEIRO, Nuno Gonçalo (org.). **História de Portugal**. Lisboa: Esfera dos Livros, 2012.

SOUZA, Jorge Pedro. Um Inovador no Jornalismo Português Oitocentista – Eduardo Coelho e *O Diário de Notícias*. In: **Revista PJ: BR – Jornalismo Brasileiro**. Ano VI, nº 12, 2009.

TENGARRINHA, José. **História da Imprensa Periódica Portuguesa**. Lisboa: Editora Caminho, 1989.

TROCCHIO, F. **Las Mentiras de La Ciência**. Madri: Alianza Editorial, 1997.

VIANA, Amorim Basílio. Revelação e Razão no pensamento do “Porto Culto” dos séculos XIX e XX. In: **Revista Humanística e Teologia**. Vol. XXIV, 2003.

VILLARES, Artur. As Ordens Religiosas em Portugal nos Princípios do Século XX. In: **Revista de História**. Porto: Instituto Nacional de Investigação Científica da Universidade do Porto. Vol. XIII, 1995.