

The background of the cover is a stylized illustration. At the top, a blue field contains a constellation of white stars connected by thin white lines. Below this, a large flag with a red field and a yellow shield is visible. In the foreground, two women are depicted in a close embrace. The woman on the left has dark hair and is wearing a green and yellow dress with a blue sash that has the word 'ORDEN' and stars on it. The woman on the right has brown hair and is wearing a green dress. The overall style is reminiscent of a classic book cover illustration.

Gêmeas Imperfeitas

**As Repúblicas do Brasil e de Portugal:
unidas no ideal e diferenciadas nas práticas**

Coordenação

José Eduardo Franco,
Norberto Dallabrida,
Rogério Luiz de Souza

EDICÕES
do BOSQUE



Gêmeas Imperfeitas

**As Repúblicas do Brasil e de Portugal:
Unidas no Ideal e Diferenciadas nas Práticas**



Gêmeas Imperfeitas

As Repúblicas do Brasil e de Portugal: Unidas no Ideal e Diferenciadas nas Práticas

Coordenação

José Eduardo Franco, Norberto Dallabrida, Rogério Luiz de Souza

Projeto Gráfico e Diagramação

Carolina Grilo

Revisão

Milene Alves

G322

Gêmeas imperfeitas : as Repúblicas do Brasil e de Portugal unidas no ideal e diferenciadas nas práticas / organizadores, José Eduardo Franco, Norberto Dallabrida, Rogério Luiz de Souza. – 1. ed. – Florianópolis : Edições do bosque NUPPE/CFH/UFSC, 2019.

696 p. : il., tabs.

ISBN 978-85-60501-35-9

Inclui bibliografia

1. Brasil - História. 2. Portugal - História. I. Franco, José Eduardo. II. Dallabrida, Norberto. III. Souza, Rogério Luiz de.

CDU: 981

Ficha catalográfica elaborada pelo bibliotecário Jonathas Troglio – CRB 14/1093

Esta obra está sob a licença Creative commons
CC BY 4.0 Atribuição 4.0 Internacional



Edições do Bosque

Centro de Filosofia e Ciências Humanas

Universidade Federal de Santa Catarina

Campus Universitário - Trindade

88040-970 Florianópolis/SC, Brasil

<http://nuppe.ufsc.br/edicoes-do-bosque/>



Gêmeas Imperfeitas

**As Repúblicas do Brasil e de Portugal:
Unidas no Ideal e Diferenciadas nas Práticas**

José Eduardo Franco,
Norberto Dallabrida,
Rogério Luiz de Souza
(Orgs.)

1ª edição



Núcleo de Publicações do Centro de Filosofia e Ciências Humanas
da Universidade Federal de Santa Catarina - NUPPE / CFH / UFSC

Florianópolis

2019



SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO

José Eduardo Franco, Norberto Dallabrida
e Rogério Luiz de Souza 9

I. POLÍTICA E RELIGIÃO 15

**Para uma história da geopolítica republicana no
Brasil: a República laica e a Igreja Católica**

Rogério Luiz de Souza 17

**O nascimento das gêmeas imperfeitas:
nem Deus salvou as monarquias**

Paulo de Assunção 69

**A República no Brasil como um momento de inflexão
do republicanismo português**

Francisco das Neves Alves 93

**O processo de laicização da República brasileira:
uma análise do arcabouço jurídico do Governo**

Provisório (1889-1891)

Elcio Cecchetti, Ademir Valdir dos Santos 121

O programa anticlerical do republicano

Tomás da Fonseca

Luís Machado de Abreu 149

| | |
|---|-----|
| II. INTELLECTUAIS, LITERATURA E HISTÓRIA | 175 |
| Intelectuais portugueses e brasileiros em tempo das repúblicas | |
| Tania Martuscelli | 177 |
| República e literatura em Portugal | |
| Annabela Rita | 193 |
| Lima Barreto e a República carnavalizada | |
| Fernando de Moraes Gebrá | 215 |
| Educação e laicização na República brasileira e portuguesa: ações dos intelectuais católicos | |
| Alceu de Amoroso Lima e António Durão (1930-1950) | |
| Carlos Henrique de Carvalho, Wenceslau Gonçalves Neto . . | 253 |
| República de ruínas: as alterações políticas de 1889 e os usos do passado em Santa Catarina | |
| João Batista Bitencourt | 281 |
| III. EDUCAÇÃO E SOCIEDADE | 309 |
| A I República portuguesa e a educação: entre a “educação republicana” e a “escola nova” | |
| Joaquim Pintassilgo | 311 |
| A educação escolar brasileira na I República | |
| Norberto Dallabrida, Gladys Mary Ghizoni Teive | 347 |

| | |
|--|------------|
| Educação feminina nas primeiras décadas republicanas no Brasil: contribuições às congregações religiosas católicas Josineide Siqueira de Santana, Anamaria Gonçalves Bueno de Freitas | 373 |
| O protestantismo e as origens da universidade no Brasil Marcel Mendes | 399 |
| Medicina homeopática e positivismo no Brasil da I República Renata Palandri Sigolo | 421 |
| A expulsão das ordens religiosas pela I República portuguesa: ruturas e continuidades no plano educativo em Portugal José Eduardo Franco, Rosa Fina | 453 |
| IV. ORDENS RELIGIOSAS E O CASO SINGULAR DOS JESUÍTAS . . . | 475 |
| Os Jesuítas no jogo do poder republicano no Brasil e em Portugal Norberto Dallabrida, José Eduardo Franco, Maria Juraci Maia Cavalcante | 477 |
| Castigo para Portugal e bênção para o Brasil: a ação do padre Luís Gonzaga Cabral no restabelecimento da Companhia de Jesus na República do Brasil Gonçalo Pistacchini Moita | 525 |

**“Dos estreitos limites do internato, fui salvo
pelo mar – o padre Luís Gonzaga Cabral
e Jorge Amado”**

Manuel de Novaes Cabral 579

V. CULTURA, PATRIMÓNIO E CAPITAL SIMBÓLICO 601

**A instauração de uma nova sacralidade laica
pela I República em Portugal (1910-1926):
linguagens e ritualidades**

José Eduardo Franco, Fernanda Santos 603

Feriados republicanos

Rogério Alves de Freitas 623

**República, Misericórdias, arquitetura e património
em Portugal e no Brasil: assistência na longa duração**

Cybelle Salvador Miranda,
Joana Maria Balsa Carvalho de Pinho 663

APRESENTAÇÃO

Em fins do oitocentos, no mundo ocidental, uma nova condição do exercício de poder começava a se impor como um mecanismo mais adequado da regularização de um novo modo de viver e pensar o cotidiano e as relações humanas. A *belle époque* consubstanciou este período cosmopolita de proliferação de um ideário cultural e político sob o regime de uma economia liberal abalada pelos impactos da livre concorrência, da produtividade descontrolada e das condições abusivas e desumanas do mundo do trabalho. Operar estes novos desejos de consumo de massa entre tensões sociais e exigências do capital recolocou as elites dirigentes e os acionistas desta política das nações em estado de alerta e ação imediata. Havia de se perscrutar novos mecanismos de poder em vista de uma normalização social controlada e reorganizada. Impunham-se, pois, o sequestro dos corpos e o estrangulamento de instituições que pudessem ser pouco cooperativas. Deveriam vincular-se ou ser apartadas!

Neste contexto, emergiu uma onda anticlerical que se espargiu, no mínimo, até a Primeira Guerra Mundial. Na Europa, esse sentimento contrário à Igreja Católica – que tinha sido, durante séculos, uma espécie de estrutura internacional reguladora das relações entre os Estados de matriz cristã – colocou-se tanto na III República francesa como no Império alemão, que expulsaram ordens e congregações católicas – em particular os Jesuítas. Em boa medida, esse clima anticlerical estava articulado ao avanço do cientificismo e do positivismo entre as elites dirigentes, que se articulavam ao surgimento da se-

gunda Revolução Industrial. Na França, o trono e o altar foram derubados pela III República, que se apropriou da experiência jacobina da Revolução Francesa, plasmando um regime político republicano e laico, que se materializou particularmente na escola primária. Nesta conjunção, no Brasil, em 15 de novembro de 1889, a elite militar proclamou o regime republicano, em boa medida apoiada pela burguesia cafeeira, derrubando a única Monarquia constitucional nas Américas. Em 5 de outubro de 1910, Portugal dava o fim ao longo regime monárquico e estabelecia a República, destoando do concerto europeu que, até a Primeira Guerra Mundial, era predominantemente monárquico.

Tanto no Brasil como em Portugal, a instituição do regime republicano representou uma ruptura histórica significativa. Durante a Idade Moderna, Portugal impôs à sua colônia americana um regime monárquico absolutista, que foi rompido pela Constituição de 1822 – fruto jurídico da Revolução Liberal do Porto. De outra parte, em 1822, a América lusitana emancipou-se politicamente, resultando na criação do Brasil monárquico, que, dois anos depois, teve a sua primeira Constituição.

A implantação do regime republicano nesses países representou um corte mais agudo nas suas estruturas sociopolíticas porque laicizaram o Estado e criaram um novo imaginário nacional, apropriando-se das experiências republicanas norte-americana e, sobretudo, francesa (CARVALHO, 1990). No caso desta última, trata-se especialmente da tradição política da III República, que produziu um conjunto de bens simbólicos inovadores, tendo à frente a *Marianne*. No entanto, as tradições republicanas foram filtradas no Brasil e em Portugal a partir dos jogos de poder específicos no momento da implantação do novo regime político.

Seguindo a tradição francesa, tanto no Brasil como em Portugal, o primeiro momento do novo regime chamou-se “I República”, tendo, respectivamente, os recortes temporais de 1889 a 1930 e de 1910 a 1926. Apesar de terem começos em conjunções diferentes, as repúblicas brasileira e lusitana sofreram uma crise significativa durante a Primeira Guerra Mundial – cujo término é centenário no presente ano. A Primeira Guerra Mundial foi o fato que deu início ao século XX histórico, pois durante a sua realização ocorreu a Revolução Bolchevique e fez emergir um novo nacionalismo que plasmava os totalitarismos de direita. Apesar de periféricas neste conflito europeu e global, as sociedades brasileira e portuguesa foram sacudidas por ele, provocando o início da crise de suas repúblicas, para a qual, ao fim e ao cabo, a resposta foi o nacional-catolicismo, que se materializaria no “Estado Novo” – em Portugal, em 1933 e, no Brasil, quatro anos depois. Desta forma, nos anos 1930 e 1940, o símbolo das ditaduras salazarista e getulista não era a *Marianne* francesa, mas as padroeiras católicas – Fátima de Portugal e Aparecida no Brasil.

O conhecimento comparado do processo de implantação e vigência dos primeiros regimes republicanos no Brasil e em Portugal na viragem do século XIX para o século XX merece uma atenção especial dos estudiosos das ciências sociais e humanas passado mais de um século sobre a existência destas experiências políticas que romperam com séculos de Monarquia. Além da importância e dos significados que podemos extrair, observando as semelhanças e dissemelhanças entre estes regimes implantados sequencialmente nos dois lados do Atlântico, pode ajudar-nos a compreender o modo político de estar e de ser do Brasil e do Portugal de hoje. Assim, cumprimos com este livro de estudos o ideário historiográfico de estudar o passado para nos ajudar a melhor compreender o

presente. De algum modo, verificaremos que a experiência destas repúblicas definiu o DNA da tessitura política e do comportamento dos atores políticos brasileiros e portugueses.

A preparação deste livro de estudos assentou em dois conceitos operatórios para nos ajudar a caracterizar e a compreender as práticas políticas diferenciadas que observamos na República do Brasil e na República portuguesa na relação com o comum ideário político republicano: o conceito de ideologia dissonante e o conceito de ideologia consonante. A presente coletânea pretende analisar diversos aspectos de ação política dos dois regimes republicanos e procurar compreender porque tiveram práticas diferentes, apesar de seguirem uma mesma filosofia política, a da ideia republicana assente na doutrina positivista de matriz laica. O exemplo de base com que avançamos para este projeto é precisamente o da relação com os Jesuítas e as outras ordens religiosas e com a presença do clero na esfera pública em geral. Neste e noutros campos, confirmou-se, em grande medida, o pressuposto analítico com que partimos para a composição deste livro. Enquanto que a República portuguesa expulsa e proíbe, a brasileira acolhe e tolera. Neste e noutros domínios, a República portuguesa foi mais consonante na prática com a carta de princípios que seguia, ao passo que a brasileira adequou os fundamentos ideológicos do regime às condições e necessidades concretas.

Em todo o caso, importa ressaltar logo à partida um aspecto característico transversal que se destaca quer na República portuguesa, quer na República brasileira: esteve longe de haver homogeneidade nos que professavam e defendiam a ideologia republicana. Como escreve Ramos, “seria um erro tratar os republicanos como uma massa indiferenciada e homogênea, ou reduzi-los a uma das suas fações.” (2009, p. 577). Assim sendo, é sempre arriscado estabelecer compar-

timentos estanques e concluir simplisticamente que a diferenciação das práticas das duas repúblicas aqui em equação correspondeu a uma visão homogênea de um lado e do outro da barricada. O que se ocorrer na verdade foi, certamente, marcado por uma complexidade maior resultante do jogo de fações e interesses em relação com o contexto. Tudo isto interligado condicionou os “atores” políticos e as suas práticas em cada um dos lados do Atlântico.

A presente coletânea lança olhares plurais sobre as primeiras experiências republicanas no Brasil e em Portugal. Os artigos estão reunidos em cinco seções, que procuram compreender diferentes dimensões do fenômeno republicano nos dois lados do Atlântico, tentando flagrar sobremaneira práticas sociais singulares. A primeira seção, Política e Religião, explora as novas modalidades de poder colocadas em marcha pelos regimes republicanos, bem como os seus processos de laicização do Estado e o anticlericalismo. A segunda coloca o foco sobre os intelectuais brasileiros e portugueses frente à República, considerando as suas tomadas de posição no campo político, cindido entre anticlericais e católicos. Tendo como referência a III República francesa, a educação do cidadão foi um dos motes principais do regime republicano nos dois lados do Atlântico e, por isso, a terceira seção desta coletânea focaliza os projetos educativos formais e não formais colocados em marcha no Brasil a partir do 15 de novembro de 1889 e em Portugal desde o 3 de outubro de 1910. O quarto conjunto de artigos discute as posições das repúblicas lusitana e brasileira em relação às ordens e congregações católicas e, em particular, o caso dos Jesuítas, indicando posições assimétricas, de modo que os discípulos de Loyola expulsos pela laicização à francesa em Portugal migraram para o nordeste brasileiro. A última seção explora as dimensões culturais e simbólicas dos regimes republicanos em análise, destacando as

novas estratégias de poder materializadas na arquitetura, nos feriados e na sacralidade laica.

Enfim, será que os textos que resultaram do nosso desafio feito aos colegas permitiram confirmar a hipótese de trabalho que lançamos à partida: a República portuguesa foi mais consonante com o seu programa ideológico, enquanto que a República brasileira foi mais flexível e diferenciadora em alguns aspectos?

Referências

CARVALHO, José Murilo. *A Formação das Almas: o Imaginário da República no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

RAMOS, Rui. *História de Portugal*. Lisboa: Esfera dos Livros, 2009.

JOSÉ EDUARDO FRANCO, NORBERTO DALLABRIDA E ROGÉRIO LUIZ SOUZA

I



POLÍTICA E RELIGIÃO





Para uma história da geopolítica republicana no Brasil: a República laica e a Igreja Católica

ROGÉRIO LUIZ DE SOUZA¹

Introdução

A era republicana no Brasil teve início em 1889 e se inscreveu na emergência das sociedades ocidentais modernas dos séculos XVIII e XIX em vista de atingir um determinado progresso, desenvolvimento e civilidade por meio de uma estratégia geral do poder sobre as populações. Em outras palavras, a sociedade brasileira, a partir do final do século XIX, se viu envolvida e controlada pelo nascimento de um poder que começava a ser exercido pela intervenção de um certo saber governamental abalizado cientificamente pelo movimento positivista no país e com a função precípua de adaptar a população ao processo de desenvolvimento capitalista, a partir de uma ortopedia social. Este poder entrou na política republicana brasileira e se constituiu por um conjunto de mecanismos e tecnologias que Michel Foucault (2008) veio a chamar de biopoder, permitindo o surgimento da “sociedade de segurança” ou “sociedade de controle”. Trata-se de um “conjunto de mecanismos pelos quais aquilo que, na espécie humana, constitui suas características biológicas fundamentais vai

¹ Universidade Federal de Santa Catarina.

poder entrar numa política, numa estratégia política, numa estratégia geral de poder” (FOUCAULT, 2008, p. 3) com a função de modificar o destino biológico e, por corolário, seus referenciais socioculturais. Basta lembrar as políticas de migração e branqueamento no Brasil em sua tentativa clara de modelar o biótipo brasileiro, não apenas no sentido estético, mas também enquanto força de trabalho.

Portanto, as relações familiares, as relações sexuais, o casamento, o nascimento, a vida produtiva, as doenças e a morte dos sujeitos ganham uma importância para além da disciplinarização dos seus próprios corpos e seus ajustamentos. As estratégias políticas de incorporação e controle destes fenômenos biológicos e relacionais passam a integrar a maquinaria tecnológica de regulação e normalização de um conjunto maior que é a população em geral, permitindo-se abrir para uma análise mais global da sociedade brasileira e entender melhor a história das suas transformações econômicas e socioculturais.

Este novo poder, que chamarei de “poder normalizador”, em referência ainda a Foucault (2008), nasceu de rupturas, incorporações e remodelações de outros dois poderes centrais no processo de constituição e formação das sociedades ocidentais e da sociedade brasileira: o poder pastoral e o poder disciplinar. Poderia dizer mesmo que a República brasileira nasceu e se reestruturou em vista de um poder normalizador ao querer redefinir a função do poder pastoral na sociedade e ao estimular os inconsistentes e ainda incipientes dispositivos do poder disciplinar. O que estava em jogo não era mais a arte de ensinar aos outros a se deixar governar e orientar por alguém – tão caro aos propósitos do poder pastoral presente na estrutura política da Monarquia brasileira – e tampouco suficientes eram os dispositivos do poder disciplinar à disposição da recém-proclamada República, como escolas, hospitais, prisões, asilos e fábricas, a fim de poder

operar um sujeito que se autorregulamentasse. O que importava, de fato, era contar com estes dois mecanismos de poder, mas com a intenção de redirecioná-los a um terceiro poder, que se preocupou em pensar a população como um todo. Não bastava ter acesso aos sujeitos, às suas almas e aos seus corpos, porque efetivamente nunca se há de ter de todos e por completo. O que aparecia neste contexto brasileiro do final do século XIX e que se pretendia era a normalização das condutas, o controle mais abrangente, a ação mais eficaz sobre um conjunto populacional, na tentativa, segundo esta elite republicana, de tirar o país do atraso econômico e civilizacional, e garantir sua soberania diante de outras nações. Como diria Deleuze (1992, p. 226) ao comentar Foucault, nas sociedades de controle, o essencial não é mais o indivíduo, mas uma cifra.

No horizonte de uma sociedade de segurança e de seu controle, o que de fato está posto é saber se as ações aplicáveis de governança atingem o seu propósito sobre a maioria da população, fazendo funcionar o que se quer e prevenindo o que não se quer. Assim, se o sistema de leis no poder pastoral está voltado a uma vontade de proibir e fazer obedecer na forma de proibição, a exemplo do “não matarás”, no poder disciplinar, este sistema se vincula aos mecanismos de correção dos sujeitos e de seu autogoverno, a exemplo do direito penal positivo, que não proíbe, mas impõe uma pena àquele que “matar alguém”. Já no poder normalizador, o sistema de leis aparece mais para fazer a segurança de toda uma população, para prevenir uma série de acontecimentos prováveis pelos cálculos estatísticos anteriores, para estabelecer os limites do aceitável e fazer a previsão do economicamente satisfatório. Este poder normalizador aparece na rotina do que se apresenta como comum e, portanto, daquilo que não é discrepante ou desviante. Há inicialmente a identificação de uma normalidade

daquilo que se quer, se estabelece um saber que o define como certo e verdadeiro e o intensifica no processo educativo e religioso pastoral de enquadramento de sujeitos em vista de identificar, classificar e poder apontar quem é normal à ordem desejável. Não se trata necessariamente de exclusão do desviante, mas de mostrar a capacidade institucional de poder reformar o que se considera deformado pela valorização e reprodução constante da normalidade identificada e apresentada exaustivamente no conjunto populacional.

A condição do aparecimento e da permanência da República brasileira estruturou-se a partir desta intrincada composição das três tecnologias ou modalidades de poder, e é absolutamente evidente que o aspecto pastoral estava longe de estar ausente. Afinal, o indivíduo no Brasil não estava ainda atravessado pelos dispositivos disciplinares capazes de lhe dar um domínio sobre si pelos efeitos corretivos daqueles mesmos dispositivos. A emergência de um controle extensivo e constante sobre a população precisou contar com a legitimidade de um regime de poder pastoral ramificado e atuante na sociedade brasileira, pois ainda era necessário fazer aparecer uma nova forma de administrar os corpos, de torná-los dóceis e aptos ao processo produtivo capitalista, já que a escravidão no Brasil perdurou, enquanto instituto reconhecido, até 1888.

Portanto, o desafio de controlar populações inteiras não somente requeria a instalação de uma tecnologia de segurança ou de poder normalizador sobre a vida das populações, mas exigia uma acomodação das tecnologias do poder pastoral, de uso indispensável, aos seus interesses e a multiplicação de dispositivos disciplinares, com a colaboração daqueles mesmos agentes pastorais. Assim, a história das tecnologias do poder no Brasil evolui numa imbricação inesperada de poderes e tecnologias de poderes, permitindo à instituição religiosa católica –

detentora dos mecanismos e das estratégias do poder pastoral desde o início da colonização à sua fixação na estrutura política do Império – sua permanência e importância no sistema de funcionamento e de controle das populações a partir do contexto republicano.

No fundo, a política republicana, ao querer adotar a tecnologia contemporânea de segurança e de controle das populações, tinha que mensurar adequadamente a sua ação e a força da sua mão, na medida mais exata entre o custo da repressão de um poder pastoral e o custo da permanência de sujeitos desviantes na sociedade. Para a instalação de um poder normalizador era preciso, então, dosar a problemática da multiplicação e valorização abusiva e conflitiva das técnicas disciplinares sobre os indivíduos no novo contexto político e reativar o poder pastoral em prol da difusão das políticas de controle e segurança. O problema para a República brasileira, no contexto das sociedades ocidentais do século XIX, não era mais somente tratar da reclusão, da exclusão, da obediência, da escolarização ou do adestramento dos indivíduos, mas saber identificar, antever e agir, a partir dos efeitos contábeis e estatísticos, sobre a população em geral. Portanto, a tecnologia de segurança empregada pelo Estado republicano foi uma maneira de fazer aparecer a nova estrutura disciplinar e fazer funcionar a velha estrutura pastoral dentro deste novo paradigma tecnológico e ordenador do exercício de poder sobre as populações. Em outras palavras, foi somente no contexto do nascimento da República no Brasil que foi possível lidar, de maneira estratégica e tecnológica, com as multiplicidades, com as heterogenias, com a população em geral.

Sendo assim, a política de soberania do Brasil como nação republicana exigiu de sua população um novo modo de estar neste contexto e neste território, pois é no interior de um território que a soberania se constitui. Portanto, a tecnologia de segurança e de controle de po-

pulações dependia inicialmente de uma reorganização e repartição espacial de seu território, em vista de alcançar, de medir, de contabilizar, de calcular e de prever os custos inerentes à interferência deste poder no interior de suas populações circunscritas e, deste modo, territorializadas por este mesmo poder. Isso significou dar às populações uma identidade territorial, situando-as desde o micro ao macrocosmo, transformando-as em populações de um lugar social, religioso, escolar, municipal, estadual e nacional definido. Espacializar populações no território significava, pois, poder delimitá-las para rastreá-las continuamente, para conhecer suas reações, para fazer migrá-las quando convinha, para promover o tipo familiar que se queria, para aumentar ou diminuir os nascimentos, para classificar a *causa mortis*, para erradicar doenças e para higienizar os espaços por meio de estudos técnico-científicos que eram próprios de um modelo positivista.

Afinal, a pergunta que se faz dentro de uma lógica de biopoder adotado pelo Estado é: vale a pena investir em quem, desenvolver o quê, atender à qual população contra o quê e contra quem? A prevenção, a aplicação de recursos e o planejamento de ações dependem do (re) agrupamento de populações em territórios fabricados e constituídos para este fim. Isto quer dizer que os novos territórios criados ganham um conteúdo simbólico, político, social e religioso, que serve como maquinaria tecnológica de enquadramento de populações e permite, no caso brasileiro, que os dispositivos disciplinares dos indivíduos se multipliquem exponencialmente.

A República que apareceu no Brasil precisou, pois, transformar o seu próprio território em mecanismo estratégico e tecnológico de controle da sua população. E a minha tese, a ser defendida aqui, parte do pressuposto de que foi preciso reativar o poder pastoral e atribuir

à Igreja Católica a tarefa de criar e reorganizar a repartição espacial do território brasileiro como condição para a multiplicação dos dispositivos disciplinares na sociedade e para o controle da população e prevenção social.

Proliferar um modelo de territorialização para controlar populações

A passagem do Império para a República recoloca o problema ligado ao desenvolvimento econômico e civilizacional do território brasileiro. Não bastava o espaço de um território – a exemplo de uma cidade – ser caracterizado por uma especificidade jurídica e administrativa se o deixasse isolado em relação a outros espaços do mesmo território ou se o deixasse desconectado das relações econômicas, políticas e sociais definidas pelo Estado. Já diziam Marx e Engels (2007, p. 119) que a exigência de civilidade implica a existência de municípios (da administração, da polícia, dos impostos) para que possa existir uma política em geral. O surgimento de municípios é, pois, um processo de sujeição que transforma o indivíduo num limitado “animal cidadão”, sem forças para ir além de um ato de insubordinação, ao mesmo tempo em que o município se torna o lugar de concentração da população ou a possibilidade de concentrá-la.

Embora a organização da municipalidade desde o Império fosse pensada dentro de uma política centralizadora, global e conexas ao território nacional, o encravamento dos micropoderes locais constituídos e presentes na sociedade brasileira encerrava estas municipalidades, suas populações e seu sistema produtivo a uma lógica econômica e civilizacional pouco ágil e fechada a relações de forças e a suas especificidades jurídicas e administrativas. Ressituar as populações numa nova dinâmica significava, portanto, transformar toda

a extensão territorial em espaços facilitadores de circulação, fazendo do próprio espaço um mecanismo de reestruturação econômica e de controle possível sobre populações. Era o desejo de ligar o espaço do campo ao espaço da cidade, de fazer chegar todo produto a todos os mercados, de situar as populações a um estado de classe e de fazer da capital, ou de outra cidade tão representativa quanto a capital, o espaço exemplar do ordenamento territorial.

Portanto, se o desejo era fazer com que tudo circulasse, fluísse, funcionasse, se relacionasse e fizesse parte de uma mesma maquinaria, há que considerar que esta máquina normalizadora fosse capaz o bastante de alcançar todos os cantos do território. Isso quer dizer que tanto havia a necessidade de fazer proliferar um novo modelo de territorialização nos espaços vazios do território, quanto havia a necessidade de transformar as cidades-capital em centros irradiadores e receptores do ordenamento sobre as populações a fim de tornar eficaz a intervenção sobre elas. Não se tratava mais de preservar uma rede geral de leis soberanas e centralizadoras pouco eficazes e de pouco alcance, mas de transformar os próprios espaços vazios e existentes em operadores das tecnologias de segurança e controle das suas populações.

Não é mais a capital da nação, Rio de Janeiro, a ter um papel moral, a ser o lugar da utopia nacional e a difundir a todos os outros territórios a conduta e o modo de agir das pessoas, e onde devem estar os melhores oradores, artistas, a sede das academias, da ciência e da verdade, o lugar do luxo e da concentração da riqueza.

A eficácia política deste novo exercício de poder normalizador nascia com a República e dependia de uma distribuição espacial que facultasse aos novos territórios criados e às cidades-capital existentes a condição legítima e reconhecida de enquadrar e orientar populações dentro do território mais abrangente, a fim de evitar riscos, através do controle

biopolítico. É, pois, evidente a inversão da concepção geopolítica que aparece na República. Não é mais a obediência à rede geral de leis que deriva do centro soberano (Rio de Janeiro) e se ramifica pelos confins do território, mas a política de controle, de segurança e de intervenção em cada espaço delimitado, que permite a reconfiguração do território republicano. Esta eficácia organizacional e política esteve conectada a uma nova distribuição espacial capaz de controlar, porque não apenas fez circular em cada lugar ideias, produtos, vontades, ordens, agentes de controle e modos de agir, mas porque se apoiou em dados materiais e estatísticos que podiam evitar o risco e o perigo. Não se tratava de aplicar apenas um poder disciplinar sobre todos os sujeitos, mas de minimizar o risco das doenças, da mortalidade infantil, das revoltas, dos roubos, trabalhando-se com a probabilidade, com a prevenção, com a antecipação positiva ou negativa dos resultados. O soberano não é mais aquele que exerce seu poder sobre um território, articulando-se com os demais espaços. O soberano é aquele, agora, que possibilita a interferência direta sobre a população pelo controle do meio e da sua natureza (geográfica ou humana), capaz de mudar a população agindo, pois, sobre o seu meio e natureza. Portanto, o poder técnico de uma política de segurança se dirigia ao meio, à natureza biológica da população, ao enquadrá-la e diagnosticá-la em um território específico de controle.

Mas afinal, como estes novos microcosmos criados e as cidades-capital existentes no Brasil ganharam esta condição legítima, autorizada, eficaz e de relativa autonomia e interdependência com a capital da República? Como foi possível circunscrever nesta nova tecnologia territorial de controle as populações?

De fato, o mecanismo de poder republicano ligou as populações a um ordenamento por meio de uma divisão territorial possível de ser

perspectivada, assegurada e controlada. A partir da República, a organização dos territórios deixou de ser pensada apenas como um microcosmo articulado com o território mais global. A necessidade de circulação e de articulação dependia de uma forma de pensar diferente, fazendo do próprio microcosmo o lugar aglutinador, organizador e promotor do desenvolvimento e da civilidade das regiões, não mais a partir de um território geral e global, mas de um território reduzido, menor, às vezes, que a própria cidade: a paróquia. Isto mesmo, tomando o caso brasileiro, a paróquia, a meu ver, ao se multiplicar exponencialmente se constituiu como a mais eficaz maquinaria política dos primeiros tempos da República.

Assim, a necessidade de circulação da riqueza produzida e de intercâmbios permanentes entre os diversos espaços do território estava posto e, o Império não tinha à disposição os mecanismos disciplinares e nem as técnicas adequadas de intervenção política sobre a vida da população em geral. A República, por sua vez, por conta também da sua incapacidade de instalação dos mesmos mecanismos organizadores da municipalidade, contou com o avanço inicial de mecanismos de controle de população e de disciplinarização de sujeitos pelo processo educativo e sacramental das paróquias.

A criação de uma paróquia era, por si só, a antessala de uma futura sede municipal. A paróquia era o laboratório prévio das experiências possíveis de estruturação administrativa, legitimação da elite política de comando local, criação de escolas e obras pias e assistenciais e de controle da população, desde que sob o olhar vigilante do bispo, que se pode considerar o anteparo do poder estadual. O custo administrativo da máquina pública requeria a avidez da expansão visionária e biopolítica da Igreja. A paróquia se constituía em um verdadeiro programa de investimento geopolítico, um espaço mobilizador para campanhas

políticas e de arrecadação e formalização municipal. Nela se podia reconhecer sua população, identificar antecipadamente suas futuras lideranças políticas, alfabetizar, por meio de suas escolas paroquiais, quem considerasse capacitado e escolher entre as famílias daquela população seus novos padres, bispos e agentes políticos e sociais. Aliás, os que eram enviados aos seminários de formação clerical, caso não se ordenassem e nada houvesse que os desabonasse, geralmente eram reintegrados à vida paroquial e rapidamente eram vinculados a uma função central, tornando-se potenciais líderes locais e influentes na vida política, empresarial ou educacional. Afinal, estes moços estavam habituados a uma formação de lealdade à autoridade episcopal e sintonizados com uma política organizadora da vida em sociedade.

A paróquia tornou-se uma verdadeira máquina óptica de controle e de segurança por conta de sua tecnologia pastoral de fazer obedecer. Não se tratava mais de fazer com que todos obedecessem e seguissem determinadas normas, mas, a partir da técnica de controle, identificar aqueles que obedeciam e se enquadravam na normalidade apresentada. Se, no período monárquico, a paróquia e o pároco faziam parte da própria máquina burocrática do Estado, registrando a vida e a morte, e alimentando as estatísticas estatais; no período republicano, o Estado laico, por sua vez, não abriu mão dessa rede capilar de paróquias, atribuindo um novo sentido a ela, talvez mais sutil, mas não menos eficiente. Eis, pois, a nova tecnologia que se operou. Estimulava-se toda uma vontade pastoral de fazer obedecer e seguir com o propósito, agora, de classificar, identificar e escolher ,sem riscos e sem erros, quem se queria e o quê se queria antes de se inaugurar o espaço municipal. Afinal, como insiste Foucault, o poder pastoral é fundamental no processo das transformações rurais, da urbanização, do trabalho assalariado, da alfabetização e da formação capitalista.

“A pastoral é requalificada e difundida por todos esses campos que compõem a vida moderna” (FOUCAULT, 2008, p. 285).

E no Brasil, o processo modernizador e civilizatório dependeu muito das estruturas eclesiais. Para além das 10 sedes episcopais existentes até o fim do período imperial, dependeu quase sempre da criação de paróquias o primeiro esboço da presença do Estado e, conseqüentemente, a expansão e a organização territorial. Afinal, sob a tutela dos párocos estavam os livros de registro que serviam de base excepcional para o controle do movimento populacional.

O padre Júlio Maria, em 1900, escrevendo no seu estudo “O catolicismo no Brasil. Memória histórica” sobre o culto, o ensino e o estado das paróquias no Brasil, afirmava que “o catolicismo formou a nacionalidade brasileira. De tal modo que um ideal de pátria brasileira sem a fé católica é um absurdo histórico tanto como uma impossibilidade política” (*apud* SANCHIS, 1994, p. 35). Esta predominância católica foi constituída por forças institucionais, como aquela do padroado², sincréticas como, por exemplo, os recursos simbólicos fusionados por afrodescendentes e indígenas, e rearranjadas nas relações humanas, como são as diversas expressões da religiosidade católica no Brasil. Como é consenso na historiografia brasileira,

² A Igreja foi parte da administração imperial brasileira, usufruindo de certas prerrogativas típicas do Ancien Regime, mas, por outro lado, cerceada institucionalmente pelos direitos régios do *placet* e do *exequatur*, que determinaram a apresentação de nomes para o episcopado, a validação de documentos da Santa Sé no território imperial, a criação de dioceses, de seminários, de conventos, o recebimento do imposto do dízimo eclesial, que, em tese, deveria ser utilizado para o pagamento das cóngruas de bispos e padres, bem como para a manutenção geral da organização eclesial, submetida, aliás, em tempos diferentes, à Mesa de Consciência e Ordens e ao juiz de capela.

À margem da instituição, por um processo cultural levado a cabo por agentes leigos, organizados em irmandades, associações, folias, reisados, congadas, capelinhas de beira de estrada, santuários presididos por monges e beatos, o catolicismo se reproduziu no Brasil como um movimento com certa autonomia em relação à Igreja católica enquanto instituição eclesiástica. Por meio da pastoral de desobriga, os padres e missionários confirmavam o sistema católico popular, dispensando os sacramentos e difundindo o código moral religioso. Esse catolicismo popular extensivo constituiu-se na fonte de legitimação e de autoridade da Igreja católica na sociedade brasileira. Produziu-se, assim, uma relação de complementariedade entre uma cultura católica, que criou as condições para a reprodução da crença e as disposições para o reconhecimento da instituição como legítima representante do catolicismo. (STEIL; TONIOL, 2013, p. 225)

O processo de formação desta população católica, portanto, não aconteceu de modo exemplar, homogêneo, padronizado e único. A multiplicidade destas expressões católicas no território brasileiro se explica para além das resistências e negociações culturais ou pela suposta falta ou ausência do agente ou especialista da fé católica. Esta multiplicidade, a meu ver, se dá por conta do próprio aparato tecnológico de poder adotado (poder pastoral) e pela inexistência ainda de uma tecnologia de Estado voltada ao enquadramento de populações em territórios pré-definidos e organizados para este fim. O provincialismo católico e o isolamento dos seus pastores eram frutos da centralização eclesiástico-civil do Império. Queria-se fazer valer um sistema geral de leis a todos, inviabilizando, todavia, o planejamento articulado e homogêneo de um trabalho pastoral. As leis do Império não permitiam a saída de seus bispos de suas dioceses sem a devida

licença, pois se se possibilitasse a realização de assembleias episcopais, corria-se o risco destas contrariarem a linha política do Governo. Talvez, por isso, mais do que um problema econômico de manutenção da estrutura eclesiástica pelo Império, o número reduzido de dioceses respondia a uma tática de redução a possíveis concorrentes institucionais. Mas ao se querer governar por leis gerais e verticalizadas, permitia-se que o exercício de poder local pudesse ser praticado como lhe conviesse ou, mais especificamente, dentro de um aparato tecnológico mobilizador e de poder como aquele que era o poder pastoral. Neste caso, a tecnologia pastoral assumia feições locais e expressões múltiplas e, no sentido religioso, até heréticas. O movimento social de Juazeiro é um caso clássico deste formato. Dentro do Império, não encontrou a resistência que haveria de encontrar com o regime republicano, exatamente por desafiar um poder agora normalizador e de controle.

Por isso, a Igreja, embora estivesse legitimada diante de uma população densamente católica, se preocupou em se reinventar quando começou a perder a condição de seu poder pastoral, ou seja, quando não conseguiu mais fazer valer seus mecanismos de fazer obedecer. Havia a necessidade de aproveitar o que oportunizou o momento republicano para se apropriar e promover o aparato tecnológico da biopolítica na sociedade, apresentando-se como uma instituição indispensável à viabilidade deste projeto republicano. A Carta Pastoral Coletiva de 1890 demonstrou, de veras, a opção política do episcopado brasileiro pela República. Segundo Sérgio Buarque de Holanda, “a Carta surge quase como um aplauso franco ao regime republicano, implantado quatro meses antes, não obstante lhe seja impossível aprovar, em princípio, as ideias de separação entre Igreja e Estado” (HOLANDA, 1995, p. 118).

Para o arcebispo coadjutor do Rio de Janeiro, D. Sebastião Leme da Silveira Cintra, o ambiente brasileiro estava propício a uma reorganização geopolítica e à ampliação da influência da Igreja, não havendo “anticlericalismo nem ódio sectário”. No seu relatório, intitulado “Sobre a Vida e a Organização Paroquial no Brasil”, finalizado e enviado ao Vaticano em 1924, o arcebispo afirmou que a população mantinha os seus “sentimentos católicos enraizados na tradição brasileira. Não era preciso grande esforço para se chegar à seguinte conclusão: havendo sacerdotes em maior numero, as coisas melhorariam imediatamente” (LEME, 1924, p. 7). De fato, a Igreja reconhecia que a imensidão geográfica e o clero escasso ainda eram fatores limitadores para a organização da ação política e social que se pretendia. Para isso, associou-se às tendências descentralizadoras do regime republicano, isto é, aos padrões de controle político vinculado à exigência da política dos clãs oligárquicos em âmbito regional e local, conhecida também como a política dos governadores ou dos “coronéis”.

O que se vê no processo de separação Igreja e Estado no Brasil é realmente um forte alinhamento da Igreja com as facções oligárquicas, se imiscuindo naqueles projetos políticos com a intenção de colaborar e participar desta organização biopolítica da sociedade brasileira. Alguns bispos e padres se tornaram governadores, prefeitos, secretários estaduais e parlamentares, sem contar aqueles ex-seminaristas, leigos e intelectuais convertidos que desempenharam, com a mesma feição e intensidade, os propósitos de uma República de base católica. Não seria por outra razão que foi esta mesma Igreja, ao lado do Estado, que colaborou na repressão aos movimentos sociais de Canudos e do Contestado, já que punham em risco a organização espacial da República, ou seja, a organização eclesial local: a paróquia.

O território paroquial no período republicano se estruturou biopoliticamente como o lugar principal e delimitativo da vida das populações locais, controlando a organização da vida social e íntima dos habitantes e pontuando o tempo cotidiano da comunidade. A paróquia republicana potencializou sua capacidade de controle e gestão da população na escala da convivência e da relação humana, tornando-se o lugar de viabilização dos “ideais republicanos catolicizados” e de articulação dos exercícios de poder local, regional e nacional.

Neste sentido, a paróquia manteve-se como o melhor veículo da ação governamental na tarefa de apresentar e levar a República aos confins do país, integrando-o ao desejo de uma moderna sociedade, segundo a força ou a fraqueza das suas paróquias. Se, no recenseamento de 1872, estavam contabilizadas 1473 paróquias, correspondendo à unidade político-administrativa do Império, entre 1890 e 1930, período de formação da República, passariam a existir, em todo o território brasileiro, 2394 paróquias (AZEVEDO, 2002, p. 42). Neste mesmo período, os municípios passariam de 1121, em 1900, para apenas 1363 municípios, em 1933. E embora as paróquias se proliferassem rapidamente, se comparadas à lentidão do Estado em criar municípios, a esterilidade para as vocações sacerdotais no território brasileiro não acompanharia o forte crescimento populacional da época. O recenseamento de 1890 apontava para uma população de 14 milhões de habitantes, já no recenseamento de 1920, eram 30 milhões de habitantes, sendo que 98% desta população havia se declarado católica, e os demais foram apresentados na condição de evangélicos (1,4%), “outros” (0,4%) ou “sem religião e sem declaração” (0,2%) (ANUÁRIO ESTATÍSTICO IBGE, 1996, p. 196).

Por esta razão, a separação entre a Igreja e o Estado, a partir da instauração da República, além de promover a criação de dioceses, a pro-

liferação de paróquias e a fundação de seminários, escolas e colégios, marcaria o início de uma onda migratória de padres estrangeiros, o que viria “contribuir muito para a unificação do sistema político republicano e para a manutenção da ordem social vigente através do envolvimento intenso nos domínios de atividade em que logrou alcançar uma posição de virtual monopólio” (MICELI, 2009, p. 157). De fato, a nova ação pastoral pretendida e a política de criação de dioceses e paróquias favoreceram a vinda de sacerdotes alemães, italianos, espanhóis, franceses, holandeses, poloneses, portugueses e outros. Estes padres seriam os responsáveis por proliferar paróquias, inaugurar escolas e fundar seminários, estruturando a nova geopolítica republicana e viabilizando as tecnologias biopolíticas sobre as populações.

A expansão institucional da Igreja, planejada e apoiada financeiramente nas alianças com as oligarquias, dependia do crescimento destinado ao recrutamento e à formação abundante de novos quadros. Tratava-se de selecionar “as melhores vidas vocacionadas” entre a população paroquial para serem os futuros padres, e “as melhores vidas vocacionadas” entre os dirigentes oligárquicos para serem os futuros bispos, com a finalidade de aumentar o número de agentes do sagrado, para irromper no mundo republicano e prestar os serviços especializados à nova maquinaria biopolítica. No Brasil, antes de 1890, havia 9 seminários maiores e 11 seminários menores. Com a instauração da República e contando com o empenho episcopal e a ajuda financeira oferecida em forma de apadrinhamento pelas elites dirigentes aos futuros padres e bispos, a situação das casas de formação do clero avançou significativamente, havendo, já em 1927, 15 seminários maiores e 30 seminários menores em todo o território brasileiro (BRUNEAU, 1974).

A ampliação deste contingente sacerdotal estrangeiro e nacional, portanto, acelerou a dinâmica biopolítica, controlando a conduta e a convivência humana de populações enquadradas à vida de paróquia e adestrando vidas em espaços escolares. Se a educação fora laicizada e a religião eliminada dos currículos pela Constituição de 1891, nada disso, entretanto, impediu que as elites oligárquicas locais e regionais se beneficiassem e preferissem os empreendimentos confessionais, fazendo cessão de terrenos e prédios, concedendo diretamente subsídios estaduais ou sob forma de bolsas de estudo. A notícia publicada, em 1900, no Boletim Eclesiástico da Diocese de Curitiba deixa transparecer este processo de financiamento público às escolas primárias confessionais e de oferecimento do ensino religioso nas escolas municipais:

O Revmo. Pároco de Brusque espera obter do Governo Estadual para a sua Escola Paroquial o auxílio de 900\$000 anuais, como desde muitos anos dá o mesmo Governo à Escola Protestante. Nas colônias, há oito escolas municipais católicas, dirigidas pelo Pároco e subvencionadas pela Câmara Municipal e pelo Governo Estadual. (DIOCESE DE CURITIBA, 1900, p. 18)

Se nas paróquias de interior do imenso território brasileiro edificavam-se as escolas primárias para atingir a população em geral, nas grandes cidades-capital erguiam-se ginásios e colégios secundários, tornando-se o aparato de biopoder dinâmico e rentável aos empreendimentos eclesiais voltados aos filhos da elite dirigente. A escolarização era o instrumento decisivo de aceleração do sonho republicano. Aliás, a Igreja não ficou restrita ao ensino clássico e humanista, principalmente através dos Salesianos, houve um investimento maciço no ensino profissional. Portanto, “a criação e gestão dos

estabelecimentos de ensino primário, secundário, agrícola e profissional converteram o aparelho eclesiástico no maior e mais importante empresário da rede de ensino, exercendo o controle de 70% das instituições atuantes no final dos anos de 1920” (MICELI, 2009, p. 157).

No que diz respeito ao número de escolas criadas, o recenseamento de 1920, embora se silencie em relação ao número de escolas secundárias, indicou que “das 21.748 escolas de ensino primário então existentes no Brasil, apenas 4.712 (22%), eram exclusivamente mantidas pelas municipalidades; 477 (2%) estavam a cargo da União; 6.977 (32%) custeadas por particulares; e 9.612 (44%) eram subvencionadas pelos diversos Estados” (DIRETORIA GERAL DE ESTATÍSTICA, 1929, p. 5).

A criação de novas dioceses, a proliferação de paróquias e a fundação de seminários e escolas caracterizaram a geopolítica republicana, pois a constituição destes territórios e espaços de atuação não dependia apenas da vontade da alta hierarquia eclesiástica, mas estava inserida na própria dinâmica do sistema político oligárquico, que exigia amplas consultas às lideranças leigas locais e regionais. Se, por um lado, a Igreja buscava com isso lograr melhores condições à concessão de subsídios por parte das autoridades públicas do novo regime (MICELI, 2009, p. 25), por outro lado, estas mesmas autoridades públicas sentiam-se confortavelmente satisfeitas com o empenho da Igreja em liderar e executar um projeto de organização e repartição territorial em vista de uma biopolítica.

Neste sentido, mais do que o impacto do processo de “estadualização” das sedes diocesanas em vista do desenvolvimento socioeconômico das regiões (MICELI, 2009), a meu ver, considerando a inexpressiva política de municipalização do território nos primeiros tempos republicanos, o processo de “paroquialização” da República

respondeu muito mais às urgências de procedimentos uniformes de gestão impostas pelo tamanho e pela complexidade do território e obedeceu a diretrizes geopolíticas claramente definidoras do destino populacional no Brasil e de tudo aquilo que envolve o seu controle em vista da organização de um país e dos interesses oligárquicos e eclesiásticos na era do biopoder.

De fato, o território paroquial passa a ser, no período republicano, o lugar da delimitação, do controle e da normalização de uma população mínima, a sofrer uma gestão por uma ação pastoral do padre e, em especial, do padre estrangeiro, que leva a República e os códigos sociais da modernidade a serem aceitos, consumidos e internalizados, conforme as alianças e composições com as lideranças oligárquicas locais. Não se trata agora de se fazer somente valer de um poder pastoral, que exige uma obediência à vontade de um sujeito, e tampouco de um poder disciplinar, que impõe a cada indivíduo a sujeição a uma regra definida e adquirida, senão de um poder biopolítico sobre toda uma população, em vista de alcançar uma normalidade geral que sirva. A República e o catolicismo, na era da expansão capitalista, tinham pressa, e o recém-inaugurado mecanismo biopolítico estava à mão para produzir e reproduzir continuamente as subjetividades permitidas em grande escala populacional. Mesmo se os efeitos do poder disciplinar ainda se fizessem incipientes e dependessem de um poder pastoral, eram as biotecnologias voltadas às populações que contavam diante da emergência de uma sociedade capitalista, que havia deixado muito tardiamente de ser escravocrata. Não havia tempo para pensar somente em ações minuciosas, que pudessem tomar cada sujeito, fazendo-o obedecer e disciplinando-o. Havia a premência de tomar a própria população e torná-la apta e adaptada por meio das novas tecnologias de poder, a fim de potencializar a vida e de direcioná-la.

Buscava-se a explosão demográfica, reduzir a morte, gerar a vida, fazendo a gestão total dela, sem que ainda os mecanismos disciplinares, contudo, estivessem completos e antecipados na sociedade brasileira, já que faltavam as instituições disciplinares e seus agentes.

O alcance pretendido com esta biopolítica era a circulação ativa e dinâmica dos bens de consumo e o desejo por eles. Aliás, os sujeitos ,enquanto população, se modificam, assim como se modificaram os territórios em vista desta circulação e deste enquadramento populacional. Assim, normal é aquele que, ao nascer e se fazer sujeito do controle e inserido num ambiente populacional e territorial, é capaz de conseguir consumir e obter os bens produzidos e considerados necessários. Fugir a esta condição por meio de uma “liberdade ética e alternativa” leva sujeitos e populações a resistirem a esta trama biopolítica, mas são tratados como anomalias do sistema e, por isso, passíveis de sofrer a violência institucional. Este sujeito assujeitado e normalizado está centrado em si mesmo, recolocado num modo de controle social e pulverizado em forma de população pelo biopoder, que lhe confere proteção à vida e lhe promete continuamente o fim da dor.

Uma nova geopolítica para proibir práticas, corrigir sujeitos e controlar populações

Uma nova dinâmica do espaço territorial precisava dar conta desta ebulição modernizadora que ansiava os produtores da República. A visibilidade que acompanha esta mudança não se dará necessariamente com a substituição de nomes de ruas, avenidas e praças ou com a simples alteração da condição de províncias imperiais para a condição de estados federativos e unidos ao Brasil. O estudo de José Murilo de Carvalho (1991) é um bom exemplo desta força operadora

das alterações e substituições de topônimos e de heróis pelo viés do imaginário. Porém, esta incipiente República da espada, por ser militar e violenta, construiu este processo histórico fraturando, confundindo e alterando o imaginário social. Talvez seja por isso que somente ela é a produtora, a consumidora e a intérprete de seu próprio imaginário inventado. O que vem a ser o 15 de novembro? O 21 de abril? Festas republicanas com pouco alcance popular e sem um sentido cívico-celebrativo unificador.

A unidade do território brasileiro por conta de uma geopolítica de Estado pouco capilarizada sempre esteve fragilizada, sem os dispositivos modernos e adequados de segurança e de controle, capazes de garantir a existência do próprio Estado, disciplinar as condutas dos sujeitos em sua individualidade e manter sob o controle a população. Faltavam-lhe ainda os dispositivos de biopoder. Requeria-se a emergência de tecnologias de segurança. O Império não conseguiu atender as carências regionais e tampouco a nascente República, traumatizando ainda mais o pouco que restava ao interferir decididamente no imaginário social de um país imenso. Diante deste quadro, fortaleciam-se lideranças locais, movimentos político-oposicionistas (Revolta da Armada, Revolução Federalista) e movimentos sociais (Revolta da Chibata, Canudos, Contestado, Juazeiro do Norte), influenciados alguns fortemente com as práticas religiosas de um catolicismo avesso ao da oficialidade da Igreja romanizadora.³

³ O catolicismo romanizado evidencia sua vinculação à sede romana (Vaticano), enfatizando a transformação pessoal a partir dos sacramentos. A ênfase no culto eucarístico, no catecismo, no batismo, na confissão e no casamento regulamentado, visando à moralização da família e dos sujeitos, passa a ser característica de uma ação exclusiva do clero em detrimento das manifestações de devoção santoral, festejos e demais ritos populares realizados por leigos.

A geopolítica republicana imposta por força de lei, simultaneamente pela espada, e baseada tão-somente na substituição dos topônimos e de heróis não vicejaria se não houvesse a reordenação geopolítica e colaborativa da Igreja Católica no Brasil. Este novo dispositivo era necessário para adensar e consolidar esta vontade de uma política integradora do território e fazer valer os interesses dos produtores da República por meio do controle da população e da segurança do território. Como, afinal, levar aos rincões brasileiros o “evangelho” republicano da civilidade modernizadora e vincular a população ao seu paradigma de controle e segurança? Como, de fato, os espaços regionais rurais e urbanos poderiam amplificar o discurso da República e ganhar importância e visibilidade diante da imensidão do território nacional sem serem desconsiderados? Mais uma vez o braço secular do Estado buscou apoio no braço firme da hierarquia católica, operando o que veio a ser, enfim, na minha compreensão, a geopolítica republicana. Pois é na organização do território que a soberania aparece e se exerce um poder possível sobre a população contida nesta área de interferência e controle.

Minha posição é que o próprio Estado republicano e as suas elites locais coparticiparam no financiamento da Igreja Católica em vista desta nova geopolítica, pois viram nesta reorganização do território um instrumento menos oneroso e facilitador de modernização, legitimação, controle e governabilidade da população. Aliás, todas as novas dioceses tinham suas sedes em localidades estratégicas para o desenvolvimento socioeconômico das regiões. Para se ter uma ideia, a partir de 1908, a sede episcopal de São Paulo foi transformada em arquidiocese, criando-se mais cinco novos bispados no próprio estado de São Paulo: a diocese de Taubaté, principal centro da produção cafeeira do Vale do Paraíba; a diocese de Campinas,

polo cafeeiro do velho oeste paulista; a diocese de Ribeirão Preto, maior centro cafeeiro atingido pela Estrada de Ferro Mogiana; a diocese de São Carlos, situada no percurso da Companhia Paulista de Estrada de Ferro, ampliada até Jaboticabal; e a diocese de Botucatu, servida pela Companhia Sorocabana. Todas as dioceses, portanto, estavam ligadas à arquidiocese de São Paulo por estradas de ferro. Ademais, segundo o próprio testemunho do historiador Ivan Manoel,

Em todas as histórias de criação de dioceses ou paróquias que tive oportunidade de ler ou orientar, tendo também escrito um histórico da Diocese de Assis, SP, percebi a mesma lógica: a autoridade eclesiástica propunha a criação e desenvolvia um trabalho junto às elites locais para angariar os fundos necessários para a constituição do patrimônio financeiro e imobilizado (construções, etc.) da nova divisão eclesiástica. Esse trabalho consistia, em geral, da constituição de uma comissão, sob a presidência honorária e espiritual do Vigário e sob a presidência efetiva de algum representante das forças econômicas e sociais, cuja tarefa era exatamente a constituição desses fundos financeiros e as construções necessárias. Conseguindo o patrimônio necessário e dados os andamentos necessários às construções, a autoridade eclesiástica dava ciência do feito à Nunciatura Apostólica que se mobilizava para concretizar a criação da nova divisão eclesiástica que tomava forma final com uma Bula Papal de criação. Quando se tratava de criação de novas paróquias o processo era bem mais fácil e rápido, mas não necessariamente menos oneroso financeiramente, e mais uma vez a ação conjunta da autoridade eclesiástica e as forças locais se fazia necessária. (MANOEL, 2008, p. 39)

A vontade de criá-las tinha um sentido, e estavam todas envolvidas num sistema de poder e desejos. Elas emergiriam dentro desse sistema. Nem o reduzido clero autóctone, tampouco a população católica seriam chamados a organizá-las, mas os representantes do processo modernizador do Estado republicano e do processo romanizador da Igreja Católica no país. No nascimento de uma diocese, o que estava em jogo era abrir espaços para novas funções econômicas, articulando com outros espaços, regulamentar as relações com o entorno rural, prever o crescimento, fazer circular, alargar os acessos, higienizar a concentração de casas e pessoas, garantir o comércio entre as cidades, escoar a produção e aumentar a vigilância sobre a população. Até 1890, as 10 dioceses existentes estavam situadas em 9 estados e 8 capitais. A partir daí, ao longo da primeira fase republicana, as outras 11 capitais estaduais foram também transformadas em sedes diocesanas. Mas o esforço expansionista continuava a resguardar posições no campo religioso brasileiro e a legitimar o campo político republicano. Toda estratégia era válida e possível. Aliás, na impossibilidade de incorporar ou domesticar movimentos de resistência social, como os de Juazeiro e de Canudos, “a organização eclesiástica buscou fechar o cerco em torno dessas ameaças de cisma, revigorando os serviços religiosos nas regiões vizinhas de modo a prevenir surtos idênticos de heresia” (MICELI, 2009, p. 59), capazes de pôr em risco os interesses do Estado republicano e da Igreja Católica. Foram criadas, pois, 16 novas dioceses na região do nordeste brasileiro, entre 1892 e 1923, configurando um verdadeiro cordão de isolamento e de segurança em torno de Juazeiro e Canudos.

Como se verifica, no processo de difusão, formação e criação de dioceses no Brasil, entre 1551 e 1854, foram criadas 10 dioceses e 2 pre-

lazias e, entre o início da República até 1930, quando se entra em nova fase política no Brasil, foram criadas 64 dioceses e 4 prelaizas (ROSENDAHL; CORRÊA, 2006).

Os dados abaixo indicam todas as dioceses e prelaizas criadas até 1930:

QUADRO 1: BRASIL – DIOCESES E PRELAIZAS CRIADAS ATÉ 1930

| PERÍODOS | DIOCESES | PRELAIZAS |
|-----------------|---|------------------|
| 1551 | Salvador | |
| 1676-1677 | Rio de Janeiro, Recife-Olinda, São Luís | |
| 1719-1745 | Belém, São Paulo, Mariana | Goiás, Cuiabá |
| 1848-1854 | Porto Alegre, Diamantina, Fortaleza | |

QUADRO 1: BRASIL – DIOCESES E PRELAZIAS CRIADAS ATÉ 1930

| PERÍODOS | DIOCESES | PRELAZIAS |
|-----------------|--|--------------------------|
| 1890-1930 | (Amazônia) Manaus, São Gabriel da Cachoeira, Santarém, Rio Branco, Porto Velho | Lábrea, Bragança, Marajó |
| | (Nordeste) João Pessoa, Maceió, Grajaú, Teresina, Crato, Sobral, Natal, Cajazeiras, Garanhuns, Nazaré, Pesqueira, Petrolina, Penedo, Aracaju, Barra, Ilhéus, Caetité | Bom Jesus |
| | (Sudeste) Vitória, Niterói, Pouso Alegre, Araçuaí, Montes Claros, Belo Horizonte, Paracatu, Caratinga, Juiz de Fora, Luz, Guaxupé, Uberaba, Valença, Barra do Piraí, Campos, Botucatu, Assis, Lins, Jaboticabal, Sorocaba, São José do Rio Preto, Campinas, Santos, Bragança Paulista, Taubaté, Ribeirão Preto, São Carlos | |
| | (Sul) Curitiba, Ponta Grossa, Jacarezinho, Florianópolis, Joinville, Lages, Pelotas, Uruguaina, Santa Maria | |
| | (Centro oeste) Cáceres, Guiratinga, Diamantino, Jataí, Porto Nacional, Corumbá | |

Fonte: Anuário Católico do Brasil – CERIS, 2000.

No entanto, não se está somente falando especificamente da criação e expansão das novas dioceses, senão da multiplicação e proliferação significativa e rápida de paróquias. Submetidas às diretrizes episcopais, as paróquias se multiplicaram de tal maneira que passaram a dar maior organicidade à vida das pessoas e a controlar os seus ritmos de vida.

Se antes, no Império, a população estava de certo modo à deriva deste controle eclesiástico, já nos albores da República, as novas e abundantes paróquias, mais que as municipalidades, passariam a ser o centro aglutinador de uma nova vida política, ajudando a espalhar e a interpretar as mensagens do “evangelho” republicano e modernizador. A vastidão do território da municipalidade começava a ganhar organicidade com as novas paróquias e com os novos padres e freiras vindos da Europa. Aliás, com o passar do tempo, os novos municípios desmembrados e criados se confundirão com os próprios limites territoriais da paróquia. É esta geopolítica, como estratégia de controle populacional e segurança territorial, que operacionalizará o novo sentido de território nacional em vista de dar segurança e existência à República. Não bastará disciplinar os sujeitos por meio de um clamor imaginário de uma pretenciosa euforia modernizadora porque ela não cumprirá suas promessas salvíficas, talvez, quando muito, oportunizará a alguns poucos estes privilégios.

Foi preciso criar uma nova estrutura geopolítica paroquial, articulada a uma tecnologia biopolítica, e um novo conteúdo “evangélico”, que assegurasse o discurso da promessa modernizadora, ao mesmo tempo em que administrasse e controlasse os “miasmas” das revoltas diante das promessas sabidamente falidas. Este dispositivo intencional e fabricado na articulação Igreja e Estado garantiu estrategicamente à República avançar e permanecer. Foram as novas paróquias, capilarizadas na vastidão territorial da municipalidade rural e urbana, que cumpriram a função primordial de responder a emergência do Estado republicano, servindo à atividade de integrar, controlar, normalizar, educar, governar e (re)catequizar sujeitos. Aliás, este poder pastoral possibilitou o aparecimento de um novo mundo rural e respondeu, cada vez mais, a uma sociedade urbana em formação.

A paróquia tornou-se, pois, o centro aglutinador e irradiador de um novo paradigma, mobilizando a população para a estruturação de uma arquitetura moderna do território biopolítico e, por isso, facilitando a circulação de ideias republicanas.

O mundo devocional, com suas constantes e incontroláveis epifanias do sagrado no período imperial – considerado como expressão de ignorância, superstição e até mesmo de fanatismo popular –, foi, aos poucos, redefinido pelo rigor litúrgico, pelas práticas sacramentais e pelo respeito à hierarquia católica. Assim, em total sintonia com o lema positivista estampado na bandeira republicana, a ordem e o progresso pareciam nascer desta reordenação geopolítica do espaço social em torno da paróquia, facilitando o advento da sociedade burguesa.

Por que contar com uma tecnologia pastoral em uma República laica?

A passagem da sociedade devocional para a sociedade sacramental inaugurou a nova metodologia para a governabilidade republicana. E esta governabilidade dependeu da nova geopolítica paroquial, pois se criaram os mecanismos iniciais para o controle permanente dos movimentos da população. Não é mais tão-somente o sujeito a ser corrigido, vigiado e punido, mas toda uma população, que precisava antes ser gerenciada, contabilizada, detectada, assegurada, controlada e normalizada. Está-se longe das políticas de assistência social, de saúde e de educação promovidas pelo Estado, mas se sabe, e o próprio Estado sabe, que após a abolição da escravatura se tornou vital uma população higienizada (CHALHOUB, 1996), saudável, apta e estimulada para o casamento em idade jovem (COSTA, 1989), e capaz de proliferar vida, e vida em abundância, para o trabalho assalariado

(RAGO, 1985). Novas técnicas de contabilidade e estatísticas populacionais passam a ser cruciais para diagnosticar toda a população e propor diretrizes que garantam a segurança e controle de todo o território nacional. Mas quais são os saberes e institutos contábeis na I República capazes de criar uma gama de informações conexas e abrangentes das condições humanas?

Há uma vontade de tudo saber, conhecer e contabilizar para tudo reger, controlar e para garantir a normalidade republicana. Todavia, os instrumentos à disposição para fazer emergir este saber são poucos e dependem inicialmente da “confissão” de cada sujeito, ou seja, dependem de uma tecnologia do conhecimento das práticas dos sujeitos. Não há como passar à sociedade disciplinar dos sujeitos e depois à sociedade de controle das populações sem antes promover e estabelecer os mecanismos capazes de diagnosticar a própria realidade. E embora médicos, higienistas, políticos e outros possíveis agentes republicanos tenham capturado e contabilizado parte destas “confissões”, eles não eram em grande número e, portanto, não se faziam presentes no cotidiano dos sujeitos. No entanto, o clero, e mais especificamente o clero estrangeiro, havia se proliferado rapidamente a pedido de bispos e de políticos republicanos, constituindo-se em uma política também de interesse internacional, seja de viés econômico (o capitalismo liberal) ou religioso (o processo de romanização).

Entra em cena o poder pastoral, este poder que contabilizou à exaustão, em livros tombo e em jornais católicos, as características biológicas que entraram em uma relação regulada e, portanto, numa estratégia geral de poder, que compartilhou com os governos locais os dados e os resultados estatísticos destas relações biológicas e que, por isso, normalizou e deu visibilidade a um “modo de ser” e “de viver” da população. O pároco apresentou-se como alguém que admi-

nistraria conhecimento religioso sistematizado, um agente em potencial que, no contexto da paróquia, interromperia práticas e relações, passando a situar-se como mediador entre o fiel e a irmandade ou o “santo popular”, dispensando as relações diretas que, até então, estabeleciam-se entre eles. Pelo poder pastoral, o pároco investiu-se de autoridade frente ao grande universo de analfabetos (82,6% da população brasileira, conforme o censo de 1890), consumando-se a violência simbólica. Este, na qualidade de enviado divino, põe-se a executar sua função de acordo com a divisão do trabalho proposto pela hierarquia eclesiástica. O pároco era, nesta função, um aliado aos interesses das elites locais que não viam como práticas normalizadas as manifestações religiosas populares, pois delas estavam se afastando, e buscavam a reformulação das condutas e a introdução de novas formas de sociabilidade que denotassem distinção de classe.

A população que vivia nas áreas periféricas das cidades e que representava a grande maioria populacional no Brasil, haja vista a sua característica agrária, encontrava-se muito dispersa espacialmente (CÂNDIDO, 1989). A unidade básica deste conjunto de pessoas não foi, pois, nem a vila (município) e nem a própria família, senão aquela porção de território povoada de maneira muito espalhada, em que as pessoas não tinham contato imediato, na qual todos se sentiam como pertencendo a uma mesma comunidade. As famílias se encontravam periodicamente em função das necessidades comunitárias, por exemplo, para fazer uma casa ou um roçado em mutirão, uma reza, uma promessa, uma festa religiosa, preservando a coesão do grupo.

O poder pastoral vai reivindicar a liderança desta função de chamar para as atividades comunitárias e solidárias, fazer coincidir o calendário de festas e eventos religiosos com os momentos fortes de efusão coletiva e doméstica, ordenar este ir e vir de pessoas, dar a condição

legítima da reunião pública, sacramentalizar os eventos-chave do itinerário biológico, pessoal e familiar, ungir as autoridades mandatórias e, portanto, dar a condição de existência de um território, de uma população e de seu controle. A política de romanização ajudava para a urgência de regulamentação das festas religiosas, como uma maneira também de reverter os recursos das festas para a Igreja e não para as quermesses, os bailes, os fogos e as decorações das ruas. O interesse pecuniário por parte do pároco se apresentava no empenho de querer fazer valer uma política direcionada a interesses eclesiais de manutenção da estrutura paroquial e dos objetivos inerentes à educação e à biopolítica da população. Atribuía-se às práticas anteriores da festa do padroeiro como desviantes, pagãs, secularizantes, o que muitas vezes desencadeava reações anticlericais. Mas, o sistema jurídico e policial sempre acabava dando o suporte necessário sobre a autoridade pastoral dos párocos.

Assim, o pároco vai se constituir em o operacionalizador de uma nova condição territorial, cuja liderança permitiu fazer surgir uma outra população, possível, apesar das resistências e das concessões, de ser convocada, controlada e normalizada para os mais diversos fins e interesses, fazendo aparecer novos atores na nova cena comunitária e, por consequência, (re)equacionando sua cultura de subsistência. Eis que, por isso, começaram a proliferar políticos, professores, policiais, higienistas, comerciantes com os novos bens de consumo e pequenos produtores manufatureiros e industriais. A própria elite local ganhou outra visibilidade e se constituiu, ao lado do pároco, em uma autoridade performática muito característica do poder pastoral e ordenador, ao que a historiografia veio a destacar e chamar de “coronelismo”.

O recenseamento de 1920 será o primeiro a identificar estas condições produtivas dos setores comerciais e industriais e o crescimento do trabalho assalariado, em substituição ao escravo e ao livre de subsistência, até então inalcançável no interior do sertão brasileiro. Porém, a paróquia os alcança a fim de reconverter esta força humana produtiva, transformando sua própria forma de constituição populacional, seja para integrá-la quando preciso, seja para desfazê-la por completo ao direcioná-la para os centros urbanos que começavam a florescer em torno das sedes episcopais.

A própria disposição geométrica da paróquia quase sempre remete a uma centralidade da igreja (enquanto edifício sagrado) no desenho arquitetônico de um determinado lugar no Brasil. Normalmente, os eixos comunicantes da paróquia tanto partem daqueles edifícios sagrados como servem para chegar a eles. Em torno deles, se erguem espaços de sociabilidades mais aglutinadores da população: as praças, os salões de festa e as salas de formação paroquial. São os espaços de excelência de maior circulação e encontro da população. Nesta arquitetura paroquial, o espaço é reconvertido em mecanismo de comunicação mais geral para a população, dando visibilidade às relações de poder, ordenando condutas e capitalizando ainda mais o poder que se exerce e que dele emana: o poder pastoral. Eis a arquitetura do poder pastoral que se volta a um poder de segurança e controle populacional.

No período republicano, a paróquia se insere na lógica do mundo moderno da biopolítica, do controle sobre a vida em geral, tornando-se o local privilegiado do aparelhamento republicano com suas aulas de catecismo, a difusão de seus jornais, a proliferação de escolas primárias na sede paroquial, muitas vezes conhecidas como “escolas paroquiais”, a instrução de adultos pela pregação e as inúmeras visitas do pároco para supervisão e administração sacramental.

É importante, pois, destacar a natureza das visitas pastorais como uma eficaz ação disciplinadora e normalizadora de comportamentos. Essa ação constituía-se num mecanismo de controle sobre as populações, não só da sua observância religiosa, mas também da sua conduta moral. Por esse motivo, além de tratar de aspectos referentes à Igreja, ao clero e ao comportamento religioso dos católicos, a visita pastoral também tratava dos pecados públicos praticados pela população e que se vinculavam às tecnologias biopolíticas, a saber: o amancebamento, a embriaguez, a prostituição, a família estéril, a homossexualidade, as práticas populares de cura, as inimizades e as ofensas verbais. Estas visitas alimentavam a esperança de se construir uma civilização capaz de estabelecer valores, regras e comportamentos normalizados. Aquele que se opusesse, tornava-se, conseqüentemente, inimigo da nova ordem social, como era o caso do protestante imperialista, do comunista ateu, do estrangeiro intolerante, do católico supersticioso, do desordeiro, do bêbado, do jovem ocioso e de outras heterogeneidades. Os elementos morais e estéticos dessa civilidade biopolítica estavam postos. Ao mesmo tempo em que um projeto modernizador da economia brasileira e de integração ao mercado exterior estava sendo desejado pelo Estado republicano, a Igreja Católica também ia se constituindo como uma “instituição moderna”, que negava seu passado imperial, baseado no padroado, e inaugurava um projeto de cunho reformista europeu.⁴

Os padres e as irmãs das congregações europeias tinham um olhar distante e de desconsideração para com essa realidade considerada “atrasada”, “sem o mínimo de civilidade” e “de aspecto anormal”.

⁴ Refiro-me ao modelo de romanização transplantado para o Brasil pela alta hierarquia católica e pelo clero estrangeiro a partir da proclamação de República em 1889 (AZZI, 1994).

O padre Foxius assim relatou sua experiência missionária no Brasil, em carta de 1904, publicada na revista *Das Reich des Herzens Jesu* e dirigida aos membros da congregação na Alemanha:

O que dizer da religiosidade do povo em geral? Respeitadas as suas peculiaridades, constata-se grande ignorância religiosa e muita superstição. Pode-se dizer que o povo estende à religião, às leis de Deus e da Igreja a grande liberdade política. Em casos de acidente ou doença, chamam-se imediatamente benzedeiros e benzedeadas. Muitos, na época da plantação, enterram chifres de boi nos campos, para afugentar o demônio. Manda-se confeccionar anéis sagrados em noite de lua cheia, para proteção contra desgraças. Em meio a tanta erva daninha, cresce também alguma boa semente. Nossa tarefa consistirá em cultivar esta última e extirpar a primeira. (DIRKSEN, 2004, p. 53)

A vontade de extirpar o indesejável no processo de normalização civilizatória era reforçada pela elite dirigente. Afinal, esta também investia seu desejo num projeto moderno que lhe garantisse sua distinção e diferenciação social. Muitas práticas do cotidiano cultural foram alvo de críticas virulentas e mesmo ameaçadas nesse processo de afirmação biopolítica da civilidade no Brasil.

O esforço pela civilidade e pelo ser moderno requereu também a propaganda e difusão de um modelo de condutas biotípicas que exigia mudança de hábito, disciplina, sujeição, “silenciamentos”, negação de si e de sua cultura. Os “líderes” ou ditos “heróis” do catolicismo romanizado que propuseram esse projeto de reajustamento foram quase sempre externos e estranhos à realidade cultural brasileira, comprometidos mais com o projeto “gebiopolítico” do que com as próprias

pessoas e a cultura local. Foram apresentados como arautos dos novos tempos e desejados avidamente pelas elites dirigentes, pois representavam o próprio desejo, o supostamente “moderno” e “civilizado”. Afinal, vinham, em sua maioria, diretamente do continente europeu ou tinham quase sempre formação europeia. A concorrência, no campo religioso brasileiro, com a presença das denominações protestantes, os surtos de contestação religiosa (Canudos, Joazeiro e Contestado), além da presença, nos espaços políticos, de ateus, maçons, liberais e anticlericais motivavam a produção de jornais católicos no espaço da sede episcopal. Estes periódicos circulavam nos espaços paroquiais e serviam para orientação e para difusão das tomadas de posição comuns em matérias polêmicas. A grande população analfabeta tinha acesso a estes jornais pela leitura de padres e de leigos católicos, em contra ponto a outros jornais, que não contavam com uma rede tão capilar como eram as paróquias e seus inúmeros agentes. Estas publicações marcavam a participação da Igreja nos embates com as outras orientações ideológicas da época.

Ademais, a mancebia ou o concubinato, tão comum no período imperial, entre muitos motivos, relacionados à falta da assistência religiosa e, por corolário, à inexistência da anotação cartorial realizada pelo pároco, passava a ter uma especial atenção. Embora o registro matrimonial e censitário fosse, a partir da República, função do Estado, conforme a Constituição de 1891, foi o pároco o agente principal da execução estratégica deste biopoder, isto é, de um planejamento populacional que deriva destes dados censitários e da preparação ao sacramento do matrimônio e do acompanhamento dos seus descendentes até a morte, promovendo uma verdadeira estratégia de (re)orientação das relações humanas em vista do controle das populações e sua proliferação. Portanto, o sacramento do matrimônio, em seu aspecto

preparatório, simbólico, ritualístico e de acompanhamento por toda a vida até a morte pelo pároco, constituiu-se como uma ferramenta biológica que foi capaz de formalizar ao lado de médicos, professores, policiais, juízes e outros agentes sociais um tipo-ideal familiar para a República. Desta ferramenta biológica utilizada pelos padres de paróquia provêm: a condenação ao celibato leigo, à mancebia, ao amor livre e à homossexualidade; o estímulo ao casamento de jovens entre 17 e 25 anos, em vista da procriação ininterrupta, voltada ao aumento populacional no território; a mistura étnica como condição para a redução da malformação congênita, para a formação de uma “raça biologicamente forte” e para o branqueamento da população; a tolerância à prostituição, reenquadrada em cabarés para evitar a infestação de doenças venéreas e a “degeneração racial”; e os cuidados higiênicos necessários para proliferar a vida e permitir corpos saudáveis para o trabalho (COSTA, 1989). O sacramento do matrimônio carregava, deveras, toda esta estratégia de biopoder e de controle populacional, em vista de modificar o próprio destino biológico da nação e, por consequência, a própria vida produtiva da população.

As medidas eugênicas e as práticas rotineiras deste processo biopolítico, favorecido pela arquitetura paroquial, tornavam-se possíveis ao se advertir, proibir, controlar, admoestar, ensinar, catequizar, aprisionar e, até mesmo, matar – referindo-me aqui às ações sistemáticas contra os sertanejos de Canudos (1893/1897), os caboclos do Contestado (1912/1915) e os indígenas – os que não se enquadravam à normalidade ou à feição da população paroquial. De fato, diante da impossibilidade muitas vezes de se garantir a condição atrativa e centralizadora da maquinaria paroquial, abria-se espaço para a existência de movimentos sociais de resistência e sobrevi-

vência contra as submissões políticas, a miséria e o abandono de populações indesejáveis.

A questão indígena, para se tomar como exemplo, comportava as contradições do desejo civilizador republicano e da impossibilidade do reenquadramento biopolítico daquela população ao território de normalização social, ou seja, do enquadramento dos sujeitos indígenas enquanto população distinta ao território paroquial. Somente o indivíduo indígena que se destacasse e cumprisse a normalidade que se esperava ganharia uma visibilidade possível de ser aceita; quanto à população indígena em geral, esta ficaria refém de uma biopolítica de invisibilidade, de ajustamento e de outras estratégias de segurança. Isto sugeriu certo esvaziamento da sua própria condição humana e social, suscetível de receber preconceito, de dessensibilizar sua natureza humana e de adotar políticas de perseguição, exclusão e genocídio (AGAMBEN, 2002).

Era certo que a Igreja Católica se colocava contra as incursões sangrentas dos caçadores de índios, conhecidos na região sul do Brasil como “bugreiros”, mas não deixava também de querer ter os índios sob tutela e civilizá-los de alguma maneira. O desejo biopolítico de civilizar era tão forte e atraente que tudo se fazia para reconduzir e reajustar os sujeitos (os índios, nesse caso) em vista de um modelo europeu, branco, masculino, romano-católico e capitalista. A criação da Liga patriótica para a catequese do índio tinha como finalidade conquistar a opinião pública, pretendendo acabar com as caçadas aos índios e trabalhar no sentido de convertê-los à “normalidade de ser cristão”, à “civildade”, à “população paroquial”. Mas não alcançou o sucesso esperado, pelo contrário, “os índios não eram motivo de muita satisfação para a Liga” (DIRKSEN, 2004, p. 203). Eles resistiam em suas culturas, em suas cosmovisões, em suas identidades, em sua

autonomia. Não guardavam as mesmas feições de uma população paroquial nos primeiros tempos da República e, por isso, sofreram com a espada. Restava aos que propunham uma civilidade mais branda, mitigada e eufemizada testemunhar e relatar a ação dos bugreiros encarregados pelo Governo de expulsar os considerados selvagens ou, quando muito, acolher os poucos capturados nessa guerra de extermínio biopolítico, a fim de empreender, pelo processo de escolarização, seu reajustamento. Os padres dehonianos das paróquias do Médio Vale do Itajaí relataram, em 1907 para a revista alemã *Das Reich des Herzens Jesu* o resultado de uma destas ações biopolíticas na paróquia de Blumenau, no sul do Brasil:

Aqui em Blumenau todos sabem como são enxotados os índios. Tão logo os índios se encontrem no sono mais profundo, os caçadores, ao sinal do chefe, lançam-se com espadas desembainhadas sobre os que estão dormindo. Estão bem instruídos e sabem com exatidão como eliminar da face da terra, o mais rapidamente e sem barulho, os que ali repousam tranquilamente. Com mortal precisão, brandem as espadas nos pescoços dos que dormem; muitos ficam deitados sob o primeiro golpe, outros saltam feridos para cair logo em seguida, sem forças. Gritos de morte ecoam pela escuridão da noite; os que ainda se encontram ilesos levantam-se assustados num pulo e desaparecem entre os arbustos, na pressa de levar ainda uma ou outra arma. Algumas setas sibilam através do acampamento, mas que, lançadas na escuridão e por mãos trêmulas e tesas de espanto, normalmente não atingem o alvo. Nesse meio tempo, entram em ação as armas de fogo. Com estas os caçadores limpam a área próxima e reduzem ao silêncio eterno as

vozes plangentes que gemem no chão! Agora é fácil fazer alguns prisioneiros, pois o amor de mãe chama e procura por seus filhos, e filhos desnorteados que gritam por seus pais. [...] Os índios prisioneiros (duas mulheres, cinco meninas com idade entre cinco e doze anos e três meninos com idade entre cinco e dez anos) foram acolhidos no convento das Irmãs da Divina Providência. As mulheres e meninas são *coroados*, os meninos *botocudos*. Estes últimos tinham como sinais tribais característicos botoques nos lábios, que no convento lhes foram tirados; os meninos são de uma feiura assustadora, ao passo que as meninas *coroados* não têm em sua aparência externa, em absoluto, nada de repugnante. As mulheres, uma mais velha e outra mais jovem, têm feições rudes (tipo mongol: cor amarelada na pele, olhos oblíquos, maçãs do rosto salientes, cabelos pretos e lisos), mas visivelmente, mãos e pés pequenos e graciosos. [...] Parece que tiveram também contato com a civilização, pois conhecem alguns fragmentos da língua portuguesa. (DIRKSEN, 2004, p. 205 e 206)

Desse longo relato, é possível considerar que também o mecanismo de biopoder gesta sua crueldade, mas ela é ocultada ou, às vezes, nem mesmo reconhecida por aqueles que praticam, porque acreditam que seus projetos biopolíticos comportam algo positivo que não pode esperar e nem tolerar a diversidade. Esse é um dos lados perversos desta maquinaria voltada ao “ser moderno” e “civilizado”. O rigor e a força, assim como são maquinados e projetados, têm sua escala de graduação e isso gera menos ou mais resistência ou “silenciamentos” daqueles que são alvos da ação, sejam eles quem for, não importando a idade, o gênero, a classe, a religiosidade e a etnia.

Mas o território paroquial, para além de agrupar sujeitos, fazer proliferar a vida, orientar o ir e vir de uma população, direcionar a produção de bens, sacramentalizar os fenômenos da vida, do nascimento à morte, se constituiu também em uma pedagogia disciplinar dos corpos e das mentes. Sim, a paróquia como o lugar privilegiado do biopoder e ordenador do fluxo contínuo e permanente das pessoas em suas relações vitais se legitimou como um espaço pedagógico em vista da governabilidade republicana.

A proliferação de uma rede de ensino estava diretamente ligada à sua condição de investimento na expansão de prédios escolares públicos e de instrução gratuita. Mas essa realidade estava nos albores da República brasileira inviabilizada, pelo menos para as regiões mais afastadas dos centros urbanos. Portanto, não seria possível dizer que o Estado laico teria conseguido criar um sistema educacional popular eficaz.

A emancipação do Estado republicano precisava contar com instituições escolares que contribuíssem com o desenvolvimento do processo de produção capitalista e a difusão de um “saber positivista”, a ser legitimamente aceitável entre a população. A reforma Benjamin Constant, que tinha como princípios norteadores a laicidade do ensino, a formação na ciência e a gratuidade da escola primária, estava de mãos atadas diante da ineficiência do Estado. Portanto, a expansão do ensino e a organização escolar dependiam da influência e da experiência acumulada da Igreja Católica no setor educacional. Ademais, é esclarecedor dizer que a própria Igreja lançava-se a este projeto educacional - como é reconhecido na historiografia brasileira - no intuito de dar uma resposta também à secularização do ensino empreendido pelos liberais republicanos. E assim, ela se associava de algum modo ao ideal civilizatório do Estado republicano.

A sociedade brasileira, que aos poucos se desenvolvia em uma base urbano-comercial, começava a ser arregimentada por estes projetos político-religiosos, que exigiam a moralização dos corpos e o fim do analfabetismo, “porque as técnicas de leitura e escrita iam se tornando instrumentos necessários à integração em tal contexto social” (RIBEIRO, 2000, p. 82). Daí as campanhas de difusão da escola primária, que impeliam os setores da Igreja e da indústria a, paralelamente e com propósitos particulares, contribuírem com a criação de escolas particulares, diante da insuficiência de verbas e ineficácia no enfrentamento do problema por parte do Estado (DIRETORIA GERAL DE ESTATÍSTICA, 1929).

Era comum a solicitação de empresários e da própria Igreja – dentro dos seus propósitos institucionais – para que o Governo federal prestasse serviços e interferisse nos diversos campos da atividade educacional. Todavia, esse mesmo Governo constrangia-se diante de sua incapacidade de congregar interesses comuns, já que nascia afrontando imagens, símbolos e crenças.

Os grandes vazios existentes na área educacional e a não interferência nas escolas primárias particulares e confessionais deixavam transparecer a vontade de um Governo republicano em dar plena autonomia à Igreja e aos seus estados de expandirem e promoverem uma política educacional popular apropriada às suas especificidades. Conforme Oscar Lustosa, “o Estado de Minas Gerais é caso típico: a própria Constituição Estadual começava invocando o nome de Deus. Na prática, o ensino que, por lei, devia ser leigo nas escolas oficiais, sempre foi aberto à doutrinação religiosa” (LUSTOSA, 1991, p. 28). Em outros estados do Brasil, também não foi diferente. As oligarquias locais estimularam e subvencionaram escolas particulares, principalmente as católicas, que investiam na ordem e hierarquização social.

Nos ofícios de instrução pública das Secretarias-Gerais dos Negócios de Estado, mencionava-se o fato de que eram “comuns escolas públicas e subvencionadas terem doutrina cristã todos os dias fora das horas de expediente e, algumas vezes, adotarem manuais de catecismo durante o horário normal das aulas” (SANTA CATARINA, 1908, p. 40).

A Igreja carregava e reproduzia os princípios discursivos de sustentação do Estado republicano, tais como: ordem, obediência, trabalho, amor à pátria, progresso, civilidade e mimetismo europeu. Era da percepção dos governantes a condição concreta de interferência da Igreja Católica no cotidiano e na organização dos sujeitos sociais e das populações em seus territórios paroquiais. Contar com sua força de legitimidade ou, pelo menos, de atuação na área educacional era suprir inicialmente uma deficiência financeira e realizar uma mudança comportamental dos sujeitos atingidos por esta escolarização.

A alta hierarquia católica não teria porque perder tempo. Sabia da necessidade de elevar o nível moral, cultural e espiritual do seu clero autóctone, mas sabia, acima de tudo, que era preciso promover uma ação assistencial e educacional que permitisse dar as bases cristãs ao ensino laico e garantisse sua inserção e permanência na sociedade brasileira. Afinal, “conhecidos eram os patrióticos intuitos dos governos em generalizar e popularizar sempre mais a instrução. E a Igreja tinha desejo de tomar parte desta obra” (OLIVEIRA, 1920, p. 21). Por isso, apresentava-se como instituição única capaz de enfrentar, em nome dos sujeitos considerados destituídos de força transformadora, os medos sociais veiculados pelo próprio Governo federal. O anarquismo desordeiro, o comunismo assassino, o fracasso de um povo analfabeto, a pátria corrompida pelo esfacelamento dos laços matrimoniais revelavam o ponto extremo de uma nação que precisava

continuar aderindo ao catolicismo. A ordem social, segundo esse discurso, só seria possível formando a família e a criança nos preceitos morais cristãos. Mesmo a Constituição de 1891 reconhecendo somente o casamento civil, a sua indissolubilidade ainda era uma garantia dos princípios católicos do matrimônio e da conservação dos propósitos reprodutivos da população e da adaptação dos corpos da criança ao trabalho livre, seriado e controlado.

Portanto, o processo de construção da República aparecia amarrado à força institucional católica, revelando a tolerância, o silêncio e a atitude não intervencionista do Governo federal nas áreas da educação popular. Aceitava-se, enfim, que a disciplina, o controle e a repressão no meio escolar deveriam assegurar a formação de uma infância identificada com o paradigma do bom cidadão, do bom republicano e do bom cristão.

Para a Igreja, era certo que nenhum poder temporal teria força suficiente para governar um país e educar suas crianças sem um referencial ético-cristão que imprimisse os ideais de ordem e de progresso. Comparada com o republicanismo incipiente, esta mesma Igreja se apresentava tradicionalmente como uma sociedade, perfeita, ordeira e hierarquizada, bem ao gosto da matriz positivista autoritária dos primeiros presidentes militares. A reivindicação dessa tradição garantia um espaço de interferência na sociedade ao mesmo tempo em que insinuava uma ressignificação de base sacral da ciência e da técnica moderna. Nesse sentido, a proposta educacional católica visava uma organização escolar mais popular, oscilando entre a influência humanista clássica e a sedimentação de valores nacionais. E assim foi que o episcopado brasileiro relacionou-se com o Estado republicano, apresentando-se como colaborador no engrandecimento material e moral da nação (SOUZA; OTTO, 2008).

O Estado tinha que contar com a influência da própria instituição católica a fim de desencadear um sistema educacional/escolar que contemplasse o maior número de sujeitos. Essa emergência nascia da própria expectativa positivista de ordem e de progresso, cujo interesse do capital exigia o aprimoramento, a disciplina e o adestramento do sujeito para o mundo do trabalho.

Inaugurava-se, em conjunto com um projeto biopolítico, um projeto educacional católico disciplinar com o objetivo de dar funcionalidade a um sujeito moderno, mas também virtuoso e cristão. Queria-se dar a cada criança “a oportunidade” de se identificar com o tipo-ideal preconizado, isto é, a possibilidade da criança, num primeiro momento, sujeitar-se, asceticamente, aos mecanismos normatizadores da prática educacional, na qual a disciplina eclesial assumira papel fundamental na efetiva formação da conduta e do caráter nacional⁵; para depois, num segundo momento, encontrar esta mesma criança fazendo-se de arauto da legítima ordem, anunciando e denunciando os ineptos que se colocavam como antagonistas do projeto.

O cenário que se apresentava era propício ao aparecimento de uma rede escolar católica popular, constituidora de um referencial cristão-romanizador, moderno e patriótico. As chamadas “escolas paroquiais” figuraram nesse momento como instituições de reorientação do paradigma cristão através da catequização e do controle das mentes e dos corpos pela da escolarização. Afinal, a divulgação de um saber é a tentativa de consolidação de um poder. Inseridas num contexto de “relação conflituosa” entre Estado e Igreja, as escolas paroquiais, contudo,

⁵ A disciplinarização das condutas sociais torna-se tanto mais aceita quanto maior for o grau de adesão aos dispositivos reguladores. Daí a relevância do papel ritualizador da religião, que imprime na coletividade as regras definidoras do relacionamento social, a partir de uma prática ascética (WEBER, 1996).

emergiram claramente de uma necessidade recíproca de manutenção destas instituições (SOUZA, 2003).

De certa maneira, o Estado republicano contou com a industriosa e acelerada difusão destas escolas paroquiais, inicialmente conhecidas por “escolas católicas”, já que se limitavam tão-somente à catequização. Os governos estaduais tinham dificuldade de se fazerem presentes nas regiões de imigração e afastadas dos centros mais urbanizados da época. Todo o esforço da legislação sobre ensino e educação, pelo menos até 1920, foi o de tornar facilitada a abertura e instalação de escolas particulares e confessionais.

Considerações finais

Embora a laicização, no Brasil, viesse a tomar forma com a implantação do assentamento dos fatos da vida de uma pessoa pelo registro civil público e com a secularização dos cemitérios e do sistema educacional pelo Decreto 119-A, de 7 de janeiro de 1890, e com a promulgação da Constituição em 1891, a República, de fato, não chegou a alterar profundamente o bom relacionamento entre a Igreja Católica e as elites dirigentes locais e regionais. A República brasileira não promoveu uma perseguição anticlerical, não expropriou seus bens e nem determinou o fechamento de suas escolas. Ao contrário, a Constituição de 1891 foi negociada exaustivamente entre o clero católico brasileiro, representado pelo bispo do Pará, D. Antônio de Macedo Costa, e o Estado brasileiro, representado pelo ministro Rui Barbosa, que se encontravam regularmente em Petrópolis para discutirem os pontos mais polêmicos da Constituição em elaboração pelo Governo republicano, de modo a se evitar perdas e danos para a instituição católica (MANOEL, 1997). O Decreto 119-A, por meio do qual se estabeleceu a separação entre o Estado e a Igreja Católica, com

a extinção do regime do padroado, enfatizou o caráter laico da República nascente, mas, por outro lado, salvaguardou a existência legal da representação diplomática da Nunciatura no Brasil e garantiu o uso, no espaço público, do hábito eclesiástico e os direitos à liberdade de culto nas praças e festas com autoridades políticas e à manutenção das propriedades eclesiásticas, além da vigência, por mais um ano, de pagamento das cômguas e outros gastos eclesiásticos. O fato é que um certo modelo de envolvimento entre Estado e Igreja Católica – que teve como pontos-chave marcas como a presença de símbolos religiosos em lugares públicos e em espaços institucionais, a administração de cemitérios públicos confiados à Igreja e a permanência dos cemitérios confessionais, o ensino religioso em escolas públicas, a subvenção estatal às escolas e colégios confessionais e a oficialização de feriados religiosos (LEITE, 2011) – “foi adotado na prática e legitimado na teoria, ainda que sem base constitucional expressa, e acabou por definir um padrão de laicidade que se mantém até hoje” (GIUMBELLI, 2002, p. 242).

Mas, para além destes entendimentos formais entre instituições, de concessões e subvenções sem base constitucional, de um aparente distanciamento entre elas e de um mero jogo diplomático da boa vizinhança, o que se processou na relação Igreja e Estado no Brasil foi a própria condição de governabilidade republicana. E esta governabilidade requereu a constituição de uma geopolítica por meio de um poder pastoral, enfim, desacorrentado e livre, agora, para fazer aparecer um novo paradigma tecnológico e ordenador do exercício de poder estatal sobre a população brasileira. A República que nasceu no Brasil precisou transformar seu próprio território em mecanismo estratégico e tecnológico de controle da sua população, em vista de uma lógica político-econômica do biopoder, a fim de delimitar aquelas

vidas e rastreá-las continuamente, para conhecer suas reações, para fazer ir e vir quando conviesse, para promover o tipo de família que se quisesse, para aumentar ou diminuir os nascimentos, para erradicar doenças, para higienizar espaços, para disciplinar corpos, para desenvolver as bases capitalistas de uma vida produtiva, para legitimar a ação de tirar a vida dos indesejados, para ensinar e imprimir novos hábitos civilizacionais, para homogeneizar, pela maquinaria de normalização, toda uma população.

Este dispositivo geopolítico de controle da vida em geral, nos primeiros tempos da República, nasceu, a meu ver, da divisão contínua do território em paróquias, permitindo a proliferação de um poder pastoral vinculado aos mecanismos modernos de um poder normalizador. E de fato, a paróquia, como organismo administrativo da Igreja Católica e modelador do espaço geográfico e político brasileiro, mostrou-se o melhor veículo da ação governamental na tarefa de apresentar a República ao Brasil. Aliás, foi destas paróquias que se viabilizou a criação dos novos municípios brasileiros. E por esta razão, a Igreja cumpriu a função primordial de responder a urgência de uma geopolítica republicana.

Referências

- AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer: o Poder Soberano e a Vida Nua I*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.
- ALMEIDA, José Ricardo Pires de. *História da Instrução Pública no Brasil (1500-1889)*. São Paulo/Brasília: EDUC/MEC-INEP, 1989.
- ANUÁRIO CATÓLICO DO BRASIL. *Centro de Estatística Religiosa e Investigações Sociais* - CERIS, 2000.
- ANUÁRIO ESTATÍSTICO DO BRASIL. Rio de Janeiro: IBEG, 1996.
- AQUINO, Maurício de. A Igreja Católica na Primeira República brasileira (1889-1930): laicidade pragmática, diocesanização, congregações religiosas. In: CARREIRO, Gamaliel

- Silva et al. *Todas as Águas Vão para o Mar: Poder, Cultura e Devoção nas Religiões*. São Luís: Editora da Universidade Federal do Maranhão, 2013, Cap. 5, p. 119-142.
- ARAÚJO, José Carlos de Souza. *Igreja Católica no Brasil: Um Estudo de Mentalidade*. São Paulo: Paulinas, 1986.
- AZEVEDO, Thales de. *O Catolicismo no Brasil: Um Campo para a Pesquisa Social* (publicado em 1955). Salvador: EDUFBA, 2002.
- AZZI, Riolando. *O Estado Leigo e o Projeto Ultramontano*. São Paulo: Paulus, 1994.
- AZZI, Riolando. Presença da Igreja na sociedade brasileira e formação das dioceses no período republicano. In: SOUZA, Rogério L.; OTTO, Clarícia. (Org.). *Faces do Catolicismo*. Florianópolis: Insular, 2008, Cap. 1, p. 10-35.
- BOTELHO, Tarcísio R. *População e Nação no Brasil do Século XIX*. São Paulo: Universidade de São Paulo, 1998 (Dissertação de Doutorado) – Departamento de Ciências Sociais da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas.
- BOURDIEU, Pierre. Gênese e estrutura no campo religioso. In: BOURDIEU, P. *A Economia das Trocas Simbólicas*. São Paulo: Martins Fontes, 1987, Cap. 2, p. 27-78.
- BRUNEAU, Thomas. *O Catolicismo Brasileiro em Época de Transição*. São Paulo: Edições Loyola, 1974.
- CABRAL, Oswaldo Rodrigues. *Medicina, Médicos e Charlatões do Passado*. Florianópolis: Imprensa Oficial do Estado de Santa Catarina, 1942.
- CÂNDIDO, Antônio. *Parceiros do Rio Bonito*. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1989.
- CARVALHO, José Murilo de. *Formação das Almas*. São Paulo: Cia. das Letras, 1991.
- CAVA, Ralph Della. *Milagre em Joazeiro*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976.
- CHALHOUB, Sidney. *Cidade Febril*. São Paulo: Cia. das Letras, 1996.
- COSTA, Jurandir Freire. *Ordem Médica e Norma Familiar*. Rio de Janeiro: Graal, 1989.
- DELEUZE, Gilles. *Post-Scriptum sobre as Sociedades de Controle. Conversações: 1972- -1990*. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1992.
- DIOCESE DE CURITIBA. *Boletim Eclesiástico*. Curitiba, Anno 1 (9), 1900.
- DIRETORIA GERAL DE ESTATÍSTICA. *Recenseamento Geral do Império de 1872*. Rio de Janeiro: Typ. Leuzinger/Typ. Commercial, 1876.
- DIRETORIA GERAL DE ESTATÍSTICA. *Recenseamento de 1890*. Rio de Janeiro: Typ. Leuzinger, 1895.
- DIRETORIA GERAL DE ESTATÍSTICA. *Recenseamento de 1920*. 4.º Censo geral da população e 1º da agricultura e das indústrias. Rio de Janeiro: Typografia da Estatística, 1929.

- DIRKSEN, Valberto. *Presença e Missão Dehoniana no Sul do Brasil (1903-1913): os Pioneiros*. Florianópolis: Lagoa, 2004.
- ELIAS, Norbert. *A Sociedade de Corte*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.
- ENGEL, Magali. *Meretrizes e Doutores: Saber Médico e Prostituição no Rio de Janeiro (1840-1890)*. São Paulo: Brasiliense, 1989.
- FOUCAULT, Michel. *Microfísica do Poder*. Rio de Janeiro: Ed. Graal, 1979.
- FOUCAULT, Michel. *Sexo, Poder e Indivíduo*. Desterro: Edições Nefelibata, 2003.
- FOUCAULT, Michel. *Segurança, Território, População*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.
- GIUMBELLI, Emerson. *O Fim da Religião – Dilemas da Liberdade Religiosa no Brasil e na França*. São Paulo: Attar Editorial, 2002.
- HEERDT, Moacir. *As Escolas Paroquiais em Santa Catarina*. Florianópolis: UFSC, 1992 (Dissertação de Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Santa Catarina.
- HOBBSAWM, Eric J. *A Era dos Impérios 1875-1914*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1998.
- HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Raízes do Brasil*. São Paulo: Cia. das Letras, 1995.
- LECOQUIERRE, B.; STECK, B. Pays émergents, paroisses recomposées: Repenser le découpage du territoire. *Géographie et Cultures*, Paris: n.º 30, 1999.
- LEITE, Fábio Carvalho. O laicismo e outros exageros sobre a Primeira República no Brasil. *Religião & Sociedade* [online], Rio de Janeiro: v. 32, n.º 1, p.32-60, 2011.
- LEME, D. Sebastião. *Sobre a Vida e a Organização Paroquial no Brasil*. [?] S.V., Arch. Nunz. Brasile, busta 173, fasc. 951, p. 6 – 29, 1924.
- LONDOÑO, Fernando Torres. (Org.). *Paróquia e Comunidade no Brasil – Perspectiva Histórica*. São Paulo: Paulus, 1997.
- LUSTOSA, Oscar. *A Igreja Católica no Brasil República*. São Paulo: Paulinas, 1991.
- MANOEL, Ivan A. D. Antônio de Macedo Costa e Rui Barbosa: a Igreja Católica na ordem republicana brasileira. *Pós-História (Revista de Pós-Graduação em História)*, Assis: Unesp, v. 5, p. 68-88, 1997.
- MANOEL, Ivan A. A criação de paróquias e dioceses no Brasil no contexto das reformas ultramontanas e da Ação Católica. In: SOUZA, Rogério L.; OTTO, Clarícia. (Org.). *Faces do Catolicismo*. Florianópolis: Insular, 2008, Cap. 2, p. 36-58.
- MARCHI, Euclides. *A Igreja e a Questão Social: o Discurso e a Práxis do Catolicismo no Brasil (1850-1916)*. São Paulo: Universidade de São Paulo, 1989 (Dissertação de Doutorado) – FFLCH.

- MARCÍLIO, Maria L. A população do Brasil em perspectiva histórica. In: COSTA, Iraci del N. da. (Org.). *Brasil: História Econômica e Demográfica*. São Paulo: IPE/USP, 1986, Cap. 1, p. 11-27.
- MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *A Ideologia Alemã*. São Paulo: Boitempo, 2007.
- MICELI, Sérgio. *A Elite Eclesiástica Brasileira*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- NAGLE, Jorge. *Educação e Sociedade na Primeira República*. Rio de Janeiro: DP&A, 2001.
- OLIVEIRA, D. Joaquim Domingues (bispo de Florianópolis, Santa Catarina). *Carta Pastoral sobre o Problema da Instrução*. Florianópolis: Livraria Cisne, 1920.
- OLIVEIRA, Lúcia L. *A Questão Nacional na Primeira República*. São Paulo: Brasiliense, 1990.
- QUEIRÓS, Maurício Vinhas de. *Messianismo e Conflito Social*. São Paulo: Ática, 1977.
- RAGO, Luzia Margareth. *Do Cabaré ao Lar: Utopia da Cidade Disciplinar (1890-1930)*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1985.
- RIBEIRO, Maria Luisa Santos. *História da Educação Brasileira: a Organização Escolar*. Campinas, SP: Autores Associados, 2000.
- RODRIGUES, Claudia. *Nas Fronteiras do Além – a Secularização da Morte no Rio de Janeiro, Séculos XVIII e XIX*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2005.
- ROSENDAHL, Z.; CORRÊA, R.L. (Org.). *A Territorialidade da Igreja Católica no Brasil – 1800-1930*. Rio de Janeiro: s.e., 2003.
- ROSENDAHL, Z. Território e territorialidade: uma perspectiva geográfica para o estudo da religião. In: ROSENDAHL, Z.; CORRÊA, R.L. (Org.). *Geografia: Temas sobre Cultura e Espaço*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2005, Cap. 5, p. 191-226.
- ROSENDAHL, Z.; CORRÊA, R.L. (Org.). Difusão e territórios diocesanos no Brasil, 1551-1930. *Scripta Nova. Revista Electrónica de Geografía y Ciencias Sociales*, Barcelona: Universidad de Barcelona, v. X, n.º 218 (65, 1 ago. 2006). Disponível em: <http://www.ub.es/geocrit/sn/sn-218-65.htm>.
- SACK, R. D. *Human Territoriality. Its Theory and History*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.
- SANCHIS, Pierre. O repto pentecostal à cultura católica brasileira. In: ANTONIAZZI, Alberto et al. *Nem Anjos nem Demônios: interpretações Sociológicas do Pentecostalismo*. Petrópolis: Vozes, 1994, Cap. 2, p. 34-63.
- SANTA CATARINA. Secretaria-Geral dos Negócios do Estado. *Offícios da Instrução Pública*. 1908.
- SERBIN, Kenneth P. *Padres, Celibato e Conflito Social*. São Paulo: Cia. das Letras, 2008.

SOUZA, Rogério. As escolas paróquias. In: DALLABRIDA, Norberto. (Org.). *Mosaicos de Escolas: Modos de Educação em Santa Catarina na Primeira República*. Florianópolis: Cidade Futura, 2003, Cap. 7, p. 155-175.

SOUZA, Rogério. *Uma História Inacabada: os Cem Anos do Colégio Catarinense*. São Leopoldo: Unisinos, 2005.

SOUZA, Rogério; OTTO, Clarícia. (Org.). *Faces do Catolicismo*. Florianópolis: Insular, 2008.

STEIL, Carlos Alberto; TONIOL, Rodrigo. O catolicismo e a Igreja Católica no Brasil à luz dos dados sobre religião no censo de 2010. *Debates do NER*, Porto Alegre: ano 14, n.º 24, p. 223-243, jul./dez., 2013.

WEBER, Max. *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*. São Paulo: Pioneira, 1996.

O nascimento das gêmeas imperfeitas: nem Deus salvou as monarquias

PAULO DE ASSUNÇÃO¹

O Concílio Vaticano I (1869-1870), que reforçou o papel do papa e definiu a infalibilidade pontifícia em matéria de doutrina, estimulou o movimento ultramontano (que defendia o pleno poder papal), e os embates com o pensamento liberal foram inevitáveis. Os avanços tecnológicos, o crescimento do capitalismo e do socialismo, bem como de outros ideários fizeram com que a infalibilidade papal fosse discutida e criticada pelos setores mais progressistas. Em contrapartida, os papas Pio IX (1792-1878) e Leão XIII (1810-1903) empreenderam reformas que visaram: ao fortalecimento da Igreja e sua atuação política; à reformulação dos seminários; à intensificação das ordens católicas junto à educação, como um mecanismo essencial para a manutenção de sua influência junto à elite social; dentre outras ações (LUSTOSA, 1990).

No contexto brasileiro, as relações políticas entre a Igreja e o Estado haviam se deteriorado no decorrer do Governo de D. Pedro II (1825-1891) (SCHWARCZ, 1998). Em 19 de maio de 1855, o ministro da Justiça, José Tomás Nabuco, comunicou a resolução do Governo que proibia a entrada de novos noviços nas comunidades religiosas do

¹ Universidade Presbiteriana Mackenzie.

Brasil. A notícia foi recebida com indignação pelas ordens religiosas e pelos bispos. Na etapa seguinte, foi alvo de questionamento o sistema do padroado, que dava ao imperador: a prerrogativa de indicar nomes para o preenchimento de cargos eclesiásticos (dependendo de anuência papal); o poder de ratificar bulas pontifícias, supervisionar seminários, dentre outras ações. Cabia ao monarca também realizar o pagamento de proventos ao clero com recursos do Estado (SOUZA, 2002, p. 683-694).

Este sistema foi questionado pelos seguidores do ideário republicano. A forte presença da maçonaria na política intensificou as críticas da influência da Igreja junto ao poder civil e do reconhecimento do catolicismo como religião oficial. Também foi evidenciado que o clero brasileiro era indisciplinado e possuía uma formação teológica fraca, além de manter comportamentos desregrados (BARROS, 1971, p. 321).

Um dos desdobramentos mais críticos do Concílio Vaticano I foi a retirada de leigos do comando das irmandades e confrarias. Desejava-se que a condução do grupo de fiéis estivesse nas mãos de membros da Igreja, evitando assim, práticas supersticiosas e problemas de disciplina. Também havia o desejo de centralização episcopal, sob o comando do papa, pondo fim às interferências inadequadas do poder imperial. Era preciso afirmar o poder papal e sua prerrogativa em definir a dinâmica do poder eclesiástico, ou seja, cabia ao papa a nomeação dos bispos e não ao poder civil.

Em 1872, os impasses ganharam contornos mais nítidos com a Questão Religiosa, que gerou a oposição do episcopado ao Governo. Em 3 de março desse ano, o visconde de Rio Branco, José Maria da Silva Paranhos (1819-1880), foi homenageado pela maçonaria, devido à aprovação da Lei do Ventre Livre (1871) (CONRAD, 1975, p. 160). A saudação foi feita pelo padre Almeida Martins, que no seu

discurso se valeu de uma linguagem de base maçônica para valorizar tal medida. Posteriormente, o religioso foi repreendido e teve suas funções eclesiásticas suspensas pelo bispo do Rio de Janeiro, D. Pedro Maria de Lacerda (1830-1890), ultramontanista notório.

Após a sagração de frei D. Vital Maria Gonçalves de Oliveira (1844-1878) como bispo de Olinda, também de espírito ultramontano, teve início um combate às ligações entre as irmandades leigas de Pernambuco e a maçonaria. O bispo atuou se valendo da determinação papal, de 1864, que proibia os católicos de participarem da maçonaria. O problema ganhou proporção, por ocasião da comemoração da fundação da cidade, quando ocorreu a interdição ao clero de celebrar missa para a loja maçônica local (GUERRA, 1952, p. 147).

A questão foi debatida no meio político, que concluiu que as interdições contra os maçons deveriam ser revogadas. D. Pedro II corroborou tal posicionamento, o que acabou por gerar a reação dos religiosos, que se recusaram a cumprir as ordens reais, dentre eles o bispo do Pará, D. Antônio Macedo da Costa (1830-1891), o qual defendia que o poder do episcopado fosse atendido em suas reivindicações pelo poder civil (COSTA, 1886, p. 380-390). Este bispo proibiu que os padres da sua diocese participassem da maçonaria, além de determinar o fechamento de capelas e das irmandades que tivessem vínculo com membros ligados à sociedade secreta.

Na fase seguinte, a tensão aumentou. Em Pernambuco, o acirramento da questão, no início de 1874, levou o frei D. Vital Maria à prisão. A população, que apoiava o religioso, manifestou a sua desaprovação com tal ato. Depois de ficar confinado no Arsenal de Marinha, no Recife, o bispo foi levado para Salvador. Em seguida, foi transferido para o Rio de Janeiro, onde aguardou o julgamento. Na capital do Império, as demonstrações de apoio ao bispo continuaram, a maioria delas in-

sufgadas por outros bispos. D. Antônio Macedo da Costa também foi preso, sendo acusado de crime de sedição (BARMAN, 1999, p. 254).

A prisão dos religiosos causou indignação no clero brasileiro e ganhou repercussão no Vaticano. O Papa escreveu ao imperador, pedindo que os religiosos detidos fossem libertados, afirmando que os procedimentos tomados por ambos estavam em consonância com o que havia sido determinado pelo Concílio do Vaticano I. D. Pedro II não se sensibilizou com pedido do Papa, e o julgamento dos religiosos ocorreu em fevereiro daquele ano. D. Vital Maria e D. Antônio Macedo se recusaram a defenderem-se, afirmando que eles não reconheciam a competência do Supremo Tribunal de Justiça sobre a questão. O processo prosseguiu e foi definida a condenação dos mesmos, os quais receberam a pena de quatro anos de prisão com trabalhos forçados, na fortaleza da ilha das Cobras. A prisão foi realizada e a questão só seria amenizada com a anistia dos prelados, em 17 de setembro de 1875. Porém, as relações entre a Igreja e o Estado continuariam tensas.

Em liberdade, D. Vital Maria seguiu para Roma, onde foi recebido com distinção pelo Papa. Foi nomeado, em 6 de outubro de 1876, novamente para a diocese de Olinda. Contudo, problemas de saúde fizeram com que regressasse a Europa, onde faleceu.

D. Antônio Macedo da Costa, por sua vez, regressou para a sua diocese. Manteve uma postura neutra, enquanto acompanhava a decadência da Monarquia. Após a proclamação da República, ele foi transferido para a arquidiocese da Bahia, vindo a ser nomeado arcebispo primaz do Brasil, em 26 de junho de 1890 (HOORNAERT, 1992, p. 306-320).

Figura 1: Charge que registra as disputas entre D. Pedro II e o Papa (c. 1870) – Autoria desconhecida. Fonte: https://pt.wikipedia.org/wiki/Ficheiro:Questão_religiosa_no_segundo_reinado.png



Figura 2: Charge elaborada por Rafael Bordalo Pinheiro fazendo alusão à Questão Religiosa – 1875. Fonte: https://pt.wikipedia.org/wiki/Ficheiro:Questão_religiosa.jpg



O episódio apontava para os entraves entre o Governo imperial de D. Pedro II e a Igreja Católica no Brasil. Ficava evidente que as lideranças da Igreja Católica demonstravam certa indiferença pelo destino do regime monárquico, que estava prestes a ser suplantado. Pode-se dizer que a Igreja, a partir do estremecimento da Questão Religiosa, voltou as costas para o destino da Monarquia brasileira. Passou a assistir o fim lento e agonizante do Império brasileiro.

A década de 1880 mostrava-se conturbada nas terras brasileiras. A intensificação da campanha abolicionista ganhava força, surgindo sociedades contra a escravidão (VIOTTI, 1989, p. 79-91). Concomitantemente, o trabalho imigrante livre crescia no seio de uma socie-

dade escravista, e as primeiras barreiras e conflitos davam mostras do antagonismo existente no capitalismo cafeeiro brasileiro, que, pouco a pouco, articulava e expandia o ideal republicano. O clima político era aquecido pela revolta da população contra o imposto do vintém (1879-1880), o aumento das passagens no transporte urbano, o que gerou uma série de manifestações de protesto. D. Pedro II demonstrava pouca aptidão para resolver os problemas, mesmos que estes viessem a comprometer a estabilidade do país.

Se, por um lado, o fim do tráfico desestabilizara a escravidão, por outro, não conseguira modificar a mentalidade retrógrada e reacionária na discussão da questão (AZEVEDO, 1971, p. 105-174). A elite dominante, afoita em conquistar uma lucratividade imediata, não permitiu a revisão da questão escrava, nem tampouco do modelo agrário exportador que dependia dessa mão de obra, uma vez que o sistema ainda atendia aos interesses de muitos senhores do café. As leis que começavam a surgir, apesar de existirem de forma oficial, eram burladas com frequência, evidenciando que o sistema escravocrata brasileiro baseava-se numa legislação dúbia, inoperante e ignorava as inconveniências legais.

O Governo imperial de D. Pedro II pautava sua conduta por hesitações e um comportamento titubeante, e só agia numa cadência lenta, aguardando o jogo político interno (CONRAD, 1975, p. 60). D. Pedro estava cansado, não escondendo a debilidade física, devido à diabetes que fora diagnosticada em 1882 (BARMAN, 1999, p. 298).

As ações empreendidas pelo monarca ocorriam mediante as pressões dos setores mais fortes que defendiam interesses particulares (CONRAD, 1975, p. 90). A debilidade do poder executivo era notória, já que este dependia da economia cafeeira para manter as finanças do Estado. Sua postura perante a escravidão foi a omissão. A liberdade

era algo difícil de ser assimilado por uma sociedade que convivera com a repressão e se enriquecera com ela. A abolição dos escravos lesava diretamente a economia cafeeira, principalmente aqueles proprietários do Vale do Paraíba que se haviam consolidado a partir da estrutura escravista e não conseguiam romper as amarras que este sistema impunha. Para os fazendeiros do oeste paulista, os problemas eram menores. Cientes da nova realidade econômica, após a proibição do tráfico, procuraram formas alternativas de resolver os problemas advindos da mão de obra, incentivando as imigrações e as colônias de parceria. Todavia, manifestavam uma apatia e indiferença na abordagem do tema, que ganhava impulso no debate empreendido pela imprensa da época (KLEIN, 1987, p. 141).

O pensamento positivista de Auguste Comte (1798-1857) penetrou no Brasil e se disseminou na sociedade. Apesar de algumas incongruências, as ideias positivas que defendiam a República ganharam força. Contudo, os adeptos destas correntes não eram favoráveis a uma democracia representativa, pois entendiam que o povo não estava preparado para tal prática, nem era conveniente a liberdade de expressão (CARVALHO, 1990, p. 41).

O ideário republicano, que ganhou corpo com a constituição do Partido Republicano Paulista (1873), foi impulsionado após a abolição da escravatura. As ideias republicanas foram oscilantes e ficaram confinadas a um pequeno grupo de pessoas até 13 de maio de 1888, quando ocorreu a assinatura da Lei Áurea, que extinguiu a escravidão no Brasil.

Os setores conservadores dos senhores do café, desprestigiados nas suas intenções, passaram a demonstrar um apoio explícito ao republicanismo. Apesar de algumas medidas econômicas, bem como de intervenções pontuais em problemas militares, o Governo imperial não

conseguiu reverter o quadro de profunda insatisfação que permeava as camadas sociais. Os republicanos, aproveitando-se da fragilidade do Governo de D. Pedro II, passaram a instigar os oficiais do Exército para se rebelarem contra a Monarquia (CARVALHO, 2007, p. 206).

Após a Guerra do Paraguai (1864-1870) há um enfraquecimento das forças armadas brasileiras, principalmente devido à falta de disciplina na instituição e a notória ausência de preparação para a vida militar. Os oficiais de alta patente se mantinham fiéis a Monarquia, todavia, os militares do baixo escalão se posicionavam mais próximos das ideias republicanas e positivistas, muitos deles tendo envolvimento em questões políticas (em especial a causa abolicionista) e se manifestando publicamente, o que era proibido por norma (LYRA, 1977b, p. 71). As divergências eram grandes, e a insubordinação também, principalmente após a Lei Áurea, quando muitos oficiais passaram a conspirar contra o Governo (LIMA, 1989, p. 116).

A herdeira do trono, princesa Isabel (1846-1921), não era vista com os atributos suficientes para governar. Alguns membros da sociedade não aceitavam a influência que o marido dela, o príncipe Luís Filipe Maria Fernando Gastão, conde d'Eu (1842-1922), poderia exercer depois que chegasse ao poder. Também pesava contra a princesa a sua proximidade exagerada com a Igreja Católica e o seu envolvimento com a questão escravista (CARVALHO, 2007, p. 201).

Omissão consciente ou não de D. Pedro II, os impasses ganharam contornos mais drásticos. Os republicanos conseguiram reunir os insatisfeitos de vários segmentos da sociedade, apesar de não haver o desejo da maioria da população em alterar a forma de governo. A conspiração militar foi articulada, e rapidamente foi dado o último golpe na moribunda Monarquia (SCHWARCZ, 1998, p. 450).

Em 15 de novembro de 1889, a população do Rio de Janeiro assistiu atônita a um movimento militar no Campo de Santana, liderado pelo marechal Deodoro da Fonseca (1827-1892). Para alguns seria uma passeata. De fato, poucas pessoas notaram que o agito era uma revolta, ou golpe, que punha fim a Monarquia, que perdera o apoio popular. D. Pedro II não empreendeu esforços para sufocar a rebelião, apesar da movimentação de alguns grupos monarquistas. A sua postura passiva salvava a família real de um possível fim trágico (BOEHRER, 2000, p. 297-301).

No dia seguinte, a notícia se espalhou pela capital da República e pelo território nacional. A República brasileira surgia sobre as cinzas da Monarquia. O imperador e sua família foram convidados a se retirarem do país, enquanto diferentes grupos políticos passaram a definir o novo modelo de governo que emergia. O momento exigia uma reordenação das estruturas internas do Estado que nascia por meio da ação de militares.

O Governo republicano elaborou uma nova Constituição, que foi promulgada, na qual ficava claro o rompimento dos laços entre a Igreja e o Estado. A República Federativa do Brasil nasce como país oficialmente laico, pondo fim ao sistema de padroado. A Igreja Católica no Brasil teve que se reorganizar para viver uma nova realidade, num momento em que havia o crescimento do protestantismo e do espiritismo.

Em 17 de novembro, a família real embarcou em direção a Europa. Poucos estiveram no cais para presenciar o embarque e a despedida. A família imperial ficou abalada com o desfecho da situação. O imperador e a imperatriz, Teresa Cristina de Bourbon-Duas Sicílias (1822-1889), externaram sua decepção com o que consideravam uma ingratidão. Teresa Cristina, que contava com 66 anos de idade, também possuía uma saúde frágil. Ela sofria de asma cardíaca

e artrite. A viagem até Lisboa foi extremamente difícil e acabou por debilitá-la ainda mais. Os navios que acompanhavam a família imperial aportaram no dia 7 de dezembro, em Lisboa (BARMAN, 1999, p. 368-370).

A recepção não foi como D. Pedro e D. Teresa Cristina imaginaram. O Governo português, que então comemorava a ascensão de D. Carlos I (1863-1908), comunicou que a presença de um soberano deposto não era bem-vinda na capital. O casal se retirou para o Porto, enquanto a princesa Isabel e o conde d'Eu seguiram com os filhos para a Espanha.

Na noite do dia 24 de dezembro, D. Pedro recebeu a notícia oficial do Governo brasileiro que ele e sua família haviam sido banidos para sempre do Brasil. Esta notícia foi fatal para D. Teresa Cristina. No dia 28 de dezembro, a ex-imperatriz do Brasil morre de uma parada cardiorrespiratória (CALMON, 1975, p. 1734). A ex-imperatriz do Brasil foi sepultada no panteão da dinastia dos Bragança, no Mosteiro de São Vicente de Fora, em Lisboa. Posteriormente, D. Pedro II seguiria para Paris, onde viria a falecer, em 5 dezembro de 1891.

O momento político em Portugal era um dos mais complexos que a nação enfrentava. A segunda metade do século XIX apresentou uma série de transformações políticas, econômicas e sociais, que acabaram por redefinir o papel do Estado, a participação dos partidos políticos e a forma de governo. A Monarquia constitucional portuguesa dava mostras de uma crise profunda. As debilidades econômicas e financeiras, o crescimento das ideias republicanas e socialistas, e o movimento anticlerical contribuía para o agravamento dos problemas sociais.

A geração dos intelectuais da década de 70 acreditava que uma mudança profunda da sociedade era possível por meio de uma trans-

formação das consciências. O momento refletia uma efervescência de polêmicas, sendo a filosofia e a literatura, em especial a poesia, formas revolucionárias. As críticas recaíam na moralidade do período, no poder político monárquico português e nas suas ligações com a burguesia, bem como no conservadorismo e na decadência artística da sociedade. Em suma, pode-se afirmar que o movimento da Geração de 70 visava a repensar a cultura portuguesa, desde os seus primórdios até aquele momento, almejando com isto criar uma base de consciência para a transformação ideológica, política, social e economia da sociedade portuguesa (SERRÃO, 2003, p. 303-305).

A poesia revolucionária impunha uma nova leitura de mundo, questionando as bases da justiça e da exclusão social, bem como o papel da religião, enraizados no seio da sociedade lusitana. Naquele momento, procurava-se lutar para libertar a sociedade das amarras do obscurantismo imposto pelo modelo monárquico-constitucional. Desejava-se uma visão mais liberal de mundo, e para tanto era preciso combater a influência do catolicismo e da Igreja.

A Conferência do Casino de 1871, marco dos questionamentos, visava a agitar as discussões sobre os grandes temas e empreender um estudo sobre a possível transformação econômica, social, política e religiosa da sociedade portuguesa. Pensar e repensar ideais de acordo com o progresso das ciências modernas, valendo-se da crítica como elemento propulsor do espírito racional. Pode-se afirmar que a literatura engajada aliava-se à luta política das classes operárias.

As manifestações anticlericais intensificam-se pelo território português. O jornal *Diário da Tarde* era o porta-voz do partido anticlerical, acusado de gerar uma série de incidentes, fazendo com que a Igreja Católica se defendesse dos ataques.

O crescimento das comunidades protestantes, como a presbiteriana e a metodista, acendia ainda mais os ânimos dos envolvidos. Em 30 de setembro de 1878, foi publicada, pelo bispo do Porto, D. Américo Ferreira dos Santos Silva (1830-1899), uma carta pastoral em que defendia a fé e combatia o crescimento do protestantismo. Não tardaram os ataques ao pronunciamento do bispo, vindos dos setores protestantes e anticlericais. Os religiosos católicos abraçaram a questão e defenderam o bispo do Porto. O cônego arcipreste da Sé, Dr. Manuel Filipe Coelho, publicou a obra *Refutações das Principais Objecções* (1879), e o padre José Joaquim de Sena Freitas (1840-1913), por sua vez, lançou a obra *Crítica a Crítica*; ambos intervieram demonstrando ser oportuna a abordagem episcopal, fazendo uma longa argumentação em defesa da Igreja Católica (ASSUNÇÃO, 2008, p. 600).

A década de 80 indicava que rapidamente Portugal ia caminhando para uma organização baseada no socialismo de Estado. A situação financeira da Monarquia portuguesa fizera com que o Governo, além de regular os tributos, regulasse a economia de forma mais direta, a fim de proteger grupos. A debilidade econômica afugentara de Portugal os investimentos estrangeiros, bem como a possibilidade de obtenção de novos empréstimos. Tal situação agravou mais o quadro econômico. Além disso, era possível identificar: a existência de um sistema produtivo anacrônico e extremamente oneroso; um baixo desenvolvimento tecnológico; e a necessidade de uma redistribuição das terras. Temas que pululam nos debates calorosos da imprensa periódica e nas Sessões do senado (SERRÃO, 2003, p. 249-285).

Os partidos políticos manifestavam-se, de forma contundente, contra o modelo constitucional que tendeu a concentrar o poder em gabinetes. O esquema montado revelava um círculo perigoso. O rei nomeava os seus ministros, estes influenciavam na escolha dos

deputados. Ministros e deputados se compunham e pressionavam o monarca. O funcionamento do sistema estava viciado. O crescente aumento das dívidas do Estado fez com que ações mal planejadas comprometessem ainda mais a inflação.

O movimento de indagações ganhou impulso frente ao crescimento da mobilização dos trabalhadores, que conquistava ressonância e realizava suas críticas sociais. Concomitantemente, formavam-se o partido operário, o partido republicano, e desenvolvia-se o positivismo na sociedade portuguesa. A discussão sobre a causa da decadência dos povos peninsulares conduzia inevitavelmente à questão da predominância do espírito católico em Portugal e Espanha, após o Concílio de Trento. Além disso, era necessário pesar a influência de um absolutismo régio que estagnou o país.

Manuel Pinheiro das Chagas (1842-1895), em seu livro *História Alegre de Portugal*, de 1880, tece de forma jocosa os males que os Jesuítas, pardais, atuaram em Portugal. Ataques que a comemoração do centenário da morte de Sebastião José de Carvalho e Melo (1699-1782) estimulou. Em 2 de fevereiro de 1881, é publicado o texto *A Democracia e o Jesuitismo – Manifesto do Centro Republicano do Porto*, documento que visava a esclarecer os efeitos da seita jesuítica sobre a vida política, alertando para o fato de que Companhia de Jesus sustentara a influência pontifical na política das nações, permitindo que um catolicismo autoritário surgisse com dogmas inflexíveis, que impediram as inovações da ciência e da crítica filosófica. Definia o escrito que “o jesuitismo nega o espírito evangélico do cristianismo, substituindo os preceitos consoladores deste, uma moral relaxada, onde a hipocrisia é virtude, a liberdade blasfêmia e a intriga meio de realizar o bem”; negando a fraternidade universal, a seita semeava a discórdia na sociedade, estimulando paixões violentas, agindo assim

contra o cristianismo. Preso a um debate político, as referências às práticas econômicas são epidérmicas, limitando-se a afirmar: “Na esfera económica reduz a sociedade a uma vasta colecção de hipocrisias desconfiadas, sem amor ao trabalho, à indústria e ao comércio, incapazes de formularem uma ideia nova de fazerem uma descoberta ou conceberem um invento” (FRANCO, 1997, p. 167-168).

O positivismo de Auguste Comte foi outro elemento que contribuiu para que o debate ganhasse maior expressão. A revista intitulada *O Positivismo* (1878-1882) contou com a contribuição de intelectuais importantes do período, como Teófilo Braga (1843-1924), e foi um meio pelo qual a discussão ganhou intensidade. Olhando o passado e comparando com aquele momento político, os atacantes chamavam a atenção para o fato de que as ações de Sebastião José de Carvalho e Melo, marquês de Pombal, cuja comemoração do centenário ocorreu em 1882, foram sensatas e deveriam ser ponderadas, naquela conjuntura, tendo em vista os possíveis males que os religiosos poderiam ainda gerar a Portugal na convivência de interesses com a Monarquia (LOPES, 1994, p. 61).

D. Carlos I, que assumiu o Governo em 19 de outubro de 1889, teve que enfrentar ameaças de guerra feitas pela Inglaterra, dentre outros problemas (MATTOSE, 1995, p. 106-110). No começo de 1890, a nação inglesa fez um ultimato ao Reino português, o qual era obrigado a renunciar ao território que possuía na África, área que atualmente compreende a Zâmbia e o Zimbábue. A insatisfação da população foi grande, pois tal determinação foi tida com uma afronta ao brio lusitano. Portugal passou a lutar pela manutenção da integridade política e territorial ultramarina. Lentamente, o contorno de uma identidade coletiva era construído, todavia os problemas sociais estavam longe de ser solucionados (MARQUES, 1998, p. 55).

Naqueles idos, a miséria rondava boa parte do país, sem que o Governo conseguisse pôr fim às mazelas do povo. A duquesa de Palmela, D. Maria Luísa de Sousa Holstein (1841-1909), em outubro de 1892, fundou a Associação das Cozinhas Económicas de Lisboa, com a finalidade de fornecer refeições a preços módicos, ou gratuitas, àqueles que necessitavam (PAIXÃO, 1944).

A debilidade na política interna e externa, a crise econômica e social faziam que a figura do rei ficasse cada vez mais desacreditada perante a população. Gervase Clarence-Smith, ao analisar o Império português no período, destacou que o protecionismo do final do século XIX, empreendido pela Europa, foi para Portugal uma *solução pobre*. O autor delinea o quadro conjuntural de forma precisa, destacando a fraqueza do mercado interno, para uma população que não atingia os cinco milhões de habitantes, em 1890. A baixa produtividade agrícola implicava na queda do poder de compra das massas rurais. Os subsídios fornecidos pelo Estado, para a proteção do trigo, fizeram com que o preço do pão aumentasse, afetando o proletariado urbano. O aumento dos salários era insuficiente para compensar as perdas. No que diz respeito à questão do desenvolvimento industrial, os entraves também eram representativos. A industrialização conduziu a um incremento da importação, tendo em vista a falta de equipamentos industriais e de carvão e ferro. Esta situação revelava um Estado débil, com uma balança comercial deficitária, imerso numa crise econômica (CLARENCE-SMITH, 1985, p. 17).

A criação de centros liberais, grêmios estudantis e associações favorecia a expansão do ideário republicano, que ganhou impulso com os periódicos. Apesar destas publicações terem normalmente uma duração efêmera, elas alimentavam um debate político profícuo, que

colocava em evidência as dificuldades dos partidos monárquicos na condução do Estado, bem como a intransigência do Governo.

Na conturbada vida política lusitana, o que se observa é o rotativismo de partidos e grupos políticos no poder. O individualismo e os interesses pessoais ou grupais impediam, por vezes, que a unidade partidária se consolidasse, acendendo os ânimos, que acabavam por alimentar a campanha de agitação contra a Monarquia. Greves e agitações pulularam, em Portugal, na primeira década do século XX, enquanto a elite procurava consolidar o caciquismo político (CONSIGLIERI, 1987, p. 16).

Nos idos de 1901, o movimento contra as ordens religiosas atingia o seu ápice. Pelo decreto de 18 de abril de 1901, os estatutos internos das ordens religiosas deveriam ser aprovados pelo Governo; isto representou a oficialização do regresso das congregações religiosas, causando a insatisfação dos republicanos. A tensão era uma constante, tendo em vista que o crescimento das ordens religiosas era visível, tanto na metrópole quanto nas colônias, principalmente nas atividades ligadas à educação e à assistência. Em 1904, a agitação social se intensificava no confronto ideológico entre republicanos e monárquicos, bem como entre a maçonaria e a Igreja Católica; o cenário era marcado pela inconstância política. O rotativismo partidário marcou o período de 1900-1906. A fase seguinte (1906-1907) foi marcada por uma Monarquia constitucional renovada, sucedida de uma fase despótica, de 1907-1908, que culminaria com o assassinato do rei (MARQUES, 2000, p. 283).

Nos idos de 1906, a Câmara dos Deputados debatia de forma intensa as questões políticas onde o tom de republicanismo aflorava. Monarquistas e republicanos trocam insultos, sendo os jornais o veículo utilizado para exteriorizar o ideário e os desafetos. Jornais oposicio-

nistas como *O Mundo*, de França Borges, *O Primeiro de Janeiro*, *A Paródia*, *O Novidades* e *O Liberal* foram apreendidos. A conjuntura revelara que Oliveira Martins e João Franco não tinham conseguido, durante a suas passagens pelo Governo, empreender as mudanças necessárias nem resolver o problema político português. O jogo vigente fizera que estes ficassem “prisioneiros das formalidades e truques de constitucionalismo liberal, parlamentos, conselhos de Estado, poderes moderadores, e nunca conceberam uma governação sem eleições e liberdade de imprensa” (MATTOSO, 1995, p. 297). A imprensa, por sua vez, era o canal mais eficaz para questionar e transformar o quadro conservador das convenções constitucionais.

Oliveira Marques observa que os homens daquele tempo acreditavam na ação direta, para corrigir os erros impregnados. Contudo, as estruturas arcaicas impediam a transformação e uma adequação ao novo modelo econômico e a aceleração da industrialização, mas os resultados foram insuficientes para resolver os problemas. Desta forma, Portugal possuía mais forças conservadoras que impediam o progresso, ao mesmo tempo em que as ideologias republicanas revigoravam os ideais e acenavam para a possibilidade de uma nova fase, guiada pela igualdade, liberdade e pela justiça democrática (MARQUES, 2000, p. 288).

Em 28 janeiro de 1908, os republicanos e progressistas instigaram a uma revolução que foi abortada. As insatisfações pessoais, a corrupção política e as tentativas de implantar uma República imediatamente, num meio marcado pela violência e pela repressão, fizeram que o rei, D. Carlos I, e o príncipe, D. Luís Filipe (1887-1908), fossem assassinados no Terreiro do Paço, em Lisboa, em 1 de fevereiro daquele ano, quando retornavam de uma estada em Vila Viçosa.

Nos dias seguintes, a consternação toma conta da nação portuguesa, que assistiu atônita à execução do monarca e de seu filho. Os funerais ocorreram em 8 de fevereiro. Na ocasião, foram presos vários membros republicanos como Afonso Costa (1871-1937), António Egas Moniz (1874-1955), João Pinheiro Chagas (1863-1925), António José de Almeida (1866-1929), dentre outros. Instaura-se um clima de perseguição e insatisfação. Três dias depois, D. Carlos assina o decreto que definia a deportação daqueles que atentassem contra a segurança do Estado. Como bem observou Oliveira Marques: “Ser republicano, por 1890, 1900 ou 1910, queria dizer ser contra a Monarquia, contra a Igreja e os Jesuítas, contra a corrupção política e os partidos monárquicos, contra os grupos oligárquicos” (MARQUES, 1975, p. 68).

A aclamação do jovem D. Manuel II (1889-1932), num momento de comoção generalizada, é caracterizada por uma política de coligação entre as forças políticas atuantes. O novo Governo, de forma cautelosa, permitiu uma maior participação dos republicanos, que haviam conquistado uma grande adesão dos trabalhadores urbanos (PROENÇA, 2006). Contudo, a instabilidade ministerial, a política de bastidores e a influência clerical acabariam por definir as eleições de 1910, onde os republicanos venceriam com uma expressiva maioria, pondo fim a instituição monárquica. Em 5 de outubro, era proclamada a República portuguesa.

Neste processo, que conduziu à Implantação da República, uma das questões mais importantes foi a discussão do papel da Igreja e suas relações com o Estado. A convivência estreita e interdependente do poder monárquico com a Igreja foi questionada pelo movimento republicano português, declaradamente anticlericalista, que atribuiu o atraso intelectual e parte dos problemas e das mazelas portuguesas àquela simbiose, que se consolidara desde a dinastia de Borgonha e chegara até o

princípio do século XX. O ideário republicano, apesar de alguns pontos vagos, atacou o ultramontanismo, que significava a centralização papal, simbolizada na figura dos jesuítas. (MARQUES, 1998, vol. III, p. 282) A crítica dos republicanos advinha da grande influência clerical sobre a população, em especial a rural, a qual acabava por interferir na vida política e cultural da nação. A atuação dos tribunais da Inquisição e a presença Jesuítica transformaram-se em argumentos para a defesa de um ateísmo, ou de um cristianismo baseado na doutrina socialista, ao mesmo tempo que demonstravam os perigos do fanatismo religioso (FRANCO, 1999, p. 51). Além disso, o clericalismo, como destaca Fernando Farello Lopes, era uma das máquinas clientelares “estimulada ou tolerada pelos governos monárquicos”.

O Partido Republicano, ao conquistar o poder, em 1910, nomeou um Governo Provisório presidido por Teófilo Braga, professor do Curso Superior de Letras, tendo como ministros António José de Almeida, Afonso Costa e Bernardino Machado (MARQUES, 1998, p. 283). O momento de transição era delicado, pois se fazia imperante assegurar a ordem pública, num universo em que o fervilhar das ideias socialistas e anárquicas envolviam a sociedade. Além disso, era preciso conseguir o reconhecimento das potências estrangeiras. Esta preocupação é noticiada no diário *O Século*, de 6 de outubro de 1910, o qual informava sobre a proclamação da República. Em destaque anunciava que no dia anterior o governador civil de Lisboa recomendara ao povo que:

Ordem e trabalho é a divisa da Pátria libertada pela República.
A todos os cidadãos de Lisboa se pede que sejam os primeiros a manter a tranquilidade pública.

Respeito pelas pessoas e propriedades dos estrangeiros, respeito pelas pessoas e pelas propriedades dos portugueses, sejam quaes forem as suas classe, profissões e opiniões ou religiosas. (O SÉCULO, 6 de out. de 1910)

Em suma, pode-se afirmar que a ideia de ordem e progresso esteve presente nas argumentações dos republicanos, que tiveram um grande desafio no processo de construção da República no Brasil e em Portugal. Era preciso garantir a instauração do novo modo de governo que atendesse aos anseios e às necessidades dos setores produtivos, sem que isto significasse a participação da massa popular do poder.

A queda das duas monarquias, em parte, se deveu a falta de habilidade política e administrativa dos monarcas, tendo contribuído para tal situação a relação tensa e conflituosa entre o Estado e a Igreja, sendo possível indagar se Deus teria fechado os olhos para o destino das monarquias?

No contexto brasileiro, a nova ordem política, apesar de definir a separação oficial da Igreja do Estado, não promoveu perseguições ao clero. Paulatinamente, é tecida uma nova composição entre o poder político e o poder religioso, que marcaria o período conhecido de República Velha (1889-1930). Pode-se notar que, progressivamente, novos bispados e arcebispados foram criados, evidenciando um ressurgimento do poder religioso a partir de novos parâmetros.

Em terras lusitanas, o Governo Provisório também separou o Estado da Igreja, declarando livres todos os cultos, nacionalizando as propriedades da Igreja, suprimindo os feriados católicos, bem como todas as despesas oficiais do Estado com a manutenção de religiosos e com os cultos, além de decretar a obrigatoriedade do registro civil. O Governo republicano foi inclemente contra os Jesuítas, que questio-

navam o ideal de liberdade dos republicanos. A Companhia de Jesus foi, mais uma vez, perseguida e expulsa de Portugal.

A última década do século XIX e as primeiras décadas do século XX são marcadas por acalorados debates políticos, que questionaram qual era o papel da Igreja na vida política republicana de um país. Era preciso rever a presença de Deus na sociedade contemporânea.

Referências

- ASSUNÇÃO, Paulo de. O padre Sena Freitas na imprensa brasileira: política religião e educação. In: ABREU, Luís Machado de et al. *Homem de Palavra*. Lisboa: Roma, 2008, p. 595-611.
- AZEVEDO, Vicente. *O Poeta da Liberdade*. São Paulo: Clube do Livro, 1971.
- BARMAN, Roderick J. *Citizen Emperor: Pedro II and the Making of Brazil, 1825-1891*. Stanford: Stanford University Press, 1999.
- BARROS, Roque S. Maciel de. Vida religiosa e a Questão Religiosa. In: HOLANDA, Sérgio B. *História da Civilização Brasileira*. São Paulo: Difel, 1971, tomo II, v. IV.
- BEOZZO, José Oscar. A Igreja na crise final do Império (1875-1888). In: HAUCK, João Fagundes et al. *História da Igreja no Brasil. Ensaio de Interpretação a partir do Povo*. Petrópolis: Editora Vozes, 1980.
- BESOUCHET, Lídia. *Pedro II e o Século XIX*. 2.^a ed., Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1985.
- BOEHRER, George. *Da Monarquia à República*. Belo Horizonte: Itatiaia, 2000.
- BRANDÃO, Marcela de Sá. A maçonaria e os bispos ultramontanos na segunda metade do século XIX: breve análise a partir do jornal religioso 'O Apóstolo'. *Revista Brasileira de História & Ciências Sociais*, v. 3, n.º 5, p. 259-269, 2011.
- CALMON, Pedro. *História de D. Pedro II*. Rio de Janeiro: J. Olympio, 1975.
- CARVALHO, José Murilo de. *A Formação das Almas: o Imaginário da República do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.
- CARVALHO, José Murilo de. *Os Bestializados: o Rio de Janeiro e a República Que não Foi*. 3.^a ed., São Paulo: Companhia das Letras, 2002.
- CARVALHO, José Murilo de. *D. Pedro II: Ser ou não Ser*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

- CLARENCE-SMITH, Gervase. *O Terceiro Império Português (1825-1975)*. Lisboa: Teorema, 1985.
- CONRAD, Robert. *Os Últimos Anos da Escravatura no Brasil 1850-1888*. 2.^a ed., Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1975.
- CONSIGLIERI, Carlos. (Org.). *Teófilo Braga e os Republicanos*. Lisboa: Vega, 1987.
- COSTA, António de Macedo. *A Questão Religiosa do Brasil perante a Santa Sé, ou a Missão Especial em Roma em 1873 a luz de Documentos Publicados e Inéditos*. Lisboa: Lallemand Freres, 1886.
- FRANCO, José Eduardo; REIS, Bruno Cardoso. *Vieira na Literatura Anti-Jesuíta*. Lisboa: Roma, 1997.
- FRANCO, José Eduardo. *Brotar Educação*. Lisboa: Roma, 1999.
- GUERRA, Flávio. *A Questão Religiosa do Segundo Império Brasileiro: Fundamentos Históricos*. Recife: Irmãos Pongetti, 1952.
- HOORNAERT, Eduardo. (Coord.). *História da Igreja na Amazônia*. Petrópolis: Vozes, 1992.
- KLEIN, Hebert. *A Escravidão Africana na América Latina e Caribe*. Tradução de José Eduardo Mendonça, São Paulo: Brasiliense, 1987.
- LIMA, Manuel de Oliveira. *O Império Brasileiro*. Belo Horizonte: Itatiaia, 1989.
- LOPES, Fernando Farelo. *Poder Político e Caciquismo na Primeira República Portuguesa*. Lisboa: Estampa, 1994.
- LUSTOSA, Oscar Figueiredo. *A Igreja Católica no Brasil e o Regime Republicano*. São Paulo: Loyola, 1990.
- LYRA, Heitor. *História de Dom Pedro II (1825-1891): Fastígio (1870-1880)*. Belo Horizonte: Itatiaia, 1977a.
- LYRA, Heitor. *História de Dom Pedro II (1825-1891): Declínio (1880-1891)*. Belo Horizonte: Itatiaia, 1977b.
- MARQUES, A. H. de Oliveira. *A 1.^a República Portuguesa (Alguns Aspectos Estruturais)*. 2.^a ed., Viseu: Livros Horizonte, 1975.
- MARQUES, A. H. de Oliveira. *História de Portugal*. Lisboa: Presença, 1998, v. III.
- MARQUES, A. H. de Oliveira. *Da Monarquia para a República*. In: TENGARRINHA, José. (Org.). *História de Portugal*. São Paulo: Edusc/Unesp, 2000.
- MATTOSO, José. (Org.). *História de Portugal*. Lisboa: Estampa, 1995, v. VI.

- MICELI, Sérgio. *A Elite Eclesiástica Brasileira 1890-1930*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- PAIXÃO, Braga. *A Fundação das Cozinhas Económicas de Lisboa*. Lisboa: Tipografia da Santa Casa de Misericórdia de Lisboa, 1944.
- PROENÇA, Maria Cândida. *D. Manuel II*. Rio de Mouro: Círculo de Leitores, 2006.
- SCHWARCZ, Lilia Moritz. *As Barbas do Imperador: D. Pedro II, Um Monarca nos Trópicos*. 2.ª ed., São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- SÉCULO, O. Lisboa, 6 out. 1910.
- SERRÃO, Joaquim Veríssimo. *História de Portugal*. Lisboa: Verbo, 2003.
- SOUZA, Ney. Os caminhos do padroado na evangelização do Brasil. *REB*, n.º 247, p. 683-694, 2002.
- VIOTTI, Emília. *Da Senzala à Colônia*. São Paulo: Brasiliense, 1989.



A República no Brasil como um momento de inflexão do republicanismo português

FRANCISCO DAS NEVES ALVES¹

O desaparecimento da Monarquia no Brasil trouxe consigo reflexos que se fizeram sentir do outro lado do oceano Atlântico. A mudança ocorrida naquele 15 de novembro de 1889 provocou significativas repercussões na Europa e mais incisivamente em Portugal. As relações históricas e as tradições em comum, somadas aos interesses socioeconômicos daquele final de século, mormente representados pela significativa colônia lusa em terras brasileiras e pelo envio de finanças oriundas da mesma, faziam com que a atenção para com os destinos brasileiros se decuplicasse no âmbito lusitano. A transformação da forma de governo no Brasil em seguida viraria verdadeiro mote para o acirramento das disputas entre as forças políticas defensoras do *status quo* português e os grupos reivindicatórios antimonárquicos. Nesse sentido, o movimento republicano luso teve na transição política ocorrida nos trópicos um catalisador de suas ações, afinal, se os Bragança tinham caído na América, o mesmo

¹ Professor Titular da Universidade Federal do Rio Grande. Doutor em História pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (1998). Pós-Doutorado junto ao Instituto de Cultura e Estudos Sociais/Portugal (2009), à Universidade de Lisboa (2013), à Universidade Nova de Lisboa (2015) e à Universidade do Vale do Rio dos Sinos (2016).

poderia ocorrer também no contexto europeu, e a imprensa republicana daria ampla vazão a tal pensamento.

Na última década dos oitocentos, a sociedade portuguesa passava por uma grave crise conjuntural, que a afetava em suas mais variadas esferas, predominando um espírito de saudosismo e de insatisfação. As saudades dos tempos de outrora traziam as recordações de Portugal como uma nação hegemônica, que dominava mares e continentes, mas que, com o passar dos séculos, e dos rearranjos no cenário internacional, perdera espaço progressivamente, até tornar-se um Estado de poucos recursos, subjugado aos interesses de outras potências, que alastravam seu poderio pelo mundo. Já os descontentamentos advinham da percepção de que toda aquela riqueza do passado esvaíra-se, resultando em um país empobrecido e com escassas condições de almejar os caminhos de progresso atingido por outras nações, além do fato das possibilidades de ascensão social serem quase nulas para a maioria dos seus cidadãos. Na mesma época, Portugal passava por uma crise ampla e gravíssima, que atingia o país nos mais variados setores e contribuía para o enfraquecimento da sobrevivente forma monárquica de governo.

Esse contexto de crise favoreceu o avanço do republicanismo português. Mesmo que o ideário antimonárquico fosse razoavelmente pretérito, “só em meados do século XIX” foi que ele “surgiu como doutrina claramente expressa e com repercussão popular”. Um “grande impulso ao surto do republicanismo em Portugal saiu da geração de 1865-1870”, até que “a fusão das várias correntes e centros possibilitou um Partido Republicano Português que participou em “eleições regulares para os cargos partidários, servido por uma imprensa sempre crescente e combativa”. Tal partido “foi gradualmente tecendo uma rede de organizações à escala local através de “comissões

municipais, clubes e centros”, por todo o país, mantendo “uma intensa ação de propaganda”, com comícios, conferências, participação em eleições, publicações de toda a ordem, cursos de instrução para crianças e adultos, iniciativa de comemorações históricas e patrióticas, além de “um constante recrutamento de sócios” (MARQUES, 2004, p. 239-241 e 244-245).

Nesse sentido, “a geração de 1865/1870 em Portugal, ao contrário daquela que no início do século XIX ensaiara alguns modestos avanços em direção ao republicanismo, conseguiu se organizar um pouco mais”. Assim, “em 1876 foi constituído o Diretório do Partido Republicano de Portugal”, dois anos depois, “era eleito o primeiro deputado republicano para as Cortes e, em 1887, o Partido Republicano já mantinha quatro jornais diários e dezenas de semanários”, bem como “muitas aulas e gabinetes”. A ação do imperialismo britânico na África portuguesa acirraria as tendências antimonárquicas, de modo que “os movimentos republicanos subseqüentes”, como “a revolução de janeiro de 1891 e outra”, já no início do século XX, “não foram eficientes para derrubar a monarquia, mas deixaram à mostra fissuras que as bases do regime monárquico vinham apresentando desde o último quartel” daquela centúria, acabando por culminar com a desagregação definitiva da Monarquia lusa, em outubro de 1910 (BRANCATO, 2007, p. 93-94).

Durante vários anos, “nos campos jurídico, econômico e ideológico, os republicanos” pugnaram “pela extinção das estruturas, hábitos, ideias e comportamentos que consideravam como resquícios do Antigo Regime”. Esse “republicanismo voltou a se afirmar, nos finais do século” XIX, “no plano programático e propagandístico, como um ‘social-republicanismo’ que pretendia demarcar-se do liberalismo extremo e dos socialistas revolucionários”. Os republicanos não se

afirmavam como um bloco monolítico, de modo que seu “percurso não foi linear, nem despido de contradições e lutas internas”. A expropriação do território colonial luso pelos britânicos aguçou o ideal republicano, que se “integrava numa onda movida” pelo espírito “nacionalista acentuado pela desilusão de uma grandeza imperial tão cruamente posta em cheque”. Nesse quadro, “os republicanos tinham a certeza de que toda esta torrente patriótica acabaria por desaguar na única solução capaz de resgatar o vilipêndio e de dar corpo ao renascimento da pátria e do seu império”, através da mudança na forma de governo (CATROGA, 2000, p. 58-59, 61 e 77).

Dessa maneira, no início dos anos 90, “o republicanismo assumiria o caráter de uma tomada de consciência nacional – e nacionalizante – da necessidade de modernizar o ideário liberal” (SERRÃO, 2000, p. 292-293). Nessa conjuntura, o Partido Republicano teve no Ultimatum e na “atitude da monarquia portuguesa” diante de tal acontecimento os pontos de inflexão “que mais decididamente concorreram” para o seu “definitivo desenvolvimento” (FERREIRA, 2000, p. 294). A partir dessa ação imperialista britânica, passou “a forjar-se, à margem dos cenóbios doutrinários usuais, uma nova geração republicana menos crente na pedagogia ordeira e mais apostada nos lances da sublevação”. Surgia “uma nova camada de militantes, mais decididos a romper com os processos convencionais de enfrentamento político”, vindo a despertar a “geração absolutamente ativa” (HOMEM, 1990, p. 43-44), ou seja, “de propagandistas ‘ativos’, em franca dissidência com os métodos puramente eleitoralistas, verbalistas e pacíficos, até então em voga”, originando-se “um jornalismo de combate, sobretudo identificado com círculos estudantis invulgarmente audazes” (HOMEM, 2000, p. 274).

No contexto lusitano, o avanço do movimento republicano se daria “ao abrigo de dois mitos”. Um deles era “o da pátria decadente, ‘à beira do abismo’, conduzida pela monarquia ‘à ruína e à desonra’”. O outro era “o da possibilidade do ressurgimento” do país “com novas instituições, iniciado pela geração de 1890 e desde essa data”. Segundo tal concepção, “a decadência da pátria dever-se-ia, sobretudo, a múltiplos fatores morais, todos eles incorporados na monarquia”, tais como “o jesuitismo, a ‘corrupção moral’, o servilismo, os ‘preconceitos e os privilégios das castas’ e outros conceitos mais ou menos vagos, difundidos e partilhados pela opinião pública”. Dessa forma, “o Partido Republicano definia-se muito mais pelo que não era do que pelo que era”, sendo contrário a elementos como “a monarquia, a Igreja, a corrupção e os grupos oligárquicos”. Entretanto, “o seu programa mostrava-se muito vago na afirmação de realidades positivas” e tal fenômeno acabaria por ser inevitável, tendo em vista “a filiação heterogênea dos seus membros”, uma vez que, “se o grosso se compunha de representantes da classe média, não faltavam proletários e até camponeses, de interesses contraditórios com os daquela”, além disso, “aristocratas idealistas ou despeitados militavam nas suas fileiras” (MARQUES, 2000, p. 292-293).

Com a República no Brasil, os republicanos lusos passaram a atuar “alimentando luta cerrada contra” os monarquistas, aproveitando “para urdir, a propósito da revolução brasileira, fortes ataques aos governos monárquicos e à sua política”. Junto à “opinião pública portuguesa, face ao Brasil República,” era ressaltado “o confronto ente dois tipos de posições que, a partir de determinada altura, se tornaram irredutíveis”. Um deles era “o desejo, por parte dos republicanos, de emancipação e sucesso do novo regime político brasileiro”, vindo a afrontar “às críticas sobre a forma e o momento em que foi

implantada a república e conseqüente deposição do imperador”. Entretanto, “tal viragem” era “tida pelos monárquicos portugueses como uma autêntica ‘inversão histórica’ do Brasil”. Em tal antagonismo, salientava-se “ainda o desassombro demonstrado pelos republicanos” lusos, refletindo “já um fervoroso empenho na propaganda que soava como ‘solução da pátria moribunda’”. Nesse quadro, eram “frequentes as acusações à família política monárquica da vontade sebastianista do regresso à situação anterior ao 15 de Novembro de 1889” (GONÇALVES, 2007, p. 118 e 128).

Desse modo, “em Portugal verificou-se um recrudescimento da propaganda republicana que tinha no Brasil um exemplo positivo”. Assim, “o ideário republicano deste país invadiu a publicidade das ideias” a partir das quais ficou demarcada “a sua influência trazendo “como consequência a sua consolidação em Portugal” (BARBOSA, 2002, p. 181). Nesse sentido, ao final do século XIX, quando “a decadência geral” mais se evidenciava, o republicanismo luso, “de olhos postos no exemplo revolucionário vindo do Brasil em 1889”, abandonaria “a sua estratégia doutrinária” e enveredaria “por uma fase bélica, propondo a força das armas como solução derradeira para resgatar a pátria” (GOMES, 2010, p. 164). A imprensa republicana portuguesa, em plena expansão naquela virada de século, serviria como impactante elemento difusor do ideário antimonárquico. Tal qual uma visão espelhada, os jornais republicanos olhavam para o Brasil e comentavam sua transformação, mas, através de um olhar espelhado, viam a sua própria nação.

O 15 de novembro de 1889 traria o significado de um marco simbólico e “constituiria verdadeiro motivo de júbilo” para as “publicações republicanas portuguesas”, as quais “passaram a desenvolver uma série de estratégias discursivas no sentido de aprofundar os questio-

namentos e as críticas ao *status quo* lusitano daquele final de século”. Nesse sentido, “encarada como uma ‘festa republicana’, a mudança institucional brasileira se transformaria em verdadeiro mote essencial à construção discursiva entabulada pelo republicanismo” luso por meio da sua imprensa, “buscando criar um clima de otimismo e euforia” para com aquilo que consideravam como uma vitória; promover um “conflito discursivo ao combater ardorosamente as ideias expressas por meio das folhas monarquistas”; e, o mais fundamental, “demonstrar que aquela jovem república deveria servir como um exemplo a ser seguido pela sociedade portuguesa” (ALVES, 2012, p. 108), intentando desmentir cada um dos argumentos lançados pelos jornais antirrepublicanos e valorizar a forma republicana em detrimento da monárquica.

A “festa republicana” advinda da transição institucional brasileira foi traduzida muito a contento nas páginas de uma das mais importantes folhas republicanas lusitanas, *O Século*. A primeira notícia publicada pelo jornal veio na forma de uma nota telegráfica: “República proclamada sem conflitos”, mas, já na edição seguinte, a exultação tomava conta do periódico, que chegava a utilizar-se de letras garrafais, no formato de uma “manchete”, recurso muito pouco usual à época, para refletir a relevância do evento abordado. De acordo com tal espírito, a folha afirmava que acabara “de ser finalmente proclamada a república no Brasil”, de modo que “ao império, tornado impossível e intolerável ao generoso povo brasileiro”, sucedera “a política instituição dos homens livres, a pura democracia”. Declarava ainda que aquela terra, onde havia pouco “se proscivera a condição servil das raças africanas”, não poderia “continuar por largo tempo a consagrar a servidão política ao arbítrio supremo de um ditador dissimulado nas

enganosas aparências da soberania constitucional” (O SÉCULO, 16 nov. 1889, p. 1; 17 nov. 1889, p. 1).

Uma das questões mais exaltadas pelas folhas republicanas, destacando que a Monarquia deixara de existir no contexto americano, foi também abordada por *O Século*, ao exclamar que se expungira “finalmente da carta do Novo Mundo aquela mácula, que infamava, com uma exceção contranatural e odiosa, a civilização da América”, de maneira que fora obliterada “a tradição, que ainda vinculava uma vasta região americana, à sujeição monárquica de uma família privilegiada”. Lembrando a Doutrina Monroe, o jornal explicava que “o antigo presidente” formulara havia “muitos anos o princípio de que a América” só pertencia aos americanos e complementava tal ideia, enfatizando que “na concisa expressão deste aforismo” ia “naturalmente consubstanciado o pensamento de que a América, a terra da virgem e grandiosa natureza, a terra do futuro, a segunda pátria da civilização na humanidade”, não poderia “consentir as decrépitas instituições, os preconceitos sociais e as abusões oprobriosas, que na velha Europa encadearam durante longos séculos” e ainda dominavam “com afrontosa supremacia os destinos na maior parte das nações” (O SÉCULO, 17 nov. 1889, p. 1).

Referindo-se à conjuntura lusa, *O Século* dizia que, exatamente na mesma hora na qual ascendia um soberano em Portugal, “os brasileiros menos crentes nos benefícios das dinastias, e menos fervorosos em associar-se à sua fortuna”, haviam deposto “do seu trono o imperador”. De acordo com o periódico, “os brasileiros estavam desde muito cansados de ser súditos”, já que “na América não poderia haver mais do que cidadãos”, num quadro pelo qual “o Partido Republicano crescia assombrosamente por todas as províncias do Brasil”, e “todas as categorias sociais, desde as mais subidas às mais obscuras,

engrossavam diariamente as fileiras da república”. Comparando as contingências luso-brasileiras, a publicação republicana destacava que “os brasileiros, ou os portugueses da América, mais esforçados ou mais favorecidos, mais briosos ou mais felizes do que os seus irmãos da Europa”, conseguiram “implantar nas terras de Santa Cruz a suspirada instituição”. E complementava a asserção, afirmando que se ainda não fora fundada a República em Portugal, ao menos poderia ser dito “com nobre orgulho, que desta velha e viciosa instituição pátria veio afinal a desentranhar-se além dos mares uma nova democracia, a cuja sombra” alcançaria “desenvolver-se e prosperar na sua riqueza e na sua cultura o generoso povo brasileiro” (O SÉCULO, 17 nov. 1889, p. 1).

Também mantendo o espírito antimonárquico, a *Aurora do Minho* noticiava que “as primeiras notícias no Brasil, surgiram em Portugal como uma bomba de dinamite”, causando “em todo país admiração”, assim como “em todas as nações civilizadas, que não esperavam tão cedo uma reação enérgica da democracia contra a aristocracia – o embate da república contra o império”. A folha também traçava o paralelo entre os dois países, afirmando que, enquanto “Portugal saudava com fervor o nascimento de mais um infante – um esteio da realeza e um consumidor do cofre nacional”, no Brasil “baqueava desastrosamente do trono um ramo anoso da árvore de Bragança”. Destacava ainda que, “no mapa vastíssimo da América”, fora rasgada a “última página da história de uma monarquia, que vivera isoladamente no meio das repúblicas prósperas do Novo Mundo”, para a qual despontava “um futuro auspicioso”, já que, “naquele vasto império, chispava o fogo latente que devia fazer um dia grande explosão”, destruindo “em estilhaços a monarquia, e formando dos seus restos uma república nova e florescente” (AURORA DO MINHO, 24 nov. 1889, p. 1). Com abordagem próxima, o *Correio de Alcoçaba* fazia referência à “sedição que

acabara de derrubar um trono decrépito”, o qual estaria havia “tanto tempo condenado à ruína pela grande massa liberal do império”, que se encontrava “revolta, por não poder encarar com despreendimento a submissão cada vez mais acentuada dos futuros imperantes aos princípios de uma seita religiosa”, inaceitável aos “progressos intelectuais” da época e contrária “aos mais sagrados direitos do homem pensante e livre” (CORREIO DE ALCOBAÇA, 24 nov. 1889, p. 2).

Para a imprensa antimonárquica lusa, a República trazia por significado o progresso e a adaptação aos novos tempos vividos pela humanidade. Nesse sentido, *O Século* dizia que tinha “plena fé que o Brasil” entraria, “finalmente, num período de revivescência”, que o faria “acompanhar a prosperidade e o engrandecimento das repúblicas vizinhas, das quais, em Portugal”, se fazia “um juízo muito errado, muito fora da verdade histórica e dos acontecimentos palpitantes” da época. Para o jornal, “republicano, o Brasil já não poderia considerar-se um país isolado no seio da América, representando as velharias monárquicas que, na Europa”, só vinham concorrendo “para o retrocesso político e para a tirania mansa exercida no espírito timorato e irresoluto das massas populares”. No mesmo diapasão, afirmava que, “republicano, o Brasil apressaria o advento da república portuguesa, porque os irmãos d’além-mar” haveriam de “fazer causa comum com o movimento democrático”, que se acentuava no âmbito lusitano e que era “preciso fazer crescer para que a honra e a independência de Portugal” não corressem “o risco de afundar-se no mar eminente de uma bancarrota que a monarquia” vinha havia “muito traiçoeiramente preparando”. Como em um brado, a folha exortava que levantassem o seu protesto e se emancipassem “da tutela realista todos que tinham interesses ligados à boa terra portuguesa, explorada” havia “meio século por um constitucionalismo gêmeo daquele” que os brasileiros ti-

nham acabado “de expulsar, gloriosa e heroicamente, do seu território colossal e majestoso” (O SÉCULO, 26 nov. 1889, p. 1).

Buscando difundir a ideia de um republicanismo internacional, o jornalismo republicano português adotava o caso brasileiro como uma lição que deveria reproduzir-se pelo mundo, notadamente no que tange a Portugal, servindo o 15 de novembro como um fomentador da expansão do ideal antimonárquico. Assim, segundo *O Século*, uma revolução que principiava e levava “a cabo a sua obra sem sangue e sem retórica” constituía um movimento que poderia transformar “o viver e as condições da sociedade sem a ferir nem abalar”. Considerava ainda que aquela fora “uma revolução digna do aplauso universal dos homens livres”, servindo como “um modelo” diante do qual “os povos encadeados ao cepo das velhas instituições” deveriam “profundamente meditar”. O aplauso permanecia, com a constatação de que “a revolução brasileira” começava “por ostentar-se incruenta e empenhada na pacificação e na concórdia das províncias e dos cidadãos, assegurando a umas a autonomia, sem rompimento da mística unidade nacional, e aos outros a liberdade e as garantias da paz, da ordem e do trabalho”, à medida que “o povo, o exército, a armada” decretaram “a abolição do regime imperial e a deposição da dinastia de Bragança” (O SÉCULO, 24 nov. 1889, p. 1).

A perspectiva do olhar espelhado ficava evidente, já que o mesmo periódico afirmava que “o terror monárquico” iria “povoar de sonhos tétricos a mórbida imaginação” daqueles que se reputavam “como vencidos, ou ameaçados em Portugal, só porque uma nova monarquia desapareceu do mapa onde estavam delimitados os feudos e morgados das ambiciosas dinastias”. De acordo com o jornal, era “desculpável o desgosto” dos que prezavam “acima da liberdade, o título humilhante de vassalos”, mas exclamando que não seria “lícito moralmente a

gente discreta e pensadora, invocar a inverosimilhança e o absurdo como seus auxiliares na suspirada demolição da nascente república americana”. O caráter pedagógico da transformação brasileira também ficava evidenciado, de modo que *O Século* declarava que “a vitória da república” naquela “forte nação”, que seria “filha diletta e primogênita de Portugal”, serviria para ensinar, “aos republicanos portugueses, como a fé ardente na pura democracia, a perseverança na pregação, a discrição aliada à fortaleza, a disciplina com plena consciência, a porfia sem temeridade e a moderação sem tibieza” poderiam, “auxiliadas pelos erros da monarquia e pela corrente republicana”, que ia “arrastando no seu curso as decrépitas instituições”, vir a “reproduzir um dia noutros climas o grande acontecimento do Brasil” (*O SÉCULO*, 24 nov. 1889, p. 1).

Na mesma direção se colocava *A Sentinela da Fronteira* ao noticiar que estava “proclamada a república no Brasil”, declarando que “o povo brasileiro, irmão de raça, pelo idioma, pelas tradições e pelo temperamento”, acabara “de dar ao mundo um grande exemplo e de praticar um ato nobilíssimo de patriotismo e de justiça”, o qual deveria ser seguido por Portugal. A publicação destacava ainda que “os monárquicos reconheceram por fim que não podiam por mais tempo lutar contra a democracia”, e todos deveriam aprender com “esta grande lição”. A folha portuguesa, em tom de exortação, encerrava com palavras de ordem que bem definiam sua oposição ao regime vigente em Portugal: “A monarquia é uma afronta para os povos livres. Hurra pelo Brasil! Viva a república! Abaixo a monarquia, que é o governo dos corruptos!” (*A SENTINELA DA FRONTEIRA*, 23 nov. 1889, p. 2).

O Povo de Aveiro, por sua vez, considerava a “proclamação da república” como um fato com que deveriam “exultar todos os republicanos portugueses”, destacando que, “pelo lado patriótico”, consolava

o fato de “que um povo da raça lusa” compreendesse e executasse “tão resolutamente os deveres” impostos pela “civilização moderna”. Argumentava ainda que, “pelo lado partidário, atendendo às íntimas relações de todas as categorias” existentes entre Portugal e Brasil, tal transição iria “influir de um modo notável sobre o desenvolvimento das ideias democráticas” no contexto lusitano. Apontava assim que teria se dado um “duplo motivo de júbilo” para aqueles que ansiavam “por uma nova era de esplendor e progresso para a infeliz nação lusa, tão abatida e tão explorada pelo *ciganismo* monárquico”. Na opinião do jornal, com a Monarquia, “o Brasil permanecia num deplorável estado de atraso relativamente às repúblicas vizinhas”, diante do que, o povo resolvera “de vez manter o seu direito de que fora esbulhado”, expulsando “do trono os usurpadores da soberania da nação”. Assim, saudava “a república e com ela uma nova etapa no caminho luminoso da civilização” (O POVO DE AVEIRO, 24 nov. 1889, p. 1).

Ao encontro de tais ideias, expressou-se *O Alenquerense*, apontando a transformação institucional brasileira como “o fato culminante que prendia todas as atenções”, de modo que, “em toda a vastíssima região do Novo Mundo”, imperava “a forma de governo democrática”. No sentido da lição promovida pelo Brasil, o periódico felicitava “a nação irmã pela sua libertação definitiva, pela conquista final da sua emancipação”, desejando que os lusitanos aprendessem com aquele “rasgo de energia máscula a sacudir o jugo” que lhes aviltava, “de uma oligarquia sem pudor, nem consciência”. Para o jornal, dera-se “a reforma ao decrépito imperador”, o que fora uma “bela lição para o Partido Republicano Português, já tão forte, tão unido, tão disciplinado”, bem como um “grande estímulo” para a continuidade da “luta contra as instituições caducas”, que levavam “o melhor da seiva” nacional e corrompiam “no mais íntimo dos sentimentos” do povo.

Destacava que “o Partido Republicano Português” exultava “pelo triunfo que alcançaram os seus correligionários brasileiros”, fazendo “votos pela consolidação e prosperidade da sua nova república” e felicitando “os republicanos brasileiros pela sua gloriosa vitória”, que despedaçara “um trono sem sacrificar uma única vida”. Lançando mão do sentido exclamatório de que eram imbuídas as palavras de ordem, a publicação bradava: “Hurra! Pelo Partido Republicano brasileiro! Hurra! Pela ventura e prosperidade da grande nação irmã!” (O ALENQUERENSE, 21 nov. 1889, p. 1).

Outra dentre as mais significativas publicações lusas de cunho republicano, *Os Debates*, também lançou mão do dispositivo gráfico das letras garrafais, em formato de “manchetes”, para divulgar a República no Brasil e reforçou afincadamente o pressuposto de que a mudança brasileira deveria constituir um modelo a ser seguido por Portugal e pelo mundo. Ao referir-se à transformação institucional brasileira, o periódico qualificou-a como um fato “da mais subida importância na ordem social e política e de um extraordinário alcance para a vida interna e externa da nacionalidade portuguesa”. Utilizando-se da história, a folha citava as revoluções brasileiras, nas quais fora “proclamado o credo democrático e hasteada a bandeira republicana”, mas todas teriam sido submetidas de “maneira tirânica” pelo Governo monárquico (OS DEBATES, 16 nov. 1889, p. 1-2; 17 nov. 1889, p. 1).

Insistindo no tema recorrente, este mesmo jornal republicano considerava o caso brasileiro como “eloquente lição aos que, tripudiando sobre os restos desta pobre nação portuguesa, tão desmembrada pelos egoísmos monárquicos, tão desonrada pelos bandoleiros da corte”, julgavam que não teria “fim a sua orgia dissoluta e porca” e apregoavam, “no desvairamento do vício, a decadência e o esfacelamento do Partido Republicano”. Em tom ameaçador, o periódico de-

safiava os adversários a esperar “o ajuste de contas” que iria chegar, não devendo eles folgar tanto, pois estaria “prestes a bater a hora histórica das mudanças dos destinos”. Na mesma linha, declarava que, em termos de “propaganda republicana, um padrão de glória para aquele nobilíssimo povo”, os portugueses tinham “muito de aprender com os brasileiros” e explicava que “a monarquia brasileira era uma vergonha no meio das florescentes repúblicas do rico e belo continente americano” e que finalmente caíra, “e com ela a melhor das amarras da monarquia portuguesa” (OS DEBATES, 16 nov. 1889, p. 1-2).

Tal tese também se fez presente nas páginas do periódico *O Fura-Vidas*, segundo o qual era “um fato consumado o estabelecimento da república nos Estados Unidos do Brasil”, pois os “irmãos d’além-mar, com uma rapidez assombrosa” e “com um sangue frio sem exemplo nos anais da história, depuseram a forma monárquica e fundaram a republicana no pequeno espaço de poucas horas”, e tudo “sem distúrbios, sem sangue, sem comoções de terror, mas antes no meio de uma alegria frenética de entusiasmos e vivas”. O jornal exaltava os seus “irmãos nas crenças e aspirações que assim souberam dar ao mundo monárquico uma lição de cordura e coragem” que seria “uma glória histórica do futuro da nascente república”. Na concepção da folha, “sem alteração da ordem pública, e com a coragem que inspirara as nobres ideias do amor pela pátria, os brasileiros depuseram a realeza e fundaram o único e verdadeiro governo” que convinha “às aspirações da humanidade” (O FURA-VIDAS, 1º dez. 1889, p.1).

Além disso, *O Fura-Vidas* considerava que eram, “em toda a parte, os governos monárquicos sem tino governativo, sem crenças capazes de lhes inspirarem ideias de grande alcance humanitário”, correndo “para o abismo, envoltos no manto da realeza”, que serviria “de

mortalha, irremediavelmente, a todos os homens” que formavam “as camarilhas de todos os reis”. Segundo ele, não faltavam “em Portugal gerências monárquicas” que deploravam “a sorte do Brasil”, mas ressaltava que eram passíveis de dó tais “desgraçados, lagrimejando sandices e misérias, entoando lamentações sentidas pelo futuro dessa grande república”, que seria “nobre no seu futuro, como fora heroica em seu nascimento”. No mesmo sentido, dizia que havia em Portugal “tantas dores de barriga”, como pelo Brasil havia “expansões de alegria e coragem” e, como “republicano sincero”, manifestava suas “esperanças no futuro”, regozijando-se “com o bem estar dos irmãos brasileiros”, a quem desejava “as mais belas prosperidades no gozo de uma paz sem limites”, para que conseguissem “atingir o grande progresso” a que aspiravam. E, em exortação, “do ocidente do Velho Mundo”, levantava, “em saudação sincera, um viva à república!” (O FURA-VIDAS, 1.º dez. 1889, p. 1).

A *Opinião* também tecia seus comentários nesse sentido, afirmando que não corriam “muito favoráveis para os tronos os ventos”, pois “de um instante para o outro o imperador brasileiro” – o qual “certamente não gozava lá do mesmo alto prestígio”, que, tal “como uma lenda”, fruía “na Europa – foi deposto, e amável e tranquilamente despachado para o velho continente”. A seguir, a folha passava a discorrer sobre as dificuldades que a Monarquia enfrentava em vários dos países europeus, afirmando que tal fenômeno se acentuava, mormente na Espanha, na Itália, na Alemanha e mesmo em Portugal (A OPINIÃO, 1.º dez. 1889, p. 1). Em sentido similar, a *Revista Eborense* noticiava a “grandiosa alteração porque passara o Brasil”, a partir da qual ele iria acompanhar “as mais adiantadas nações e os mais fervorosos empreendimentos da civilização”. Tal periódico clamava a verem-se naquele espelho todos os que aventavam “ideias

e pensamentos errôneos”, acreditando na “sempre hedionda monarquia”, deixando “de ver, analisar e mostrar claramente que o Brasil” ia, em passos gigantes, “caminhando para o zênite da civilização e progresso” (REVISTA EBORENSE, 24 nov. 1889, p. 1).

O tema era abordado ainda por *O Látego*, ao explicar que “não era esperada tão cedo”, mas também não causara “grande estranheza nem sensação a radical mudança” que acabara “de operar-se na constituição política” do Brasil, que mostrara “ao mundo civilizado que a pátria” era “mais alguma coisa que um feudo de qualquer magnata”, e que era aos povos que competia escolher quem os deveria governar e dirigir, “consoante os seus legítimos interesses e justas aspirações”. Dizia que era “um nobre exemplo que o povo brasileiro, historicamente infante”, dera “diante do mundo todo”, promovendo a “condição fatal para a realização das suas justas aspirações”, devendo “todas as nações imitar num dia mais ou menos próximo” tal exemplo oferecido pelo Brasil, copiando “o cavalheirismo brasileiro” (O LÁTEGO, 20 nov. 1889, p. 1).

Outro ponto recorrente na imprensa republicana lusitana, ao tratar da transição brasileira, foi o empreendimento de um conflito discursivo com as publicações monarquistas. Nessa linha, *O Século* destacava que os jornais monárquicos ficaram “atarantados com a notícia da revolução republicana”, parecendo não compreender que “a monarquia constitucional” era “fundamentalmente um governo de transição” e não tinha o “caráter de estabilidade dos sistemas definitivos”, e chegavam “a insinuar a ingratidão do povo brasileiro para com o pobre velho”, que sentia “o trono faltar-lhe debaixo dos pés”. Provocativamente, o jornal afirmava que “os adutores da monarquia” estavam “experimentando duas impressões estranhas e imprevistas”, lisonjeando “a realeza decaída” e maldizendo “a revolução triunfante”,

diante do que respondia que “a revolução republicana no Brasil deveria servir de lição a todos os governos e a todas as instituições”, e que se manteria “firme e gloriosa a república sul-americana” (O SÉCULO, 17 nov. 1889, p. 1; 10 dez. 1889, p. 1; e 19 dez. 1889, p. 1).

Mantendo essa pauta, *O Século* denunciava que “vários especuladores monárquicos, com fins mais financeiros que políticos”, vinham espalhando “boatos aterradores acerca da ordem pública no Brasil”, passando a desmenti-los. O jornal também acusava possíveis planos restauradores que estariam sendo perpetrados em Portugal, repelindo a ideia do “imperador, sua família e seus satélites estarem fazendo de Lisboa um centro de reação contra a república”. Ainda a esse respeito, o periódico declarava que não era “para estranhar as insidiosas suspeições com que os monarquistas em Portugal” procuravam “persuadir que a república lutava desde o seu berço com insuperáveis contradições nas terras do Brasil”. Em contraposição, a folha dizia que a República estava fundada, e “a restauração monárquica era tão impossível, como a volta dos Bourbon ou dos Bonaparte a um solo estabelecido sobre os destroços da república” na França, ou ainda “como a ressurreição do senhorio britânico no solo abençoado e fecundíssimo da poderosa democracia norte-americana” (O SÉCULO, 20 dez. 1889, p. 1; 23 dez. 1889, p. 1; e 29 dez. 1889, p. 1).

Também em combate às apreciações das folhas monárquicas, *O Alenquerense* criticava as manifestações realizadas em Portugal trazendo censuras e menoscabando a nova forma de governo brasileira. Na sua opinião, “a proclamação da república federal no Brasil fora a coisa mais natural deste mundo, e se havia fenômeno de causar espanto, era a existência” de uma “monarquia, única de todo um continente, cercada de repúblicas florescentíssimas, e recebendo de quase todas elas exemplos civilizadores”. Para o jornal, tal “anomalia que vexava

aos olhos de todo o mundo, era o mais frisante exemplo da degradação da raça”, questionando os motivos dessa “hostilidade, latente ou manifesta, contra a emancipação do Brasil”. E respondia à própria questão, destacando que o motivo para aquela antipatia era o receio de que a revolução brasileira pudesse “promover pelas relações íntimas dos dois países, a queda da monarquia lusa, batida em brecha por um partido forte, disciplinado” e que contava com “associados em todas as terras importantes do país”. Considerava que a nação estava “corroída por meios tradicionais, incompatíveis com a civilização” contemporânea. Nesse sentido, qualificava como risível a “imbecilidade crônica da imprensa monárquica, movida por tão baixos sentimentos, e de tão mesquinha compreensão” (O ALENQUERENSE, 28 nov. 1889, p. 1).

O periódico *Os Debates* também participou ativamente do confronto com o periodismo antirrepublicano. A folha acusava os jornais monarquistas de estarem mentindo ao enaltecer “os progressos do Brasil ao pé do esfacelamento das repúblicas espanholas”, destacando que a isso chegara “a ignorância” de tais “sábios”. Em contrapartida, afirmava que, “apesar de todas as revoluções, as repúblicas espanholas progrediram a olhos vistos, muito mais do que o Brasil, não obstante terem muito menos recursos do que este grande país” e passava a apresentar vários dados comparativos entre o Império e os demais países latino-americanos. A partir de tais comparações, concluía que, “em melhoramentos materiais e morais”, o Brasil não estava “mais adiantado do que as repúblicas suas vizinhas”, aquelas que viviam “esfaceladas e anárquicas segundo os talentos prodigiosos” portugueses. Com ironia, dizia que “decididamente os brasileiros foram uns ingratos acabando com a monarquia” (OS DEBATES, 19 nov. 1889, p. 1; 20 nov. 1889, p. 1).

A partir de palavras fortes, *Os Debates* atacava os adversários, exclamando que os “jornais monárquicos portugueses, apanhados de improviso” pela “bomba retumbante da proclamação da república no Brasil, perderam completamente a tramontana, e, qual tímida manada de antílopes, começaram a correr”, sem orientação, “cada um para seu lado, saltando barrancos e precipícios, esbarrando aqui e acolá e chegando mesmo alguns a ficar de todo estatelados pelas encostas e planícies”. Segundo o jornal, os inimigos “apelaram para o sentimentalismo pacóvio”, falando “na consideração necessária ao velho imperador”, ao que contrapunha, destacando o custo que a casa monárquica significava para o país. Afirmava ainda que as folhas monarquistas “começaram a berrar que a república no Brasil” viria “a ser uma calamidade para a colônia portuguesa”, que teria suas posses em risco, diante do que discordava, afirmando que a República traria progresso ao Brasil, que também poderia ser usufruído pelos lusos ali residentes (OS DEBATES, 21 nov. 1889, p. 1).

Também com base no enfrentamento, *O Fura-Vidas* alertava que “o estabelecimento da república no Brasil” estava “dando repasto aos ódios da grei monárquica”, que direcionava “furiosas diatribes contra o novo regime”. Destacava que quando seus adversários “receberam as primeiras notícias, apanhados em flagrantíssimo descuido, não encontraram palavras para estigmatizarem o fato”, limitando-se “a regougar algumas razões de cabo de esquadra ou jeremiadas insulsas, lamentando a sorte do ex-imperador e pondo em dúvida o bom acolhimento” que a nova forma de governo encontraria “em todas as províncias”. E permanecia na narrativa crítica, enfatizando que os seus opositores, “depois, passada a primeira impressão”, voltaram-se a um procedimento que não era de monárquicos que se preservavam “e começaram a escoucear a república com o mesmo afã” com

que lambiam “as botas a quem lhes deixava meter as mãos nos cofres públicos”. Diante desses atos, o periódico vaticinava que tais insultos viriam a ser retribuídos “devidamente em ocasião oportuna” (O FURA-VIDAS, 24 nov. 1889, p. 1).

Participou ainda ativamente do debate *A Opinião*, ao descrever que ia “pela alta imprensa uma celeuma diabólica” e, referindo-se aos jornais monarquistas, dizia que “a transcendente questão” que trazia “absorvidas as atenções quase gerais dessas altas cabeças” cifrava-se “na preocupação de que a revolução no Brasil” viesse a trazer repercussões para Portugal. Perante tal perspectiva, o jornal passava a detalhar as discussões, acabando por reagir contra as folhas monarquistas e a defesa do *status quo*, contra o qual se colocava e tecia considerações fortemente negativas. Nesse sentido, no intuito de tirar a razão das publicações antirrepublicanas que atacavam o Brasil, a folha questionava como poderia não haver quem berrasse “violentamente contra este estado de coisas”, que se tornava “cada vez mais violentamente desonesto e ignóbil”, a partir de “ganâncias enfartáveis”, que se moviam “como engrenagem capital do mecanismo político da sociedade” portuguesa (A OPINIÃO, 8 dez. 1889, p. 1).

Mantendo uma linha editorial praticamente didática, os jornais republicanos publicavam sistematicamente matérias para desmentir e deslegitimar as teses levantadas pelos adversários. Diante de um dos pressupostos continuamente repetidos pelos monárquicos, de que a República seria sinônimo de guerra e desmembramento para o Brasil, *O Século* declarava que não mais iria perder “tempo discutindo esta tolice”, que revelava “ou uma absoluta ignorância das doutrinas políticas”, que levava “a confundir a autonomia com o desmembramento, ou uma suprema má fé”, que conduzia “a mentir capciosamente para ilusão dos ingênuos”. Segundo o jornal, “só pela federação cada povo”

poderia ter “entregue a si mesmo a gerência dos seus interesses especiais, e o parasitismo oficial” deixaria “de absorver egoisticamente todas as riquezas e todas as atividades” e, por tal motivo, o Brasil se constituíra “em república federativa” (O SÉCULO, 20 nov. 1889, p. 2).

Buscando reverter a acusação quanto a uma possível fragmentação do Brasil, tão propalada pelas publicações monarquistas, *Os Debates* dizia que fora “exatamente a monarquia, comprimindo o sentimento nacional”, que provocara “largas desordens e sangrentas guerras civis no Brasil”. Afirmava ainda que fora a forma monárquica que, “transviando o curso natural das transformações sociais”, acabara por criar “as tendências separatistas”, as quais teriam se manifestado em várias das províncias ao longo da história, e que apenas poderiam ter sido evitadas “por meio da federação”. Para a folha republicana, “só deixando-se larga expansão às aspirações livres e autonomistas do povo brasileiro”, se tornaria “possível dar-se àquele grande país, com a paz necessária, o progresso e o esplendor” que merecia (OS DEBATES, 18 nov. 1889, p. 1).

Outro ponto recorrente no jornalismo monárquico, que se referia à surpresa da instauração da República no Brasil, que para ela ainda não estaria preparado, foi também alvo de combate das folhas republicanas, que intentavam demonstrar a historicidade do republicanism brasileiro. A esse respeito, *O Século* afirmava que tal fato não fora “tão inesperado como à primeira vista” poderia parecer, uma vez que “o Partido Republicano combatera sempre ali com toda a força do seu entusiasmo, e com todo o entusiasmo da sua crença, trabalhando na aceleração da transformação evolutiva do país”, de modo que “na parte diretiva do partido estava já tudo inteligentemente previsto”. De acordo com tal pensamento, considerava que a Monarquia fora arrebatada e passara “ao livro dos registros mortuários”, ao passo

que a República era “um fato consumado”, qualificando-a como um “assombroso e fausto acontecimento”, que enchia “de júbilo os republicanos portugueses” e enturvava “de mágoas os partidários da realza”. Além disso, sustentava que “a república existia latente na larva do império”, e bastara “a enérgica iniciativa e a audaz resolução dos republicanos brasileiros” para que o regime imperial “se desfizesse, como se fora múmia enleada frouxamente em tênues e carcomidas ligaduras” (O SÉCULO, 18 nov. 1889, p. 1; 20 nov. 1889, p. 1).

A tal respeito, manifestou-se também *Os Debates*, ao afirmar que se enganavam aqueles que supunham “que o movimento republicano não tinha longas raízes e velhas tradições na grande nação brasileira”. Na concepção da folha, “era velho e cheio de tradições gloriosas o movimento republicano no Brasil” e, para comprovar a asserção, passava a citar a presença de ideais republicanos em vários momentos da história brasileira, desde os primórdios do século XIX, e fazendo referência aos focos rebeldes do período regencial brasileiro. Retomando o tema, o periódico reforçava a ideia do “quanto eram antigas as aspirações republicanas no Brasil”, bem como eram “gloriosas as tradições do partido” que passara a ocupar “o poder naquele grande país”. Em relação aos adversários, dizia que poderia ser apenas “a ignorância dos jornalistas” o motivo para “desencadear-se em despautério bravo sobre os últimos acontecimentos”. Defendendo seu ponto de vista, a folha declarava que acima de tais “despautérios e ódios ruins” estaria “a verdade histórica, imutável e soberana nos seus formidáveis e incontáveis ensinamentos” (OS DEBATES, 17 nov. 1889, p. 1-2; 18 nov. 1889, p. 1-2).

No mesmo sentido, posicionou-se *A Opinião*, sustentando a perspectiva de “que o republicanismo era o sentimento quase geral da nação brasileira”, constituindo “um fato indubitável”, pois “a ideia

republicana” alastrava-se havia “muito nas terras de Santa Cruz e o proselitismo avolumava-se enormemente, dia a dia, como uma grande maré de águas vivas”. Segundo a folha, “o Brasil monárquico tinha por assim dizer, os dias contados, como a vida do imperador”, e com ele “seria enterrado o império”, de modo que “a república era certa e fatal”. Para corroborar sua tese, dizia que “as necessidades de todo o país reclamavam a aberta descentralização, a franca autonomia das províncias, a organização federativa enfim”. Nesse contexto, seria passível de comemoração a chegada da República, que representaria a culminância de um processo mais longo, o qual caracterizava “a forte vitalidade do Brasil e o seu notável adiantamento intelectual” (A OPINIÃO, 29 nov. 1889, p. 1).

Diante de qualquer possibilidade de uma ideia restauradora em relação ao Brasil, porventura levantada nas linhas ou entrelinhas das folhas monarquistas, a imprensa republicana se colocava em guarda, como o fez *O Século*, ao se referir a “uma esperança, que sorria aos crédulos sebastianistas da religião dinástica”. Segundo o jornal, “as monarquias europeias e os seus representantes haviam ficado estupefatos com a inopinada revolução”, pois teria ferido “no íntimo do peito o desastre acontecido ao seu parente e confrade”, criando-se “então a epopeia da intervenção”, pela qual “a Europa monárquica, pela mão poderosa dos seus reis e imperadores, ia ruir impetuosa e vingadora contra a infantil república americana”. Diante disso, o periódico reagia, afirmando que a América era, “em todos os seus governos independentes e autônomos, uma vasta confederação republicana, solidária pelos vínculos morais”, e eram “os Estados Unidos uma potência colossal”, que atuava como “a mãe de todas as democracias americanas”, de maneira que “a cruzada contra a nova república seria uma afronta e uma provocação à portentosa nação da

América setentrional”, que já teria mostrado a sua força. Concluía, assim, que os governos monárquicos não conseguiriam eliminar “o perigoso exemplo”, afogando “na terra brasileira a nascente democracia” (O SÉCULO, 1.º dez. 1889, p. 1).

Monarquismo e restauração eram então encarados pelas folhas republicanas como inimigos de primeira hora e, em muitas vezes, esses adversários foram personalizados na figura de D. Pedro II. Nessa linha, *O Século* referia-se ao “sombrio meditar do imperial exilado”, ao pensar em tudo que estava a perder e no abandono que acabaria tendo de parte dos áulicos. Diante de tais percepções, o periódico previa que daquele mal que assolava Pedro II poderiam provar outros soberanos, em alusão direta ao português, prevendo que se aquilo acontecera com “o velho”, viria a ocorrer também “com o mais novo dos monarcas, se a revolução o derrubasse”, concluindo com uma expressão exclamativa e incisiva: “Ai! pobres reis que creem na sinceridade dos cortesãos, e que chegam a crer na afeição dos áulicos!...” (O SÉCULO, 8 dez. 1889, p. 1). Também a *Aurora do Minho* enviava uma mensagem ao rei português, por meio do comentário sobre o imperador decaído do Brasil, enfatizando que “os interesses e a prosperidade de um país” não poderiam ser sacrificados “ao egoísmo e à inépcia de um monarca” que quisesse “viver somente para reinar e ver como lhe ficava bem na frente a coroa da realeza”, de modo que tal soberano deveria ser destronado, como um “órgão nocivo do funcionalismo social” (AURORA DO MINHO, 1.º dez. 1889, p. 1).

A contraposição aos elogios realizados pelo jornalismo monárquico para com D. Pedro II era outra das metas dos periódicos republicanos, como *Os Debates*, que não aceitava a tese da ingratidão do povo brasileiro, “cantada em coro pelas gazetas monárquicas”, diante do que apontava vários elementos que considerava nocivos da administração

imperial brasileira, destacando notadamente questões envolvendo o centralismo político-administrativo e a concentração de poderes nas mãos do imperador. No mesmo sentido, “quanto à sua majestade ser o mais fiel observador da constituição” e “não fazer governo pessoal”, descrevia as inversões ministeriais ocorridas no Brasil, por determinação imperial, promovendo agitações no seio da nação. Considerava que a “política de D. Pedro II” fora “sempre de mentiras e de corrupções”, referindo-se ao “despotismo manso do ex-imperador do Brasil, que se afirmava por uma corrupção franca e pelo mais desaforado exercício do poder pessoal”. A folha via Pedro II como “um ditador cheio de manhas, cujo espírito, incontestavelmente acanhado”, não tinha “as qualidades nobres e generosas”, as quais lhe eram atribuídas em Portugal, pois exercera “a ditadura da corrupção”, que nunca salvara “nenhum regime e que, antes pelo contrário”, tinha “facilitado muitas vezes a queda das instituições” que daquilo viviam (OS DEBATES, 18 nov. 1889, p. 1; 20 nov. 1889, p. 1; 7 dez. 1889, p. 1).

Assim, a fundação da forma de governo Republicana brasileira serviria como acentuado estímulo à propagação do ideário antimonárquico em Portugal, levando a um aprofundamento da propaganda e o aumento das esperanças dos partidários de tal transformação. Os jornais republicanos portugueses enalteceram a mudança institucional ocorrida no Brasil, através da qual poderiam manifestar ainda mais abertamente seus ideais; defenderam ardorosamente a república em relação a todos os seus detratores, principalmente aqueles ligados às publicações monárquicas, promovendo ferrenho confronto discursivo; e utilizaram-se do caso brasileiro como exemplo a ser seguido, de modo que atuaram diretamente na construção de uma realidade calcada em várias estratégias discursivas, visando fomentar e difundir a causa republicana no seio da sociedade lusitana. Dessa maneira, pelo

prisma de um olhar espelhado, algumas das interfaces e inter-relações entre Portugal e Brasil, no que tange à queda da Monarquia, viriam a ser sintetizadas pelo pensamento republicano luso em sua propaganda expressa pelas páginas das publicações periódicas.

Jornais

ALENQUERENSE, O. Alenquer, 21 nov. 1889. A. 2. N.º 98. p. 1; 28 nov. 1889. A. 2. N.º 99. p. 1.

AURORA DO MINHO. Braga, 24 nov. 1889. A. 3. N.º 130. p. 1; 1.º dez. 1889. A. 3. N.º 131. p. 1.

CORREIO DE ALCOBAÇA. Alcobaca, 24 nov. 1889. A. 1. N.º 30. p. 2.

DEBATES, OS. Lisboa, 16 nov. 1889. A. 2. N.º 403. p. 1-2; 17 nov. 1889. A. 2. N.º 404. p. 1-2; 18 nov. 1889. A. 2. N.º 405. p. 1-2; 19 nov. 1889. A. 2. N.º 406. p. 1; 20 nov. 1889. A. 2. N.º 407. p. 1; 21 nov. 1889. A. 2. N.º 408. p. 1; 7 dez. 1889. A. 2. N.º 424. p. 1.

FURA-VIDAS, O. Lisboa, 24 nov. 1889. A. 1. N.º 38. p.1; 1.º dez. 1889. A. 1. N.º 39. p. 1.

LÁTEGO, O. Funchal, 20 nov. 1889. A. 1. N.º 48. p. 1.

OPINIÃO, A. Setúbal, 29 nov. 1889. A. 1. N.º 25. p. 1; 1.º dez. 1889. A. 1. N.º 26. p. 1; 8 dez. 1889. A. 1. N.º 27. p. 1.

POVO DE AVEIRO, O. Aveiro, 24 nov. 1889. A. 8. N.º 412. p. 1.

REVISTA EBORENSE. Évora, 24 nov. 1889. A. 1. N.º 13. p. 1.

SÉCULO, O. Lisboa, 16 nov. 1889. A. 9. N.º 2.791. p. 1; 17 nov. 1889. A. 9. N.º 2.792. p. 1; 18 nov. 1889. A. 9. N.º 2.793. p. 1; 20 nov. 1889. A. 9. N.º 2.795. p. 1-2; 24 nov. 1889. A. 9. N.º 2.799. p. 1; 26 nov. 1889. A. 9. N.º 2801. p. 1; 1.º dez. 1889. A. 9. N.º 2806. p. 1; 8 dez. 1889. A. 9. N.º 2813. p. 1; 10 dez. 1889. A. 9. N.º 2815. p. 1; 19 dez. 1889. A. 9. N.º 2.824. p. 1; 20 dez. 1889. A. 9. N.º 2.825. p. 1; 23 dez. 1889. A. 9. N.º 2828. p. 1; 29 dez. 1889. A. 9. N.º 2833. p. 1.

SENTINELA DA FRONTEIRA, A. Elvas, 23 nov. 1889. A. 9. N.º 561. p. 2.

Referências

- ALVES, Francisco das Neves. *Olhares Impressos – a República Brasileira sob o Prisma da Imprensa Lusitana: Repercussões e Ruptura Diplomática (1889-1895)*. Lisboa: ICES, 2012.
- BARBOSA, Luísa Gonçalves Teixeira. *O Ideário Republicano nas Relações Brasil/Portugal, 1880-1891*. Lisboa: Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 2002.
- BRANCATO, Sandra Maria Lubisco. A representação em Portugal da implantação da República no Brasil. In: HOMEM, Amadeu Carvalho et al. (Coord.). *Progresso e Religião: a República no Brasil e em Portugal (1889-1910)*. Coimbra: Universidade de Coimbra, 2007, p. 89-107.
- CATROGA, Fernando. *O Republicanismo em Portugal da Formação ao 5 de Outubro de 1910*. 2.^a ed., Lisboa: Editorial Notícias, 2000.
- FERREIRA, David. Partido republicano português. In: SERRÃO, Joel. (Dir.). *Dicionário de História de Portugal*. Porto: Figueirinhas, 2000, v. 5, p. 294-303.
- GOMES, Antônio Martins. O exemplo do Brasil no crepúsculo da monarquia portuguesa. In: *Navegações*. Porto Alegre: PUCRS, 2010, v. 3, n.º 2, p. 164-170.
- GONÇALVES, Eduardo C. Cordeiro. Ressonâncias em Portugal da República no Brasil (1889-1895). In: HOMEM, Amadeu Carvalho et al. (Coord.). *Progresso e Religião: a República no Brasil e em Portugal (1889-1910)*. Coimbra: Universidade de Coimbra, 2007, p. 109-129.
- HOMEM, Amadeu Carvalho. *A Propaganda Republicana (1870-1910)*. Coimbra: Coimbra Editora, 1990.
- HOMEM, Amadeu Carvalho. Jacobinos, liberais e democratas na edificação de Portugal contemporâneo. In: TENGARRINHA, José M. (Org.). *História de Portugal*. Bauru: EDUSC; São Paulo: UNESP; Lisboa: Instituto Camões, 2000, p. 263-281.
- MARQUES, A. H. de Oliveira. Da Monarquia para a República. In: TENGARRINHA, JOSÉ M. (Org.). *História de Portugal*. Bauru: EDUSC; São Paulo: UNESP; Lisboa: Instituto Camões, 2000, p. 283-295.
- MARQUES, A. H. de Oliveira. Organização administrativa e política. In: SERRÃO, Joel; MARQUES, A. H. de Oliveira. (Dir.). *Nova História de Portugal – Portugal e a Regeneração (1851-1900)*. Lisboa: Editorial Presença, 2004, v. 10, p. 184-250.
- SERRÃO, Joel. Republicanismo. In: SERRÃO, Joel. (Dir.). *Dicionário de História de Portugal*. Porto: Figueirinhas, 2000, v. 5, p. 285-294.

O processo de laicização da República brasileira: uma análise do arcabouço jurídico do Governo Provisório (1889-1891)

ELCIO CECCHETTI¹

ADEMIR VALDIR DOS SANTOS²

Introdução

Desde o início dos anos 1870, a Monarquia brasileira via-se cercada de questionamentos, mas o regime mantinha-se sob o centralismo de D. Pedro II, que governava evocando a imagem de soberano revestido de poder sagrado, legitimando suas decisões pessoais não somente como chefe da nação, mas como príncipe solenemente investido pelo sacerdócio, tal qual nos tempos medievais.

No regalismo³ brasileiro, a dualidade das fontes do poder, que advinha de “Deus” e do “povo”, inscrita na Carta de 1824, permitia ao imperador escolher para ministros aqueles que lhe pareciam mais

¹ Universidade Comunitária da Região de Chapecó.

² Universidade Federal de Santa Catarina.

³ Regalismo descende de *regalia*, relativo à “realeza” ou que “pertence ao rei”. Ao longo da Idade Média, o vocábulo deu origem à noção de “regalismo”, doutrina que sustentava a intervenção do chefe de Estado em assuntos religiosos (Cf. KRITSCH, 2002).

dóceis à sua vontade. Seu poder arbitrário, que se manifestava nas mudanças intempestivas do Ministério, gerava constantes críticas e desconfortos, tanto de conservadores quanto de liberais.

De outra parte, a propaganda republicana avançava na medida em que aumentavam os descontentamentos ao regime vigente. Somava-se às vozes dos liberais o coro dos positivistas, clamando pela reforma das instituições e pela derrubada dos privilégios da Igreja Católica. A célebre Questão Religiosa também muito contribuiu para o desmoroamento da instituição imperial, pois, de um lado, serviu para a difusão da ideia democrática e republicana, na qual as liberdades de consciência e de culto eram suas balizas principais; de outro, cooperou para o descrédito da ordem monárquica, diante de sua impotência à subversão dos bispos.

Assim, aos poucos, a histórica aliança entre Estado e Igreja foi sendo minada, e sinais do enfraquecimento das relações entre trono e altar já haviam se manifestado, tanto pela publicação do Decreto n.º 7247/1879, que instituiu a liberdade de ensino e dispensou os acatólicos das aulas de Instrução Religiosa, quanto pela Reforma Eleitoral de 1881⁴, que estendeu a elegibilidade aos não católicos.

Contudo, o imperador mantinha-se fiel ao regime regalista, e a separação entre os poderes político e religioso era algo que ele procurava evitar. Do modo similar, também a hierarquia católica lutava para manter a aliança com o poder secular, apesar do crescente descontentamento dos prelados da constante interferência estatal em assuntos eminentemente eclesiais. Os religiosos insistiam na ideia de que todo poder emanava de Deus e que, portanto, seria trágico um *imperium* separado do *sacerdotium*. Somente a Igreja poderia salvaguardar, com

⁴ Cf. Decreto n.º 3029, de 9 de janeiro de 1881.

sua *auctoritas*, a moral e os bons costumes, sem os quais, qualquer sociedade poderia ruir.

A queda do regime monárquico foi apressada por outros acontecimentos, como a abolição da escravatura, oficializada em 13 de maio de 1888. Com ela, sobreveio a crise na lavoura, e as classes conservadoras abandonaram o trono e rumaram às fileiras republicanas. Ademais, a doença do imperador e suas constantes ausências, devidos às suas viagens à Europa, o receio do coroamento da princesa Isabel em um possível terceiro reinado, o aumento dos impostos, entre outros pontos, contribuíram significativamente para o fim da Monarquia.

Diante do cenário desolador, era perceptível à opinião pública que o Império estava desabando. Como alternativa, defendia-se um regime diametralmente oposto: a república federativa presidencial. Nas capitais das províncias, a imprensa realizava a “evangelização” pela derrocada do trono. Nas escolas militares, os oficiais estudavam a doutrina presidencialista de Auguste Comte.

Em março de 1887, caía o imperador gravemente doente e logo correram boatos alarmantes sobre o seu estado de saúde. A opinião pública percebera que o imperador não conseguia mais governar. Foi justamente no momento em que se constatou um “vazio do poder” que os militares tomaram à dianteira. Benjamin Constant, em reunião secreta no Club Militar, propôs a revolta contra as autoridades constituídas. Ele era o principal difusor das doutrinas de Auguste Comte no Exército, pois desde longa data atuava como professor na Escola Militar.

Em 10 de novembro de 1889, Constant foi ao encontro do general marechal Deodoro, homem de grande reputação, que detinha autoridade para reunir em torno de si grande parte da Armada. O general

aceitou a “solução republicana”e, para tirar o caráter puramente militar da “revolução”, no dia seguinte, aliaram-se a quatro civis: Quintino Bocaiúva, Francisco Glicério, Aristides Lobo e Rui Barbosa. O plano conspiratório ganhou mais força no dia 13, quando o marechal Floriano Peixoto, encarregado da segurança do Ministério, aderiu ao movimento (MAXIMILIANO, 1918). E assim, na manhã de 15 de novembro, as tropas destituíram o regime monárquico.

Considerando esse cenário, neste capítulo, intenta-se compreender como os processos de laicização do Estado e do ensino público foram tratados e incorporados no arcabouço jurídico da República brasileira.⁵ Para isso, serão analisados o teor e o processo de construção dos decretos, anteprojeto e da própria Constituição de 1891. O exame levará em conta a realidade social brasileira do final do século XIX, para contrastar a distância entre as ideias importadas e a situação real interna. Procurar-se-á demonstrar que a República idealizada por notáveis homens públicos, formados nas escolas europeias e estadunidenses, chocava-se frontalmente com uma “massa” profundamente religiosa, analfabeta e desprovida dos meios básicos para o exercício de seus direitos civis. Assim, por mais que a República fosse

⁵ Faz-se necessário precisar o sentido dado ao termo “laicização” neste trabalho. Desde a origem do cristianismo, o termo “laicus” passou a designar aquele que não era clérigo. Contudo, registros de 1487, indicam que, na língua francesa, “laicus” deu origem a “laïque”, com sinônimo oposto a clero. A partir do século XIX, “laïque” começou a indicar um espaço que estava para além do controle religioso, assumindo contornos de oposição ao clerical ou até como anticlerical. Foi aí que os termos como “laicidade”, “laicizar” e “laicização” começaram a ser empregados, principalmente nos países de língua latina, onde a separação do poder político ocorreu em meio a uma luta direta contra a Igreja Católica. Já no contexto norte-europeu, a terminologia mais utilizada para expressar a mesma ideia foi “secularização” e “secularismo”. É que nos países anglo-saxões, como resultado da Reforma protestante, havia menor monopólio eclesiástico, e a separação entre o temporal e o espiritual se deu de modo distinto (Cf. CECCHETTI, 2016).

nomeadamente laica, o povo continuava apegado à religião, e essa peculiaridade não podia ser desconsiderada.

Neste sentido, infere-se que a laicização do Estado avançou mais no campo jurídico que propriamente em nível das mentalidades e que as contradições entre os textos legais e as práticas do Governo republicano permitiram a persistência de cordialidades e alianças entre agentes estatais e religiosos.

“A República que não foi” poderia ser laica?

A República proclamada no Brasil em 15 de novembro de 1889 foi obra de um grupo de homens públicos, militares e civis, que tomaram o poder e instituíram um Governo Provisório. À frente dele, como presidente, estava o marechal Deodoro da Fonseca e, como vice, o marechal Floriano Peixoto. Foram nomeados como ministros Benjamin Constant, Quintino Bocaiúva, Rui Barbosa, Campos Sales, Aristides Lobo, Demétrio Ribeiro e Eduardo Wandenkolk.

Contudo, a instauração de uma República não se efetiva por um ato político que estrategicamente altera as peças do jogo do poder. *Res publica* é coisa pública. Público é o que pode ser divulgado, porque atende ao interesse de todos. República é mais que uma forma de governo: é outra “mentalidade”, porque exige imprimir sentidos públicos à ação política (CATROGA, 2004).

Na República, o *laós*, povo comum, torna-se *dêmos*, povo organizado e soberano. Daí adveio democracia, sistema de governo em que o conjunto de indivíduos, que vivem coletivamente, exerce a soberania do poder. Por isso, de um lado, é um regime que sustenta a liberdade de expressão, participação e livre associação, sem distinções ou privilégios de ordem alguma; de outro, procura garantir formas de

sociabilidade e convivência entre as diferenças, sempre acompanhada de uma declaração de direitos individuais e coletivos.

Para manter-se, o Estado republicano necessita promover ações que capacitem o povo para o exercício de seus direitos e deveres na vida pública; afinal, é imprescindível assegurar um “povo” para que exista uma “república” (BOTO, 2006). Oferecer instrução popular constitui-se, portanto, responsabilidade primeira de um regime guardião da coisa pública.

Em sua fase inicial, a República brasileira prescindiu do “povo” e ignorou sua missão educadora. De acordo com Carvalho (1996), a proclamação da República foi um “espetáculo teatral”, com ritos e simbolismos próprios de qualquer sistema de poder. Um grande palco foi montado, onde figuraram atores com papéis predeterminados. O dêmos, que no ideário republicano deveria ter sido protagonista dos acontecimentos, foi mero espectador. Como arrematou o autor (1996, p. 162), na “República que não era, a cidade não tinha cidadãos”. “Não era”, porque foi instaurada sem o arcabouço instrumental necessário para sustentá-la em si mesma. A República era apenas papel, porque, no âmbito ideológico, “bestializou” o dêmos e logo se viu sem *público*, e no plano das práticas sociais, tudo pareceria continuar como antes.

O contingente de indígenas, escravos libertos, imigrantes explorados, campesinos empobrecidos, entre outros, integrava a grande massa “bestializada” privada da *res publica*. Na perspectiva dos ideólogos da República, essa massa não poderia mesmo entender as mudanças instauradas, nem mesmo parecia interessada no título de “cidadão” que o regime oferecia.

Os intelectuais liberais buscavam um dêmos do tipo europeu e se esforçaram para importar a parafernália institucional da República norte-americana. De ponto de vista ideológico, os republicanos haviam estabelecido uma constituição que garantia os direitos civis e políticos dos “cidadãos”, havia eleições, um Parlamento e liberdade para formação de partidos políticos. Quer dizer: “A mesa estava posta, por que não apareciam os convivas? Onde estavam eles?” (CARVALHO, 1999, p. 74).

Nota-se, desde o princípio, o descompasso abissal entre as ideias importadas e a situação real da população brasileira. A mentalidade dos homens ilustrados parecia vagar deslumbrada com o ritmo do “progresso”, ao ponto de estarem cegos à dramática situação interna, vivenciada por uma nação que recém havia deixado de ser escravista e que continuava servindo de colônia para o capitalismo internacional. O que se poderia esperar de uma República que assim principiou?

No exercício do poder, os militares não buscaram caminhos novos para a participação do dêmos. O Governo de Deodoro, longe de ser republicano, foi marcado pelo nepotismo e compadrio, substituindo o antigo sistema do patronato imperial. Por isso, não demorou muito para que os oligarcas paulistas tomassem o poder, sob a presidência de Campos Sales, para consolidar a dominação do “coronelismo”. Com os militares fora do poder, a nova elite republicana pôs-se a serviço dos interesses regionais (NAGLE, 2009).

A partir deste ponto de vista, a nova Constituição era apenas papel. Persistia a ausência de um regime estável para marcar os limites e as regras do jogo de poder. O Estado republicano seria mais liberal do que o imperial, mas não mais democrático (CARVALHO, 1996). Por isso, não demorou muito para que eclodissem movimentos de antipatia ao regime. As primeiras décadas foram caracterizadas por várias reações populares

no campo e na cidade, incluindo guerra civil no sul e sérias ameaças de fragmentação territorial.

A máxima de que não existia povo mostrou-se, então, ser uma falácia. O “povo” participava politicamente, porém fora dos canais oficiais. As agitações tornaram-se frequentes e variadas, incluindo greves operárias, passeatas, quebra-quebras e movimentos de natureza revolucionária, tais como a Revolução Federalista (1893-1895), a Revolta da Armada (1893-1894), a Campanha de Canudos (1896-1897), a Revolta da Vacina (1904) e a Guerra do Contestado (1912-1916) – todas silenciadas pela espada empunhada em nome da “ordem” republicana.

A tentativa de instaurar uma República segundo os moldes francês e estadunidense, nutrida pelos ideais do racionalismo, do cientificismo e do laicismo, chocava-se frontalmente com uma “massa” profundamente religiosa, analfabeta e desprovida dos meios básicos para o exercício de seus direitos civis. Esses ingredientes definidamente não poderiam favorecer a “laicização” idealizada, quer da população em si, quer das estruturas estatais.

Os movimentos de Canudos e do Contestado, por exemplo, cada um à sua maneira, podem ser interpretados como uma forma de embate entre um Estado pretensamente laico e “laicizante” e uma população devota, pobre e iletrada, que na impossibilidade de vencer os desafios concretos da vida cotidiana, buscava meios de superá-los no plano simbólico, apegando-se aos sistemas de referência pautados no plano metafísico.

Por outra parte, as reações populares, urbanas e rurais demonstraram à classe dirigente que havia um “povo”; povo que, no entanto, não se encaixava no protótipo republicano de cidadania, “nem pelo comportamento político, nem pela cultura, nem pela maneira de morar, nem pela cara” (CARVALHO, 1999, p. 162).

O problema, então, deixou de ser a ausência de povo: “era povo demais”, e o pior: distinto demais entre si. Ademais, no âmago de tais povos, o elemento religioso, com suas celebrações e seus rituais, ocupava um lugar central. O catolicismo popular, as irmandades, os cultos afro-brasileiros⁶ e as diferentes expressões de um riquíssimo sincretismo religioso⁷ seguiam sendo espaços participativos aos setores sociais desprestigiados pelas estruturas do poder. Ao lado dessas organizações sócio-religiosas, cresceram associações seculares de auxílio mútuo, agrupando membros de uma mesma etnia ou trabalhadores fabris.⁸

Uma ampla rede de instituições, religiosas e seculares, cobria a lacuna da ausência de participação popular nas decisões do Estado, que nem as ouvia, nem representava. Desse modo, os povos resistiram e foram modelando a República segundo suas feições e necessidades, ou

⁶ Herança da cultura africana em terras brasileiras, as religiões afro-brasileiras são resultado de um processo de sincretismo religioso entre o catolicismo, as tradições indígenas e posteriormente o espiritismo kardecista. Em cada contexto, o amálgama entre estes elementos produziu resultados diferenciados, originando uma vasta diversidade religiosa. Muitos destes cultos começaram a estruturar-se justamente após a abolição da escravatura e as primeiras décadas da República. Os principais grupos em formação à época eram: Candomblé, na Bahia e outros estados; Tambor-de-Mina, Tambor de Nagô e Canjerê, no Maranhão; Toré de Xangô, em Alagoas; Xangô, em Pernambuco; Umbanda, no Rio de Janeiro, Minas Gerais e outros estados; Cabula, no Espírito Santo; entre outros (Cf. MATTOS, 2007).

⁷ Montero (1996) chama atenção para a dimensão “preguiçosa” do conceito de sincretismo; longe de se constituir uma troca cultural isenta de conflitos entre grupos culturalmente distintos que, ao final de um período de convivência, amalgamam-se-iam em um conjunto cultural mais ou menos homogêneo, o sincretismo é um processo marcado por mecanismos de integração, assimilação, disjunção, relações de poder e hibridismos entre diferentes elementos culturais.

⁸ Segundo Carvalho (1999), o número dessas sociedades era impressionante. Somente no Rio de Janeiro, em 1912, havia 438 associações, cobrindo um contingente de mais de 280 mil associados, cerca da metade da população, sendo predominantes as de caráter religioso.

seja, por mais que a República fosse pretensamente laica, a “alma” dos povos era religiosa – e a força deste substrato não poderia ser ignorada.

Os decretos de laicização do Estado

Quando da instauração da República, havia no Brasil pelo menos três correntes que disputavam a sua condução ideológica: o liberalismo à americana, o jacobinismo à francesa e o positivismo comtiano. De acordo com Carvalho (1990), as três correntes combateram-se intensamente nos anos iniciais do novo regime. Cada uma delas possuía um modelo de República e de organização social, que era discursivamente anunciado e defendido por seus adeptos. No seio do jacobinismo, cuja inspiração direta era a Revolução Francesa, encontrava-se o desejo de instauração da democracia direta, baseada na participação de todos os cidadãos. No caso do liberalismo, idealizava-se uma sociedade composta por indivíduos autônomos, cujos interesses eram compatibilizados pela mão invisível do mercado. Já os positivistas acreditavam que lhes havia chegado o momento de exercer a direção intelectual e espiritual sobre a nação. Assim, tão logo se instalara o Governo Provisório, revelaram-se os contrastes, atritos e desacordos entre doutrinas e sentimentos que moviam seus integrantes, fato que explica a frequente substituição de ministros e as relações ora de conflito, ora de aliança.

O tema da laicização do Estado foi alvo de um dos primeiros encontros do Ministério republicano. Na data de 19 de dezembro de 1889, o positivista Demétrio Ribeiro apresentou a primeira versão do *Projeto de Separação da Igreja do Estado, Secularização dos Cemitérios e Casamento Civil*. Benjamin Constant, outro ministro, procurando evitar a aprovação imediata da proposta, ponderou que o assunto era de magna importância e sugeriu o adiamento da deliberação, a fim de

que a ideia fosse maduramente estudada. Na mesma direção, manifestou-se o ministro Rui Barbosa, afirmando que desejava consultar um “respeitável prelado” com o qual tinha relações pessoais.

Segundo Ribeiro (1917), Rui Barbosa consultou D. Macedo Costa, então arcebispo da Bahia, sobre os efeitos da separação Igreja-Estado entre o clero e os católicos em geral. O autor cita uma carta redigida pelo prelado à Barbosa, datada de 22 de dezembro de 1889. O teor da carta revela a perspectiva defendida pelo arcebispo quanto à linha ideológica a ser adotada: “Liberdade para nós, como nos Estados Unidos! Não seja a França de Gambeta e de Clemenceau o modelo do Brazil, mas a grande União Americana” (1917, p. 41) (*sic*). E, em nota de rodapé a tais expressões, o arcebispo registrou que o ministro Bocaiúva havia garantido que o modelo a ser implantado seria o dos Estados Unidos e arrematou que do próprio presidente Deodoro ouviu: “Sou catholico, não assignarei uma Constituição que offenda a liberdade da Egreja” (1917, p. 41) (*sic*).

Percebe-se que os ministros Barbosa e Bocaiúva, assim como o próprio chefe do Governo, manifestaram-se em favor de uma relação “amistosa” com a Igreja, propondo a adoção do modelo estadunidense de Estado laico. Podemos cogitar se tal inclinação advinha de convicções pessoais, como a filiação e o respeito ao catolicismo, ou se se tratava de uma manobra política, com o intuito de evitar que o novo regime, de início, entrasse em choque com uma instituição tão poderosa quanto a Igreja Católica.

Após as devidas consultas, no dia 7 de janeiro de 1890, Rui Barbosa apresentou o “seu” projeto de separação Igreja-Estado, que viria a ser publicado como Decreto 119-A. Durante as discussões no Conselho, Demétrio Ribeiro reconheceu que, em linhas gerais, as propostas eram similares, mas questionou a ausência da “secularização” dos

nascimentos, óbitos e casamentos na proposta de Rui Barbosa, o qual respondeu que os temas fariam parte de uma lei em separado, a ser editada posteriormente. O ministro Campos Sales concordou com os termos apresentados por Barbosa, mas questionou o artigo que estabelecia o prazo de seis anos de subvenção estatal aos seminários, quando apenas um bastaria, em sua opinião. Feita esta alteração, a proposta foi coletivamente aprovada (ABRANCHES, 1907).

Constata-se que as proposições de Demétrio Ribeiro e Rui Barbosa coincidiam em suas linhas gerais: plena separação entre Igreja e Estado, extinção do regalismo, liberdade de culto a todas as confissões religiosas, proibição do Estado estabelecer, interferir ou impedir alguma religião ou criar diferenças de tratamento por conta de crenças, opiniões filosóficas ou religiosas. Em relação ao pagamento da cônica ao clero católico, Demétrio não pretendia romper com tal situação, e Rui pensava em estendê-la por mais seis anos. Mas Campos Sales discordou, e o tempo ficou limitado a apenas um ano.

Nesse ponto, infere-se que as motivações dos conselheiros não eram anticlericais. Ao contrário, Rui Barbosa inseriu um dispositivo que assegurava o livre-arbítrio dos estados manterem ministros de culto de qualquer credo, o que na prática permitiu a continuidade das relações de dependência dos clérigos com os governos regionais. Além disso, o projeto de Rui Barbosa concedia “personalidade jurídica” às confissões religiosas, que passariam a administrar seus bens sem a tutela do Estado. No caso da Igreja Católica, gozar de estatuto jurídico próprio era fundamental para a sua autossustentação, pois sem a subvenção do Estado, necessitava para manter-se de doações da Santa Sé e de congregações estrangeiras.

Em se tratando dos templos religiosos, Demétrio consentia em mantê-los sobre a guarda das respectivas religiões, extinguindo o

regime de mão-morta.⁹ Contudo, Rui preferia manter tal limitação, fato que gerou reações enérgicas por parte do clero. A proposta de Demétrio propunha ainda a secularização dos serviços hospitalares e mortuários, e tornava o casamento civil o único reconhecido pelo Estado, temas que não fizeram parte do projeto de Rui Barbosa e, por consequência, não foram regulados pelo Decreto 119-A.

Em razão disso, em 1890, foram expedidos outros três dispositivos: o Decreto 181, que promulgou a lei sobre o casamento civil; o Decreto 521, que determinava que a união civil ocorresse “antes” do rito religioso, instituindo inclusive sanções penais aos infratores, que variavam de multa à prisão de seis meses – outro fato que incitou a revolta dos católicos, pois invertia a ordem das coisas: primeiro a união matrimonial seria “abençoada” pelo Estado e depois “abençoada” por Deus –; e o Decreto 789, que estabeleceu a secularização dos cemitérios, transferindo seu controle e sua administração às autoridades civis.

Portanto, o Governo Provisório instituíra, em seus primeiros atos, uma das principais marcas da República: a separação Estado-Igreja, a plena liberdade de cultos, o casamento civil e a secularização dos cemitérios, mas, ao mesmo tempo, continuou subvencionando as obras católicas pelo período de um ano, assim como permitiu a manutenção da cônica aos ministros de culto no âmbito dos estados.

É importante registrar que os primeiros textos jurídicos da República não fizeram nenhuma menção à expressão “Estado laico”, muito

⁹ No regime regalista, o Estado reservava para si o direito de controlar os bens eclesiásticos, com o objetivo de limitar os poderes do clero, que possuía enorme riqueza. Para a Igreja Católica, isso significava a proibição de adquirir, possuir e alienar bens sem especial licença do governo civil. Os bens da Igreja encontravam-se, portanto, fora de circulação, como se estivessem “mortos” para o comércio. Daí a denominação de “regime de mão morta” (Cf. CASAMASSO, 2010).

menos à “escola laica” ou ao “ensino leigo”, tema que, a propósito, não foi objeto de preocupação do Governo Provisório. Aparentemente, foi concedida mais atenção aos casamentos e aos cemitérios que propriamente à instrução popular, a qual somente foi tratada pontualmente quando da elaboração da primeira Constituição republicana.

A Constituição de 1891 e a laicização do Estado

A fim de tranquilizar a opinião pública, o Governo Provisório percebeu, desde logo, a necessidade de organizar constitucionalmente o novo regime. Assim, ainda em janeiro de 1890, designou uma comissão de juristas para elaborar o anteprojeto da Constituição. Esta foi composta por cinco homens públicos de crenças notadamente republicanas: Joaquim Saldanha Marinho, como presidente; Américo Braziliense de Almeida Mello, vice-presidente; Antonio Luiz dos Santos Werneck, Francisco Rangel Pestana e José Antonio Pedreira de Magalhães Castro.

Iniciados os trabalhos, resolveram que cada um elaboraria um projeto em separado, para depois conformar um documento unificado. No entanto, Rangel Pestana e Santos Werneck decidiram trabalhar juntos e apresentaram uma única proposta, enquanto que Saldanha Marinho, na qualidade de presidente, absteve-se de manifestar sua opinião. Uma vez finalizados os trabalhos, houve a discussão coletiva dos três pré-projetos no âmbito da comissão e as propostas foram sintetizadas em um arquivo único (RIBEIRO, 1917).

Ao analisar o teor dos referidos projetos, conclui-se que, em se tratando da problemática da laicização do ensino, nenhum dos juristas demonstrou preocupação com a questão. Inclusive, a proposta de Magalhães Castro defendia, contraditoriamente, a continuidade da oferta do ensino religioso no ensino primário, embora fiscalizado pelo

Estado, com o fim de coibir o “fanatismo religioso”. No que tange às relações Igreja-Estado e ao tema da liberdade religiosa, os juristas se limitaram a incorporar o teor do Decreto 119-A, assegurando o livre exercício dos cultos, a secularização dos cemitérios e vetando a subvenção oficial às confissões religiosas.

A comissão entregou o seu projeto ao Governo Provisório em 24 de maio de 1890. Desta data até 10 de junho, o Ministério estudou e analisou a proposta. Foi nesse momento que Rui Barbosa elaborou suas emendas. Supondo que marechal Deodoro pretendia impor certas ideias incompatíveis com o sistema republicano, os ministros reuniram-se com frequência na casa de Rui Barbosa para examinarem o anteprojeto dos juristas e decidirem quais pontos deveriam figurar na proposta do Governo (RIBEIRO, 1917). A intenção era apresentar apenas uma opinião a Deodoro para evitar atritos e assegurar os princípios desejados. Por reunir as emendas, Rui Barbosa foi porta-voz dos ministros nas discussões junto a Deodoro, o que não lhe tira o mérito de ser autor de boa parte delas.¹⁰

As emendas de Rui Barbosa alteraram, acrescentaram e precisaram a redação de inúmeros pontos presentes no anteprojeto elaborado pela comissão de juristas. A proibição da subvenção e de empecilhos ao exercício de cultos religiosos, o reconhecimento estatal somente

¹⁰ A questão da autoria das emendas constituiu tema de um polêmico debate. O próprio Rui Barbosa declarou-se autor da Constituição republicana em várias ocasiões, afirmação que não passou isenta de contestação. Calmon (1946, p. XIII e XIV), notadamente a favor do mérito do trabalho de Rui, assim pronunciou-se: “Foi sua a inicial escolha de rumos. Fixou-se na índole americana do federalismo. Apoiou-se à história deste governo-paradigma. Embebeu-se de suas lições. Ambicionou o seu equilíbrio, a balança dos poderes. A separação de esferas, a divisão de funções, o conteúdo popular e o esquema constitucional de seu regime centenário. Encerrara-se o ciclo do parlamentarismo de estilo europeu e cepa romântica. Inaugurava-se - e o inaugurou Rui - o presidencialismo rasgadamente americano”.

do casamento civil, a secularização dos cemitérios, a exclusão do país da Companhia de Jesus e a proibição da fundação de novos conventos ou ordens religiosas foram temas de suas emendas. Notadamente, Rui foi responsável pela inserção de duas contribuições capitais ao tema da laicização: a primeira, a de que nenhum culto ou Igreja gozaria de subvenção oficial nem teria relações de dependência com o Estado; a segunda, que o ensino ministrado nos estabelecimentos públicos seria “leigo”.

Ausente nos atos do Governo Provisório e nos projetos da comissão de juristas, foi nesse momento que o termo “ensino leigo” foi inserido pela primeira vez em um documento oficial da República. Certamente, Rui Barbosa buscou inspiração em seus pareceres de 1882¹¹, nos quais havia argumentado em favor da “escola leiga”, com base em uma vasta análise da experiência desenvolvida neste campo em diferentes países.

O projeto de Constituição, já contendo as emendas de Rui Barbosa, foi apresentado pelo colegiado ministerial à Deodoro em 10 de junho de 1890. A discussão foi finalizada oito dias após e, praticamente, todas as emendas de Rui Barbosa foram incorporadas ao projeto batizado de “Governo Provisório”. Rui Barbosa não somente foi encarregado da redação final do documento, como também acompanhou a impressão, fazendo modificações nas diversas provas que reviu (CALMON, 1946). A Constituinte foi convocada para 14 de novembro de 1890. Ao principiar os trabalhos, elegeu-se uma comissão de 21 membros para opinar sobre o projeto do Governo ditatorial.

Com o fim de consubstanciar a análise em tela, apresenta-se na sequência um quadro contendo um comparativo entre o projeto final

¹¹ Especialmente no parecer da *Reforma do Ensino Primário* encontra-se a defesa mais consubstanciada da liberdade e laicidade do ensino no período imperial. Nesse parecer, Barbosa dedicou cerca de 80 páginas para discorrer sobre o “ensino leigo” (Cf. BARBOSA, 1947).

da comissão de juristas, as emendas de Rui Barbosa, a proposta do Governo Provisório e os dispositivos aprovados na primeira Carta da República brasileira, no que se refere à laicização do Estado e do ensino.

QUADRO 1: COMPARATIVO DOS CONTEÚDOS DOS PROJETOS DE CONSTITUIÇÃO

| PROJETO FINAL DA COMISSÃO DE JURISTAS | EMENDAS DE RUI BARBOSA | PROJETO DEFINITIVO DO GOVERNO PROVISÓRIO | PROJETO APROVADO PELA CONSTITUINTE |
|---|---|---|---|
| REGULAMENTAÇÃO SOBRE O ENSINO | | | |
| Art. 89 - 4.º - Todos podem livremente aprender e ensinar ou fundar instituições de ensino; | Art. Incumbe, outrossim, ao Congresso, mas não privativamente: 1 - Animar o progresso da educação pública [...]; 2 - Criar instituições de ensino superior e secundário em qualquer estado; | Art. 33 - Incumbe, outrossim, ao Congresso, mas não privativamente: 1.º - Animar [no país] o desenvolvimento da educação pública [...]; 2.º - Criar instituições de ensino superior e secundário nos estados; | Art. 35 - Incumbe, outrossim, ao Congresso, mas não privativamente: 2.º - Animar, no país, o desenvolvimento das letras, artes e ciências [...]; |
| | Art. 72 5.º Será leigo o ensino ministrado nos estabelecimentos federais. | Art. 72 § 6 - Será leigo o ensino ministrado nos estabelecimentos públicos. | Art. 72 § 6 - Será leigo o ensino ministrado nos estabelecimentos públicos. |
| REGULAMENTAÇÃO MATÉRIAS RELIGIOSAS | | | |
| | Art. 10 - É proibido aos estados, assim como à União: 3.º - Estabelecer, subvencionar, ou embaraçar o exercício de cultos religiosos. | Art. 10 - É vedado aos estados; como à União: § 2.º - Estabelecer, subvencionar, ou embaraçar o exercício de cultos religiosos. | Art. 11 - É vedado aos estados, como à União: 2.º - Estabelecer, subvencionar ou embaraçar o exercício de cultos religiosos. |

QUADRO 1: COMPARATIVO DOS CONTEÚDOS DOS PROJETOS DE CONSTITUIÇÃO

| REGULAMENTAÇÃO MATÉRIAS RELIGIOSAS | | | |
|--|--|---|--|
| PROJETO FINAL DA COMISSÃO DE JURISTAS | EMENDAS DE RUI BARBOSA | PROJETO DEFINITIVO DO GOVERNO PROVISÓRIO | PROJETO APROVADO PELA CONSTITUINTE |
| | <p>Art. São inelegíveis para o Congresso:</p> <p>2.º - Os religiosos regulares e seculares de qualquer confissão;</p> | <p>Art. 25 - São inelegíveis para o Congresso Nacional:</p> <p>1.º - Os clérigos e religiosos regulares e seculares de qualquer confissão.</p> | |
| <p>Art. 85</p> <p>[...] Não poderão ser alistados eleitores para cargo federal ou de estado:</p> <p>4.º - os religiosos de ordens monásticas, companhias, congregações ou comunidades de qualquer denominação, uma vez que seus membros sejam ligados por voto de obediência ou regra, ou estatuto que importe a perda ou o sacrifício da liberdade.</p> | <p>Art. 85</p> <p>§ 1.º - Não podem alistar-se eleitores, nas qualificações federais, ou nas dos estados:</p> <p>4.º - os religiosos de ordens monásticas. Companhias, congregações ou comunidades de qualquer denominação, cujos membros se obriguem por voto de obediência, regra, ou estatuto que importe a renúncia da liberdade individual.</p> | <p>Art. 70</p> <p>§ 1.º - Não podem alistar-se eleitores para eleições federais ou para as dos estados:</p> <p>4.º - Os religiosos de ordens monásticas, companhias, congregações, ou comunidades de qualquer denominação, sujeitas a voto de obediência, regra, ou estatuto, que importe a renúncia da liberdade individual.</p> | <p>Art. 70</p> <p>§ 1.º - Não podem alistar-se eleitores para eleições federais ou para as dos estados:</p> <p>4.º - Os religiosos de ordens monásticas, companhias, congregações, ou comunidades de qualquer denominação, sujeitas a voto de obediência, regra ou estatuto, que importe a renúncia da liberdade individual.</p> |
| <p>Art. 89</p> <p>2.º - Todos podem publicamente professar qualquer religião; nenhum serviço religioso ou de culto gozará na União, de subvenção oficial, e serão livres os templos e os cemiterios, guardados os regulamentos sanitarios e policiaes;</p> | <p>Art. 72</p> <p>2.º - Todos os indivíduos e confissões religiosas podem exercer publicamente o seu culto.</p> | <p>Art. 72</p> <p>§ 3.º - Todos os indivíduos e confissões religiosas podem exercer pública e livremente o seu culto, associando-se para esse fim e adquirindo bens, observados os limites postos pelas leis de mão-morta.</p> | <p>Art. 72</p> <p>§ 3.º - Todos os indivíduos e confissões religiosas podem exercer pública e livremente o seu culto, associando-se para esse fim e adquirindo bens observadas as disposições do direito comum.</p> |

QUADRO 1: COMPARATIVO DOS CONTEÚDOS DOS PROJETOS DE CONSTITUIÇÃO

| REGULAMENTAÇÃO MATÉRIAS RELIGIOSAS | | | |
|---------------------------------------|--|--|---|
| PROJETO FINAL DA COMISSÃO DE JURISTAS | EMENDAS DE RUI BARBOSA | PROJETO DEFINITIVO DO GOVERNO PROVISÓRIO | PROJETO APROVADO PELA CONSTITUINTE |
| | 3.º - O casamento civil precederá o religioso. | § 4.º - O casamento civil precederá o religioso (A República só reconhece o casamento civil, que precederá sempre as cerimônias religiosas de qualquer culto). | § 4.º - A República só reconhece o casamento civil, cuja celebração será gratuita. |
| | 4.º - Os cemitérios terão caráter secular e serão administrados pela autoridade municipal. | § 5.º - Os cemitérios terão caráter secular e serão administrados pela autoridade municipal. | § 5.º - Os cemitérios terão caráter secular e serão administrados pela autoridade municipal, ficando livre a todos os cultos religiosos a prática dos respectivos ritos em relação aos seus crentes, desde que não ofendam a moral pública e as leis. |
| | | § 7.º - Nenhum culto ou Igreja gozará de subvenção oficial, nem terá relações de dependência ou aliança com o Governo da União ou o dos estados. | § 7.º - Nenhum culto ou Igreja gozará de subvenção oficial nem terá relações de dependência ou aliança com o Governo da União ou o dos estados. |
| | 6.º - É excluída do país a Companhia dos Jesuítas e proibida a fundação de novos conventos ou ordens religiosas. | § 8.º - É excluída do país a companhia dos Jesuítas e proibida a fundação de novos conventos ou ordens monásticas. | |

Fonte: Elaborado pelos autores com base nos projetos contidos na obra de Ribeiro (1917, p. 59-101; 183-201) e de Barbosa (1946).

Como se percebe, a Constituição de 1891 ratificou a separação Estado-Igreja, impediu o Estado de estabelecer, subvencionar ou embarçar o exercício de cultos religiosos, impediu que os religiosos votassem nas eleições, reconheceu somente o casamento civil, secularizou os cemitérios, assegurou a liberdade religiosa e a igualdade de todas as religiões perante a lei. Além disso, o Congresso Constituinte derrubou a emenda de Barbosa que previa a exclusão da Companhia de Jesus e que proibia a fundação de novos conventos ou ordens religiosas.

No que se refere à instrução, a Carta incumbiu o Congresso de animar o desenvolvimento das letras, artes e ciências, e declarou que seria leigo o ensino nos estabelecimentos públicos. E foi só. Os pressupostos da liberdade, gratuidade e obrigatoriedade escolar “ficaram” pelo caminho. A ausência de um efetivo compromisso para com a educação pública por parte da República produziu uma arma contra si mesma: diante de tantos “povos”, em sua grande maioria empobrecidos e analfabetos, como habilitá-los para assumirem o papel de cidadãos? Como prepará-los para a participação efetiva na *res publica*? Como fomentar e fortalecer partidos para representação do interesse popular?

Os alistamentos forjados, os votos de “cabresto”, as fraudes eleitorais, a baixa representatividade política, a corrupção das instituições, a escassa e ineficiente instrução pública não poderiam produzir outro resultado: uma Constituição que era só papel e uma “República que não foi” (CARVALHO, 1996). Assim, sedimentava-se o distanciamento entre a “mudança da lei” e a efetiva alteração das “práticas sociais” - dois extremos de uma mesma realidade.

Laico, mas nem tanto...

Sob certa ambiguidade, a primeira Constituição da República foi promulgada pelo Congresso Nacional em nome do “Povo Brasileiro” para organizar um “regime livre e democrático” e uma “república federativa”. A fórmula “em nome do povo”, em um regime com baixa representatividade popular, bem ilustrava a ideologia e o imaginário que estava sendo criado. O “povo”, que para alguns nem existia, era massa abstrata, homogênea e afônica, que se manifestaria somente por meio de representantes, em nome da ordem e do progresso da nação. Constata-se que a República, contradizendo-se, foi obra de um pequeno grupo de homens públicos, militares e civis que desconsideraram os anseios populares (CARVALHO, 1996). Instituiu-se (ou manteve-se?) um fosso entre o povo e a classe dos políticos, que atuava segundo suas linhas doutrinárias e em favor de interesses dos grupos econômicos que lhe amparavam no poder.

As incoerências entre o texto jurídico idealizado e as práticas sociais da “República que não foi” podem ser exemplificadas pela persistência de cordialidades entre agentes estatais e religiosos, tal como ocorreu por ocasião da recepção, em Belém do Pará, dos bispos brasileiros que regressaram de Roma. No ato, o intendente municipal, senador Antônio Lemos, assim discursou:

O govêrno municipal de Belém entende que não se afasta nem da letra nem do espírito do instituto fundamental da nação, na parte em que proíbe relações de dependência ou hostilidade, dando aos ilustres príncipes do catolicismo aqui presentes uma prova de consideração. Separação não quer dizer desconhecimento ou hostilidade, mas independência; e esta não exclui a idéia de harmonia e mútua estima que para felicidade

do povo deve reinar entre a Igreja e o Estado. (*apud* MARIA, 1950, p. 224) (*sic*)

Na mesma sessão festiva, o governador do estado, José Paes de Carvalho, afirmou em sua saudação aos bispos:

As instituições republicanas nada têm de hostis nem de incompatíveis com a moral divina e redentora do mártir do Gólgota. A separação e a independência dos poderes civil e religioso, inscritas na Constituição de 24 de fevereiro, não estabeleceram solução de continuidade em nossas tradições religiosas, que datam de quatro séculos; não proscreveram os altares que iluminaram a fé e ouviram as preces dos nossos maiores; não despedaçaram o sagrado símbolo que se levanta em nossos templos, e a cuja sombra e proteção se constituiu a vida nacional. Portanto, apostolai livremente; inoculai na alma do povo o espírito criador e fecundo que animava os profetas; trabalhai, de acôrdo com os patrióticos votos formulados no concílio a que acabais de assistir, pelo engrandecimento da pátria. (*apud* MARIA, 1950, p. 224) (*sic*)

Infere-se, pois, que o amálgama político-religioso não se desfez pela força dos decretos do Governo republicano. Não foi o texto da lei que alterou as mentalidades. Na prática, o início do novo regime foi marcado pela existência de uma queda de braços entre forças antagônicas: de um lado, um reduzido número de homens públicos ilustrados que, na condição de representantes das novas forças dirigentes, procurava garantir juridicamente suas ideias liberais-laicizantes e seus interesses político-econômicos; de outro, uma população de várias culturas e etnias, que, privada dos meios decisórios, continuava

a levar a vida sob os influxos religiosos, sobre os quais, na grande maioria, a Igreja Católica detinha mais efetivo poder de mando que os próprios órgãos estatais.

Sabedores do nível de impregnação das “crendices” nas “entranhas” da população, os dirigentes políticos buscaram não só influenciar a formulação dos dispositivos jurídicos do novo regime, mas também a mudança dos costumes e das mentalidades, condição necessária para efetivar sua preterida reforma social. Por meio desta, almejavam integrar o país na lógica do desenvolvimento da civilização ocidental, compreendendo o “atraso” do Brasil em relação aos demais países europeus.

Como demonstra Carvalho (1990), o programa de reforma das mentalidades operou na construção de outro imaginário popular, despendendo muitos esforços para manipular o senso comum e dar legitimidade à República. A difusão da máxima “República como salvação da nação”; a criação de um panteão de heróis da pátria – que, na ausência de uma figura republicana destacada, buscou a imagem mitificada de Tiradentes –; a adoção da figura feminina como imagem da República, conforme a tradição francesa; a confecção de uma nova bandeira e de um novo hino nacional foram alguns dos esforços empreendidos para construção deste novo imaginário.

Contraditoriamente, os símbolos republicanos que obtiveram adesão entre a população foram àqueles identificados com algum elemento religioso ou que remetiam ao regime político anterior. No caso de Tiradentes, este foi associado à figura de Jesus Cristo; a imagem da República–mulher fracassou frente à devoção católica de Maria; e o hino e a bandeira somente emplacaram porque remeteram à vitória brasileira da Guerra do Paraguai (CARVALHO, 1990). Portanto, se a legitimação do novo poder, bem como das doutrinas que deveriam

reger as mentalidades rumo à ordem e ao progresso, pudesse ser medida pelo nível de aceitação no “coração e na mente” da população em geral, o que houve foi uma derrota do simbolismo cívico ante a tradição e a religião colonial.

Contraditoriamente, esse movimento de modernização e laicização das mentalidades gerou uma forte reação. Tal arcabouço ideológico, difundido e impregnado em nível jurídico, foi amplamente contestado pelos membros da hierarquia e da intelectualidade católica, instituição que soube unir o peso da tradição e o domínio sobre o “povo” para recristianizar a República. Em outros termos: a reforma republicana gerou uma contrarreforma católica, bem expressa nas palavras de Almeida (1924, p. 130): “A nação, porém, resurge do sonno e vae pouco a pouco adaptando a si a forma republicana, não deixando que a forma republicana (ou constitucional) a adapte a si”. (*sic*)

Excluída do processo de instauração da República, a Igreja sentiu-se traída pelo Governo Provisório, principalmente diante do caráter laicizante impresso ao Estado e às suas instituições. O episcopado então se posicionou criticamente e logo tratou de reformar as estruturas eclesásticas para resistir à ameaça do “ateísmo social” e condenar a onda “laicista” que estava em curso. No conjunto de ações capitaneadas pela hierarquia católica, tanto para recatolicizar a sociedade quanto para promover o devido reconhecimento da “alma católica” da nação, a questão da reintrodução do ensino religioso e o questionamento quanto ao entendimento dado ao “ensino leigo” estiveram no topo da lista das prioridades.

Resistindo ao processo de laicização em curso, os católicos reportaram-se inúmeras vezes ao “perfeito modelo” de República “democrática” instaurada pelos Estados Unidos, para combater a tendência de indiferença religiosa reinante nas leis brasileiras. Instalava-se,

assim, com o devir do tempo, uma disputa entre dois modelos interpretativos da laicidade escolar, que serviu para nutrir as batalhas ao longo das três primeiras décadas do século XX.

Referências

- ABRANCHES, Dunshee de. *Actas e Actos do Governo Provisório*. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1907.
- ALMEIDA, Francisco de Paulo Lacerda de. *A Igreja e o Estado: Suas Relações no Direito Brasileiro. Exposição da Matéria em face da Legislação e da Jurisprudência Nacional*. Rio de Janeiro: Jacintho Ribeiro dos Santos Edithor, 1924.
- BARBOSA, Rui. *Obras Completas*. Rio de Janeiro: Ministério da Educação e Saúde, 1946, v. XVII, 1890, tomo I: A Constituição de 1891.
- BARBOSA, Rui. *Obras Completas*. Rio de Janeiro: Ministério da Educação e Saúde, 1947, v. X, 1883, tomo I: Reforma do ensino primário e várias instituições complementares da instrução pública.
- BOTO, Carlota. Modernidade, voto secreto e escola pública no Brasil: rascunhos da cultura republicana. *Revista de História das Ideias*, v. 27, p. 101-135, 2006.
- BRASIL. Decreto n.º 7247, de 19 de abril de 1879. Reforma o ensino primario e secundario no municipio da Côrte e o superior em todo o Imperio. In: *Coleção de Leis do Império do Brasil - 1879*, v. 1, pt. II, p. 196. Disponível em: <http://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1824-1899/decreto-7247-19-abril-1879-547933-publicacaooriginal-62862-pe.html>. Acesso em 18 mar. 2017.
- BRASIL. Decreto n.º 3029, de 9 de janeiro de 1881. Reforma a legislação eleitoral. In: *Coleção de Leis do Império do Brasil - 1881*, v. 1, pt.I, p. 1. Disponível em: <http://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1824-1899/decreto-3029-9-janeiro-1881-546079-publicacaooriginal-59786-pl.html>. Acesso em 18 mar. 2017.
- BRASIL. Decreto n.º 119-A, de 7 de janeiro de 1890. Prohibe a intervenção da autoridade federal e dos Estados federados em materia religiosa, consagra a plena liberdade de cultos, extingue o padroado e estabelece outras providências. In: *Coleção de Leis do Brasil - 1890*, v. 1, p. 10. Disponível em: <http://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1824-1899/decreto-119-a-7-janeiro-1890-497484-publicacaooriginal-1-pe.html>. Acesso em 18 mar. 2017.

BRASIL. Decreto n.º 181, de 24 de janeiro de 1890. Promulga a lei sobre o casamento civil. In: *Coleção de Leis do Brasil - 1890*, v. 1, fasc. I, p. 168. Disponível em: <http://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1824-1899/decreto-181-24-janeiro-1890-507282-publicacaooriginal-1-pe.html>. Acesso em 18 mar. 2017.

BRASIL. Decreto n.º 521, de 26 de junho de 1890. Prohibe cerimoniaes religiosas matrimoniaes antes de celebrado o casamento civil, e estatue a sancção penal, processo e julgamento applicaveis aos infractores. In: *Coleção de Leis do Brasil - 1890*, v. 1, fasc. VI, p. 1416. Disponível em: <http://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1824-1899/decreto-521-26-junho-1890-504276-norma-pe.html>. Acesso em 18 mar. 2017.

BRASIL. Decreto n.º 789, de 27 de setembro de 1890. Estabelece a secularisação dos cemiterios. In: *Coleção de Leis do Brasil - 1890*, v. 1, fasc. IX, p. 2454. Disponível em: <http://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1824-1899/decreto-789-27-setembro-1890-552270-publicacaooriginal-69398-pe.html>. Acesso em 18 mar. 2017.

BRASIL. *Constituição da República dos Estados Unidos do Brasil de 1891*. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao91.htm. Acesso em 18 mar. 2017.

CALMON, Pedro. Prefácio. In: BARBOSA, Rui. *Obras Completas*. Rio de Janeiro: Ministério da Educação e Saúde, 1946, v. XVII, 1890, tomo I: A Constituição de 1891.

CARVALHO, José Murilo. *A Formação das Almas - o Imaginário da República no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

CARVALHO, José Murilo de. *A Construção da Ordem: a Elite Política Imperial; Teatro de Sombras: a Política Imperial*. 2.ª ed. rev., Rio de Janeiro: UFRJ/Relume-Dumarã, 1996.

CARVALHO, José Murilo de. *Os Bestializados: o Rio de Janeiro e a República Que não Foi*. 3.ª ed., 6.ª reimp., São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

CASAMASSO, Marco Aurélio Lagreca. Estado, Igreja e liberdade religiosa na “Constituição Política do Imperio do Brazil”, de 1824. In: *Anais do XIX Encontro Nacional do CONPEDI*. Fortaleza/CE, 9 a 12 jun. 2010, p. 6167-6176.

CECCHETTI, Elcio. *A Laicização do Ensino no Brasil (1889-1934)*. Florianópolis: Universidade Federal de Santa Catarina, 2016 (Dissertação de Doutorado em Educação).

KRITSCH, Raquel. *Soberania: a Construção de Um Conceito*. São Paulo: Humanistas/FFLCH/USP, 2002.

MARIA, Padre Júlio. *O Catolicismo no Brasil. (Memória Histórica)*. Rio de Janeiro: Agir Editora, 1950.

MATTOS, Regiane Augusto de. *História e Cultura Afro-Brasileira*. São Paulo: Contexto, 2007.

MAXIMILIANO, Carlos. *Commentarios à Constituição Brasileira*. Rio de Janeiro: Jacintho Ribeiro dos Santos Editor, 1918 (Obra republicada em fac-similar pelo Senado Federal em 2005, Coleção história constitucional brasileira, v. 7).

MONTERO, Paula. Diversidade cultural: inclusão, exclusão e sincretismo. In: DAYRELL, Juarez (Org.). *Múltiplos Olhares sobre Educação e Cultura*. Belo Horizonte: UFMG, 1996, p. 39-61.

NAGLE, Jorge. *Educação e Sociedade na Primeira República*. 3.^a ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2009.

RIBEIRO, João Coelho Gomes. *A Genese Historica da Constituição Federal: Subsidio para Sua Interpretação e Reforma (Os Ante-Projetos, Contribuições e Programma)*. Rio de Janeiro: Oficinas Graph da Liga Maritima Brasileira, 1917.



O programa anticlerical do republicano

Tomás da Fonseca

LUÍS MACHADO DE ABREU¹

Tomás da Fonseca (1877-1968) não cabe debaixo da cúpula do anticlericalismo. Mas tem direito absoluto a figurar aí, na companhia dos mais resistentes e exaltados praticantes da paixão anticlerical. Extravasa, no entanto, desse espaço limitado pela multiplicidade de atributos e artes em que se desdobram as valências da sua personalidade singular. Se nela sobressai naturalmente o militante anticlerical, no mesmo perfil estão igualmente esculpidos o republicano, o pedagogo, o livre-pensador, o democrata, o maçom, o jornalista, o poeta, o iconoclasta e outros.²

O caso anticlerical de Tomás da Fonseca é de facto singularíssimo. Podemos dizer talvez que, em Portugal, ninguém a não ser ele entrou no seminário a pretexto de vocação sacerdotal para de lá sair, oito anos depois, com tão inequívoca, persistente e ferosa vocação

¹ Universidade de Aveiro.

² A vasta obra e o ideário de Tomás da Fonseca estiveram, até há pouco, no limbo. Só muito recentemente começaram a ser estudados com a atenção, a profundidade e o rigor exigidos. Dois contributos essenciais devem-se ao trabalho de investigação de Luís Filipe Torgal, que organizou a antologia Tomás da Fonseca. *Religião República Educação*. Lisboa: Antígona, 2012, e acabou de publicar a sua tese de doutoramento em História, *Tomás da Fonseca Missionário do Povo Uma Biografia*. Lisboa: Antígona, 2016.

anticlerical. Confirmou assim, com a experiência vivida no Seminário de Coimbra, o dito de Gambetta: “le cléricalisme voilà l’ennemi!” O período de formação seminarística destina-se a instruir e educar os futuros padres, de modo a ficarem habilitados nos planos intelectual, moral, teológico, espiritual e pastoral para o serviço da Igreja. Ora, o efeito produzido por essa formação em Tomás da Fonseca, conforme repetidamente e com indisfarçável complacência recorda, foi radicalmente contrário ao esperado. Se do seminário saem, em conformidade com as regras da instituição, padres habilitados para o exercício do ministério eclesiástico, não aconteceu assim desta vez. O seminarista, ao deixar o Seminário de Coimbra, estava inteiramente apetrechado para se entregar à militância anticlerical. Não sendo caso único, pois vários ex-seminaristas figuram na história do anticlericalismo, tem este a particularidade de assumir que a sua formação foi intencionalmente orientada em vista de um objetivo de oposição ativa à Igreja e à religião em geral.

Quando percorremos o vasto *corpus* textual de Tomás da Fonseca, verificamos que predominam nele algumas marcas indeclináveis de um projeto de vida. Avulta, em primeiro lugar, o seu testemunho, transparente e direto: “Quando eu comecei com a teologia, o meu grande plano era ainda este: ordenar-me e depois insurgir-me contra tudo quanto a igreja tem de absurdo e revoltante, dando assim realidade ao personagem de Zola, o abade Pierre Froment.” (FONSECA, 1905, p. 189). E deparamos depois com o ímpeto profético, bem visível, por exemplo, na “invocação aos humildes” com que abre os *Sermões da Montanha* (1909). Manifestam-se aí, em simultâneo, o compromisso de solidariedade com a sua emancipação e o premente apelo ao povo para que se converta à boa nova da luz da verdade e da liberdade que lhe vai ser anunciada. Como fundamento da missão libertadora que

o novo profeta decidiu assumir, ao sair do seminário, encontramos a permanente denúncia da conspiração organizada por aqueles que identifica como principais tiranos, isto é, a Igreja e o Estado, que supostamente andam aliados na exploração dos pobres e desprezados. Se perguntarmos pelos valores em nome dos quais se fazem as suas altissonantes proclamações, encontramos como objetivo último a defesa do dinamismo natural da vida em toda a sua plenitude, justificação de todas as lutas a travar pelos humildes e pelos seus apóstolos.

O Evangelho dum Seminarista (1905) apresenta-se como primeiro livro de memórias de alguém que, cortando com o rumo até então seguido, envereda por caminhos novos. Novos não tanto por serem diferentes, senão por contradizerem e fazerem oposição radical aos propósitos anteriormente perseguidos. Todavia, as memórias que o livro encerra pouco revelam acerca das impressões e lembranças deixadas pelo percurso biográfico. O que essas páginas na realidade traduzem com veemência é o impulso de um processo de demolição das verdades e certezas religiosas, na esperança de as reduzir a desprezível poeira de ilusões. Contra os malefícios trazidos à tranquilidade e saúde dos espíritos, esboça, com vigorosa militância, uma antiteologia ou, em forma menos académica, um anticatolicismo da doutrina católica. Os oito anos em que frequentou o seminário, em vez de prepararem o futuro padre e servidor da Igreja, formaram o anticlerical irreverente, apetrechando-o com conhecimentos que vão ser instrumentalizados para a elaboração e o cumprimento de um programa de demolição da Igreja. À medida que as páginas se desdobram, tornam-se mais nítidos o projeto que anima o autor e o programa que pretende executar para atingir o alvo. E revela claramente o propósito que o move ao proclamar a boa nova, isto é, o conjunto de proposições que, com a lógica inexorável de uma espécie de silogismo, define o plano a exe-

cutar: Deus é um mito e a religião uma mentira; são os padres quem alimenta nos crentes esse mito e essa mentira; portanto, o remédio é um só: aniquilar os padres (FONSECA, 1905, p. 68 *passim*). Sente-se investido de uma missão e devorado por “ânsias de luta, planos de Verdade e de Justiça, disposto a iluminar os homens e a derribar os deuses.” (FONSECA, 1905, p. 182).

Foram muito diferentes e agitados os contextos políticos e sociais em que decorreram os preenchidíssimos 91 anos de Tomás da Fonseca. Trouxeram-lhe situações inesperadas, opositores obstinados, lutas implacáveis, obstáculos temíveis. Nada demoveu a militância sem tréguas do anticlerical impenitente. Como homem de convicções e pensador, manteve-se até à morte fiel aos mesmos princípios filosóficos e aos mesmos objetivos ideológicos, alheio praticamente à vertiginosa evolução do mundo à sua volta. As situações podiam ser novas, que as análises, a maneira de colocar as questões e as propostas de solução eram sempre as mesmas. O pensador e o homem de ação mantiveram sempre a mesma linha de intervenção feita de coerência nos princípios e valores, e de combatividade sem quebras.

Ao olhar mais atento não passa, no entanto, despercebido que ao menos em três pontos importantes se notam no percurso de Tomás da Fonseca marcas de transição de que os escritos guardam a pegada. Nessas marcas, regista-se a passagem a formas de execução em que se reforça o sentido prático do programa inicialmente estabelecido. É o que deparamos a propósito da temática anticlerical que se encontra ausente ou pouco pronunciada em *Dôr e Vida* (1900) e *Direito à Vida* (1903), textos que datam ainda do tempo de seminário, mas se afirma, depois, na participação militante pelo advento do regime republicano, como anticlericalismo revolucionário e, a partir do final da I República, como anticlericalismo de protesto ao serviço da regene-

ração social. Outra marca de transição aparece na clara desvalorização da pátria e do Estado que está inscrita na entusiástica exaltação da humanidade e do poder do povo, bem patente nos primeiros escritos. No poema “Aos que ainda dormem”, publicado em janeiro de 1902, na *Revista Nova*, o poeta canta a sociedade aberta, onde todos são irmãos e companheiros, e demarca-se dos que erguem fronteiras entre os homens. Pátrias, nações e patriotismos são, por isso, esconjurados: “Pátria p’ra quê, se a pátria é um egoísmo / [...] / Homens deixai o vosso patriotismo. / [...] / O amor à pátria é ódio à Humanidade!” Ao retomar o mesmo poema, alguns anos mais tarde, inserido agora em *Os Desherdados* (1909), o autor omitiu as três quadras em que se celebra a humanidade como única pátria. Ao abraçar a militância republicana, pátria e Estado tornam-se bandeiras defendidas em todas as frentes de batalha.

Também na questão da neutralidade do ensino houve alteração de posições, em virtude de haver sido feita a reavaliação do sentido e alcance do que está verdadeiramente em jogo na prática da neutralidade. A *Cartilha Nova* (1911) defende, sem reticências, que a escola “deve ser neutra; quer dizer: indiferente a qualquer religião. Nem a favor nem contra.” Alguns anos depois, já a posição do autor envereda pela completa recusa dessa neutralidade (FONSECA, 1923, p. 27 *passim*). E para sustentar a recusa, invoca dois argumentos principais. Primeiro argumento: escolher a escola neutra consiste em fazer o jogo dos inimigos da razão, entre os quais, a Igreja. Segundo argumento: em matérias fundamentais para a orientação da existência humana, o professor não pode manter-se neutro nem abdicar do uso do espírito crítico. Não agir assim seria falhar no desempenho da missão educativa que aceitou exercer.

Sabemos que dentro do anarquismo há várias moradas e que os pais fundadores não só não falavam exatamente a uma só voz como sobre várias matérias acabaram por construir vias de solução muito próprias. Assim o demonstram os percursos doutrinários de Max Stirner (1806-1856), Pierre-Joseph Proudhon (1809-1865), Miguel Bakunine (1814-1876), Élisée Reclus (1830-1905), Pedro Kropotkine (1842-1921), Errico Malatesta (1853-1932), de que a divisão em anarquismo individualista e anarquismo socialista ou socialismo libertário configura a mais visível diferenciação. Embora não sejam fáceis de estabelecer, existem, no entanto, traços comuns às diversas concretizações do espírito e da prática anarquistas. Podemos identificar com Daniel Guérin (1956, p. 15-20 *passim*) as seguintes ideias-força do anarquismo: afirmação militante da liberdade; revolta visceral do indivíduo contra a imposição autoritária de todos os poderes; rejeição da tirania do Estado quer ela seja exercida por um só ou por vários governantes; condenação do Estado burguês. Estas ideias constituem a matriz que alimenta o projeto de vida e de intervenção cívica claramente definido desde o *Evangelho dum Seminarista*. A elas se juntam ainda outros traços e inspirações que igualmente acompanham com frequência a mentalidade e ação anarquistas, tais como o anticlericalismo, o ateísmo e a crítica do capitalismo. À filiação anarquista de Tomás da Fonseca acrescem marcas nítidas de extração livre-pensadora.

Quando se compara este ideário com o dos pais fundadores do anarquismo, verifica-se que, ao invés do registo de descontinuidades na obediência anarquista assinalada, por Daniel Guérin³, Tomás da Fonseca mantém-se estritamente fiel à doutrina durante toda a sua

³ “En effet, ces maîtres n’ont pas été uniformément anarchistes tout au long de leur existence, et leurs oeuvres complètes recèlent d’assez nombreuses pages qui n’ont guère de rapport avec l’anarchisme.” (GUÉRIN, 1965, p. 8).

longa existência, se salvuardarmos as marcas de transição atrás assinaladas. Foi a relação com Élisée Reclus que o levou a enveredar pelo caminho que veio a trilhar a partir de meados de 1903. O exemplo do insigne geógrafo anarquista impôs-se ao discípulo fascinado pela dignidade moral e social do mestre.⁴ A correspondência epistolar por eles trocada confere a Reclus o estatuto de mestre bem-sucedido. O discípulo, então ainda estudante de Teologia, começou por ser olhado como suposto adversário das ideias de justiça e verdade referidas em carta de Élisée Reclus, de 28 de novembro de 1902⁵. Mas por ter mudado de rumo, o correspondente torna-se homem, isto é, alguém comprometido com a emancipação dos mais pobres e desprezados (carta de Reclus, de 25 de junho de 1903). Manifestação consentânea com esse objetivo de vida tinha sido a carta de 2 de novembro de 1902, endereçada a Reclus, em que o ainda seminarista lhe apresenta o Poeta Cavador Manoel Alves e solicita ao anarquista francês um texto para figurar no respetivo “In Memoriam”, que se encontrava em preparação. Reclus respondeu no dia 28 de novembro, pedindo escusa em virtude de não querer vir a ser acusado de charlatanismo por ter elogiado um poeta cuja “graça, beleza e força” não podia avaliar devidamente (O Poeta..., 1906, p. 48-49).

Quais as ideias, os ensinamentos e osexemplos que impuseram o anarquista Reclus à consciência de Tomás da Fonseca? Em primeiro lugar, o ideal humanitário de cooperar na emancipação dos pobres e oprimidos, tornando-os conscientes de que podem ser os obreiros

⁴ A influência de Élisée Reclus foi igualmente fundamental na formação académica e libertária de Emílio Costa (1877-1952), que pôde seguir, durante dois anos, as lições do notável geógrafo na Universidade Nova de Bruxelas. Cf. VENTURA, 1994, p. 127-128.

⁵ As cartas dirigidas por Élisée Reclus a Tomás da Fonseca estão reproduzidas nas páginas iniciais de *Evangelho dum Seminarista*.

da própria libertação. Depois, a coerência de vida que faz concordar as palavras com as ações. Além disso, estar disponível para ajudar e servir os outros, fazendo-lhes bem, sem estar à espera de ser recompensado com riqueza ou honrarias. Numa palavra, como diz Élisée Reclus, “a Anarquia é a vida sem senhores, tanto para a sociedade como para o indivíduo; é o acordo social provindo, não da autoridade e da obediência, da lei e das suas sanções penais, mas da associação livre dos indivíduos e dos grupos, de harmonia com as necessidades e os interesses de todos e de cada um.” (*apud* COSTA, 1953, p. 34).

Não são apenas as referências aos mestres do ideário anarquista e os grandes temas da respetiva doutrinação que encontramos como marcas predominantes na obra do militante Tomás da Fonseca. Deparamos igualmente com a utilização temática, retórica e dialogal da estratégia de comunicação e propaganda seguida pelos sectores anarquistas.

Miguel Bakunine recorreu, na maior parte dos seus escritos, ao género epistolar, dirigindo-se a destinatários tanto reais como ficcionados. À sua semelhança, também Tomás da Fonseca utilizou o modelo epistolar em várias intervenções em que se dirigia quase sempre a figuras da Igreja. Assim o vemos em *Evangelho dum Seminarista* (1905), composto por cartas endereçadas ao Papa, em *Cartas Espirituais. A Mulher e a Igreja* (1922), conjunto de cartas ao cardeal-patriarca de Lisboa e ao núncio Ragonesi, publicadas primeiro no diário *O Mundo*, e também em *Fátima. Cartas ao Cardeal Patriarca de Lisboa* (1955). Por esta via, aproveitava-se a possibilidade não só de personalizar a comunicação, mas ainda de manter sempre aberto o caminho do esclarecimento contínuo de ideias e convicções. Pois, como nos lembra Joël Gayraud, “o género epistolar possui por natureza um aspeto que deixa à crítica a possibilidade de ser retomada, segundo a resposta que o interlocutor lhe queira dar. E que interlocutor melhor do que a própria

História, sobretudo quando se é um dos autores dela!” (GAYRAUD, 2000, p. 109-110). É igualmente óbvia a imitação, por exemplo de *Entre Camponeses* (1899), de Errico Malatesta. Neste opúsculo, dialogam José, homem do campo, respeitador dos valores tradicionais e das hierarquias, e Jorge, jovem militante anarquista apostado em derrubar a exploração económica, religiosa e política, assim tentando devolver ao povo a dignidade vilipendiada. O diálogo começa pela censura feita por José ao comportamento de militante anarquista de Jorge e termina pela rendição de José aos argumentos do interlocutor e a promessa de se empenhar, também ele, na formação de um grupo inspirado nas mesmas ideias e dedicado a propagá-las. À semelhança do propósito pedagógico de Malatesta exercido em ambiente rural, junto de camponeses, Tomás da Fonseca vai recorrer ao mesmo processo de doutrinação anarquista em obras como *Sermões da Montanha* (1909), *Cartilha Nova para o José Povinho Lêr à Noite, ao Serão* (1911, 1915) e *O Púlpito e a Lavoura* (1947).

A combatividade anticlerical deste militante da emancipação do povo exerceu-se em três frentes principais: a frente política para defesa da República, a pedagógica para promoção do ensino laico, a social para libertar a mulher da condição de subalternidade e opressão. Em qualquer destas três esferas de intervenção, o alvo sempre visado é o clero enquanto representante do Deus do catolicismo e instrumento ao serviço da missão da instituição eclesial. O catolicismo desempenha aqui a função contextual de quadro religioso em que nasceu e se formou o militante. Contudo, o que desencadeia nele a fúria anticatólica alimenta, de igual modo, a recusa radical de qualquer outra expressão religiosa positiva ou puramente filosófica, como o deísmo.⁶

⁶ A inscrição de Tomás da Fonseca no número dos deístas foi feita por Junqueiro, quando escreveu que ele “É um poeta batalhador e religioso, movendo-se na

A defesa da causa republicana tornou-se a razão de ser de uma combatividade a toda a prova, demonstrada através da adesão à maçonaria, da aproximação a figuras destacadas do movimento republicano, da intervenção jornalística na imprensa conotada com o ideário da República, da participação política como chefe de gabinete do ministro António Luís Gomes e como deputado. Para além da questão da mudança de regime, estava em jogo a instauração de uma sociedade nova, feita de justiça, liberdade, verdade e bem-estar para todos. Aos que receavam a mudança, anunciava o começo de um mundo novo e pintava com cores de esperança o ano em que a República acabava de ser instaurada em Portugal. Era “um ano feliz”, como evoca a *Cartilha Nova* (1911), em que João, pequeno agricultor, reconhece que nunca na vida tinha colhido tantos alqueires de milho (FONSECA, 1911, p. 27).

O idealismo romântico que doirava os êxitos esperados da nova situação política era contrabalançado pela convicção com que corajosamente militava contra os ardilosos inimigos da República. Entre estes, contava ele a grande maioria dos padres, aos quais continuava a chamar jesuítas, visando envolver todo o clero na reputação de ignomínia colada pelo anticlericalismo ao Jesuíta. Como jornalista e como deputado, desempenhará o papel de sentinela defensora dos ideais e leis da República, pronta a clamar contra os atropelos e tibiezas que os amesquinham. Em discurso de 22 de março de 1912, na Câmara dos Deputados, exalta a Constituição de 1911 como norma suprema que deve reger a existência do povo português. E proclama: “Precisamos demonstrar que em Portugal quem hoje manda não é o Papa, mas

órbita divina, e que às vezes, [...] por ilusão verbal, se julga ateu.” (Guerra Junqueiro, “Prefácio”, *apud* FONSECA, 1909, p. XVII). Ver também FONSECA, 1923, p. 11-12. Na realidade, ele não se julga apenas ateu; assume-se como lutador em prol do ateísmo.

sim unicamente a Constituição que aqui votámos e as leis do governo provisório, que nesta sala foram também sancionadas.”

O mesmo zelo imbuído de espírito republicano e laico impele-o a indignar-se com transigências e omissões, e obriga-o a interpelar o ministro da Justiça em sessão do Senado, datada de 29 de março de 1917. Chama a atenção do ministro para a legislação antijesuítica e anticongreganista, nomeadamente o decreto com força de lei de 8 de outubro de 1910, que não estaria a ser cumprida. Através de referências variadas, mostra como continuam a multiplicar-se por todo o país inúmeras associações religiosas em que se faz sentir a direção dos filhos de Inácio de Loyola e de outras ordens e congregações. Protesta contra a falta de atuação das autoridades, que não podem deixar de ter conhecimento do que se está a passar. E, mais ainda, alerta para o perigo de a sociedade estar a ficar infiltrada por adeptos dessas associações, com reflexos que já se estendiam até às escolas públicas, às universidades e mesmo à Escola de Guerra.

Os acontecimentos de Fátima ocupam lugar proeminente na atitude polémica cultivada por Tomás da Fonseca, desde 1917 até *Fátima. Cartas ao Cardeal Patriarca de Lisboa*, publicadas no Brasil em 1955, e, três anos depois, em Portugal, com o título *Na Cova dos Leões*. Trata-se, também neste caso, de combate político contra o que se lhe afigurava estar a ser uma gigantesca campanha de desnacionalização da sociedade portuguesa. Na intervenção de 23 de agosto de 1917, no Senado, usa da palavra para dizer: “não devo deixar no esquecimento as aparições de Lindoso e de Fátima que são, no fundo, obra das catequeses e dos confessionários, onde se estão formando os mais perniciosos inimigos da República e da sua obra internacional.”

A procura de uma sociedade democrática, constituída por cidadãos livres e conscientes dos seus direitos e deveres, fez de Tomás da Fon-

seca participante na insurreição republicana de 20 de julho de 1928 contra a Ditadura Militar. Colaborou também, em 1945, nas iniciativas do Movimento da Unidade Democrática (MUD). E em 1948-1949, envolveu-se com grande empenho na campanha de Norton de Matos à Presidência da República. Nestes e em muitos outros momentos, nem as adversidades e perseguições policiais, nem a prisão impediram um percurso de cidadania sempre empenhado na defesa da identidade democrática, social e laica da República.

O papel educativo da escola ocupa lugar de grande relevo no programa anticlerical de Tomás da Fonseca. É na instrução que está a chave capaz de libertar o povo da ignorância e cegueira com que pretensamente o oprimem o Estado e a Igreja: “Instruí-vos e instruí, que só assim acabareis com as injustiças que dão vida a Estados como o nosso e com as mentiras que alimentam a Igreja.” (FONSECA, 1959, p. 45) Este imperativo repete-se no decorrer dos diversos escritos do autor como leitmotif parafraseado de variadíssimas maneiras. A questão educativa impõe-se pela função emancipadora atribuída ao conhecimento na conquista da autoconsciência pessoal e pelo papel instrumental na construção da sociedade nova que a República deve instaurar. É no campo do ensino que se extremam, uma vez mais, as posições defendidas pela Igreja e pela República. Entre outros elementos de confronto, contam-se o ensino religioso nas escolas e a co-educação. Acerca do primeiro, o pensamento de Tomás da Fonseca foi, desde sempre, o mesmo: a lição de catecismo deve ser banida da escola republicana, isto é, laica. Era inevitável que se viesse a deparar com o tema da neutralidade do professor sempre que ele tem de abordar matérias relativas a convicções pessoais, como são as da crença religiosa. A propósito de assunto tão delicado, como foi dito atrás, a posição do autor começa por ser favorável à neutralidade em matéria

de religião, mas acaba, depois, por se divorciar da atitude neutral. No diálogo da *Cartilha Nova*, Manuel, professor primário e *alter ego* do autor, apressa-se a esclarecer: “A escola [...] deve ser neutra; quer dizer: indiferente a qualquer religião. Nem a favor nem contra.” (FONSECA, 1911, p. 25) Anos mais tarde, a questão da neutralidade do ensino passa a ter tratamento menos assertivo e muitíssimo crítico. E entende agora que a indiferença do professor e a respetiva capacidade de abstenção perante as várias posições em presença é não só problemáticas, mas sobretudo inviáveis. E pergunta: “Que ensino seria o do professor que, nos seus cursos, se limitasse a expor sem comentar, desterrando do seu ensinamento a análise dos factos, o confronto das épocas e a crítica final, indispensável, das causas determinantes dos acontecimentos, bons ou maus, dignos do louvor ou da condenação da história?” (FONSECA, 1923, p. 31)

No que diz respeito à coeducação, defende-a com firmeza, vendo no crescimento, lado a lado, dos dois sexos na escola uma situação perfeitamente natural. Não lhe aponta quaisquer perigos que justifiquem reservas de natureza pedagógica ou moral. Pelo contrário, pensa que a coeducação proporciona um desenvolvimento pessoal mais equilibrado e mais saudável para as crianças e os adolescentes de ambos os sexos.

Consequente, com a defesa da instrução do povo, de que faz parte a alfabetização de todos, homens e mulheres, ricos e pobres, operários e trabalhadores rurais, as páginas finais de *Sermões da Montanha* são encomiástica celebração do valor inestimável do livro e da leitura. Ao encerrar as palestras ao serão, em que foi desconstruindo as ideias religiosas, minando os suportes da fé em Deus e desacreditando o clero, semeou os princípios da moral laica e da sociedade sem Deus e sem rei. E para que este apostolado laico tenha continuidade, acon-

selha expressamente a leitura de livros como *Da Reorganização Social*, de João Bonança; *A Sociedade Futura*, de Jean Grave; alguns romances de Júlio Diniz, Émile Zola, e *Os Miseráveis*, de Victor Hugo. Nesta pequena biblioteca, encontrar-se-ia, segundo o autor, o alimento espiritual da nova sociedade, em que todos os seres humanos descobrirão, sem Deus e sem padres, o triunfo da justiça e da verdade, e poderão viver finalmente livres e felizes. É também pela valorização conferida à leitura que a Reforma protestante desperta ligeira simpatia em Tomás da Fonseca. Depois de analisar algumas marcas históricas do protestantismo, a que chama “religião católica reformada”, realça a importância da leitura da Bíblia e o empenho dos dinamizadores protestantes em promover o ensino das letras: “Eles próprios se comprometem a ensinar todo aquele que os procure. Ao contrário do que manda a nossa Madre Igreja, que só prega a revelação e a fé.” (FONSECA, 1912, p. 361)

No ensaio dramático *Águas Novas* (1950), a ação gira em torno do padre e do professor, da Igreja e da escola. Frente a frente, duas personagens concentram o grande conflito dramático: de um lado, o padre Bento, do outro, o professor primário, Afonso de Castro. O desfecho mostra o primeiro corroído pela dúvida e desistente, a entregar ao professor as chaves da residência paroquial e da igreja para que a escola, lugar demasiado exíguo perante a afluência crescente de alunos, os possa instalar condignamente. Celebra-se, por este modo, a vitória do projeto educativo da República laica sobre a escola tutelada pela Igreja. Realizava-se assim, em sentido próprio, a afirmação de Manuel, o professor primário de *Cartilha Nova*: “Os verdadeiros padres somos nós os professores primários e a escola a verdadeira igreja.” (FONSECA, 1911, p. 30) Mas em começos da década de 1920, já a situação mostrava sinais de mudança, com governantes e intelectuais republicanos

favoráveis ao ensino religioso. Ao aludir às manifestações a favor do ensino religioso de figuras como Guerra Junqueiro, Raul Brandão e outras, o autor de *As Congregações e o Ensino* (1924) vislumbra em tais opiniões o efeito de sentimentalismo mórbido. Nesse opúsculo, em que retoma o discurso que havia proferido no Senado, em sessão de 29 de março de 1917, quer responder ao movimento dos que puseram em marcha o regresso ao ensino religioso. Muito mais do que um regresso, trata-se de uma regressão que configura, a seu ver, um caso de “patologia social” (FONSECA, 1924, p. VIII).

O empenho em promover a educação popular está na origem do Instituto de Estudos Livres, instituição cujas publicações deviam combater a miséria moral e mental em que o país mantinha os portugueses adormecidos. Pretendia-se sacudir a inteligência nacional, estimulando-a e fazendo-a progredir. A escolha das publicações que deviam integrar a Biblioteca de Estudos Livres era da responsabilidade de Tomás da Fonseca. Com essas publicações, procurava-se promover a cultura do livre exame e a emancipação dos espíritos. Havia a convicção de que para alcançar esses objetivos urgia enfrentar com firmeza e clarividência duas grandes forças, a Igreja e o capitalismo, forças acusadas de subjugar as mentes e a aspiração a uma sociedade justa e livre.

À mulher na Igreja, na sociedade e na República dedica o conjunto dos escritos de Tomás da Fonseca uma atenção tão relevante como permanente. E a razão de tamanho interesse encontra-se na reconhecida importância do universo feminino em virtude das conexões que a mulher mantém com as esferas religiosa, social e política. Ao distinguir assim o papel da mulher, Tomás da Fonseca dá continuidade ao que sempre fez o militantismo anticlerical relativamente ao lugar do feminino no seu discurso. O discurso anticlerical pintou um grande tríptico em que representa a mulher com três perfis predominantes: fanatizada pela fé e

pela devoção religiosa que a cega, sedutora e seduzida, militante e propagandista da causa republicana e laica (ABREU, 2004, p. 57). O que há de singular na obra do anticlerical de Mortágua é a onnipresença da figura feminina e a visível complacência com que pormenoriza e se esforça por documentar o que lhe parece ser o fanatismo religioso da mulher e o poder de sedução que ela exerce sobre o padre e o padre sobre ela.

A formação doutrinal adquirida no seminário familiarizou Tomás da Fonseca com a copiosa literatura escriturística, patrística, hagiográfica e teológica, habilitando-o para leituras quase sempre desfocadas e perversoras da literalidade dos textos. Os exercícios de leitura a que se entrega e de que nos vai dando conta nas páginas que escreve constituem um florilégio de ditos e peripécias mirabolantes, em que as opções de leitura e o espírito crítico deixam muito a desejar.

Pretende o autor que a mulher ocupa na generalidade do pensamento teológico um lugar de aviltante desconsideração, que a reduz à condição de escrava. Com as *Cartas Espirituais. A Mulher e a Igreja* (1922), propunha-se desdobrar as fases principais da elaboração teológica desse amesquinamento do sexo feminino. Pelo caminho foi exibindo considerações, narrativas e teses, qual delas a mais desdenhosa e humilhante para a dignidade da mulher. Dir-se-ia que, ao escancarar tamanhas enormidades doutrinárias da antropologia religiosa, é o próprio Tomás da Fonseca quem se compraz e diverte, ao atualizar o achincalhamento das filhas de Eva pelo realismo e ironia com que o repete. Apressa-se, porém, a corrigir tal interpretação, confessando que outra coisa não pretende afinal senão “fornecer à mulher uma arma que, vibrada por suas delicadas mãos, possa dominar completamente o seu algoz” (FONSECA, 1922, p. XII).

Volta, anos depois, ao mesmo assunto em *A Mulher. Chave do Céu ou Porta do Inferno?* (1960), com mais demora e cúmulo documental de bri-

cabraque de autores, citações e casos. O ponto de partida é uma carta pastoral, datada de meados dos anos 20, da autoria de D. Manuel Coelho da Silva, bispo de Coimbra. Nela ocupa-se o prelado do “ensino religioso das crianças”, matéria a que o republicanismo apologético do pedagogo Tomás da Fonseca era extremamente sensível. Este reage de imediato, contraditando, em artigos publicados na *Voz da Justiça*, jornal da Figueira da Foz, desde 22 de fevereiro até 18 de abril de 1928, os ensinamentos do bispo sobre vários pontos de política educativa. Mas um parágrafo detém em especial a atenção crítica e desencadeia uma oposição frontal. Assim sucede quando, ao referir-se ao sexo feminino, a pastoral diz que a Igreja lhe chama “sexo devoto”. É na segunda parte do livro, intitulada “A mulher e a Igreja. Cartas ao bispo de Coimbra”, que, ao longo de quase duas centenas de páginas, acumula a mais variegada documentação patrística, histórica, hagiográfica e literária, esforçando-se por provar que a tradição espiritual, pastoral e teológica chama “sexo devoto” ao que é “puramente *diabo*” (FONSECA, 1960, p. 186).

A diabolização da mulher vem amplamente explorada pelo autor, que entra pelo universo das representações caricaturais, em que se misturam o chiste, a anedota e a brejeirice. O que acima de tudo importa é pintar o quadro de desconfiança e humilhação da mulher, identificada com a refinada astúcia da maldade e do pecado. Todos os contributos parecem bons para montar o cenário onde decorre a ação contraditória de uma espiritualidade e doutrina que, não se cansando de fazer da mulher a inimiga das almas, por todos os meios mobilizam a mesma mulher para com ela encherem as igrejas.

As duas obras referidas dedicadas à mulher constituem uma verdadeira enciclopédia de antifeminismo escriturístico, patrístico e teológico. Ao mesmo tempo que descrevem a severa condenação da malícia e perversidade do sexo feminino, exaltam os exemplos mirabolantes de santos

varões que souberam vencer as tentações da mulher sedutora, encarnação do diabo. Em contraponto a esta exuberante montra de malefícios morais de que está investida a figura da mulher na doutrina da Igreja, insinua-se que o clero, à revelia da moral e da disciplina eclesiástica, vive em estado habitual de orgia e libertinagem, comportando-se como predador disposto a aliciar a mulher em todas as fases da sua existência, a começar pela escola.

Evidencia-se, em ambas as obras sobre a mulher, o lugar central que na construção do enredo religioso deste programa anticlerical ocupa a demonologia. Mas acontece que através da diabolização do feminino se revela uma ainda muito mais radical concepção da causalidade do mal. Esta envolve a própria divindade, que chega a ser concebida como agente responsável pelos padecimentos sofridos por Cristo. Com a sua vida de trabalho humilde e com a mensagem de fraternidade e dedicação aos pobres, Cristo merece respeito e lugar à parte na militância antirreligiosa de Tomás da Fonseca. A dignidade humana de Jesus Cristo foi profundamente deformada pelo clero, que o elevou à condição divina. Por causa disso, ousa afirmar que “Deus [...] matou Cristo, o amigo dos homens, ao passo que, por amor deles, o Diabo, na pessoa do mesmo Cristo, sofreu todos os insultos e agonias...” (FONSECA, 1912, p. 75). E assim, para melhor desacreditar a ideia de Deus e da sua obra, desenvolve-se aqui uma verdadeira apologia do diabo. Em obra muito posterior, há de até escrever que assumiu como ingente tarefa sua “a reabilitação do diabo” (FONSECA, 1958, p. 13)⁷.

⁷ No papel libertador atribuído ao diabo, pode ver-se inegável sintonia com a doutrina de Bakunine. Esta reabilita expressamente as obras satânicas, quando chama a Satanás “l’*éternel révolté, le premier libre penseur et l’émancipateur des mondes. Il fait honte à l’homme de son ignorance et de son obéissance bestiales; il l’émancipe et imprime sur son front le sceau de la liberté et de l’humanité, en le poussant à désobéir et à manger du fruit de la science.*” (BAKOUNINE, 2000, p. 10).

Enquanto figura e personificação das astúcias do diabo, a mulher opera muito mais como duplo de Satanás do que como sua colaboradora ou seu instrumento. Com frequência, a narrativa progride como se tudo quanto existe de maléfico e causa de pecado se pudesse reduzir a um único agente, a mulher. No fim de contas, não existe outro diabo senão a própria mulher.⁸ A ambivalência na leitura de manifestações do sentimento religioso, em que chegam a aflorar significantes de conotação erótica, vem traduzida na expressão “misticismo afrodisíaco” (FONSECA, 1960, p. 179) usada pelo autor. E enquadra neste registo interpretativo manifestações de afeto ao divino presentes sobretudo nos conventos e em manifestações de que S. Teresa de Jesus e S. Teresinha de Lisieux se afiguram servir de paradigma.

A divindade a que se refere Tomás da Fonseca é sempre e só uma entidade antropomórfica com a qual compõe uma figuração humana, obscenamente humana na sua desumanidade. E é enfatizando essa desumanidade que o pregador dos *Sermões da Montanha* se propõe desconstruir, através da imagem, o sentimento ingênuo e confiante da ideia de Deus no coração dos camponeses que o escutam. A linguagem utilizada nunca se ergue acima do sentido literal das palavras com que vai sendo elaborado um discurso chão a que apetece chamar discurso de antiteologia empírica. A feição literalista da leitura dos textos bíblicos e dos elementos de doutrina manifesta-se na espontânea rejeição do papel de qualquer hermenêutica simbólica. A interpretação que se proponha transcender a imediata leitura da letra textual merece-lhe sempre desprezo e condenação, como se de abuso ou deturpação se

⁸ Há, na obra de Tomás da Fonseca, figuras femininas aureoladas de beleza, virtude e grande bondade. São mulheres do mundo rural, como Cotovia, da novela rústica *Filha de Labão* (1951), e várias heroínas do *Agiológio Rústico. Santos da Minha Terra* (1957). Sobre esta canonização de personagens do mundo camponês, ver ABREU, 2013, p. 115-121.

tratasse. É na “Quinta noite - Em defesa de Deus”⁹ de *Sermões da Montanha* que, a propósito da criação do mundo, da outorga das tábuas da lei a Moisés e da transgressão de Adão e Eva, a fixação na letra dos textos bíblicos mais impermeável se revela aos progressos das técnicas de interpretação literária e da função do simbolismo nas ciências humanas.

Tudo nesta prosa se move tão terra a terra que não há lugar para passagem ao mundo dos símbolos. A própria metáfora, quando esboçada, continua de tal modo presa à comparação que raramente se desprende da mera aproximação significativa de duas entidades do mundo empírico. Vejamos, por exemplo, a explicação seguinte:

Deveis saber que Deus é definido em todas as religiões como um espírito puríssimo, sem feições, sem olhos, sem barba, sem braços e sem pernas, isto é, incorpóreo. Ora, sendo assim, como poderia ele fazer-nos à sua imagem e semelhança, dar-nos os membros, os sentidos, os desejos, a carne e as ambições, se é certo que nada disso em Deus se encontra? Feito à sua imagem, o homem nunca devia ter cabeça, nem dentes, nem estômago, e, sobre tudo, não devia sentir necessidades. (FONSECA, 1912, p. 67)

A este respeito, merece menção o destinatário das cartas que integram o *Evangelho dum Seminarista*. O papa é o interlocutor e não Deus. Como ser humano, o papa tem consistência física e psíquica enquanto elemento da natureza, ao passo que a imaterialidade de Deus se apresenta tão volátil como qualquer ilusão banal.

⁹ Os 14 capítulos da obra estão distribuídos por 11 noites.

Quando este discurso aparenta combater as representações antropomórficas do divino, como sucede ao descrever as malfeitorias de Deus, que usaria as forças da natureza para se vingar de maus e de inocentes indiscriminadamente, não o faz em nome de uma hermenêutica interessada em promover uma leitura mais fina do sentido teológico, mas levado apenas pelo propósito de eliminar Deus do discurso. Suprimindo Deus, cria maior espaço para ser preenchido pelo Homem e pelas lutas que a humanidade se sente chamada a travar.

A antiteologia empírica tem o valor de primeira campanha nessa luta em que Deus e o Estado personificam a tirania que oprime e explora pobres e ignorantes, tratando-os como escravos. Importa libertá-los dos agentes de escravidão para os erguer à dignidade de povo. Mas “antes que sejas Povo, tens necessidade de ser gente.” (FONSECA, 1912, p. 35) A atenção, que o compromisso de emancipação faz despertar, volta-se imediatamente contra os padres. E presumindo que eles são sempre movidos pela ambição de lucro e domínio, representa-os como obreiros de narrativas puramente ilusórias sobre Deus e a relação de Deus com o mundo dos homens. Brindariam assim os incautos e crédulos com promessas de salvação e felicidade, que não passariam de embuste e mentira.

A escrita de Tomás da Fonseca desafia o imaginário do realismo popular, vestindo-o de imagética figurativa modelada pela experiência do senso comum das comunidades rurais. Não só se impõe pela simplicidade e clareza quase ingênuas da composição, como transporta uma força persuasiva adaptada à mentalidade mais conservadora e tradicional que pretende subverter. E não hesita argumentar a favor da mortalidade da alma, perante a cândida recetividade dos camponeses, nestes termos pedestres: “A alma, por conseguinte, pode menos que o sangue, pois não

resiste à sua falta. Não há exemplo de um corpo continuar a viver sem sangue.” (FONSECA, 1912, p. 110)

Deus e a religião são inscritos por Tomás da Fonseca na visão unidimensional do discurso da ciência. Segundo tal concepção, tudo se reduz ao universo do saber científico e, além disso, no interior dessa esfera de conhecimento, tudo é uniforme e homogêneo, sem lugar para discordâncias e diversidade de caminhos. Impera aí o puro determinismo. Desse modo, a construção do conhecimento opera a partir de uma unidimensionalidade dupla: só existe o discurso da ciência, e não há lugar para a conflitualidade no pensamento científico nem para o aparecimento de novos paradigmas de saber.

Tomás da Fonseca elegeu como projeto de vida a fixação estratégica num programa anticlerical. A ele se manteve fiel, desde que o escolheu e decidiu abandonar o seminário até ao fim de 91 anos quase completos de vida. E é interessante notar que essa fixação radica na firme convicção de que urge cooperar nas inadiáveis transformações da sociedade. Acreditando na inevitabilidade e urgência de mudanças profundas a introduzir na organização social, cuidou de as promover a partir do centro donde as mudanças devem irradiar. E uma vez identificado com esse núcleo central, esforçou-se, como militante de primeira linha, por torná-lo operativo e fecundo em três áreas principais, as áreas do regime político, do ensino e da educação, e da questão religiosa. Foram, porém, as “ligações perigosas” da pertença religiosa, traduzidas nas implicações políticas e sociais da atividade clerical, que prevaleceram sempre nas lutas travadas a favor da laicidade da escola e da instituição republicana.

Ao contrário do antijesuitismo e do anticongreganismo, que predominam esmagadoramente no imaginário do universo anticlerical português do século XIX e ainda nas primeiras décadas do século XX, o anticlericalismo de Tomás da Fonseca privilegia muito mais o clero secular

como alvo permanente contra o qual desfere os seus ataques, embora nunca poupe os filhos de Santo Inácio de Loyola nem as ordens e congregações. Vem a propósito recordar que, no diálogo da *Cartilha Nova*, Manuel, professor primário, afirma perentório: “Os padres, como sabes, (e quando digo padres, digo jesuítas, porque em Portugal os padres acabaram)...” (FONSECA, 1911, p. 12). Isto passa-se em 1911. A Companhia de Jesus tinha sido extinta no país logo a seguir à proclamação da República, mas não a presença do clero secular. O enunciado transfere para os padres em geral o repúdio que recaía sobre os Jesuítas. É uma característica para a qual muito terá contado o que viveu e aprendeu como aluno de um seminário diocesano, e bem assim a ruralidade constitutiva de ambientes que bem conhecia, ruralidade de que os Jesuítas não estavam tão próximos.

Que resta hoje da obra anticlerical de Tomás da Fonseca? Ficou a memória de um contexto social, político e religioso em que avulta a obstinação militante de alguém que, em nome de valores intemporais de liberdade de pensamento, igualdade de direitos e oportunidades, fraternidade entre todos os homens sem olhar a diferenças sejam de que espécie forem, vontade de justiça e equidade na repartição dos bens, partiu em guerra contra as religiões em geral e contra a Igreja Católica em particular. Qual a razão de um ódio teológico tão profundo, traduzido na invenção de incansável apostolado cívico e ação política? Essa razão encontrámo-la na identificação de Deus, das religiões e dos seus ministros com perigosos agentes de resistência e de subversão dos valores atrás referidos.

Resta de Tomás da Fonseca o exemplo notável do militante obstinadamente convicto da sua missão e dedicado à causa em que acreditou. Resta o testemunho de resiliência indomável, que renascia com tanto mais vigor quanto a evolução dos acontecimentos e dos homens a con-

trariavam. Resta, por fim, uma visão anamórfica e caricatural do universo das religiões, em particular do catolicismo e do serviço ministerial exercido pelo clero católico, visão na qual estão condensados quase todos os estereótipos do anticlericalismo republicano e jacobino.

Referências

- ABREU, Luís Machado de. *Ensaio Anticlericais*. Lisboa: Roma, 2004.
- ABREU, Luís Machado de. Hagiológico secular: metamorfose ou rotura?, In: TERREIRA, António Manuel. (Coord.). *Teografias 3 Metamorfozes da Santidade*. Aveiro: Universidade de Aveiro, 2013, p. 115–121.
- BAKOUNINE, Michel. *Dieu et l'État*. Paris: A. Fayard/Mille et une nuits, 2000.
- COSTA, Emílio. *Élisée Reclus*. Lisboa: Seara Nova, 1953.
- FONSECA, Tomás da. *Dôr e Vida – Poemeto*. Coimbra: Tipografia de Luiz Cardoso, 1900.
- FONSECA, Tomás da. *Direito à Vida*. Coimbra: Tipografia Democrática, 1903.
- FONSECA, Tomás da. *Evangelho dum Seminarista*. Coimbra: Empreza Editora d'O ENSINO, 1905.
- FONSECA, Tomás da. *Os Desherdados*. Porto: Livraria Chardron, 1909.
- FONSECA, Tomás da. *Sermões da Montanha*. Lisboa: Tipografia António Maria Antunes, 1909, 1912, 1959.
- FONSECA, Tomás da. *Cartilha Nova. Para o José Povinho Lêr à Noite ao Serão*. Lisboa: Grémio “O Futuro”, 1911, 1915.
- FONSECA, Tomás da. *Cartas Espirituais. A Mulher e a Igreja*. Porto: Livraria Chardron Léo & Irmão, 1922.
- FONSECA, Tomás da. *Ensino Laico Educação Racionalista e Acção Confessional*. Lisboa/Porto/Coimbra: “Lumen” Empresa Internacional Editora, 1923.
- FONSECA, Tomás da. *As Congregações e o Ensino*. Lisboa/Porto/Coimbra: “Lumen” Empresa Internacional Editora, 1924.
- FONSECA, Tomás da. *O Púlpito e a Lavoura*. Lisboa: Edição de Autor, 1947.
- FONSECA, Tomás da. *Águas Novas*. Lisboa: Edição de Autor, 1950.
- FONSECA, Tomás da. *Filha de Labão*. Lisboa: Europa–América, 1951.
- FONSECA, Tomás da. *Agiológico Rústico. Santos da Minha Terra*. Lisboa: s.e., 1957.
- FONSECA, Tomás da. *O Diabo no Espaço e no Tempo*. Lisboa: Ed. destinada ao Brasil, 1958.
- FONSECA, Tomás da. *A Mulher. Chave do Céu ou Porta do Inferno?* Lisboa: s.e., 1960.

GAYRAUD, Joël. Ni Dieu, ni maître. In: BAKUNINE, Michel. *Dieu et l'État*. Paris: A. Fayard/Mille et une nuits, 2000.

GUÉRIN, Daniel. *L'Anarchisme de la Doctrine à l'Action*. Paris: Gallimard, 1965.

MALATESTA, Errico. *Entre Camponeses*. Lisboa: Typographia do Commercio, 1899.

O Poeta Cavador Manoel Alves. Coimbra: França Amado Editor, 1906.

VENTURA, António. *Entre a República e a Acracia: o Pensamento e a Acção de Emílio Costa (1897-1914)*. Lisboa: Colibri, 1994.



II



**INTELECTUAIS,
LITERATURA E HISTÓRIA**





Intelectuais portugueses e brasileiros em tempo das repúblicas

TANIA MARTUSCELLI¹

O século XIX traz, tanto ao Brasil como a Portugal, momentos de viragem histórica que afetam os ânimos, se não mesmo a própria tradição política dos países. Posteriormente à independência de 1822, verifica-se um espírito de prosperidade e otimismo no meio intelectual brasileiro, ainda que influenciado pelo ambiente internacional. À medida em que a América, ou mais especificamente, os Estados Unidos passam a ocupar um lugar de importância política, económica e cultural no mundo, outros países daquele continente, o Brasil incluído, modelam-se no sucesso do vizinho “do andar de cima”. Tal fenómeno ajudou ao optimismo de mirar o continente não mais como “novo mundo”, isto é, lugar “descoberto” pelos europeus, assim como era o imaginário americano até então, de modo que passou a assumir-se como nova hegemonia no mundo ocidental. Nessa época, meados do século XIX (em 1867 especificamente), Alexandre Herculano afirma, com relação ao Brasil, que era “a nossa melhor colónia [...] depois que deixou de ser colónia nossa” (*apud* BARBOSA, 2002, p. 10). Tal afirmação irónica permite a assunção de um Brasil pró-

¹ Universidade do Colorado.

pero, bem como da manutenção de uma relação intrínseca entre a ex-colônia e o ex-colonizador.

Ao correr dos anos, quando a ideia de República começa a tomar forma no país sul-americano, a relação entre Portugal e o Brasil parece sofrer certa instabilidade – sobretudo no que tange a questão das identidades nacionais –, como se depreende de uma afirmação menos lisonjeira de Fradique Mendes, heterónimo de Eça de Queirós, ao brasileiro Eduardo Prado. Datada de 1888, portanto, um ano antes da proclamação da República, o português lamenta o facto de o Brasil ter perdido a chance de “fundar a civilização especial que lhe apetecesse” (1966, p. 26). Fradique dá-nos permissão para interpretar sua decepção quanto ao espírito de efervescência dos anos de 1820 e 1830, aquando da independência do Brasil – ainda que com a manutenção do império dos Bragança –, numa tendência de esvaimento até um sentimento de fracasso com relação aos seus vizinhos e consortes europeus, todos eles já republicanos. A proclamação da República serviu, de certo modo, para renovar o sentimento de esperança e de prosperidade, ainda que alguns intelectuais, como o próprio Eça/Fradique e Eduardo Prado, duvidassem do sucesso do novo regime. Ainda na opinião de Fradique, na mesma carta de 1888, “livres dos seus dois males de mocidade, o ouro e o regime colonial, tiveram um momento único, e de maravilhosa promessa [...] os brasileiros [que] podiam nesse dia radiante, fundar a civilização especial que lhes apetecesse [...] e fazer dele, à vontade, uma vasilha ou um deus [...] [T]enho a impressão que o Brasil se decidiu pela vasilha” (QUEIRÓS, 1966, p.26).

Do período pós-independência até a proclamação da República, merece ser apresentado o *modus vivendi* da sociedade brasileira, ou *luso-brasileira*. Os primeiros jornais no país (*Gazeta do Rio de Janeiro*, *Idade de Ouro do Brasil* e a revista literária baiana, *As Variedades /ou/*

Ensaio de Literatura, por exemplo) foram concebidos e criados por portugueses, conscientes do papel da imprensa como formadora de opinião. O próprio D. Pedro I (D. Pedro IV em Portugal), segundo aponta João Alves das Neves, teria contribuído como jornalista antes e depois da independência, portanto, enquanto príncipe e imperador, sob pseudônimos jocosos como “Simplício Maria das Necessidades, sacristão da Freguesia de São João de Itaboraí” (NEVES, 1992, p. 18), ou “O inimigo dos marotos” (sendo que os “marotos” eram os portugueses); “Piolho Viajante”, em referência ao personagem picaresco do romance de mesmo nome, “‘O Anglo-Maníaco e, por isso, o Constitucional Puro’, ‘O Espreita’, ‘O Ultra-Brasileiro’, ‘O Filantropo’, ‘o Derrete-Chumbo a cacete’, etc.” (NEVES, 1992, p. 19). D. Pedro era um articulista “cáustico, irreverente”, cujos pseudônimos já permitem entrever, que escrevia o que pensava, denunciando situações e pessoas públicas e privadas, sem se preocupar com as consequências. Mais surpreendentemente, documenta-se de uma entrada de seu diário pessoal, datada de 31 de dezembro de 1861, que o nobre regente teria preferido dedicar-se “às letras e às ciências” e ocupar o cargo de presidente da República ou de ministro a ter de ser imperador do Brasil (*apud* MAURO, 1991, p. 184).

Tais afirmações não parecem descabidas do ponto de vista do pensamento progressista, liberal e, porquê não?, *americano* da época. De outro diário, este do abolicionista André Rebouças, por exemplo, assíduo frequentador do Paço Isabel – habitação da princesa Isabel, quem assinou a Lei Áurea, e de seu marido, o conde d’Eu, o general vitorioso na Guerra do Paraguai (1864-1870) – descobre-se que o ambiente e o gosto da mobília e do vestuário dos anfitriões eram mais parecidos com os “salões de um burguês fino e bem educado” (MAURO, 1991, p. 193), do que propriamente de uma família real.

Ainda em outra ocasião, é o escritor britânico William Hadfield quem assinala, sobre as receções do casal real, que eram “[a] mélange of Royalty and Democracy probably not to be found in any other country in the world” (Mauro, 1991, p. 198). Os salões de festa eram espaços democráticos onde conviviam tanto conservadores como liberais, nobres e burgueses, abolicionistas e donos de escravos. Tais reuniões compunham o retrato social do que era o Brasil pós-independência. Cabe sublinhar, entretanto, a visão que o próprio D. Pedro II tinha de seu papel político, combinada com a postura da família real na sociedade: o ambiente era informal para os padrões europeus de etiqueta. Como anfitriões, eram receptivos aos monarquistas e antimonarquistas. O imperador tinha fama internacional de revolucionário, uma vez que preferia ser presidente de República ou ministro parlamentar. Eça de Queirós documenta esse momento brasileiro nos seguintes termos, num artigo que assina como “João Gomez” na *Revista de Portugal*:

A surpreendente facilidade com que a República se substituiu ao Império provém de que há muito no Brasil nada separava a República da Monarquia – senão o Imperador. E o Imperador tinha-se a tal ponto desimperializado, que entre Monarquia e República não havia realmente senão um fio – tão gasto e tão frouxo, que, para o cortar dum golpe brusco, bastou a espada do marechal Fonseca. Todo o mundo no Brasil era republicano [...]. O próprio Imperador, por vezes, em viagem, nas salas de hotel, se declarava republicano. (1889, p. 778)

Para além de um *modus vivendi* em que a nobreza se misturava com a burguesia, em que os conservadores e os liberais conviviam sob o mesmo teto, o tema geral das discussões entre a camada pensante

no país era o conceito de nacionalidade, ou de identidade *brasileira*. José Veríssimo é um dos pensadores que relacionam intrinsecamente a movimentação política com a literária no Brasil, sem se esquecer do papel de intelectuais portugueses na formação desse país novo. Para o crítico, a geração de escritores imediatamente posterior à geração dos românticos, portanto, a dos realistas-naturalistas, contemporânea à República, compõe o movimento de ideias ligado ao “positivismo comtista”, ao “transformismo darwinista”, ao “evolucionismo spenceriano” e ao “intelectualismo de Taine e Renan” (1978, p. 170). Viu-se o desabrochar de um espírito crítico e a liberdade de pensamento, depois de “[s]ucessos de ordem política e social, e ainda de ordem geral” (VERÍSSIMO, 1978, p. 169), tais como a queda do segundo Império napoleônico e a proclamação da República francesa, em 1870, e a República espanhola de 1873. Esses acontecimentos e a vitória do Brasil na guerra contra o Paraguai influenciaram a movimentação republicana, bem como o exemplo dos países latino-americanos. Anote-se também a presença cultural portuguesa, cujas atividades da Geração de 70 introduziram no Brasil o referido pensamento de influência comtista, darwinista e spenceriana. Os portugueses, segundo o testemunho de Veríssimo, “atuaram poderosamente na nossa mentalidade”, afirmando ainda que a Questão Coimbrã, ou “Do Bom-Senso e do Bom-Gosto”, ocorrida por volta do ano 1865, “teve certamente muito maior repercussão na mentalidade literária do tempo” (VERÍSSIMO, 1978, p. 173). Ainda que incitado com tantos exemplos de mudança política ao redor do mundo, anote-se que ao Brasil faltava o espírito de autoconfiança, o espírito de nacionalidade ou de identidade. Adotar as ideias e os ideais europeus era fácil, mas adequá-los à realidade do país era um desafio.

O facto de ter vencido a guerra contra o Paraguai de certo modo ajudou o Brasil a ter mais autoconfiança enquanto nação. Para além

do poder político e diplomático decorrente do fim da guerra, o que deu prestígio internacional ao país, para Veríssimo, facilitou ainda a coesão, isto é, a manutenção do território brasileiro como um só. Tal opinião é de interesse porque, com a proclamação da República, o que aparece nas páginas da *Revista de Portugal*, dirigida por Eça de Queirós, inclusive no seu referido artigo assinado sob o pseudónimo de João Gomez, é o temor – ou mesmo a (falsa) premunicação – de que os estados do Brasil iriam acabar por se dividir e que o país iria passar por diversos conflitos e guerras separatistas.

Ainda assim, a mudança de regime poderia trazer uma mudança política (que não ocorreu exactamente!) e, por conseguinte, uma queda no sempre almejado prestígio internacional. Lembre-se que, sob o regime imperialista, o Brasil tinha entrado para o *hall* das nações “civilizadas”, superior, aliás, a seus vizinhos latinos. A tendência para uma interpretação de que houve um afastamento do país com relação a Portugal no século XIX pós-independência dá-se como resultado da construção de uma história que é mais próxima da ordem da representação transformada em imaginário.

O exemplo da figura de Eça de Queirós no Brasil se presta ao argumento de que havia um reconhecimento mútuo, uma cultura *lusobrasileira*. Nas palavras de Cassiano Nunes,

Qual dos nossos escritores [brasileiros] podia suportar um coitejo com os maravilhosos estilistas, argutos psicólogos e finos artistas que, na ocasião, dominavam, com Flaubert, Zola, Maupassant e Daudet, e ao mesmo tempo ser popular? Nenhum, sem dúvida, pois o extraordinário Machado de Assis, com o seu amargo desencanto e a sua sutileza requintada, só muito mais tarde seria compreendido e Alencar servia apenas para

uso interno. Apareceu, então, Eça de Queirós, alma ensolarada, meridional, crítico de costumes, criador de tipos, trazendo nas mãos jovens o facho das ideias novas e usando o idioma com um senso estético até àquela época ignorado. (*apud* TOLOMEI, 2010, p. 106-107)

Além de os brasileiros adotarem Eça como representante, em língua portuguesa, de um pensamento e de uma geração, na linha do hibridismo cultural, que pode ser compreendido como os fluxos, as redes e os processos, os brasileiros não podiam achar graça das críticas aos portugueses, pois reconheciam os personagens de Eça de Queirós na sua própria sociedade que, aliás, era muito maior. Atenham-se, por alguns momentos, a referentes que podem ser considerados de hibridismo cultural, com base ainda nos escritos de Eça e também Fradique, como a questão da figura do “brasileiro” de torna-viagem e do brasileiro enquanto cidadão do país sul-americano.

Retomando o exemplo de Fradique Mendes na referida carta a Eduardo Prado datada de 1888, sublinhe-se que o heterónimo de Eça reivindicava um Brasil e um brasileiro com “uma identidade tropical quase adâmica [...] em que de certa forma se antecipam valores e representações que o primitivismo modernista do século XX tratou de reclamar”, na opinião de Carlos Reis (2001, p. 86). Ao satirizar que “[a]penas as naus do senhor D. João VI se tinham sumido nas névoas atlânticas, os brasileiros, senhores do Brasil, abandonaram os campos, correram a apinhar-se nas cidades e romperam a copiar tumultuariamente a nossa civilização europeia, no que ela tinha de mais vistoso e copiável” (QUEIRÓS, 1966, p. 100), o português dá algumas pistas de hibridismo cultural, o que vai além da noção de cópia. Trata-se de lidar com uma complexa, para não qualificar de traumática

experiência da colonização, do processo de reprodução de tradições advindas da hierarquização colonizador-colonizado, que posteriormente deixam de aceitas por parte do colonizador, uma vez que perde seu estatuto de dono da terra e de tudo que nela há. A opinião de Fradique não parece deixar de estar carregada de um olhar do colonizador que ridiculariza a aculturação do colonizado, processo que é inevitável, aliás. Percebe-se desse modo um conflituoso processo de hibridização devido à “descolonização”, marcado tanto pela “assimilação” como pela “disparidade” entre colonizador e colonizado. Fradique sublinha o “inapropriado” dessa *nova* identidade brasileira: “Os velhos e simples costumes foram abandonados com desdém: cada homem procurou para a sua cabeça uma coroa de barão, e, com 47 graus de calor à sombra, as senhoras começaram a derreter dentro dos gorgorões e dos veludos ricos” (QUEIRÓS, 1966, p. 100). Não há como não deixar de lado uma visão colonizadora quando exige do Brasil uma singularidade perante o mundo. Desse modo, Fradique Mendes entende o termo “novo mundo” como completamente original, sem influências externas: “no dia ditoso em que o Brasil, por um esforço heróico, se decidir a ser brasileiro, a ser do *Novo Mundo* – haverá no Mundo uma grande nação” (QUEIRÓS, 1966, p. 102, grifo do autor).

O Brasil foi colonizado sobretudo pelos portugueses e, mais ainda, foi local de moradia da Coroa por quase todo o século XIX, desde a transferência da Corte ao Brasil (1808) até a proclamação da República (1889). Compreende-se que, ao envergar a casaca do europeu, o brasileiro irá perder parte de sua própria vestimenta – aquilo do que reclama Fradique. Mesmo que um indivíduo logre assimilar-se à cultura do colonizador ou *hibridizar-se* de modo a ser aceito como um par – tal é o caso de alguns pensadores que iam e vinham da Europa

como agentes do pensamento brasileiro no mundo –, a nação, como um todo, ainda assim, não era aceita como assimilada.

Nessa mesma linha, anote-se que no conhecido estudo de Gilberto Freyre, *Ordem e Progresso*, o autor argumenta que “houve no passado um estilo brasileiro de sociedade baseado no patriarcalismo, com seus atributos de personalismo, familismo e privatismo, atributos esses que são despóticos e segregadores de um lado, mas democráticos e inclusivos de outro. É a dialética desses pólos que tem garantido a longevidade do patriarcalismo brasileiro” (*apud* OLIVEIRA, 2001, p. 200). Essas observações dialogam com as tradições herdadas do processo de colonização. Se antes da urbanização e “europeização do Brasil” (OLIVEIRA, 2001, p. 201) o patriarcalismo agrário dava ao senhor de terras autoridade centralizada na sua figura, com sua decadência, depois, o Estado passou a criar sistemas burocráticos que acabaram por minar o poder pessoal do chefe de família. De uma sociedade “moura e Africana, já que o português era também pouco europeu [...] [sem] ‘ideais absolutos, nem preconceitos inflexíveis’” (OLIVEIRA, 2001, p. 201), o Brasil passou a uma sociedade burguesa, em que o conhecimento ia delinear a nova hierarquia social. Tanto o Estado quanto o Mercado se mostraram como “*locus* de uma modernidade híbrida”, num “tempo plural” (OLIVEIRA, 2001, p. 202). Por tempo plural pode-se entender a aparente contradição em que a República era uma “continuação sociológica do Império” (OLIVEIRA, 2001, p. 202), ainda nas palavras de Freyre. O Brasil manteve os valores tanto de ordem (conservação) quanto de progresso (mudança) na sua estrutura social. Nesse contexto, em que a estrutura da sociedade se desenvolve numa zona cinzenta, híbrida, ao invés de zonas antagônicas, pode-se pensar num país “europeizado” que, entretanto, abre espaço para o singular nacional (e a convivência dos intelectuais mestiços com ba-

charéis, aristocratas e reformadores sociais, todos “doutores”, para voltar a referir Fradique Mendes).

No lado português, refira-se o *Novos Factores da Política Portuguesa*, também assinado por Eça de Queirós. Originalmente publicado na *Revista de Portugal*, em abril de 1890, o autor faz uma reflexão em que relaciona o recente *Ultimatum* inglês com o crescimento do interesse da população portuguesa pelo republicanismo. Não se tratava, na sua opinião, de um interesse genuíno acerca das ideias republicanas, mas de um reflexo do ambiente português pós-*Ultimatum*. “[A]ntes qualquer outra coisa do que o que está!” (QUEIRÓS, 2007, p. 7), era expressão, nas palavras do autor, que mais comumente se ouvia nas ruas. O articulista sublinha inclusive a descrença em novos políticos, devido a um “sentimento desalentado” geral (QUEIRÓS, 2007, p. 8), que se resumiria em outra máxima: “Tão bons são uns como outros!” (QUEIRÓS, 2007, p. 8). Eça vai um pouco mais além ao admitir que a então nova República brasileira era, de facto, influência para o republicanismo português ou “causa exterior que veio concorrer para o engrossamento do Partido Republicano” (QUEIRÓS, 2007, p. 9). O autor coloca a República brasileira lado a lado com a reconhecida influência do regime francês, mais comumente referida pelos estudiosos. Para o autor, a República brasileira foi

[f]eita por uma raça filha da nossa, que fala a nossa língua e tem tantos interesses ligados aos nossos, e feita aparentemente com uma cordura, uma generosidade, uma ordem que espantou (e enganou) o mundo, esta revolução veio entre nós, de mil maneiras indiretas, desenvolver o sentimento republicano; já provando como sem desordem social se pode melhorar um regime político; [...] já dando a esperança dum

forte apoio moral e [...] dum forte apoio material. (QUEIRÓS, 2007, p. 9)

Sua afirmação e aceitação da força política brasileira marcam profundamente o intercâmbio cultural (social e político) entre iguais, não existindo um discurso ou uma postura condescendentes, nem uma hierarquização dos papéis. Desta feita, é curiosa a opinião do autor acerca da revolução no Brasil, uma vez que vai criticar o movimento e a proclamação em si anos mais tarde, em 1889, na sua *Revista de Portugal*, assinando João Gomez, como já se referiu. Recorde-se que no artigo, Gomez observa – não sem alguma razão –, que o ambiente do Império no Brasil era tão republicano que havia sido preciso simplesmente oficializá-lo. Retomando também os comentários de Fradique Mendes em carta a Eduardo Prado (de 1879), a experiência brasileira, servindo de parâmetro para o ideário republicano português, desmonta a pirâmide hierárquica, bem como permite aceitar a semelhança desses pares.

É de sublinhar o facto de Eça principiar o texto sobre os *Novos Factores da Política Portuguesa* enaltecendo o discurso que foi o seu e de seus companheiros de geração 20 anos antes. É possível assinalar que foram esses jovens também influentes no ideário republicano brasileiro, marcando, desse modo, um movimento de vaivém no que se refere à evolução política ou, mais especificamente, ao hibridismo cultural (inclusive político) entre os dois países. Querem todos estes factores – assunção da influência das *Conferências* na elite letrada brasileira, assunção da influência da República brasileira no imaginário político português, a presença de um debate sobre o Brasil em Portugal, etc. –, significar uma real troca cultural.

Retomem-se ainda as discussões entre intelectuais publicadas nos jornais portugueses quando da proclamação da República na ex-colônia. No jornal português *Os Debates*, de 16 de novembro de 1889, já na primeira página, divulga-se a notícia de que “O povo brasileiro, esse povo nosso irmão pela raça, pelo idioma, pelas tradições e pelo temperamento, acaba de dar ao mundo um grande exemplo e de praticar um ato nobilíssimo de patriotismo e de justiça. Siga Portugal o seu exemplo” (*apud* BARBOSA, 2002, p. 31). Também na primeira página do jornal *A República*, a 23 de abril de 1890, Magalhães Lima afirma que “O momento é de surpresa. A hora avança. A proclamação da república no Brasil e o conflito anglo-português operaram sobre a sociedade portuguesa no sentido de uma transformação, que, se hoje é ainda parcial e incompleta, acabará amanhã por ser radical e completa” (*apud* SILVA, 2013, p. 77). Contudo, é a referida relação intrínseca entre colonizador e colonizado que figura na declaração de Quintino Bocaiúva, então ministro das Relações Exteriores no novo Governo brasileiro. Em entrevista ao jornal português *Os Debates*, informa categoricamente que “O filho passou adiante do pai. Possui um professorado muito inteligente, homens de ciência que são frequentemente citados no estrangeiro, pensadores profundos, jornalistas vigorosos, uma excelente organização de ensino, uma imprensa numerosa e forte” (*apud* BARBOSA, 2002, p. 39). Já Latino Coelho, em *O Século*, a 1 de dezembro daquele mesmo ano, procura exaltar o poder político dos Estados Unidos como referência para as repúblicas do continente americano, retirando de Portugal qualquer mérito em relação aos acontecimentos no Brasil: “A América é hoje, em todos os seus governos independentes e autónomos, uma vasta confederação republicana, solidária pelos vínculos morais. Os Estados Unidos são uma

potência colossal, que é, por assim dizer, a mãe de todas as democracias americanas” (BARBOSA, 2002, p. 38).

Isabel Corrêa da Silva aponta para duas visões concomitantes dos acontecimentos políticos que os portugueses tinham do Brasil: uma, positiva, que cria ser a revolução pacífica do país resultado da herança da raça latina, e outra, negativa, confrontava os sucessos do Brasil com os fracassos de Portugal. Apesar do aquecido debate provocado em Portugal, inclusive a curiosidade despertada pelo papel e pela postura política cumpridos pelo Exército como fonte de cogitação a uma revolução portuguesa, quando da Revolta do Porto em 1891, hasteou-se a bandeira do “Centro Democrático Federal 15 de Novembro”. A data, 15 de novembro, é homenagem ou fonte de inspiração ao dia da declaração da República no Brasil. Após este acontecimento, não mais se publicou acerca do exemplo da ex-colônia para a história política portuguesa pelo menos até 1910. Na opinião de Corrêa da Silva, o próspero regime brasileiro era um exemplo incômodo. Além disso, “a associação ao Brasil acabava por apoucar a legitimidade da revolta portuguesa, evidenciando suas fraquezas demagógicas” (2013, p. 107), isto é, a relação entre pares volta a ser desequilibrada e, estando a ex-colônia em vantagem, passa a ser para alguns inadmissível.

A historiadora acrescenta, contudo, apoiada no argumento de troca entre intelectuais de cá e de lá, que “[o]s movimentos de Brasil e Portugal coexistiram em linhas paralelas mas, os movimentos das pessoas que cruzavam o Oceano, e se deslocavam nos dois sentidos, transportavam consigo ideias, convicções e também atitudes, que reflectiam a sua cultura e o seu ideário” (SILVA, 2013, p. 15). Há uma conexão entre os intelectuais, ainda que o movimento histórico vá acontecendo cada um a seu tempo.

Cabe aqui referir o curioso episódio ocorrido no dia da revolta contra o regime monárquico em Portugal para verificar-se que o vaivém de intelectuais – alguns estudiosos, neste caso específico, talvez preferissem chamar “maçónicos” a esses ativistas do regime republicano – é mais do que casual. Hermes da Fonseca, presidente do Brasil, estava em visita de Estado a Portugal em 1910. O que para alguns historiadores foi um equívoco ou mal-entendido o facto de o navio de guerra brasileiro ter saudado a revolta republicana com 21 tiros de canhão, para outros, tratou-se, realmente, de um acordo entre os ativistas dos dois países, com o consentimento do próprio presidente. Aquando do dia da revolução portuguesa, nem a visita de Estado de Hermes da Fonseca nem a salva de tiros podem ter sido coincidência ou equívoco. Alguns historiadores afirmam que o jantar do estadista brasileiro com o rei havia sido uma manobra para que este ficasse impedido de sair da mesa e convocar uma reunião extraordinária com os chefes de seu Governo. Esta hipótese permite pensar que a revolta em Portugal teve o Brasil como poderoso aliado. Foi o Brasil, aliás, o primeiro país a aceitar oficialmente o regime republicano em Portugal. No lado europeu, uma das primeiras celebrações oficiais do regime republicano foi, justamente, o 21.º aniversário da proclamação da República brasileira. Tais trocas e manobras conjuntas marcam um momento exemplar de redes de interdependência e de tradições de conhecimento, bem como de estratégias políticas e militares.

Referências

BARBOSA, Luísa Maria Gonçalves Teixeira. *O Ideário Republicano nas Relações Brasil/Portugal, 1880-1891*. Lisboa: Universidade de Lisboa/Faculdade de Letras, 2002 (Dissertação de Mestrado), 2 v.

HANSEN, Patrícia Santos. Sobre o conceito de “país novo” e a formação de brasileiros nas primeiras décadas da República. *Revista Iberoamericana*, v. XII, n.º 45, p. 7-22, 2012.

LIMA, Antonio Carlos de Souza. Impérios coloniais e Estados pós-coloniais: perspectivas antropológicas para um diálogo Portugal-Brasil. In: SANTOS, Gilda. (Org.). *Brasil e Portugal 500 Anos de Enlaces e Desenlaces*. Rio de Janeiro: Real Gabinete Português de Leitura, 2001, v. 2, p. 54-64.

LOURENÇO, Eduardo. *A Europa Descantada. Para Uma Mitologia Europeia*. Lisboa: Visão, 1994.

MAURO, Frédéric. *O Brasil no Tempo de Dom Pedro II 1831-1889*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

MOTA, Maria Aparecida Rezende. Diálogos possíveis na periferia da civilização: Eduardo Prado e Eça de Queirós. In: HOMEM, Amadeu Carvalho; SILVA, Armando Malheiro da; ISAÍÁ, Artur César. (Org.). *Progresso e Religião – A República no Brasil e em Portugal 1889-1910*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra; Uberlândia: Editora da Universidade Federal de Uberlândia, 2007, p. 35-53.

MOTTA, Roberto. Integração e miscigenação em Gilberto Freyre: uma originalidade luso-brasileira. In: SANTOS, Boaventura de Sousa; COHN, Amélia; CAMARGO, Aspásia. (Org.). *O Diálogo dos 500 Anos: Brasil-Portugal entre o Passado e o Futuro*. Rio de Janeiro: EMC Edições, 2001, p. 105-131.

NEVES, João Alves das. *As Relações Literárias de Portugal com o Brasil*. Lisboa: Instituto de Cultura e Língua Portuguesa, 1992.

OLIVEIRA, Lúcia Lippe. Ordem e progresso. In: SANTOS, Boaventura de Sousa; COHN, Amélia; CAMARGO, Aspásia. (Org.). *O Diálogo dos 500 Anos: Brasil-Portugal entre o Passado e o Futuro*. Rio de Janeiro: EMC Edições, 2001, p. 191-214.

QUEIRÓS, Eça de. A correspondência de Fradique Mendes. In *Obras de Eça de Queiroz*. Porto: Lello & Irmãos, 1966, v. I.

QUEIRÓS, Eça de. *Revista de Portugal*. Porto: Chardron, 1889, v. I.

QUEIRÓS, Eça de. *Novas Cartas Inéditas*. Rio de Janeiro: Alba Editora, 1940.

QUEIRÓS, Eça de. *Cartas de Paris*. Lisboa: Livros do Brasil, 1970.

QUEIRÓS, Eça de. *Novos Factores da Política Portuguesa*. Lisboa: Editorial Nova Ática, 2007.

REIS, Carlos. Enlaces e desenlaces: Reflexões sobre a dualidade e pluralidade. In: SANTOS, Gilda. (Org.). *Brasil e Portugal 500 Anos de Enlaces e Desenlaces*. Rio de Janeiro: Real Gabinete Português de Leitura, 2001, v. 2, p. 81-89.

SILVA, Isabel Corrêa da. *Espelho Fraternal – o Brasil e o Republicanismo Português na Transição para o Século XX*. Lisboa: Divina Comédia Editores, 2013.

TOLOMEI, Cristiane Navarrete. *Eça de Queirós e os Brasileiros*, . São Paulo: Universidade de São Paulo, 2010 (Dissertação de Doutorado) – Departamento de Letras Clássicas e Vernáculas da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas.

VERÍSSIMO, José. *Teoria, Crítica e História Literária*. São Paulo: Edusp; Rio de Janeiro: LTC, 1978.

VIANA, Hélio. *Capítulos de História Luso-Brasileira*. Lisboa: Academia Portuguesa da História, 1968.

República e literatura em Portugal

ANNABELA RITA¹

Na literatura portuguesa (incluindo as obras de natureza mais filosófica, como as do padre António Vieira), é possível reconhecer linhagens de reflexão identitária de diferentes matizes, do tema até à autoria (personalidades da Igreja) e à elaboração simbólica através da qual se esboça ou reforça Portugal como nação eleita e de *missão*, signo inscrito na mítica e fundadora Ourique, sucessivamente recordada e reconfigurada, até na bandeira.

Na modernidade marcada pelo *désenchantement du monde* (Max Weber, Marcel Gauchet), as artes continuaram a devolver-nos imagens de uma espiritualidade marcadamente cristã, mesmo nos casos em que a *universalidade* emerge como um valor ecuménico e, eventualmente, alheio a definições exclusivistas.

Sobre esse fundo de continuidades, desenham-se as descontinuidades. Numa grande e bem fundamentada angular de quatro séculos, Miguel Real sintetiza, numa conclusiva reflexão sobre os *Traços Fundamentais da Cultura Portuguesa* (2017):

Assim, se quiséssemos definir o tempo moderno e contemporâneo da cultura portuguesa entre 1580 – data da perda da in-

¹ Universidade de Lisboa.

dependência – e 1980 – data do acordo de pré-adesão à Comunidade Económica Europeia –, passando simbolicamente pelo ano de 1890 – data do *Ultimatum* britânico a Portugal –, atravessando 400 anos de história pátria, defini-lo-íamos como o tempo do canibalismo, o tempo da culturofagia, o tempo em que os portugueses se foram pesadamente devorando uns aos outros, cada nova doutrina emergente destruindo e esmagando a(s) anterior(es), estatuídas estas como inimigas de vida e de morte, alvos a abater, e as suas obras como negras peçonhas a fazer desaparecer. Católicos ou erasmitas, papistas ou hereges protestantes, jesuítas ou “pombalinos”, religiosos ou maçónicos, tradicionalistas ou modernistas, espiritualistas ou racionalistas, cada corrente só se entendia como una e independente quando via o seu reflexo “puro” nos olhos aterrorizados e impuros do adversário, quando o desaposava de bens, lhe subtraía o recurso para a sobrevivência e, em última instância, quando o prendia ou matava, [...] como aconteceu com os maçónicos e republicanos face ao legado pombalino, fundado numa das mais impressionantes mitologias culturais alguma vez inventadas em Portugal, erguendo a maior e mais importante estátua do Marquês de Pombal em pleno centro de Lisboa. (REAL, 2017, p. 230-231)

Procuramos, nesta grande angular, alguns *padrões* da cartografia do nosso imaginário pelas letras nacionais. E vejamos como a literatura nos oferece reflexos de uma caminhada para a via que parecia ser a única possível quando a Monarquia se revelou incapaz de resolver o sentimento de decadência agudizado ao longo do século XIX até ao

paroxismo do Ultimatum inglês e dos suicídios de grandes figuras², que fizeram Miguel de Unamuno dizer, em 1908, ser Portugal “um país de suicidas” (*Por Terras de Portugal e de Espanha*), e Manuel de Laranjeira confessar-lhe, epistolarmente, que, em Portugal, “o suicídio é um recurso nobre, é uma espécie de redenção da moral”, pois, nele, “tudo o que é nobre suicida-se; tudo o que é canalha triunfa” (BRANDÃO, 2013): a via para a República, que, apesar de todos os problemas, nunca é posta em causa, pesem embora as críticas a ela feitas, mesmo pelos que se empenharam nessa construção de regime.

Portugal emerge de reflexão diversa, que ora o *representa* como *ser* com horóscopo (Fernando Pessoa, António Telmo), com vocação (Miguel Real), destino (Joaquim Veríssimo Serrão), personalidade (Eduardo Lourenço) e/ou perfil histórico (Pedro Calafate) ou literário (Camões, frei Bernardo de Brito, Fernando Pessoa), com origens lendárias ou míticas (Ulisses, Tubal) ou miraculosas (Ourique), tribais (Viriato), que nasce (Damião Peres, Domingos Amaral) e morre (Miguel Real), que tem medo de existir (José Gil) ou não (Carlos Zorrinho), ou que tenta enfrentá-lo (Manuel Carvalho da Silva), ou é feliz (Elizabeth Agostinho), sob o signo da profecia (padre António Vieira, Bandarra), “sobrenatural” (Manuel J. Gandra) e onde há “seres mágicos” (Vanesa Fidalgo), se viaja (José Saramago) e o sol dança (Jeffrey S. Bennett)... ora o afirma como determinado por circunstâncias geo-

² Recordemos alguns: em 1876, José Fontana; o médico Francisco da Cruz Sobral, em 1888; o escultor Soares dos Reis, em 1889; Camilo Castelo Branco, Júlio César Machado e Silva Porto, em 1890; Antero de Quental, em 1891; o militante operário Luís de Carvalho, em 1893; o escritor operário Henrique Verdial, em 1900; Mouzinho de Albuquerque, em 1902; Trindade Coelho e o jornalista Alberto Costa, o “PadZé”, em 1908; o almirante Cândido dos Reis, membro da carbonária portuguesa, em 1910; Guedes Quinhones, militante socialista e jornalista operário, em 1911; Manuel Laranjeira, em 1912; Mário de Sá-Carneiro e Manuel Laranjeira, em 1916; Florbela Espanca, em 1930.

gráficas e de vontade de alguns ou de muitos (Alexandre Herculano, Oliveira Martins, José Mattoso, António José Saraiva, Rui Ramos, etc.), ora lhe denuncia limitações (Vieira, Verney, Antero, António Sérgio e tantos outros), ora lhe evidencia a obra imperial (Henry Morse Stephens, Martim de Albuquerque, António Santos Pereira, A. R. Disney, Maria Isabel João), ora o perscruta entre luz e sombras (Agostinho da Silva, José Eduardo Franco), entre a Europa (Almeida Garrett, Borges de Macedo, Eduardo Lourenço, Miguel Real, Pedro Calafate, José Eduardo Franco) e o mundo (sebastianismo, Quinto Império)...

Não há, pois, uma *essência* de *portugalidade*, mas construções culturais que conferem lógica e sentido ao que é sucessão de multifatorialidade; a verdade é que, após a clivagem entre as elites nacionais e as populações potenciada pela tragédia de Alcácer Quibir e, depois, pelas vagas do ouro brasileiro, a refundação romântica, que acompanha as congêneres europeias, retoma o ideário de uma comunidade unida sob o ideário de um povo idealizado que a República reconfigurará: das constituições monárquicas às republicanas, incluindo a de 1975, será em seu nome e em nome de uma modernização de molde europeu que a nação se repensará, em discurso que encobre e/ou ignora o irreduzido fosso entre as classes economicamente desfavorecidas e as elites políticas e intelectuais (por sua vez, clivadas também entre a perspectiva tradicionalista e a inovadora, “estrangeirada”).

Decorrendo disso, a própria configuração do “português”, sucessivamente confrontado pela aventura marítima com o “africano” (o “mouro”, o ímpio, o “cafre”, o negro escravo), o índio e o oriental, de cultura, religião e civilização diferentes, vai caldear-se no projeto republicano que, ultrapassada a aliança da realeza com o divino, busca outros alicerces:

De facto, as teorias sobre a identidade do homem português, criadas ao longo do século XX, não escondem um intento de mitificação e sublimação do projecto republicano apresentado em 1910 como actor e fundador de Portugal, logo fracassado após o curtíssimo período de 16 anos, substituído e esmagado, até 1974, por um nacionalismo rural de fundo conservador, fortemente eclesiástico e patrioteiro. Assim se estatuem historicamente as teses rácicas sobre a identidade moçárabe do português no positivismo de Teófilo Braga, o saudosismo de Teixeira de Pascoaes como expressão do cruzamento de povos arianos e semitas, e o integralismo de António Sardinha, fundado no “*Homo Atlanticus*”, teses prosseguidas, já em outra atmosfera cultural, consumado o rompimento cultural-monárquico e fracassada a I República, pelo advento do novo providencialismo de Fernando Pessoa e Agostinho da Silva, continuadores da visão quinto-imperialista de padre António Vieira. Teses nostálgicas do tempo do império, isto é, da concepção de um Portugal maior e superior, de ampla intervenção nos destinos do mundo. (REAL, 2017, p. 24)

E chegará a justificar lances como o da chamada de atenção de Leitão de Barros, o cineasta e diretor de *O Notícias Ilustrado*, para a semelhança entre o responsável pelas finanças de Avis (Estêvão Afonso, o administrador da Casa de Lagos, criada para explorar os descobrimentos marítimos), nos Painéis de S. Vicente, e o da República, Oliveira Salazar...

Evoquemos alguns “padrões” no “mapa” literário.

Primeira metade do século XIX

Na primeira metade do século XIX, face à *nova ordem* (hoje, também, evocada), Almeida Garrett, tomando simbólico facho a Camões (*Camões*, 1825), equaciona *Portugal na balança da Europa: do Que Tem Sido e do Que ora Lhe Convém Ser na Nova Ordem de Coisas do Mundo Civilizado* (1830) e repensa-lhe a identidade numa hermenêutica da cultura travestida de narrativa de viagem e ficcionada em drama amoroso (*Viagens na Minha Terra*, 1846): ao gigante de outrora que enfrentou os mares e os seus dragões restava apenas o que o constituíra e movera:

[...] um único fim e objecto, sem o qual estar conseguido jamais se aquietará por tempo considerável; é o de ser livre. Em outras nações esta vontade nasce do desejo de melhoramentos [...]; em Portugal, além dessas causas, há a necessidade absoluta, forçosa, invencível, a que nenhum poder humano há-de obstar [...] (GARRETT, 1966, p. 927)

E mantém a esperança de uma recuperação da liderança do mundo, afinal, como os mitos fundadores e as profecias (afonsinos, sebastianistas, quinto-imperiais): “Não desanimemos, porém; é antes árdua do que impossível a tarefa. Maior será a glória de Portugal... lhe compete ser.” (GARRETT, 1966, p. 924).

Segunda metade do século XIX

A partir de meados do século, as sombras adensam-se, o complexo de inferioridade magoa e a Geração de 70 analisa e diagnostica os males nacionais, reclamando uma revolução cultural... Antero aponta as *Causas da Decadência dos Povos Peninsulares* (1881), racionalizando a sensibilidade geral.

Portugal, “Jardim da Europa à beira-mar plantado” (Tomás Ribeiro, no poema “A Portugal”, de *D. Jaime*, 1862), sob o choque traumático do Ultimatum inglês (1890), vê-se transformado em cenário de “medonha” e noturna tormenta:

Noite de tormenta. Céu caliginoso, mar em fúria, ventanias trágicas, relâmpagos distantes. O castelo do rei à beira-mar. Sala de armas. Nos muros, entre panóplias, os retratos em pé da dinastia de Bragança. Agachados ao lume, os três cães familiares de el-rei, Iago, Judas, Veneno. (JUNQUEIRO, s.d., p. 3)

Atravessa-o um Doido, louco por desconhecer quem é, sabendo apenas que:

O Doido, *na escuridão*:
Tive castelos, fortalezas pelo mundo...
Não tenho casa, não tenho pão!...
Tive navios... milhões de frotas... Mar profundo,
Onde é que estão?... onde é que estão?!...
Tive uma espada... Ah, como um raio, ardia, ardia
Na minha mão!...
Quem ma levou? quem ma trocou, quando eu dormia,
Por um bordão?!...
E tive um nome... um nome grande... e clamo e clamo,
Que expiação! ! (JUNQUEIRO, s.d)

No livro esfarrapado a que se agarra, surpreende-se o sinal da identidade, aquele que epigrafa a obra, voz do épico entre “tuba canora” e “voz enrouquecida”, aquele que, reduzido ao essencial, intitula o drama (*Pátria*): “Esta é a ditosa Pátria minha amada!”

Pátria com os destinos nas mãos de um rei assim descrito:

Uma bóia de enxúndia; um zero folgazão,
Bispote português com toucinho alemão,
[...]
Sensualismo e patranha, indif'rença e vaidade,
Gabarola balofo e glutão, sem vontade,
Às vezes moralista, (acessos de moral,
Que lhe passam jantando e não nos fazem mal)
Eis el-rei. Um egoísmo obeso, alegre e loiro,
Unto já de concurso e de medalha d'oiro.
Termina a dinastia; e Deus, que a fez tamanha,
Põe-lhe um ponto final de oito arrobas de banha...
Laus Deo! (JUNQUEIRO, s.d)

Com a recuperação da identidade num encontro emocionado entre o corpo do Doido e o espírito de Nuno Álvares Pereira, que se “embebe” nele, completa-se o ciclo de paixão e morte, signo cristológico de um país-povo eleito com uma missão *para glória do nome de Deus* (mito de Ourique):

Rodeiam-no, tumultuando e clamorando. Brilham adagas, lâminas frias de cutelos. Deitam-lhe algêmas, dão-lhe bofetões, insultam-no, mascarram-no de lôdo, cospem-lhe na cara. E a face do herói sobre-humanamente resplandece, como zurzida por estrêlas. Em meio de chufas e labéus o arrastam ao alto da montanha, onde a cruz negra e sanguinolenta lhe estende os braços para a Dôr. Com vilipêndio o desnudam, por escárnio lhe cingem uma tanga de cafre, e, a marteladas truculentas,

desumanos o pregam no madeiro bárbaro. Ao tampo da cruz, desenhada a sangue, esta ironia: – Portugal, rei do Oriente! – Expele o seio do mártir um ai agudo, lança angustiada de varar infinitos. E a Dôr o exalta, a Dôr diviniza: É de alabastro o corpo macerado, as longas barbas ondeantes de luar choroso, e os olhos fundos e proféticos, duas cavernas de noite, com estrélas. À volta, os verdugos tripudiam e cantam. [...]

Súbito, numa visão interior, descobre em roda dele as nações armadas, cêrco de lóbos à volta duma presa. Já no estertor, agonizando:

Deus! abandonas-me!...

Expira. Clareia, roxa, a manhã de Novembro, triste lençol de misericórdia, a que limpassem forcas ou calvários. (JUNQUEIRO, s.d., p. 114-115)

Morto, enfim.

Porém, um velho camponês e uma criança aproximam-se e esta pega uma insuspeitada espada na base da cruz. Versão das três idades do homem e de um arturiano recomeço, que deixa a interrogação do futuro, esse mesmo que o padre António Vieira desejou antecipar em história (*História do Futuro*) e em profecia (*A Chave dos Profetas*):

Nobre montante, qual o teu destino? Sulcarás, relha de arado, a gleba deserta dêsse camponês? Nas mãos dessa criança, um dia homem, brilharás acaso, espada de fogo e de justiça? Mistério... mistério... Invisivelmente, saudando a luz, as co-tovias gorgem... (JUNQUEIRO, s.d., p. 116)

O século XIX parece, assim, ritmado pela esperança e ânsia de um renascimento nacional. E o retrato régio de *O caçador Simão* (1890) junqueiriano anuncia a morte da monarquia:

Jaz el-rei entrevado e moribundo
Na fortaleza lóbrega e silente...
Corta a mudez sinistra o mar profundo...
Chora a rainha desgrenhadamente...
Papagaio real, diz-me, quem passa?
– É o príncipe Simão que vai à caça.

Os sinos dobram pelo rei finado...
Morte tremenda, pavoroso horror!...
Sai das almas atónitas um brado,
Um brado imenso d'amargura e dor...

Papagaio real, diz-me, quem passa?
– É el-rei D. Simão que vai à caça. (JUNQUEIRO, 1967)

Simão, um dos nomes de D. Carlos, surge como protagonista de uma morte anunciada:

A Pátria é morta! A Liberdade é morta!
Noite negra sem astros, sem faróis!
Ri o estrangeiro odioso à nossa porta,
Guarda a Infâmia os sepulcros dos Heróis!

Papagaio real, diz-me, quem passa?
– É el-rei D. Simão que vai à caça.

Tiros ao longe numa luta acesa!
Rola indomitamente a multidão...
Tocam clarins de guerra a Marselheza...
Desaba um trono em súbita explosão!...

Papagaio real, diz-me, quem passa?
– É alguém, é alguém que foi à caça

Do caçador Simão!... (JUNQUEIRO, 1967)

[...] alguns percursos possíveis do séc. XX, seja pela via do pensamento poético [...] em busca da nossa lusitanidade íntima, seja pela do racionalismo idealista [...], recuperando os modelos da razão iluminista, seja pela reflexão sobre a história pátria, posicionando-a lucidamente perante os desafios da integração europeia [...]. (CALAFATE, 2016)

Primeira metade do século XX

O regicídio acontecerá em 1908, 18 anos depois. Irremediável, inexorável.

Inevitável, lógica, a República instala-se: 1910-1926. E a II República impõe-se-lhe, avançando para um Estado Novo (1933-1974): 1926-1974. A III República desabrochará com uma revolução de cravos vermelhos exaustivamente iconografada: 1974.

Portugal continua a ver-se num espelho depressivo e trágico que Basílio Teles nos oferece em bíblico recorte: *O Livro de Job (Estudo)* (1912).

Serão a Renascença Portuguesa (1912-1932) e a Filosofia Portuguesa (1943 e seguintes), por um lado, e Fernando Pessoa, por outro, a retomar

esse fio de drama e esperança questionadora e a responder ao século precedente. Ao lado, passam e entrechocam-se os modernismos e o neorealismo entre o ideário estético, o psicologista e o social (CRISTÓVÃO, 2013).

A Renascença Portuguesa, movimento cultural iniciado no Porto que se prolongou pelo primeiro quartel do século XX, cultivou um ideal nacionalista ligado ao neogarrettismo e a um sebastianismo quase messiânico. Com personalidades como Teixeira de Pascoaes, com a sua teoria do saudosismo e, numa segunda fase, Leonardo Coimbra, teve como referência nuclear a revista *A Águia – Órgão da Renascença Portuguesa* (Porto, 1910–1932), o quinzenário *Vida Portuguesa* (1912–1915), dirigido por Jaime Cortesão, e a revista *Portucale. Revista Ilustrada de Cultura Literária, Científica e Artística* (Porto, 1928–1966), sob a direção de Augusto Martins, Cláudio Basto e Pedro Vitorino³. A Filosofia Portuguesa, por seu lado, movimento do pensamento filosófico nacional iniciado por Álvaro Ribeiro com o opúsculo *O Problema da Filosofia Portuguesa* (1943), passou por várias fases e mantém-se vital⁴. Em nenhum dos casos, porém, a

³ Nela colaboraram Leite de Vasconcelos, Fausto Guedes Teixeira, Afonso Duarte, Augusto César Pires de Lima, Lopes de Mendonça, Jaime Magalhães Lima, Leonardo Coimbra, Mário Beirão, Adolfo Casais Monteiro, António Correia de Oliveira, João de Castro Osório, D. João de Castro, Raul Brandão, José Régio, António Botto, Luís Amaro, António Navarro, Abel Salazar, António Sérgio, Aquilino Ribeiro, Carlos de Oliveira, Jorge de Sena, Papiniano Carlos, António de Sousa, Castelo Branco Chaves, Fernando Guedes, José-Augusto França, José Fernandes Fafe, Júlio Pomar ou Mário, além de muitos outros.

⁴ Com uma segunda fase em 1957–1962, estimulada pelo jornal *57*, órgão do Movimento 57 ou Movimento da Cultura Portuguesa, dirigido por António Quadros, mas preparado pela revista *Acto*, com Teixeira de Pascoaes, ainda vivo, Álvaro Ribeiro, José Marinho, António Quadros, Orlando Vitorino, Raul Leal, Francisco da Cunha Leão, José Blanc de Portugal, Martins Correia, e os brasileiros Augusto Frederico Schmidt, Lêdo Ivo e Luís Washington Vita. A terceira fase vem até aos nossos dias com António Quadros e Afonso Botelho. Destacaram-se Agostinho da Silva, Avelino Abrantes, Afonso

República é a questão em causa: a identidade, a nação, o povo em devir histórico é que importam.

Outras revistas se constituíram como polos de atração cultural, marcando a sua vivência, como foi o caso de *Cadernos de Poesia* (entre 1940 e 1953)⁵, *Ár-*

Botelho, Afonso Cautela, Azinhal Abelho, José A. Ferreira, Agustina Bessa-Luís, José Marinho, Fernando Morgado, Ernesto Palma, Álvaro Ribeiro, Ana Hatherly, Natércia Freire, Rui Carvalho dos Santos, Francisco Sottomayor, António Telmo, Carlos Vaz, Orlando Vitorino, Pinharanda Gomes, dentre outros.

⁵ *Cadernos de Poesia* [1.ª série: 1940-1942, organizada por Tomaz Kim, José Blanc de Portugal e Ruy Cinatti; 2.ª e 3.ª séries: 1951 e 1952-1953, organizadas por Jorge de Sena, Ruy Cinatti, José Blanc de Portugal e José-Augusto França], jornal *Mensagem* (Coimbra, 1948, dirigido por Caetano de Melo Beirão), ou nas folhas de poesia *Távola Redonda* (Lisboa, 1950-1954) ou na revista *Gaal* (Lisboa, 1956), que a continua, com vasta participação de Ester de Lemos a Maria de Lourdes Belchior, de Fernando Guedes a Goulart Nogueira, de Herberto Helder a José Blanc de Portugal, etc. Também as revistas *57* (Lisboa, 1957), *Cidadela* (Coimbra, 1959) ou *Estudos* (Coimbra, 1922, 1970) do velho Centro Académico de Democracia Cristã acompanharam esta multímoda produção marcada por uma espiritualidade cristã. *Tempo Presente – Revista Portuguesa de Cultura* (1959-1961), dirigida por Fernando Guedes, com um conselho de redação constituído por António José de Brito, António Manuel Couto Viana, Caetano de Melo Beirão e Goulart Nogueira, foi lugar de convergência de muitos que passaram por outros periódicos de timbre comum no plano religioso: Agostinho da Silva, Agustina Bessa-Luís, Amândio César, António Botelho, António Quadros, António Correia de Oliveira, António Salvado, Ana Hatherly, Álvaro Ribeiro, Armando Cortês-Rodrigues, Artur Anselmo, Carlos Eduardo de Soveral, Domingos Mascarenhas, Duarte de Montalegre, Eduíno de Jesus, Ester de Lemos, Fausto José, Fernando Paços, Francisco da Cunha Leão, Francisco Rendeiro, O. P., J. Beckert d'Assumpção, J. Monteiro Grilo, João Bigotte Chorão, José Blanc de Portugal, José Enes, José Valle de Figueiredo, Luís Cajão, Luís Forjaz Trigueiros, Manuel de Seabra, Manuel Gama, Manuel Moutinho, Manuel Múrias, Manuel Vieira, Maria Manuela Couto Viana, Matilde Rosa Araújo, Mário Saa, Miranda Barbosa, Natércia Freire, Nuno de Sampayo, Ruy Alvim, Ruy Belo, Sellés Paes, Soares Martins, Tomaz Kim, Tomaz Ribas e tantos outros.

vore: *Folhas de Poesia* (Lisboa, 1951-1953)⁶ e *O Tempo e o Modo – Revista de Pensamento e Acção* (entre 1963 e 1984)⁷.

Desde as primeiras décadas do século XX, período paroxisticamente fraturado por duas guerras mundiais que confrontaram o Homem com os seus limites e o seu rosto mais brutal, a literatura portuguesa (neoromantismo, modernismos, anos 50, 60 e 70) vibra com uma espiritualidade evidenciada nas antologias de poesia (*Líricas Portuguesas*, 1958, por Jorge de Sena e António Ramos Rosa, *Antologia da Novíssima Poesia Portuguesa*, 1959, organizada por Maria Alberta Menéres e E. M. de Melo e Castro) e em muitos títulos.

Na obra que, de *Portugal*, se volve *Mensagem* (1934), o poeta de “Screvo meu livro à beira mágoa”, arauto do Além, perscruta o “mistério” dessa pátria de *outrora- agora* em sucessivas *convocações* e reescreve as perguntas no “Terceiro aviso”, após Bandarra e António Vieira:

Terceiro [Aviso]

Mas quando quiserás voltar?

Quando é o Rei? Quando é a Hora?

⁶ *Árvore: Folhas de Poesia* (Lisboa, 1951-1953), dirigida por António Luís Moita, António Ramos Rosa, José Terra, Luís Amaro e Raul de Carvalho, contou com a colaboração de Egito Gonçalves, Eugénio de Andrade, Sophia de Mello Breyner Andresen, Maria Cristina Araújo, Matilde Rosa Araújo, Humberto d’Ávila, José Bento, Carlos Eurico da Costa, Luísa Dacosta, Paul Éluard, Adriano Lourenço de Faria, Rogério Fernandes, Armando Ventura Ferreira, Vergílio Ferreira, Manuel da Fonseca, José-Augusto França, Natércia Freire, Sebastião da Gama, Oliveira Guimarães, Alberto de Lacerda, Jorge de Lima, Eduardo Lourenço, Alfredo Margarido, Albano Dias Martins, David Mourão-Ferreira, Mário Sacramento, Álvaro Salema, Jorge de Sena, Mário Cesariny de Vasconcelos e Fernando Vieira.

⁷ *O Tempo e o Modo – Revista de Pensamento e Acção* (1963-1977 e 1984), dirigida por António Alçada Baptista, editada por Pedro Tamen, com a chefia de redação de João Bénard da Costa e, em 1984, assumida por Carlos Vargas.

Quando virás a ser o Cristo

[...]

E a despertar do mal que existo

A Nova Terra e os Novos Céus?

[...]

Quando, meu Sonho e meu Senhor? (PESSOA, 1979, p. 53)

Por fim, no “quinto” “tempo” (Quinto Império), desfazendo o “nevoeiro”, constituindo-se nesse desejado Sonho e Senhor, responde, instaurando um novo ciclo: “É a hora! Valete, Fratres.”

A *convocação*, em ambos os casos, visa quebrar o encantamento estiolante de uma desesperança cinzentista que parecia dominar um povo que acreditara encontrar na República a solução da decadência e que sobrevivia ao trauma da convulsão que ela trouxera⁸. Povo que se sentira desprezado e desrespeitado desde antes do regicídio, trucidado nos combatentes da Primeira Guerra Mundial, afundado no sentimento da decadência e da falta de horizontes, anelante de um sinal de esperança. “É a hora!” é o *sopro* conclusivo dessa *convocação*, a invetiva, a ordem à fraternidade para o início de um novo ciclo no meio das representações do velho, desse Portugal de Varões e epopeia que se encontrara com o Preste João e que tinha sonhado o Quinto Império. Exclamação religiosa na instauração de um novo tempo. Ao lado, atrás, nesse 1910 em que os Painéis de Nuno Gonçalves se

⁸ Já Guerra Junqueiro sentira essa necessidade revitalizadora e convocara em *Finis Patriae* os “génios do lugar” e do futuro configurados pela “Mocidade nas Escolas”: “Por terra, a túnica em pedaços, / Agonizando a Pátria está. / Ó Mocidade, oiço os teus passos!... / Beija-a na frente, ergue-a nos braços, / Não morrerá! // Com sete lanças os traidores / A trespassaram, vede lá!... / Ó Mocidade!... unge-lhe as dores, / Beija-a nas mãos, cobre-a de flores, / Não morrerá!” (JUNQUEIRO, 1967).

instalaram no Museu, levantara-se o estandarte de uma águia *que se tornará nova*, outra⁹, mas com a memória da antecessora.

Também em 1934, Portugal ensaia a ostentação do *seu lugar no mundo*, participando em exposições universais e coloniais, e preparando aquelas que o imporão como *Mundo inscrevendo o Mundo em si*: a Exposição do Mundo Português (1940, preparada pela Exposição Colonial Portuguesa do Porto, em 1934), consagrando em título essa diferença e autonomia feitas de noção de totalidade, de completude. É o seu lance no itinerário de exposições, onde os impérios coloniais procuraram destacar-se, numa guerra pela supremacia da *visibilidade*, impondo a sua *realidade* e as suas *representações*, exibindo as insígnias da heterogeneidade que os constituía e tentando familiarizar as metrópoles e os outros países com ela, encarada e feita encarar como prova da sua superioridade humana, cultural, política e militar.

Mirando-se no Tejo e desdobrando-se diante do Mosteiro dos Jerónimos, a Exposição do Mundo Português revisita a história de Portugal e os seus heróis, numa coreografia centrada numa monumental praça do Império (atual jardim da praça do Império), ladeada a nascente e poente por dois grandes pavilhões: o Pavilhão de Honra e de Lisboa (de Luís Cristino da Silva) e o Pavilhão dos Portugueses no Mundo (do próprio Cottinelli Telmo). Na Belém de um Império a haver já decadente, oficiava-se, séculos depois, o ritual celebratório da obra

⁹ Em *Diálogos em Roma*, Francisco de Holanda fala d'“A tábua dos famosos pintores modernos a que eles chamam ‘águias’”, com os grandes do Renascimento (Miguel Ângelo, Leonardo da Vinci, Andrea Mantegna, Rafael, Ticiano, etc.), lista em que Nuno Gonçalves surge em 21.º lugar (“21. O pintor português, ponho entre os famosos, que pintou o altar de S. Vicente de Lisboa.” (HOLANDA, 1984, p. 137). Já no século XXI, surge a *Nova Águia*. *Revista de Cultura para o Século XXI* [<http://novaaguia.blogspot.pt/>], lançada em 2008 pelo MIL – Movimento Internacional Lusófono.

feita, desdobrando-lhe as figuras na paisagem, face ao espelho de água a que se fizeram as naus de outrora.

Entre exposição e livro, os nexos parecem incontornáveis, apesar das diferenças estatutárias e de lugares de enunciação: memória, homenagem, convocação espectral, visita comunitária visando o reforço dos laços dessa *comunidade imaginada* (Benedict Anderson) que se nomeia “Portugal” e cuja *história mítica* (António Quadros, António Telmo, Manuel J. Gandra...) o entende nascido e desenvolvido “segundo um destino sagrado”, mas bloqueado “no cume da expansão, no máximo brilho da sua história” (REAL, 2017, p. 88), esvaindo-se a “tuba canora e belicosa (Camões) em lírico canto do cisne ou do signo (Eduardo Lourenço).

Na década de 40, Almada Negreiros oferece-nos a imagem visível da relação entre o presente e o passado, a inovação e a tradição: os painéis da Gare Marítima de Alcântara (1942-1945), oito painéis organizados em dois trípticos (“Nau Catrineta” e “Quem nunca viu Lisboa não viu coisa boa”) e duas composições independentes (lenda de “D. Fuas Roupinho, primeiro almirante da esquadra do Tejo” e “Ó terra onde eu nasci”, alegoria do Portugal rural). E inscreve isso na sua longa reflexão sobre os Painéis de S. Vicente, que prometera estudar ao longo da sua vida.

Segunda metade do século XX

Na revolução política de 1974, muda-se o ideário, a política e a Constituição, mas a República continua a não ser posta em causa, polarizado o país entre a vocação atlântica e lusófona e a radicação europeísta, num iberismo a que resiste, com o complexo de antigo Império a corroê-lo, apesar da realidade.

Portugal surge representado na confluência de um olhar interior e de outro exterior: José Saramago, Nobel nacional (1998), representa Portugal entre a resiliência e a fatalidade (*Levantado do Chão*, 1980, *A Jangada de Pedra*, 1986) e João de Melo mostra o drama da diáspora (*Gente Feliz com Lágrimas*, 1988), enquanto a *filosofia portuguesa* (e afins) vai pintando um Portugal de utopia respirada (Dalila Pereira da Costa, António Telmo, Manuel J. Gandra, Paulo Loução...), imagem esteticizada na revisitação dos seus mitos (Teolinda Gersão, Mário Cláudio, Gonçalo M. Tavares...) e das suas figuras emblemáticas do passado (Camões, Pessoa... para só mencionar os que tutelam prémios e institutos oficiais) e *special ones* do presente (José Mourinho, Ronaldo, etc., mas também todo um escol que se começa a qualificar pelo mundo em todas as áreas do saber e do fazer).

Primeira metade do século XXI

Se o lastro de identidade imperial e graáfica (1986) soprava as velas da *nau de Ícaro portuguesa* (1999) derivando entre *miragens*, identidade perdida no *labirinto da saudade* (1978) inscrito numa *Europa desencantada* (1994) caminhando pelo *esplendor do caos* (1998) onde se pressente a *metamorfose e fim do Ocidente como mito* (2005), no entender de Eduardo Lourenço (para não citar os que subscrevem o fundamental desta visão), hoje, José Gil diagnostica-lhe o *medo de existir* (*Portugal, hoje – O Medo de Existir*, 2007).

Apesar disso, ainda no momento da escrita deste texto recebi o *Nova Peregrinação pelos Vastos e Diversificados Territórios da Língua Portuguesa (1968-1990)* (2017), de Fernando Cristóvão, defensor e teorizador de uma nova utopia: a Lusofonia. Tema de congressos, dicionário, debates, etc. que vão vou aqui historiar. Importa, sim, chamar a atenção para alguma correspondência final de Agostinho da Silva em que se defende o “Quinto

Império” da língua portuguesa, de fraternidades e afetos, império sem imperador gerado na desagregação pós-colonial dos mapas políticos, cartografia excêntrica a todas as repúblicas, alheia a elas, feita de verbo. Aquele que a Bíblia afirma “no início” de tudo...

Entre o *Perfil Histórico (Portugal, Um Perfil Histórico, 2016)*, cuja multiplicidade Pedro Calafate nos desdobra, “analisa[ndo] o dinamismo de invenção e da tematização da identidade dos portugueses como povo, comunidade e nação por alguns dos intelectuais que mais decisivamente marcaram o sentido e a configuração deste percurso” (CALAFATE, 2016, p. 7), e os *Traços Fundamentais da Cultura Portuguesa (2017)*, cartografados por Miguel Real com o desejo de completude e transversalidade, não omitindo “nenhum vertente relevante das visões míticas, providencialistas e messiânicas – como ocultá-las, se elas existem? –, [...] [nem] as teses positivistas, racionalistas, modernistas e pós-modernistas” (REAL, 2017, p. 20), Portugal surge em exposição, diversamente representado nos textos evocados.

Frustradas as esperanças nas sucessivas mudanças de regime (da Monarquia absoluta para a constitucional e, depois, para a República, da ditadura à democracia, de império colonial à integração europeia),

tornámo-nos europeus na década de 80 com 50 anos de atraso, constatando posteriormente que o sonho pombalino que perseguíamos havia 250 anos se ia esboroando no interior de uma Europa decadente e fragilizada, como maximamente teorizou Eduardo Lourenço. Consciencializa-se, hoje mais do que nunca, que a Europa também não é solução, e que a solução, estando nós já na Europa, não pode agora senão estar em nós – um país pequeno, insignificante, conduzido por elites cegas, parasitárias e autofágicas, desprovidas de consciência histórica, cujo único

objectivo assenta na macaqueação de modelos estrangeiros [...], as mesmas elites que forçaram Manuel Laranjeira, desolado com a situação social de Portugal, a confessar ser um acrata e, posteriormente, a suicidar-se. (REAL, 2017, p. 65)

Entretecendo os nexos entre ensaio e literatura, Miguel Real continua essa reflexão identitária que atravessa os nossos maiores autores e, com “voz enrouquecida” como a do épico, evocando o sucessivo questionamento sobre o porvir, conclui os seus *Traços Fundamentais da Cultura Portuguesa* (2017) com a reescrita da mesma interrogação:

[...] terá este Portugal [decadente, velho] sido superado por uma visão modernista, assente na tecnociência, com uma forte perspectiva de justiça social, uma sólida capacidade de mobilidade social?

Ou os novos costumes europeus serão apenas um *Ersatz* daqueles velhíssimos hábitos sociais, “bíblicos”, como diziam as duas senhoras inglesas de passagem por Portugal na década de 1950, atrás citadas?

Ou os novos costumes europeus não serão senão, hoje, a máscara com a qual os antigos se camuflam?

Continuará Portugal um país culturalmente suspenso no tempo? Bastará a arquitectura de um Siza Vieira, o novo chip de uma Elvira Fortunato, um centro comercial, um CR7, para fazer um país novo? Ou existirão apenas para contentamento de uma elite política que assim se presume europeia? (REAL, 2017, p. 236)

Após Alcácer Quibir, dir-se-ia que Portugal sentiu *incumprido* (“Senhor, falta cumprir-se Portugal”, Fernando Pessoa) um destino pro-

metido em Ourique, sonho, lenda, ou mito, a seguir ao declínio da 17.^a geração e, de modos diversos, foi reformulando a pergunta (“Quando é a Hora?”, Fernando Pessoa), projetando a sua ânsia de ser em alguns (D. Sebastião, D. João IV... a República, Sidónio, Salazar...), enquanto escreve o seu *O Livro de Job* (Basílio Teles) ou o/a seu/sua livro/história à beira-mágoa (PESSOA, 1972, p. 93.) Portugal, “um país parado a meio do caminho” (REAL, 2015), “um país suspenso” de uma revelação, de uma solução, de um novo tempo e/ou de alguém... da resposta à pergunta que Miguel Real enuncia no fim de uma reflexão identitária, em 2017, em finisterra sintrense e Monte da Lua encimado por um Palácio do Santo Graal (Palácio da Pena)¹⁰.

Referências

- BRANDÃO, José. Este É o Reino de Portugal. São Pedro do Estoril: Saída de Emergência, 2013.
- CALAFATE, Pedro. Portugal, Um Perfil Histórico. Lisboa: Fundação Francisco Manuel dos Santos, 2016.
- CRISTÓVÃO, Fernando. (Coord.). Cadernos para Estudos N.º 3 – Do Romance Nordeste Brasileiro de 30 ao Neorrealismo Português. Coimbra: Almedina, 2013.
- GARRETT, Almeida. Portugal na balança da Europa. In: GARRETT, Almeida. Obras de Almeida Garrett. Porto: Lello & Irmão, 1966, v. I.
- HOLANDA, Francisco de. Diálogos em Roma. Lisboa: Livros Horizonte, 1984.
- JUNQUEIRO, Guerra. Pátria. S.l.: Freeditorial, s.d.
- JUNQUEIRO, Guerra. Finis Patriae. 7.^a ed., Porto: Lello & Irmão, 1967.
- PESSOA, Fernando. Mensagem. 10.^a ed., Lisboa: Ática, 1972.

¹⁰ Construído em 1503 ainda como capela dedicada a St.^a Maria de Sintra na Idade Média, no lugar onde D. João II e D. Leonor vieram pagar promessas em 1493. Depois, a capela foi transformada em Mosteiro (de Frades Hieronimitas), quase totalmente destruído pelo terramoto de 1755, ficando apenas intacta a capela-mor inicial. Em 1838, o príncipe D. Fernando adquiriu o velho convento e mandou reconstruí-lo e ampliá-lo tal como está, tornando-o “casa de verão” da família real portuguesa.

PESSOA, Fernando. Sobre Portugal - Introdução ao Problema Nacional. Lisboa: Ática, 1979.

REAL, Miguel. Portugal - Um País Parado no meio do Caminho 2000-2015. Lisboa: Dom Quixote, 2015.

REAL, Miguel. Traços Fundamentais da Cultura Portuguesa. Lisboa: Planeta, 2017.

Lima Barreto e a República carnavalizada

FERNANDO DE MORAES GEBRA¹

Introdução

Uma rematada tolice que foi a tal república. No fundo, o que se deu em 15 de novembro, foi a queda do partido liberal e a subida do conservador, sobretudo da parte mais retrógrada dele, os escravocratas de quatro costados.

Isso de Benjamin Constant, Lopes Trovão, Silva Jardim foi uma isca que os matreiros “bois do coice”, “rapa-cocos” e outros de igual jaez se serviram para “forrar” a opinião da força e se apossarem do poder. (BARRETO, 2004b, p. 108)

Sentindo-se atraídos pelo imperador D. Pedro II e pela sua filha, a princesa D. Isabel, por ter esta assinado a Lei Áurea, em 13 de maio de 1888, que punha fim à escravidão negra no Brasil, os grandes fazendeiros, os “escravocratas de quatro costados” – como se refere

¹ Pós-Doutor em Estudos Românicos, área de Literatura Portuguesa, pela Universidade de Lisboa (2015); Doutor em Letras pela Universidade Federal do Paraná (2009); Membro do Grupo Interdisciplinar de Estudos Pessoaanos e Modernistas; Professor Adjunto IV da Universidade Federal da Fronteira Sul na Graduação em Letras, área de Teoria Literária e Literaturas de Língua Portuguesa, e no Mestrado em Estudos Linguísticos, área de Práticas Discursivas e Subjetividades. E-mail: fernandogebra@yahoo.fr

Lima Barreto na crônica “Tribunal histórico republicano”, publicada em 24 de janeiro de 1920 na revista *Careta* –, em aliança com o Exército, cada vez mais poderoso após a vitória do Brasil na Guerra do Paraguai (1864 a 1870), utilizaram-se de estratégias para “ferrar a opinião da força” e darem um golpe para destronar o imperador. A proclamação da República nada mais foi que um golpe que colocou no poder a ala mais retrógrada do partido conservador, vinculada à “antiga nobreza agrícola e conservadora” (BARRETO, 2004b, p. 108).

Em toda a sua obra ficcional e jornalística, Lima Barreto (1881-1922) acutela as contradições da República brasileira². A militarização do novo regime, bem como a criação de ideologias racistas, alicerçadas em discursos positivistas, fazem com que o escritor de *Triste Fim de Policarpo Quaresma* (1915)³ utilize da sua pena para satirizar, denunciar, criticar e até carnavalizar essa República que se instaurou no território brasileiro quando o escritor tinha sete anos de vida. “Sempre fui contra a república” (BARRETO, 2004a, p. 174): esse é o primeiro enunciado da crônica “O momento”, publicada no *Correio da Noite* em 3 de março de 1915, que, em poucas linhas, caracteriza o novo regime: “O nosso regímen atual é da mais brutal plutocracia, da mais intensa adulação aos elementos estranhos, aos capitalistas in-

² É digno de nota o acurado trabalho do historiador Nicolau Sevcenko acerca das contradições da I República no Brasil. Embora com uma abordagem mais historiográfica do que literária, o autor percorre toda a obra de Lima Barreto e faz a seguinte notação crítica: “As mazelas do governo republicano, Lima Barreto não se cansa de causticá-las por toda a sua obra [...] em qualquer de seus textos, Lima não perde a oportunidade de denunciar o grau desmoralizante de corrupção política e econômica que *empeteava* o regime” (2003, p. 201-202, destacados meus).

³ *Triste Fim de Policarpo Quaresma* foi inicialmente publicado em folhetim no *Jornal do Comércio*, de 11 de agosto a 19 de outubro de 1911, num total de 52 folhetins, reorganizados em livro em 1915.

ternacionais, aos agentes de negócios, aos charlatães tintos com uma sabedoria de pacotilha” (BARRETO, 2004a, p. 174).

Embora, nessa mesma crônica, não se declare monárquico – “Sem ser monarquista, não amo a república” (BARRETO, 2004a, p. 174), Lima Barreto apresenta páginas de grande simpatia pelo regime anterior. No romance *Numa e a Ninfa* (1915), refere-se a D. Pedro II como “homem bom, honesto, sábio” (BARRETO, 1961, p. 63). Em muitas crônicas e passagens de seus romances, mostra-se chocado com as transformações urbanas do Rio de Janeiro, uma verdadeira política de “bota abaixo” grande parte das construções do período colonial: “O mesmo homem que afirmava não gostar do passado, no qual via uma fonte de preconceitos, insurgia-se contra qualquer obra que implicasse na destruição de velhos edifícios, ligados à história ou ao aspecto do Rio” (PEREIRA, 1973, p. 314).

República brasileira ou “tirania doméstica”?

Na verdade o major tinha um espinho n'alma. Aquela recepção de Floriano às suas lembranças de reformas não esperavam nem o seu entusiasmo e sinceridade nem tampouco a ideia que ele fazia do ditador. Saíra ao encontro de Henrique IV e de Sully e vinha esbarrar com um presidente que o chamava de visionário, que não avaliava o alcance dos seus projetos, que os não examinava sequer, desinteressado daquelas altas coisas de governo como se não o fosse!... Era pois para sustentar tal homem que deixara o sossego de sua casa e se arriscava nas trincheiras? Era, pois, por esse homem que tanta gente morria? Que direito tinha ele de vida e de morte sobre os seus concidadãos, se não se interessava pela sorte deles, pela

sua vida feliz e abundante, pelo enriquecimento do país, o progresso de sua lavoura e o bem-estar de sua população rural?
(BARRETO, 2011b, p. 318-319)

Situado no terceiro capítulo da terceira parte⁴ do romance *Triste Fim de Policarpo Quaresma*, o trecho que acabo de transcrever parece sintetizar a angústia interior do Major Policarpo Quaresma, o seu “espinho n’alma”, ao verificar o contraste da figura do Marechal Floriano Peixoto imaginada e idealizada – enérgica e preocupada com os rumos do país – com a tibieza e frouxidão de caráter desse que foi conhecido como o “marechal de ferro” após vencer duas rebeliões opostas a seu Governo, a Revolta Federalista e a Revolta da Armada. Esta última é representada na terceira parte do romance de Lima Barreto sob vários pontos de vista, como é comum na escrita romanesca desse escritor, que alguns críticos homologam à polifonia estudada por Bakhtin nos romances de Dostoiévski.⁵

⁴ *Triste Fim de Policarpo Quaresma*, considerado sua obra-prima (PEREIRA, 1973, p. 307), a “melhor composição ficcional” (SANTIAGO, 2013, p. 187), com “maior esforço de construção e acabamento formal” (BOSI, 1974, p. 319), apresenta uma divisão estrutural em três grandes partes. Essa “unidade tripartida, que é a forma de composição do romance” (SANTIAGO, 2013, p. 194), representa as “três atividades político-patrióticas” do Major Quaresma (SANTIAGO, 2013, p. 194), quais sejam: o projeto linguístico-cultural, o empreendimento agrícola e a utopia de um Governo forte. Os três projetos fracassam diante a incompreensão de uma sociedade cheia de vícios e estruturas burocráticas geridas por militares inúteis e bacharéis pseudointelectuais, culminando com o triste fim da personagem, que pode ser lido como uma figura quixotesca. Em cada uma das três partes do romance, a personagem recebe sanções disfóricas: “a violência do manicômio; a violência das regras manipuláveis; a violência do sistema carcerário” (SANTIAGO, 2013, p. 196).

⁵ É o caso de Beatriz Resende, que, no ensaio “Em defesa de *Clara dos Anjos*”, assevera: “Em *Clara dos Anjos*, como em *Triste fim de Policarpo Quaresma*, a criação dos personagens e as múltiplas formas de manifestação do narrador são as grandes qualidades da narrativa. Como nos mostra Bakhtin estudando os romances de

Por acreditar na energia do Marechal Floriano e na capacidade de o presidente apresentar condições para gerir o país melhor que o seu antecessor, Marechal Deodoro da Fonseca, Policarpo Quaresma decide abandonar o seu projeto agrícola de fazer proliferar suas pequenas terras no interior do estado do Rio de Janeiro e partir para uma missão de guerra ao lado da “suprema autoridade do país” (BARRETO, 2011b, p. 271): “Marechal Floriano, Rio. Peço energia. Sigo já. – Quaresma” (BARRETO, 2011b, p. 246). Tais palavras compõem o telegrama escrito de impulso após ler a notícia “[...] de que os navios da esquadra se haviam insurgido e intimado ao presidente a sair do poder. Lembrou-se das suas reflexões de instantes atrás; um governo forte, até à tirania... Medidas agrárias... Sully e Henrique IV” (BARRETO, 2011b, p. 246).

Policarpo, de facto, encontra “um governo forte, até à tirania”, porém, as medidas agrárias não são levadas em consideração pelo “marechal de ferro”. Quaresma chega a redigir-lhe e a entregar-lhe um memorial, apontando “as medidas necessárias para o levantamento da agricultura” (BARRETO, 2011b, p. 269), bem como todos os entraves que impediam a transformação do Brasil num grande celeiro agrícola, “[...] oriundos da grande propriedade, das exações fiscais, da carestia de fretes, da estreiteza dos mercados e das violências

Dostoiévski, o recurso à polifonia, às múltiplas vozes que vão dialogicamente constituindo cada personagem, contrapondo-se ou reunindo-se às manifestações do narrador, funciona como uma recusa de uma única voz autoritária. No caso de Lima Barreto, a voz do narrador, sem o dialogismo, se arriscaria a apresentar cada uma das figuras que, pelos subúrbios, se movem como esquemáticas, naturalistas ou exóticas” (RESENDE, 2012, p. 19). Conforme a ensaísta, se por um lado o narrador se envolve e se condói com determinadas personagens, as demais “vão sendo construídas pelas múltiplas visões que os personagens têm uns dos outros, modificando-se ao correr do romance” (RESENDE, 2012, p. 19-20). Em vários pontos do enredo de *Clara dos Anjos*, o mesmo episódio é contado sob diferentes pontos de vista, acentuando esse carácter polifônico do romance.

políticas” (BARRETO, 2011b, p. 269-70). Os problemas tidos com as políticas locais do município onde se localizava o sítio do Sossego metaforizam-se, no discurso do narrador, pelas saúvas, na célebre frase do naturalista francês Saint-Hilaire (1779-1853), aliás, parafraseada na segunda parte do romance: “[...] se não expulsássemos as formigas, elas nos expulsariam” (BARRETO, 2011b, p. 237). As “tantas barreiras e impostos”, o “monopólio dos atravessadores do Rio” e as “exações do Estado” (BARRETO, 2011b, p. 244-5), somados a uma “[...] rede de leis, de posturas, de códigos e de preceitos, nas mãos desses regulotes, desses caciques [...]” (BARRETO, 2011b, p. 242) impediam o desenvolvimento agrícola de pequenos proprietários rurais.

O que Policarpo ainda não percebia era a estreita aliança entre o Governo federal e as elites locais, parceria nefanda intensificada na República Oligárquica ou “república café com leite” (1894-1930), mas que já se fazia presente no Governo de Floriano Peixoto, o que talvez explicasse o descaso do “marechal de ferro”, quando abordado por Quaresma acerca das reformas agrícolas, com os menos favorecidos: “– Mas, pensa você, Quaresma, que eu hei de pôr a enxada na mão de cada um desses vadios?! Não havia exército que chegasse...” (BARRETO, 2011b, p. 308). E conclui: “– Você, Quaresma, é um visionário...” (BARRETO, 2011b, p. 309).

“O presidente que o chamara de visionário”, “desinteressado daquelas altas cousas do governo” (BARRETO, 2011b, p. 318), é marcado pelas seguintes características: “ausência total de qualidades intelectuais”, “tibieza de ânimo”, “preguiça” de temperamento, “preguiça mórbida”, “indolência e desamor às obrigações dos seus cargos” (BARRETO, 2011b, p. 274), “descaso florianesco”, “preguiça de pensar e agir”, “encruzilhadas dos talvezes”, “doentia preguiça” (BARRETO, 2011b, p. 275), “incerteza”, “vacilação da vontade” (BARRETO, 2011b,

p. 276), “educação militar”, “fraca cultura” (BARRETO, 2011b, p. 277). Homem que despertou “entusiasmo e fanatismo”, Floriano Peixoto, “esse homem talvez” (BARRETO, 2011b, p. 277), tinha uma maneira muito peculiar de governar:

A sua concepção de governo não era o despotismo, nem a democracia, nem a aristocracia; era a de uma tirania doméstica. O bebê portou-se mal, castiga-se. Levada a cousa ao grande o portar-se mal era fazer-lhe oposição, ter opiniões contrárias às suas e o castigo não eram mais palmadas, sim, porém, prisão e morte. Não há dinheiro no Tesouro; ponham-se as notas recolhidas em circulação, assim como se faz em casa quando chegam visitas e a sopa é pouca: põe-se mais água. (BARRETO, 2011b, p. 277)

No primeiro encontro com o “marechal de ferro”, “Quaresma estava longe de pensar nisso tudo”, pois, “ele com muitos homens honestos e sinceros do tempo, foram tomados pelo entusiasmo contagioso que Floriano conseguira despertar” (BARRETO, 2011b, p. 277). O hábil manejo do ponto de vista ficcional de Lima Barreto fá-lo contrastar o ponto de vista do narrador, de evidente visão crítica e satírica, com o ponto de vista ainda ingênuo de Policarpo Quaresma, que começa a perceber a tibieza de caráter do “marechal de ferro” no fragmento transcrito no início deste tópico. Como estratégia narrativa para a percepção da crise de consciência de Policarpo, utiliza-se o discurso indireto livre, que invade o discurso do narrador com uma série de perguntas e verbos que poderiam tanto estar na primeira como na terceira pessoa do singular, podendo tanto se referir ao discurso do narrador como ao da personagem: “Era pois para sustentar tal homem que deixara o sossego

de sua casa e se arriscava nas trincheiras? Era, pois, por esse homem que tanta gente morria?” (BARRETO, 2011b, p. 318).

Toda a terceira parte do romance decorre no período da Segunda Revolta da Armada (6 de setembro de 1893 a março de 1894). Os quartéis-generais das tropas governistas apresentavam péssimas condições de salubridade, como se verifica no quartel liderado por Quaresma, “[...] que funcionava provisoriamente num velho cortiço condenado pela higiene [...]” (BARRETO, 2011b, p. 289); as pessoas eram forçadas ao recrutamento, a ponto de algumas, como roceiros do interior, preferirem cortar um dedo para não servirem o Exército florianista; com o tempo, essa “solene disputa entre duas ambições” (BARRETO, 2011b, p. 299), do Exército florianista e da Marinha oposicionista, “passou a ser uma festa, um divertimento da cidade...” (BARRETO, 2011b, p. 300), com pessoas a contemplarem embevecidas os bombardeios e jornais a notificarem as vitórias de determinados quartéis. A descrição feita pelo narrador apresenta toques de carnavalização⁶:

⁶ Em seus livros *Problemas da Poética de Dostoiévski* e *A Cultura Popular na Idade Média e no Renascimento: o Contexto de François Rabelais*, Mikhail Bakhtin estuda a carnavalização na literatura. O conceito é oriundo das festas populares da Idade Média e do Renascimento (BAKHTIN, 2008, p. 8-9). A partir do exame dessas festas populares, relacionadas às revogações provisórias das relações hierárquicas, das regras e dos tabus, e com o aspecto ritual de morte e renovação, o filósofo da linguagem russo estabelece categorias carnavalescas que podem ser encontradas em determinadas obras literárias (BAKHTIN, 2015, p. 140-145): a) revogação da hierarquia, do medo, da reverência, da devoção, da etiqueta; b) excentricidade, que revela aspectos ocultos da natureza humana; c) *mésalliances* (combinações) carnavalescas, que aproximam os diferentes (sagrado e profano, elevado e baixo, grande e insignificante, sábio e tolo); d) profanação dos textos sagrados; e) paródia – criação do duplo destronante do “mundo às avessas” – oriunda do ritual de coroação-destronamento; f) riso carnavalesco ambivalente; g) carnavalização na linguagem: zombaria e insulto, discurso familiar de rua.

As balas ficavam na moda. Eram alfinetes de gravata, berloques de relógio, lapiseiras feitas com as pequenas balas de fuzis: faziam-se também coleções das médias e com os seus estojos de metal, areados, polidos, lixados, ornavam os consolos, os dunqueres das casas médias; as grandes, os “melões” e as “abóboras”, como chamavam, guarneciam os jardins, como vasos de faiança ou estátuas. (BARRETO, 2011b, p. 301)

A descrição do narrador acaba por abolir a hierarquia da “solene disputa entre duas ambições” (BARRETO, 2011b, p. 299), transformando, por instantes, a luta entre florianistas e oposicionistas num verdadeiro espetáculo de feira, em que todos participam da festa da praça pública, sem medo, temores e hierarquias, num livre contato familiar, tal como entende Bakhtin acerca da carnavalização na literatura. O próprio “marechal de ferro” é visto no seu aspecto grotesco num de seus constantes passeios noturnos: “Floriano vestia chapéu de feltro mole, abas largas, e uma curta sobrecasaca surrada. Tinha um ar de malfeitor ou de exemplar chefe de família em aventuras extraconjugais” (BARRETO, 2011b, p. 307).

Se o desenrolar da revolta apresenta elementos cômicos, o seu desfecho ganha contornos trágicos. À vitória das tropas governistas, segue-se “um massacre à turca, porém, clandestino, para que jamais o poder constituído fosse atacado ou mesmo discutido” (BARRETO, 2011b, p. 352). Os próprios líderes da Revolta da Armada não escapam da visada crítica do narrador:

Brancos, pretos, mulatos, caboclos, gente de todas as cores e todos os sentimentos [...], enfim, gente sem responsabilidade, sem anseio político, sem vontade própria, simples autômatos

nas mãos dos chefes e superiores que a tinham abandonado à mercê do vencedor. (BARRETO, 2011b, p. 343-344)

Ao presenciar os abusos de poder e tirania das tropas vitoriosas, motivados pelo “sinistro alicerçar do regímen [republicano]” (BARRETO, 2011b, p. 346), Policarpo escreve uma carta a Floriano Peixoto, “com veemência, com paixão, indignado” (BARRETO, 2011b, p. 348). Essa atitude de questionar a “tirania doméstica” do presidente faz com que o herói quixotesco seja levado à prisão na ilha das Cobras, onde certamente seria fuzilado e teria o seu “triste fim” (BARRETO, 2011b, p. 347), tal como enunciado no título do romance. No último capítulo do livro, Policarpo questiona a sua própria existência e percebe que “a pátria que quisera ter era um mito; era um fantasma criado no silêncio do seu gabinete” (BARRETO, 2011b, p. 349).

Questiona-se, assim, o conceito tão abstrato de pátria, imposto muitas vezes por governos autoritários. Vale lembrar que o violeiro Ricardo Coração dos Outros é chamado pelos militares florianistas de “patriota rebelde” (BARRETO, 2011b, p. 290); Policarpo, enquanto útil aos interesses governistas, de “patriota major” (BARRETO, 2011b, p. 293); acerca dos desertores, o preguiçoso Major Bustamante, que não ousa ir aos campos de batalha, preferindo coordenar as ações do interior do seu gabinete, emite o seguinte juízo crítico: “Falta-lhes patriotismo” (BARRETO, 2011b, p. 303). Num dos “núcleos repetitivos” (SANTIAGO, 2013, p. 191) da ação romanesca, salientara-se que, para Floriano Peixoto, “[...] portar-se mal era fazer-lhe oposição, ter opiniões contrárias às suas e o castigo não eram mais palmadas, sim, porém, prisão e morte” (BARRETO, 2011b, p. 277), o que torna o Major Policarpo, aos olhos do “ditador”, do “califa”, “da suprema autoridade do país” (BARRETO, 2011b, p. 271) e dos seus sequazes, “Um traidor” “Um

bandido!” (BARRETO, 2011b, p. 359), ao passo que Olga, a afilhada de Quaresma, uma das personagens que questionam as estruturas sociais, considera o padrinho um Cristo que “[...] tinha que subir o seu Calvário, sem esperança de ressurreição” (BARRETO, 2011b, p. 356).

Em *Triste Fim de Policarpo Quaresma*, contrasta-se o ponto de vista do narrador e o da personagem. Enquanto o primeiro, muito próximo da ideologia do autor, acentua as denúncias e as sátiras, e utiliza um discurso próximo do gênero ensaístico, ao examinar detidamente as estruturas sóciopolíticas da chamada República da Espada, o último apresenta uma visão da pátria que muitos críticos literários consideram quixotesca⁷, pois o seu conhecimento enciclopédico de assuntos brasileiros não corresponde ao que ele vai se deparando ao longo do entrecho: “De resto, todo o sistema de ideias que o fizera meter-se na guerra civil se tinha desmoronado. Não encontrara o Sully e muito menos o Henrique IV” (BARRETO, 2011b, p. 343). Várias vezes o narrador, ao centrar o ponto de vista em Policarpo, demonstra como este, desde o quarto capítulo da segunda parte do romance, apresenta uma imagem de Floriano Peixoto como um Henrique IV, rei da França entre 1589 e 1610, que restaurou a autoridade do rei com o uso da força, e Sully, seu ministro das finanças, tal era o fetichismo que o narrador

⁷ A ideia é oriunda de Oliveira Lima, em cuja resenha, publicada, em 13 de novembro de 1916, no jornal *O Estado de S. Paulo*, quando do lançamento da primeira edição de *Triste Fim de Policarpo Quaresma*, compara o Major Quaresma a “um Quixote nacional”, pois “ambos são tipos de otimistas incuráveis, porque acreditam que os males sociais e sofrimentos humanos podem ser curados pela mais simples e ao mesmo tempo mais difícil das terapêuticas, que é a aplicação da justiça da qual um e outro se arvoraram paladinos. Um levou sovas por querer proteger os fracos; o outro foi fuzilado por querer na sua bondade salvar os inocentes. Visionários ambos: assim tratou o marechal de ferro o seu amigo Quaresma e trataria dom Quixote, se houvesse lido Cervantes” (LIMA, 2011, p. 58).

denúncia acerca do “marechal de ferro” e da recém-implantada República.

Uns trapos de positivismo se tinham colado naquelas inteligências e uma religiosidade especial brotara-lhes no sentimento, transformando a autoridade, especialmente Floriano e vagamente a República, em artigo de fé, em feitiço, em ídolo mexicano, em cujo altar todas as violências e crimes eram oblatas dignas e oferendas úteis para a sua satisfação e eternidade. (BARRETO, 2011b, p. 272)

Além das “violências e crimes” (BARRETO, 2011b, p. 272) ou “massacre à turca” (BARRETO, 2011b, p. 352), os situacionistas valem-se de vários expedientes de repressão para se manterem no poder. A partir do Governo do segundo presidente civil, Campos Sales, a permanência das estruturas do poder federal passou a ser garantida por uma estratégia chamada “política dos governadores”: uma aliança entre o Governo federal e as oligarquias regionais. Também conhecida por “política café com leite”, ficou célebre por apresentar a rotatividade no poder de paulistas e mineiros. O elo entre as populações do interior e o poder estatal era garantido pelo coronelismo. O coronel geralmente era um chefe local, um grande latifundiário, que controlava as zonas eleitorais, valendo-se de expedientes de violência – voto do cabresto – e fraude nas urnas, para garantir a vitória do candidato escolhido pelas oligarquias para ocupar a Presidência da República. Em fragmento em analepse de *Clara dos Anjos*, pelo discurso da personagem Alípio acerca do português Barcelos, percebe-se como este “ganhou lá [na cadeia] o gosto pela política” (BARRETO, 2012, p. 159):

O seu alto companheiro de cárcere retrucou-lhe: “Eu faço você brasileiro naturalizado, capitão da Guarda Nacional, e você, nas eleições, trabalha para mim e os meus. Trate logo de alistar o maior número de fregueses que você puder”. Barcelos assentiu, trabalhou sempre para o tal político, por intermédio do qual arranhou melhoramentos para o lugarejo, valorizando as suas terras e prédios. (BARRETO, 2012, p. 159-160)

Desfilam pelas páginas dos romances e textos de imprensa de Lima Barreto os pistolões graúdos. “Sabe toda a gente em que consiste o pistolão ou o cartucho. É uma carta ou cartão de pessoa influente, de amigo ou amiga, de chefe político que faz as altas autoridades torcerem a justiça e o direito” (BARRETO, 2016, p. 379), comenta o narrador-cronista no texto “O pistolão” – crônica assinada pelo pseudônimo J. Caminha em 10 de abril de 1915, na revista *Careta*. Pelo discurso do Coronel Belmiro, no primeiro capítulo de *Recordações do Escrivão Isaías Caminha*, percebe-se essa troca de favores entre o poder federal e os chefes locais: “— Você tem direito, Valentim... É.... Você trabalhou pelo Castro... Aqui para nós: se ele está eleito, deve-o a mim a aos defuntos, e você que desenterrou alguns” (BARRETO, 2010, p. 74).

Alterações e falsificação de resultados nas urnas, incluindo expedientes como registro de votos de pessoas já falecidas (“e você que desenterrou alguns”) e até mesmo o voto do cabresto: era esse o resumo das atrocidades praticadas pelos chefes locais ou coronéis para garantir que seu candidato ao poder federal vencesse as eleições na comarca controlada pelo seu poder e pelos seus capangas: “Vieram as eleições, e o acólito da catedral dos princípios republicanos, para não perder o hábito, andou pela cidade à frente de capangas, arrebatando urnas e atas” (BARRETO, 2016, p. 396). Nessa crônica, intitulada “O

prêmio”, “outras atas falsas” (BARRETO, 2016, p. 397) fazem com que outro candidato seja eleito, ao invés do lisonjeiro Campelo, que acaba por não obter o “reconhecimento” do General Bastos – referência ao senador Pinheiro Machado. Como se pode ver, nem sempre esse esquema de troca de favores funcionava como previsto, pois havia sempre “outras injunções” (BARRETO, 2016, p. 397), carnavalizadas na crônica “A sucessão”, em que o governador do “estado X”, “muito influente e estimado” (BARRETO, 2016, p. 145), vê-se na difícil tarefa de apoiar um dos muitos membros do partido situacionista, e a cada um deles respondia de forma evasiva e lacônica, uma vez que devia favores a todos eles.

A primeira cisão na “política dos governadores” ocorreu no Governo de Nilo Peçanha, em 1909. Ao invés do civil e paulista Rui Barbosa, como estava acordado, resolveu apoiar o militar Hermes da Fonseca, sobrinho do marechal Deodoro da Fonseca. Com a volta de um militar ao poder, o uso e o abuso da força bruta fizeram-se presentes no que se chamou “política das salvaçãoes”, com a tentativa do novo presidente de derrubar todos os presidentes dos estados que não apoiaram a sua eleição, como foram o caso de São Paulo e Bahia. Esse “estado de sítio imperante” (SCHWARCZ, 2010, p. 51) é representado de forma carnavalesca nos *Contos Argelinos*. Trata-se de

[...] contos satíricos acerca da política brasileira nos tempos do marechal Hermes da Fonseca, com suas bandalheiras e favoritismos propositadamente destacados por Lima Barreto. O escritor denunciaria a ditadura militar, o estado de sítio imperante, a carestia econômica e as rebeliões populares que estouravam nesse momento; tudo devidamente alterado e com nomes camuflados. (SCHWARCZ, 2010, p. 51)

Nos *Contos Argelinos*, Lima Barreto “ataca direta ou indiretamente inúmeras figuras públicas, designando-as por apelidos satíricos” (CORRÊA, 2016, p. 34). Com o mesmo processo satírico e carnavalesco de *Os Bruzundangas*, o escritor situa as ações e as personagens desses contos em outro país, o Al-Patak, numa relação especular com o Brasil republicano⁸. Em alguns dos *Contos Argelinos*, nomeadamente “S.A.I. Jan-Ghothe”, “El Kazenadji”, “O juramento”, “A firmeza de Al-Bandeirah”, “O desconto”, “A solidariedade de Al-Bandeirah” e “O reconhecimento”, percebe-se que as ações, ou até mesmo as descrições que tocam nos limites da crônica, são ambientadas num lugar distante, com uma toponímia próxima de países árabes, o que justifica o título dessa série. Nesse sentido, “os principados vassalos” de Al-Bandeirah e de Hbaya, que se recusaram a “reconhecer Abu-al-Dhudut como sultão” (BARRETO, 2010, p. 367), representam, respectivamente, os estados de São Paulo e Bahia, partidários de Rui Barbosa em detrimento de Hermes da Fonseca para as eleições presidenciais de 1909. Por outro lado, a partir do conto “A chegada”, a toponímia e os nomes dos poderosos já não aparecem tão cifrados, chegando o narrador mesmo a nomeá-los, como ocorre em “Uma anedota”, em que menciona “Pinheiro” (BARRETO, 2010, p. 393), referindo-se ao senador Pinheiro Machado, também chamado de “senador Bastos”, no romance *Numa e a Ninfa* e em outros contos de Lima Barreto.

Em “Uma anedota”, destaca-se o estado de sítio e policialesco do Governo de Hermes da Fonseca, chamado “Dudu” e, em outros contos, “Abu-Al DhuDhut” ou “Bentes”. De maneira satírica e car-

⁸ “O Brasil constituía portanto a própria ‘República dos Bruzundangas’ ou o ‘Reino de Jambon’, espécies de sociedades bizarras, onde os valores e as referências operavam às avessas” (SEVCENKO, 2003, p. 224). Trata-se, pois, de uma República carnavalizada, conforme a abordagem bakhtiniana, que venho desenvolvendo na leitura da obra de Lima Barreto.

navalesca, desmascara-se o discurso da pseudo-oposição ao Governo do marechal na figura de Irineu, um parlamentar que utiliza uma verve oposicionista “para uso externo”, isto é, para enganar o povo, já que “estamos nas vésperas da reeleição” (BARRETO, 2010, p. 394). É nessas figuras, que parecem ter saído das farsas de Gil Vicente, que o povo se deixa ludibriar, como fica patente no discurso direto de duas personagens no final do conto:

Houve quem dissesse:

- Este povo é muito burro...
- Por quê? Porque leva pancada?
- Não; porque acredita no Irineu.” (BARRETO, 2010, p. 394)

Nos *Contos Argelinos*, o narrador utiliza palavras do campo semântico da Monarquia para subverter o discurso dos republicanos que, ao contrário do imperador D. Pedro II, se comportavam como tiranos, cometendo todo o tipo de atrocidade e corrupção, vendo o Brasil como um negócio rentável, atendendo aos interesses dos mais poderosos e influentes, e deixando na miséria a maior parte da população, como fica patente no texto “O reconhecimento” e também em “A solidariedade de Al-Bandeirah”. Neste último, palavras como “principados vassalos”, “reino de Al-Patak”, “sultão”, “usurpação”, “pretendentes ao seu trono”(BARRETO, 2010, p. 367) referem-se a uma Monarquia absoluta do tipo islâmico, em nada democrática como queria fazer parecer a recém-imposta República, que se vestia com “trapos de positivismo”.

A República e os “trapos de positivismo”

Leiva viera pela rua de Benjamin Constant abaixo gabando a eloquência do venerável senhor Mendes, a sua virtude, a sua sobriedade e contara-me por alto a surra que ele dera no Bertrand, da Academia Francesa, em assunto de matemática. Eu ouvia-o sem coragem de contestar, embora não compartilhasse as suas crenças. Não era a primeira vez que ia ao Apostolado, mas quando via o vice-diretor sair rapidamente por detrás de um retábulo, na absida da capela, ao som de um tímpano rouco, arrepanhando a batina, com aquele laço verde no braço, dava-me vontade de rir às gargalhadas. Demais, ficava assombrado com a felicidade contida no positivismo e a simplicidade dos meios necessários para a sua vitória: bastava tal medida, bastava essa outra – e todo aquele rígido sistema de regras, abrangendo todas as manifestações da vida coletiva e individual, passaria a governar, a modificar estruturas, hábitos e tradições. Explicava o catecismo. Abria o livro, lia um trecho e procurava o caminho por alusões a questões atuais, repetindo fórmulas para se obter um bom governo que tendesse a preparar a era normal – o advento final da Religião da Humanidade. E eu achava toda aquela dissertação tão intelectual, tão balda de comunicação, tão incapaz de erguer dentro de mim o devotamento, o altruísmo, “o esforço sobre mim mesmo em favor dos outros”, como dizia o apóstolo, que me quedava a indagar até que ponto o auditório respeitoso estava convencido e até que ponto fingia convicção. (BARRETO, 2010, p. 158-159)

O trecho acima transcrito faz parte do romance de estreia de Lima Barreto, *Recordações do Escrivão Isaías Caminha* (1909), que apresenta um grande painel das diversas esferas sociais, econômicas, políticas e culturais do Governo de Rodrigues Alves (1902-1906), oferecendo uma grande crônica dos costumes e das mentalidades da sociedade carioca de então. A escolha do foco narrativo no modo eu-protagonista, ao contrário dos perigos que uma aproximação biográfica do protagonista Isaías Caminha com o autor Lima Barreto poderia causar, funciona como um palco privilegiado de observação das contradições do regime republicano brasileiro, que apresentava um corpo de tirania sob um manto de democracia.

No fragmento transcrito, situado no sétimo capítulo do romance, Isaías Caminha acompanha o companheiro de quarto Leiva à igreja do Apostolado Positivista do Brasil, situada na rua Benjamin Constant, bairro da Glória. Não é à toa que essa igreja se situa precisamente na rua que a recém-implantada República passou a chamar Benjamin Constant, em homenagem àquele que, com mentiras, persuadiu o marechal Deodoro da Fonseca a dar um golpe ao imperador D. Pedro II, resultando na proclamação da República. É o discurso de Raimundo Teixeira Mendes (1855-1927) – mencionado no romance sem disfarces – que o narrador e seu colega ouvem, permitindo ao primeiro construir uma opinião corrosiva acerca dessa doutrina. Por meio de um sumário narrativo, o narrador memorialista evoca as suas idas ao Apostolado, em fragmentos descritivos com a utilização de palavras e expressões relacionadas ao campo semântico religioso como “catecismo”, “conversão dos espíritos”, “religião da humanidade”, “esboçava a ordem futura”, “promessa daquela sociedade a vir”.

O positivismo é representado de forma carnavalesca, com a profanação do caráter solene e sagrado dessa “Religião da Humanidade”,

que prometia, em seu “catecismo”, uma nova era, com novos “costumes, hábitos e tradições”. Os ritos dessa ciência transformada em doutrina aparecem risíveis na visão do narrador-protagonista. O ato de ver o vice-diretor sair por detrás de um retábulo ao som de um tímpano, e vestido de uma batina e um laço verde no braço “dava-me vontade de rir às gargalhadas”.

Em determinados momentos da descrição memorialística desse episódio, o narrador demonstra os problemas daquela doutrina salvífica, quase messiânica, que substitui Deus pela ciência. O discurso do narrador revela que ele não compartilhava dessas crenças, propagandeadas por uma “dissertação tão intelectual, tão balda de comunicação, tão incapaz de erguer dentro de mim o devotamento, o altruísmo” (BARRETO, 2010, p. 159). O uso reiterado do advérbio de intensidade “tão” reforça as falhas desse sistema, sobretudo o excesso de intelectualismo, que acabou por causar um fosso ainda maior entre a classe dirigente e intelectual do país e a grande massa de trabalhadores, acentuado pela ênfase na fraqueza de comunicação dessa doutrina, que, ao invés de salvar a humanidade, parece apenas preocupada com uma elite intelectual e política. Não se deve esquecer que o positivismo embasou movimentos racistas como a eugenia, acentuando ainda mais a distância entre brancos e negros, como se verifica no romance em pauta e também em *Clara dos Anjos*.

Como se percebe, o ponto de vista do romance é o do jovem promissor Isaías Caminha, filho de um padre com uma negra forra e que, como alguns negros libertos, recebeu educação primorosa e, por isso, resolveu tentar a vida na então capital do Brasil. Provinciano e mulato, Isaías Caminha sofre, ao longo do romance, vários tipos de humilhações e preconceitos pela sua cor. Na capital, passa por todo tipo de provação até chegar a ser contratado para trabalhar

como empregado no jornal *O Globo* (nome que encobre *O Correio da Manhã*). Num canto escuro da província, exercendo a modesta função de escrivão, Isaías resolve contar suas recordações, suas memórias do tempo que passou na capital, mostrando como os ideais acalentados na juventude se foram perdendo na luta diária pela sobrevivência numa sociedade regida pelas aparências. O eu torna-se outro:

Hoje, agora, depois não sei de quantos pontapés desses e outros mais brutais, sou outro, insensível e cínico, mais forte talvez; aos meus olhos, porém, muito diminuído de mim próprio, do meu primitivo ideal, caído dos meus sonhos, sujo, imperfeito, deformado, mutilado e lodoso. (BARRETO, 2010, p. 128)

A visão idealista do jovem Isaías Caminha sobre a capital da República correspondia, na verdade, a um aprendizado com o pai acerca do que de facto era a vida social na época do Império (1822-1889). Como o sujeito narrado adere às estruturas sociais, perdendo seus ideais e tornando-se “sujo, imperfeito, mutilado e lodoso” – palavras com uma forte autocrítica – é possível detectar não apenas o distanciamento do eu narrador do seu “primitivo ideal”, como também da dissolução dos princípios éticos que deveriam nortear os aparelhos ideológicos do Estado, como a administração pública, o poder legislativo, o Exército e a imprensa.

Ao subir “a escada da Câmara dos Deputados da República dos Estados Unidos do Brasil”, vem a Isaías Caminha “recordações dos grandes nomes que aquela instituição vira”, como “as grandes figuras dos Andradas, orgulhosos e soberbos, no meio daquela agitação dos nossos primeiros anos de vida política”, “Cotegipe, ágil e destre de espírito”, o “impetuoso Silveira Martins, cheio de vigor, mas difuso na aplicação da sua força” e “José Bonifácio, o moço com a sua

solenidade grandiosa e os seus amplos períodos de grande estilo” e “Francisco Otaviano de Almeida Rosa”, com sua “graça”, “elegância”, “sutileza”, “medida” e “aticismo” (BARRETO, 2010, p. 96). São memórias advindas de compêndios históricos que entram em choque com a realidade republicana.

Durante cinco minutos, a Câmara ouviu-o atenciosamente; dentro em breve, porém, o zunzum recomeçou. Não havia o ruído do começo, mas a desatenção era geral. Para a mesa da presidência enxameava uma multidão; o presidente já não era o mesmo; era um moço louro e magro.

Parecia que as palavras de Fagot lhe morriam nos lábios: movia a boca e gesticulava como um doido furioso. Os colegas desapagados da sua eloquência dividiam-se em grupos. À esquerda, lá ao longe, quase na minha frente, alguns viam cartões-postais; um outro, sob os meus pés, isolado no burburinho, escrevia febrilmente, erguendo, de quando em quando, a caneta para pensar; uma roda de três, à esquerda e ao fundo, conversava sorrindo; ao fundo, ainda, mas um pouco à direita, um deputado gordo, com o calor que com o correr do dia se fizera forte, esquecido no sono, por detrás de um par de óculos azuis, roncava perceptivelmente. Fagot falou cerca de meia hora ou mais, e, quando deixou a tribuna, o presidente já era um terceiro deputado, um velho com *pincenez* de aros de ouro. (BARRETO, 2010, p. 98-99)

Outro episódio autônomo do romance – que pode ser lido como uma justaposição de crônicas do cotidiano – refere-se a um desfile militar, em que se percebe, dentro das forças armadas, fissuras e contradições:

Veio por fim o batalhão. Os oficiais muito cheios de si, arrogantes, apurando a sua elegância militar; e os praças bambos, moles e trôpegos arrastando o passo sem amor, sem convicção, indiferentemente, passivamente, tendo as carabinas mortíferas com as baionetas caladas, sobre os ombros, como um instrumento de castigo. Os oficiais pareceram-me de um país e os praças de outro. Era como se fosse um batalhão de sipaios ou de atiradores senegaleses. (BARRETO, 2010, p. 104)

No tempo do enunciado, quando o jovem Isaías percebe esses contrastes entre a alta patente do Exército arrogante, vaidosa e elegante, e as patentes mais baixas a arrastarem-se no cumprimento de um dever, sem a mínima vontade, como se as armas das quais deveriam sentir orgulho acabassem por se transformar num pesado fardo, acaba por evocar dois rápidos *flashes* de memória relacionados aos militares. O primeiro deles refere-se ao comportamento degradante de um velho soldado, “num portal de uma venda, semiembriagado, vestido escandalosamente de uma maneira hibridamente civil e militar” (BARRETO, 2010, p. 104); o segundo, às “pensões a vários títulos” deixadas de herança à “viúva do general Bernardes” (BARRETO, 2010, p. 104)⁹. Curiosamente, os vários títulos referem-se a “várias comissões pacíficas e bem retribuídas...” (BARRETO, 2010, p. 104). Esta última evocação constitui uma situação muito comum na I República, na qual os militares detentores do poder obtinham generosíssimas pensões ao se reformarem, deixando-as às suas

⁹ A pensão vitalícia a militares de altas patentes e a seus herdeiros corresponde à pensão vitalícia que muitos ex-governadores brasileiros e suas famílias têm recebido desde a época da República Oligárquica (1894-1930). Recentemente, a Ordem dos Advogados do Brasil entrou com pedido ao Supremo Tribunal Federal para suspender o pagamento de pensões a ex-governadores (Cf. STF começa a derrubar...).

viúvas. Como se vê, a distribuição de títulos nobiliárquicos não era exclusividade do período monárquico.

Situação análoga abunda nas páginas de *Triste Fim de Policarpo Quaresma*. A constante repetição do discurso do Major Albernaz de que presenciara a Guerra do Paraguai, mas que adoecera um dia antes de determinada a batalha – não tendo, pois, lutado no conflito armado que deu vitória ao Brasil e fortaleceu o poderio militar – apresenta uma atitude carnavalizada do narrador ao fixar esse painel de militares corruptos, ineptos e vaidosos. Trata-se da categoria bakhtiniana de coroação-destronamento do rei, muito presente nas festas de carnaval medievais e renascentistas, em que uma figura popular é coroada e depois destronada, revelando os ciclos da natureza. O mundo é, pois, colocado às avessas, e toda a galeria de militares reformados e pseudointelectuais é desmascarada, todo o estatuto de sacralidade das forças armadas é profanado por um narrador onisciente que, dada a distância do foco narrativo, pode observar a partir de vários ângulos, ao contrário do que ocorre em *Recordações do Escrivão Isaías Caminha*, na qual o narrador protagonista podia apenas evocar suas memórias de um centro fixo, por conta do foco narrativo.

O princípio filosófico-ideológico estruturante da I República brasileira foi certamente o positivismo, conjunto de doutrinas que procuravam explicar globalmente a relação do Homem com o mundo, a partir da ciência, endeusada por essa corrente filosófica. A própria bandeira do Brasil, em sua faixa branca dentro do globo azul, apresenta os dizeres “Ordem e progresso”¹⁰. Foi esse sistema que predominou na mentalidade da *intelligentsia* brasileira, sobretudo a

¹⁰ Trata-se da redução da expressão positivista de Auguste Comte “O Amor por princípio e a Ordem por base; o Progresso por fim” (“L’amour pour principe et l’ordre pour base; le progrès pour but”).

partir das propostas de Tobias Barreto e Sílvio Romero, baluartes da Escola do Recife, que compõem a geração de 1870 brasileira, com forte ideário positivista e em franca oposição à Monarquia. Após o golpe de marechal Deodoro da Fonseca em 15 de novembro de 1889, vão assumindo o protagonismo da cena cultural brasileira muitos adeptos dessa corrente de ideias: “Os positivistas tiveram grande atuação no processo que resultou na Proclamação da República e nos eventos que se lhe seguiram” (BARRETO, 2010, p. 158), conforme nota de Isabel Lustosa.

No sétimo capítulo de *Recordações do Escrivão Isaías Caminhas*, o protagonista percebe uma mistura de ideologias tão diversas (anarquismo e positivismo) no discurso de Abelardo Leiva: “— Como você é ao mesmo tempo anarquista e positivista – uma doutrina de ordem, de submissão, que espera a vitória pelo resultado fatal das leis sociológicas?” (BARRETO, 2010, p. 161). Embora afirme desejar uma “confusão geral” (BARRETO, 2010, p. 161), Leiva apresenta uma atitude de impasse, pois se essa doutrina ancoraria o Brasil numa “ordem e progresso”, por outro lado, alija as classes menos favorecidas do bem-estar social, o que explicaria a adesão dessa e de muitas personagens também ao anarquismo, que chegou ao Brasil principalmente via imigrantes italianos e espanhóis.

Nas crônicas “São Paulo e os estrangeiros” I e II, publicadas nos dias 6 e 13 de outubro de 1917 n’ *O Debate*, o narrador-cronista destaca as distintas atitudes do Governo republicano com relação aos imigrantes europeus. Fez-se, a princípio, uma propaganda para iludir os estrangeiros de que São Paulo era uma cidade urbanizada, civilizada e europeia graças à presença de imigrantes europeus, que oferecia grandes vantagens, facilidades e garantias para quem quisesse ali trabalhar, “[...] espalhando nos países de emigração folhetos de pro-

paganda em que o clima do estado, a facilidade de arranjar fortuna nele, as garantias legais – tudo, enfim, era excelente e excepcional” (BARRETO, 2004a, p. 289). Entretanto, com a baixa do café, o Governo estabeleceu uma medida de proibição do plantio de mudas do seu principal produto de exportação, um retrocesso equivalente às proibições de determinados cultivos na época colonial, o que faz com que o narrador utilize palavras da esfera política monárquica – de maneira irônica – para se referir aos republicanos, sobretudo aos barões do café paulistas.

A crise na economia cafeeira incidiu principalmente sobre os agricultores mais pobres. Ao contrário dos trabalhadores nacionais, menos instruídos, os imigrantes europeus eram “mais esclarecidos” e “não se deixariam lograr, trabalhando pela mesma coisa, ou por menos, para que os dirigentes e os seus prestamistas ganhassem de sobra” (BARRETO, 2010, p. 292). São principalmente os imigrantes italianos e espanhóis que trazem ao Brasil o movimento anarquista, com o qual Lima Barreto colaborou a partir de seus textos publicados no jornal ABC. Devido às opiniões contrárias à propaganda ideológica do Estado, o Governo federal passou a utilizar medidas repressivas: “Trataram logo de se armar de leis que fizessem abafar os seus [dos estrangeiros] gemidos; e uma delas é a célebre de expulsão que não se coaduna com o espírito da nossa Constituição” (BARRETO, 2010, p. 290). Dessa forma, o trabalho dos estrangeiros foi usado pelos grandes fazendeiros e industriais para depois ser descartado. Os grandes oligarcas não levaram em conta “o esforço, a dignidade e o trabalho dos imigrantes, os quais só lhe servem, quando curvam a cerviz à sua desumana ambição crematística” (BARRETO, 2010, p. 291), o que talvez explique o discurso xenófobo com relação a muitos desses imigrantes.

República lusófoba, escritor lusófilo?

[...] no Café do Rio, uma multidão. Eram os avançados, os “jacobinos”, a guarda abnegada da República, os intransigentes, a cujos olhos, a moderação, a tolerância e o respeito pela liberdade e a vida alheias eram crimes de lesa-pátria, sintomas de monarquismo criminoso e abdicação desonesta diante do estrangeiro. O estrangeiro era sobretudo o português, o que não impedia de haver jornais “jacobiníssimos” redigidos por portugueses da mais bela água. (BARRETO, 2011b, p. 288-289)

Durante a Revolta da Armada, os jacobinos eram os exaltados e os intransigentes defensores da política centralista de Floriano Peixoto, em tudo opostos a uma sociedade democrática, como se verifica no ponto de vista do narrador de *Triste Fim de Policarpo Quaresma*, no fragmento acima transcrito: “a moderação, a tolerância e o respeito pela liberdade e a vida alheias eram crimes de lesa-pátria”. Os jacobinos representam um discurso monológico e autoritário que não admite dissidências, e se constitui num vago conceito de pátria, apagando as marcas identitárias portuguesas na sociedade brasileira. A República elegeu, assim, o português como o bode expiatório¹¹. Ademais, perseguiu, implacavelmente, durante seus primeiros anos de existência, todas as forças monárquicas: “Pode-se mesmo levantar a hipótese, aliás, bem plausível, de que o seu ódio à mediocridade do Marechal Floriano provinha da perseguição implacável que o então presidente fazia ao restante das forças monárquicas ativas no país” (SANTIAGO, 2013, p. 193-194).

¹¹ Ainda não há muito tempo, o ex-presidente Luís Inácio Lula da Silva chegou a responsabilizar a colonização portuguesa pelos “atrasos da educação no Brasil” (Cf. De quem é culpa..., dez. 2015).

A literatura produzida por Lima Barreto parece reagir a dois dos aspectos mais equivocados da República: a lusofobia e a perseguição aos monárquicos. Como se sabe, uma das medidas tomadas pela recém-implantada República de 1889 foi a de expatriação da família real, que apenas foi revogada em 1921, um ano antes do falecimento da princesa D. Isabel. Ademais, o Estado centralista da chamada República da Espada realizou um apagamento das marcas identitárias do Império, com nomes de ruas e praças, que antes homenageavam a família imperial, modificados com emblemas republicanos. Erigiu-se Tiradentes como um herói nacional, imagem forjada para combater o inimigo português. Nesse contexto, não se prende a apenas um aspecto do enredo de *Recordações do Escrivão Isaías Caminha* o seguinte fragmento: “Uma frase equívoca que lhe [de Loberant] saíra da pena, determinou o aparecimento de um ‘apedido’ no *Jornal do Comércio*, denunciando-o como inimigo da colônia portuguesa, tanto assim que não tinha um português na redação da sua gazeta” (BARRETO, 2010, p. 211).

Essa sequência do enredo do romance apresenta uma questão que vai além da necessidade de se contratar um redator português como forma de atenuar as acusações sofridas por Loberant, autor do famigerado discurso interpretado como lusófono, e da longa sequência dos preparativos para a chegada ao Rio de Janeiro do redator português, certamente Manuel de Sousa Pinto (1880-1943), que esteve na então capital federal em 1905 e colaborou com o *Correio da Manhã*, conforme dados manejados por Brito Broca. Conforme nota de rodapé de Isabel Lustosa, o clima tenso com a colônia portuguesa remonta ao Governo de Floriano Peixoto (BARRETO, 2010, p. 211).

No romance *Clara dos Anjos* (1948)¹² – marcado pela “mobilidade da narrativa, que pula de um personagem a outro como condutor da ação, o entremear dos capítulos dedicados ao desenrolar da fábula com outros mais ocupados com a reflexão” (RESENDE, 2012, p. 15) sobre temas como “a vida nos subúrbios, o empobrecimento da população e o total desamparo do Estado pelo cidadão comum” (RESENDE, 2012, p. 15) –, desfila uma galeria de personagens portugueses, um dos quais amigo do pai da protagonista, o sr. Lafões:

Lafões não era operário, como se poderia pensar. Era guarda das obras públicas. Português de nascimento, viera menino para o Brasil, isto há mais de quarenta anos; entrara muito cedo para a repartição de águas das cidade, chamara a atenção dos seus superiores pelo rigor de sua conduta; e, aos poucos, fizeram-no chegar a seu generalato de guarda de encanamentos e de torneiras que vazassem nos tanques de lavagem das casas particulares. Vivia muito contente com a sua posição, a sua portaria de nomeação, a sua carta de naturalização, e, talvez não estivesse tanto, se tivesse enriquecido de centenas de contos de réis. Assim tudo fazia crer, pois era de ver a importância ingênua do campônio que se faz qualquer coisa do Estado, e a solenidade de maneiras com que ele atravessava aquelas virtuais ruas dos subúrbios. (BARRETO, 2012, p. 79–80)

¹² O romance *Clara dos Anjos* fazia parte de um grande projeto de Lima Barreto de publicar o seu “Germinal negro”, como demonstram suas anotações no seu diário íntimo em 1905. Publicado em forma de conto no livro *Histórias e Sonhos*, de 1920, foi transformado em romance com seu primeiro capítulo publicado em maio de 1922, sob o título de “O carteiro”, na revista *Mundo Literário*. Após a morte do escritor em 1 de novembro de 1922, o romance foi publicado em folhetim, de janeiro de 1923 a maio de 1924, conforme dados de Beatriz Resende (2012, p. 11). A primeira edição em livro data de 1948.

Destaco a ingenuidade dessa personagem (“importância ingênua do campônio”), que se deixa enganar por Cassi Jones, o malandro que, com seu violão e seus trejeitos, seduz várias mulheres de baixa condição social, para depois abandoná-las: “o senhor Cassi Jones, de tão pouca idade, relativamente, contava perto de dez desfloramentos e a sedução de muito maior número de senhoras casadas” (BARRETO, 2012, p. 86). A função narrativa de Lafões contrasta com a de Marramaque. Enquanto o último percebe as verdadeiras intenções do sedutor em relação à filha do carteiro Joaquim dos Anjos, o primeiro deixa-se enganar por acreditar na generosidade de Cassi Jones em episódio recuperado por analepse, no qual ambos estavam presos, e Cassi Jones prometera ajudar o português a sair da cadeia. Como o português foi liberado rapidamente, julgou que o malandro tivesse tido responsabilidade na sua soltura, sendo-lhe muito grato, embora desconhecesse a ausência de intervenção de Cassi: “[...] não houve qualquer intervenção do chefe político de Cassi. Libertou-o o próprio comissário que o prendera e o conhecia como homem morigerado e qualificado” (BARRETO, 2012, p. 121). Apesar desse sentimento de gratidão, não era fácil de ser enganado, como constata Cassi Jones: “Com Lafões, ele já não contava. Vira, na última visita que lhe fizera, que o velho português era matreiro. Com ele, não levaria vantagem alguma” (BARRETO, 2012, p. 192).

De maneira correlata à honestidade dessa personagem (“rigor de sua conduta”), encontram-se outros portugueses próximos dos protagonistas do romance, sendo dois deles relacionados a Marramaque, e outro, frequentador do armazém de seu Nascimento, onde se reuniam várias personagens do subúrbio. Marramaque liga-se, portanto, à cultura portuguesa por dois vieses: pela sua origem familiar, uma vez que era filho de pai minhoto, e por um caixeiro-viajante, que o

conhecera na juventude e que lhe conseguira um emprego numa farmácia do Rio de Janeiro.

Marramaque era, pois, filho de um português “ativo, trabalhador, reservado e econômico” (BARRETO, 2012, p. 112) e de uma descendente de indígena, que, “embora quase branca, tinha ainda evidentes traços de índio” e adepta a “cantar o dia inteiro modinhas lânguidas e melancólicas” (BARRETO, 2012, p. 113). Conforme nota de Lilia Moritz Schwarcz e Pedro Galdino da Silva Neto, há uma conotação negativa dada por Lima Barreto ao caboclo (descendente de brancos e índios), visto como “desconfiado, traiçoeiro e preguiçoso” (BARRETO, 2012, p. 113).

É nítido o contraste da descrição ideologicamente marcada da cabocla preguiçosa e do português trabalhador, a ponto de o narrador pouco comentar acerca da mãe de Marramaque, detendo-se na descrição do pai. Este, “Em poucos anos de Brasil, conseguiu ajuntar dinheiro, comprar um sítio em que cultivava os chamados ‘gêneros de pequena lavoura’”, que lhe geraram “lucros razoáveis” (BARRETO, 2012, p. 112), a ponto de o narrador também contrastar o aspecto contemplativo de Marramaque com o espírito empreendedor do pai português.

Além do trabalho árduo e do empreendedorismo, os portugueses são caracterizados, em *Clara dos Anjos*, pela sua honestidade, pelo cumprimento de promessas e pela lealdade, como se vê na descrição, também em analepse, de Henrique de Mendonça, caixeiro-viajante que frequentava o armazém onde Marramaque trabalhava, quando jovem, na sua cidade natal: “Havia um, entretanto, que ele estimava mais. Era um rapaz português, o senhor Mendonça, Henrique de Mendonça Souto. Em tudo, ele era o contrário do pobre Marramaque. Era alegre, folgazão, palrador, bebia o seu bocado; mas sempre honesto,

leal e franco” (BARRETO, 2012, p. 114). É ele quem tem a sensibilidade de perceber a inclinação de Marramaque para a poesia e cumpre a palavra de conseguir uma colocação para o jovem poeta numa farmácia da capital.

Outro dos protagonistas masculinos da obra, José Castanho de Meneses, “nascera de pais portugueses, numa cidade do litoral – sul do estado do Rio de Janeiro” (BARRETO, 2012, p. 194), cidade marcada por uma prosperidade econômica, mas que entrou em decadência: “O pai tinha uma loja, um bazar, que ia próspero; mas com a decadência da localidade, de que foi um dos fatores a construção da Central, o estabelecimento comercial foi decaindo” (BARRETO, 2012, p. 194). Na tentativa de suprimir as despesas, o pai de Meneses teve que deixar de investir na educação dos filhos, colocando-os para trabalhar na loja e na pesca de peixes. Cansado dessa vida, Meneses, aos 22 anos, passou a ter uma vida errante, tendo desenvolvido várias habilidades com as quais obteve distintas ocupações, até decidir ir ao Rio de Janeiro trabalhar na construção civil, por indicação de um pistolão graúdo, prática muito comum na República Velha (1889-1930):

Levou a carta do coronel Carvalho ao deputado [Sepúlveda], que o atendeu muito bem, perguntou-lhe pelas pessoas gradas do lugar onde estivera e deu-lhe outra para o chefe da construção da avenida. No dia seguinte, estava admitido. Ganhou dinheiro, não o guardou, mas, se assim foi, motivo não houve em desperdício de sua parte. O irmão em breve adoecia e morria; o cunhado seguia-se-lhe logo. Custeou o tratamento de ambos; e, quando foi dispensado da comissão da avenida, pouco após a morte de ambos, pouco ou nada tinha. (BARRETO, 2012, p. 199)

No tempo da enunciação do romance, Meneses encontra-se velho, miserável e aquebrantado, a viver com a irmã e um sobrinho, e a obter poucos rendimentos com suas habilidades de dentista. É digno, de nota a retidão de caráter dessa personagem: “Contudo, apesar das duras necessidades que curtia, com a irmã e o filho desta, jamais ato algum de sua vida incidira na censura de sua consciência” (BARRETO, 2012, p. 201-202)

É Meneses quem passa a fazer o tratamento dentário da protagonista que intitula a obra e é ele quem Cassi Jones consegue corromper, tornando-o intermediário de sua correspondência com Clara: “Assim, durante um mês e tanto, ele foi o intermediário da correspondência dos dois. Já não tinha um movimento de revolta; resignara-se àquele ignóbil papel como a uma fatalidade que o destino lhe impusesse” (BARRETO, 2012, p. 233). Vale a pena transcrever a crise dessa personagem, em que Meneses questiona a sua própria existência, experimentando uma sensação de fracasso:

Tanto forçou a memória, tanto combinou as vagas recordações, que toda a sua entrevista com Cassi foi recordada. Teve vontade de rasgar a nota, de dizer que não faria o prometido; mas já estava sem força moral, temia tudo, temia o menor sopro, o mais inocente farfalhar de uma árvore. Toda a criação estava contra ele, conjugava-se para perdê-lo – que podia fazer contra tudo e contra todos? E a miséria? E a fome? Se se revoltasse, que seria dele, sem futuro, sem emprego, sem amigos, sem parentes, doente? Era bem triste o seu destino... Onde estava a sua mecânica? Onde estava a sua engenharia? Amontoara livros e notas pueris, e nada fizera. Levava bem cinquenta anos, isto é, desde que saíra da casa dos pais, a viver uma vida vaga-

bunda de ciganos, sem nunca se entregar seriamente a uma única profissão, experimentando hoje esta, amanhã aquela. De que lhe valera isto? De nada. Estava ali, no fim da vida, obrigado a prestar-se a papéis que, aos dezesseis anos, talvez não se sujeitasse, para disfarçadamente esmolar o que comer com os seus parentes. (BARRETO, 2012, p. 232)

As várias indagações do discurso de Marramaque, representadas pelo discurso indireto livre, aliadas a expressões como “estava sem força moral”, “toda a criação estava contra ele”, “conjugava para perdê-lo”, “obrigado a prestar-se a papéis [...] para disfarçadamente esmolar o que comer com os seus parentes”, problematizam um *topos* muito recorrente na literatura brasileira do século XIX e do início do XX: “o português que chega [ao Brasil] e é vencido pelo meio” (CANDIDO, 1993, p. 132), deixando-se seduzir pela natureza fascinadora e capitosa. Antonio Candido refere-se ao discurso naturalista do romance *O Cortiço* (1890), de Aluísio Azevedo (1857-1913), que apresenta uma concepção determinista acerca das personagens, pois, no caso do português Jerónimo, ao se deixar seduzir pela mulata Rita Baiana, “cedeu à atração da terra, dissolveu-se nela e com isso perdeu a possibilidade de dominá-la” (CANDIDO, 1993, p. 141), ao contrário de João Romão, que não se deixa seduzir pela terra. Conforme Candido, “O português tem a força, a astúcia, a tradição. O brasileiro serve a ele de inepto animal de carga, e sua única vingança consiste em absorvê-lo passivamente pelo erotismo” (CANDIDO, 1993, p. 143).

De certa maneira, porém isentas de um discurso determinista e naturalista, algumas personagens portuguesas de Lima Barreto também acabam por perder os seus valores tradicionais, relacionados à ética e à moral, como é o caso de Meneses – que fora obrigado a servir

os interesses libidinosos de Cassi Jones, comportando-se como um intermediário das cartas que o malandro carioca trocava com a ingênua Clara dos Anjos – e também do Capitão Barcelos, que aprendeu na prisão as artimanhas políticas: “[...] [Barcelos] ganhou lá [na detenção] o gosto pela política e lá aprendeu as primeiras noções dessa difícil ciência” (BARRETO, 2012, p. 159).

De maneira irônica, o narrador refere-se à corrupção dos costumes de Barcelos, não mais em chave naturalista, como ocorria nos romances de Aluísio de Azevedo, o “jacobino Aluísio, filho de português mas antilusitano” (CANDIDO, 1993, p. 143), mas com um realismo crítico capaz de compreender as contradições da recém-implantada República.

A galeria de personagens portuguesas de *Clara dos Anjos* (Lafões, o caixeiro-viajante Henrique de Mendonça, o pai de Marramaque, os pais de José Castanho de Meneses, o Capitão Barcelos) é apresentada sem os grilhões deterministas que pairavam nas construções de personagens de Aluísio de Azevedo. Algumas dessas personagens, como Meneses, são surpreendidas nas suas contradições, uma vez que, de certa forma, se encontram desenraizadas, como todo imigrante europeu que vinha ao Brasil com uma forte capacidade de trabalho e empreendedorismo, mas que se deparava com os vários obstáculos impostos pelo Governo federal e seus sequazes, favorecidos pela “política dos governadores” e pelo “voto do cabresto”. Como discutido anteriormente, nas crônicas “São Paulo e os estrangeiros”, os imigrantes primeiramente serviram a um projeto de branqueamento da população, mas com o tempo se tornaram indesejáveis por questionarem as estruturas de poder.

Considerações finais

Não foi possível esquadriñar, ao longo deste artigo, as diferentes figurações e problematizações da República brasileira – República da Espada e República Oligárquica – em toda a obra de Lima Barreto, que vai muito além dos cinco romances publicados – *Recordações do Escrivão Isaías Caminha*, *Triste Fim de Policarpo Quaresma*, *Numa e a Ninfa*, *Vida e Morte de M. J. Gonzaga de Sá* e *Clara dos Anjos*. Sua obra inclui um conjunto significativo de contos e de crônicas. Sobretudo nesse último gênero, o escritor publicou uma série de textos estampados em jornais e revistas ilustradas, muitos assinados com seu nome e outros com pseudônimos. Como intelectual preocupado com os problemas sociais, econômicos, políticos e culturais da sua época e do seu país, Lima Barreto procurou entender a complicada engrenagem da República, desconstruindo em cada texto as estruturas de poder.

Com uma “voz crítica e dissonante” (CORRÊA, 2016, p. 13), Lima Barreto problematiza nas crônicas o que ficcionaliza nos romances: a “tirania doméstica” do Governo do marechal Floriano, a repressão violenta que este fizera com a Revolta da Armada, a política dos governadores ou política “café com leite”, os instrumentos de manutenção dos interesses de grupos de poder – coronelismo, voto do cabresto e alterações/falsificações nos resultados das urnas –, a dissolução dos princípios éticos no poder legislativo, no Exército e na imprensa, o Governo de Rodrigues Alves e a política de higienização do Rio de Janeiro, o Governo de Hermes da Fonseca e a retomada do militarismo, as contradições do Governo republicano com relação aos imigrantes europeus, entre outras tantas questões tratadas neste artigo, que procurou destacar os aspectos satíricos, ensaísticos e carnavaalizados da República dos Bruzundangas.

Ao invés de mapear toda a obra de Lima Barreto acerca das contradições políticas, econômicas, sociais e culturais dessa famigerada República, optei por centrar-me, além das crônicas assinadas por Lima Barreto e publicadas por Beatriz Resende, e aquelas com pseudônimos e recém-publicadas em edição de Felipe Botelho Corrêa, em três romances – *Triste Fim de Policarpo Quaresma*, *Recordações do Escrivão Isaías Caminha* e *Clara dos Anjos* – com o intuito de verificar o seu processo de construção e os efeitos de sentido gerados. Durante o processo analítico-interpretativo desse conjunto de textos, foi possível verificar a “tirania doméstica” que constitui a estrutura e o funcionamento do poder da I República e os “trapos de positivismo” que a engendraram.

O que foi e o que é essa República? É possível responder em simultâneo essas perguntas com duas definições de Lima Barreto, encontradas respectivamente nas crônicas “Sobre a carestia” e “São Paulo e os estrangeiros (I)”: “A nossa República [...] se transformou no domínio de um feroz sindicato de argentários cúpidos” (2004a, p. 287); “A República, mais do que o antigo regímen, acentuou esse poder do dinheiro, sem freio moral de espécie alguma” (BARRETO, 2004a, p. 288). Qualquer semelhança com os nossos tempos é mera coincidência. Embora os textos de Lima Barreto vão até 1922, aquando do seu falecimento, é possível encontrar nesse período delimitado da República brasileira (1889-1922) uma radiografia de toda a corrupção, o mandonismo, o favoritismo, os conchavos e as alianças partidárias que foram intensificadas ao longo do século XX, culminando com os escândalos de corrupção e lavagem de dinheiro que estão a ser investigados, revelados e sancionados pela Operação Lava Jato. Isso, porém, é uma outra história que precisa do seu intérprete, como foi Lima Barreto na sua época.

Referências

- BAKHTIN, Mikhail. *A Cultura Popular na Idade Média e no Renascimento: o Contexto de François Rabelais*. Tradução de Yara Frateschi Vieira. São Paulo: Hucitec; Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2008.
- BAKHTIN, Mikhail. *Problemas da Poética de Dostoiévski*. Tradução de Paulo Bezerra. 5.^a ed. rev., Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2015.
- BARRETO, Lima. *Numa e a ninfa*. 2.^a ed., São Paulo: Brasiliense, 1961.
- BARRETO, Lima. *Toda Crônica (1890-1919)*. Organização de Beatriz Resende e Rachel Valença. Rio de Janeiro: Agir, 2004a, v. 1.
- BARRETO, Lima. *Toda Crônica (1919-1922)*. Organização de Beatriz Resende e Rachel Valença. Rio de Janeiro: Agir, 2004b, v. 2.
- BARRETO, Lima. *Contos Completos*. Organização e introdução de Lilia Moritz Schwarcz. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.
- BARRETO, Lima. *Recordações do Escrivão Isaías Caminha*. 2.^a ed., São Paulo: Penguin Classics & Companhia das Letras, 2011a.
- BARRETO, Lima. *Triste Fim de Policarpo Quaresma*. São Paulo: Penguin Classics & Companhia das Letras, 2011b.
- BARRETO, Lima. *Clara dos Anjos*. São Paulo: Penguin Classics & Companhia das Letras, 2012.
- BARRETO, Lima. *Sátiras e Outras Subversões: Textos Inéditos*. Organização, introdução, pesquisa e notas de Felipe Botelho Corrêa. São Paulo: Penguin Classics & Companhia das Letras, 2016.
- BOSI, Alfredo. *História Concisa da Literatura Brasileira*. São Paulo: Cultrix, 1974.
- CANDIDO, Antonio. De cortiço a cortiço. In: *O Discurso e a Cidade*. São Paulo: Duas Cidades, 1993, p. 123-152.
- CORRÊA, Felipe Botelho. Introdução. In: BARRETO, Lima. *Sátiras e Outras Subversões: Textos Inéditos*. Organização, introdução, pesquisa e notas de Felipe Botelho Corrêa. São Paulo: Penguin Classics & Companhia das Letras, 2016, p. 11-75.
- De quem é culpa pelos atrasos na educação? É dos portugueses, diz Lula. *Diário de Notícias*, dez. 2015. Disponível em: <http://www.dn.pt/mundo/interior/de-quem-e-culpa-pelos-atrasos-na-educacao-e-dos-portugueses-diz-lula-4925166.html>.
- LIMA, Oliveira. Prefácio. In: BARRETO, Lima. *Triste Fim de Policarpo Quaresma*. São Paulo: Penguin Classics & Companhia das Letras, 2011, p. 57-62.

PEREIRA, Lúcia Miguel. Lima Barreto. In: *História da Literatura Brasileira. Prosa de Ficção – de 1870 a 1920*. 3.^a ed., Rio de Janeiro: José Olympio; Brasília: INL, 1973, p. 288–317.

RESENDE, Beatriz. Em defesa de Clara dos Anjos. In: BARRETO, Lima. *Clara dos Anjos*. São Paulo: Penguin Classics & Companhia das Letras, 2012, p. 9–24.

SANTIAGO, Silviano. Convite à leitura de Lima Barreto: uma ferroada no peito do pé (dupla leitura de *Triste Fim de Policarpo Quaresma*). In: *Ensaaios Antológicos*. Seleção e introdução de Renato Pinheiro Gomes. São Paulo: Nova Alexandria, 2013, p. 187–208.

SCHWARCZ, Lília Moritz. Introdução – Lima Barreto: termômetro nervoso de uma frágil República. In: BARRETO, Lima. *Contos Completos*. Organização e introdução de Lília Moritz Schwarcz. São Paulo: Companhia das Letras, 2010, p. 15–53.

SEVCENKO, Nicolau. Lima Barreto e a “República dos Bruzundangas”. In: *Literatura como Missão: Tensões Sociais e Criação Cultural na Primeira República*. 2.^a ed., São Paulo: Companhia das Letras, 2003, p. 189–234.

STF começa a derrubar pensões de ex-governadores. Jusbrasil. Disponível em:

<https://amp-mg.jusbrasil.com.br/noticias/2570793/stf-comeca-a-derrubar-pensoes-de-ex-governadores>.

Educação e laicização na República brasileira e portuguesa: ações dos intelectuais católicos Alceu de Amoroso Lima e António Durão (1930-1950)¹

CARLOS HENRIQUE DE CARVALHO²

WENCESLAU GONÇALVES NETO³

Introdução

O analfabetismo foi visto como fator gerador de problemas econômicos e sociais no Brasil e em Portugal no fim de século XIX e no século XX. Inversamente, a educação escolar foi vista como fator central para que esses países progredissem e se modernizassem.

¹ Este trabalho traz alguns resultados do projeto de pesquisa “Estado e Igreja Católica na disputa pela escola em Portugal e no Brasil nos séculos XIX e XX”, que conta com financiamento da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de Minas Gerais/ Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico.

² Doutor em História pela Universidade de São Paulo. Professor da Faculdade de Educação e do Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal de Uberlândia.

³ Doutor em História pela Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. Professor dos programas de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal de Uberlândia e da Universidade de Uberaba e do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Uberlândia. Bolsista Produtividade em Pesquisa do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico e do Programa Pesquisador Mineiro da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de Minas Gerais.

Alvo do descaso das duas monarquias, a educação do povo, ou a extinção do analfabetismo, esteve na pauta dos agentes políticos da I República brasileira e dos republicanos de Portugal (embora neste a República tenha sido instaurada duas décadas após a Monarquia dar lugar ao republicanismo no Brasil). A autonomia relativa e os princípios de descentralização advindos do Governo republicano puseram em pauta a instrução pública, que ganhou importância, pelo menos discursivamente, na estruturação política, econômica, social e cultural de ambos os países. Ela se alinhava aos ideais de democracia, progresso e ordem — princípios do liberalismo. Passou a ser vista pela elite governamental como via de ascensão social e sustentação do chamado Estado democrático de direito. Por isso, mas não só, verifica-se um movimento expressivo pró-educação pública no Brasil e em Portugal.

A República brasileira resultou da aliança entre Exército, fazendeiros do café ligados ao capital internacional e setores da camada média; e sua proclamação foi facilitada indiretamente pelo desprestígio do regime imperial, pela abolição da escravatura e pelo enfraquecimento momentâneo das oligarquias ditas tradicionais. O novo regime se ergueu com um aparato legal fundado no modelo liberal dos Estados Unidos e no positivismo, em voga no século XIX; noutras palavras, aqui, o moderno se identificava com princípios liberais e positivistas então divulgados na Europa e na América do Norte. Imbuídos dessas concepções, os republicanos apresentaram propostas para mudar o quadro desfavorável da educação e criar condições para o desenvolvimento econômico e político do país, isto é, para fazê-lo alçar ao panteão das nações tidas como mais civilizadas. Eis a linha discursiva do debate sobre os problemas educacionais nas discussões parlamentares na capital federal de então (Rio de Janeiro), nas

assembleias legislativas estaduais e nas câmaras municipais de muitas cidades.

Após a proclamação da República portuguesa, os responsáveis pelo novo regime de Governo buscaram reformar o modelo educativo vigente em todos os níveis de ensino — mas deram atenção especial ao analfabetismo. Os reformistas separaram o conceito de instrução do de educação; entendiam que, para chegar a esta, aquela era condição essencial. Pretendiam não só instruir, mas também educar, ou seja, enaltecer os valores e princípios cívicos da pátria lusitana, seus feitos coloniais e seus heróis, etc. Pela instrução cívica, iniciada na infância, o país recuperaria sua condição natural de potência europeia. Também promoveram a laicização do ensino para retirar da Igreja Católica boa parte de seu controle sobre a educação. Assim, para os dirigentes da educação do período republicano, esta entraria numa fase áurea, pois até a proclamação da República portuguesa (5 de outubro de 1910) não se pensava muito na educação básica nem se cogitava a criação do Ministério da Instrução Pública de imediato (foi criado em 7 de julho de 1913, pelo Decreto-Lei 12). Quanto ao regulamento para o ensino primário, as medidas iniciais foram tomadas em 22 de julho de 1911 e visavam corrigir a condição de abandono a que a Monarquia relegou essa modalidade de ensino. Os republicanos lusos levantam, então, duas bandeiras: instrução pública para instruir e para educar.

Os republicanos viram — e consideraram — a educação como fator de eficácia. Isso implicava uma dinâmica congruente entre diversas forças locais, orientadas para um projeto autônomo (incluindo disciplinas adaptadas aos locais), e a confluência dessas dinâmicas num ideário nacional (o patriótico, do progresso e da modernização). Como era o Estado que se via como liberal, seja o

português ou o brasileiro, à educação se reservava um espaço fundamental, tendo em vista tanto as experiências de desenvolvimento no século XIX que abriram caminho à industrialização e ao progresso europeus, ao menos em países já industrializados, quanto a necessidade de se formar o cidadão, seja para a prática política, o exercício da cidadania, a preservação da tradição humanista ou a formação profissional.

Fosse contrária ou favorável a posição da maior intervenção do Estado na sociedade, pode-se dizer que a crença no poder da educação como formadora da consciência do país, de preparação para a democracia e para o progresso material era disseminada entre as elites; e a República apareceria como sistema político apto a oferecer as luzes ao povo, sobretudo pela educação, com seu poder civilizatório. Esta passou a ser tida como direito do cidadão, e aí se assentaram os debates sobre educação municipal como forma de o local promover e propiciar a todos o acesso a essa condição essencial ao exercício da cidadania. Pensada e construída com iniciativas dos municípios, a escola se configurou como estrutura-base para se garantir localmente os princípios universais da cidadania. Logo, “[...] como se trata de um direito, é preciso que ele seja garantido e para isto a primeira garantia é que esteja inscrito em lei de caráter nacional” (CURY, 2000, p. 8).

Mas, tradicionalmente, a Igreja Católica se apresentou nos dois países, bem como no Ocidente, enquanto fonte privilegiada de integração social e cultural, fundando sua existência num outro tipo de lógica, que se coloca claramente em relação à política social devotada à integração da própria sociedade, como forma de garantir

a unidade cristã e estabelecer o “espírito” de *corporativismo*⁴. Por outro lado, quando se estuda sua relação com o Estado moderno (ou Estado-nação), este é apresentado enquanto promotor de toda ação política, ou seja, foro central de orientação coletiva das mais variadas atividades, ao organizar a esfera social mediante a constituição do aparato jurídico, que normatiza não apenas as funções dele e da sociedade civil, mas também das outras instituições, inclusive (e principalmente) da Igreja Católica. Nesse novo cenário, a Igreja Católica passa a ter uma função menor, visto que os poderes seculares dela são diminuídos em razão da ampliação do poder estatal. Cria-se, desta maneira, o núcleo da disputa entre legitimação religiosa e secularização, pois até mesmo quando o Estado e a religião atuam conjuntamente, a relação entre eles permanece separada e distinta.

Gramsci, ao analisar a noção de “concordata”, chama a atenção para este aspecto, quando Mussolini celebra com o Vaticano um acordo para uma atuação em comum. O que se tem, nesse caso, é a aliança de um Estado incapaz de impor e exercer sua hegemonia para o conjunto do povo italiano com a Igreja Católica que, com seu apoio prestado ao Estado fascista, cria o amálgama necessário para que este consiga se impor, recebendo em troca certas vantagens por

⁴ O corporativismo da Igreja Católica se difere significativamente do corporativismo de Estado no século XX, apesar de ambos defenderem o princípio de unidade social e terem em comum um mesmo inimigo, no caso o comunismo. A partir dessas premissas, pode-se pensar no corporativismo como sendo um sistema de representação de interesses que se distingue do pluralismo, na medida em que é constituído por unidades não competitivas, oficialmente sancionadas e supervisionadas pelo Estado. Cf. PINTO; Martinho, 2007.

conferir à ordem estabelecida um fator adicional de legitimação⁵. O princípio da “concordata” exprime certamente a complementaridade de interesses, mas também não deixa de demarcar a diversidade entre poder religioso e poder secular, com interesses muitas vezes totalmente distintos entre as duas instituições, noutras palavras, o conflito entre fé e consciência política estaria resolvido desde que a ação da Igreja Católica estivesse afastada do âmbito da própria atividade política, cujas manifestações são legítimas quando distantes da *res publica*. A relação Igreja/Estado seria, nesse caso, homóloga a público/privado.

Para a elaboração deste texto, optamos pela história comparada, na área educacional, porque pouca atenção é dada a essa temática entre cientistas da educação ou entre historiadores — prova disso é o baixo número de dissertações e teses sobre o assunto; também porque sentimos necessidade de recuperar a memória do universo educacional brasileiro e português, isto é, das duas cidades citadas há pouco. A prática da comparação na pesquisa no campo da educação tem sido comum e tem produzido resultados úteis para se compreenderem realidades distintas entre si, para se fazer olhar e ir além de espaços específicos e para se entender a formação de diferentes situações educacionais.

Mesmo que seja “[...] a base de quase todas as formas de pesquisa” (BRAY; THOMAS, 2000, p. 127), a comparação exigiu cautela. As categorias de análise envolvem espaços específicos no nível local e global, difusão ideológica da centralidade da educação no

⁵ As observações de Gramsci sobre a religião são particularmente sugestivas e encontram-se espalhadas em sua obra *Quaderni del Carcere*. Organizada por Valentino Gerratana em quatro volumes, foi publicada pela editora Einaudi, em 1977. Conferir ainda: GRAMSCI, 1980.

desenvolvimento do progresso social e questões próprias de cada localidade, ou seja, dos municípios, tais como discussões sobre financiamento do ensino público, organização curricular, estrutura administrativa das escolas e outras. Dito de outro modo, era preciso estabelecer categorias de análise que nos permitissem aproximar ou distanciar as realidades estudadas e compreender como os dois espaços — o português e o brasileiro — definiram sua trajetória ao longo do tempo, marcados por certas características comuns: condições desfavoráveis à instrução e a presença marcante de um contingente enorme de analfabetos no período estudado. Compreender essas duas localidades separadas pelo oceano Atlântico exigiu conhecer bem os princípios teórico-metodológicos da história comparada. Isso porque, diria António Gomes Ferreira,

[...] a comparação está, diríamos, omnipresente em educação, pois, sempre que procuramos compreender onde nos inserimos recorremos a outros contextos onde se desenvolvem realidades parecidas. A comparação é seguramente uma forma de alcançar um novo saber e a Educação Comparada quer que este se construa sobre factos que pertencem à realidade educativa de modo a dar a esta uma compreensibilidade que a simples análise num só contexto não permite. (FERREIRA, 1999, p. 124)

Com esse horizonte teórico-metodológico em mente, o historiador deve saber que, para ser fiel ao seu *ofício*, se resguardar de conclusões ou julgamentos *a priori*, seus questionamentos ao passado são determinados e condicionados pela sua inserção no presente e que suas abordagens *sempre* estarão sujeitas a revisões; por isso, não se alcança a suposta *objetividade* em estudos concebidos

como *definitivos*, mas sim quando se está convicto da necessidade de rever procedimentos e concepções. Só assim, ancorado nesses princípios, ele terá condições de compreender e explicar situações e problemas investigados, mesmo que estejam localizados em espaços e temporalidades distantes de onde o historiador desenvolve seu *ofício*.

Certamente os nossos objetivos neste artigo são bastante ambiciosos, pois buscamos promover uma interrogação sobre o tempo e seus vestígios (materiais e imateriais, passados e presentes) inscritos na pluralidade de escalas e ambientes que habitam o tempo histórico. Com esta perspectiva, foi nossa intenção estabelecer e constituir um espaço de reflexão sobre as relações entre Estado e Igreja nos dois “mundos”, europeu e americano, ou seja, fazer aflorar informações e interpretações novas dos fenômenos históricos, em particular, daqueles relacionados às formas educativas, desenvolvidas nas suas inter-relações/implicações com o Estado, a sociedade e as instâncias religiosas.

Por outro lado, objetiva-se também debater o panorama histórico-educativo das diferentes experiências educacionais vivenciadas no contexto do Luso-Brasileiro, nos séculos XIX e XX, momento marcado por intensos embates entre a Igreja Católica e o Estado liberal que se consolidava na Europa e entrava no cenário político brasileiro, inspirador da educação moderna (pública, gratuita e laica), e pelos questionamentos da Igreja Católica sobre esses princípios. Em suma, busca-se a compreensão das aproximações/tensões entre essas duas instâncias na promoção da educação no interior da sociedade, bem como explicitar os interesses políticos, culturais, ideológicos, antropológicos e religiosos que permearam esses conflitos no campo educacional.

Para além dessas questões, é foco do nosso artigo discutir a participação de Alceu de Amoroso Lima⁶ e António Durão⁷, enquanto intelectuais ligados ao pensamento católico, nos debates sobre a implantação das reformas educacionais promovidas pelo Estado no espaço luso-brasileiro, entre 1930 a 1950, tendo em conta os objetivos dos respectivos governos (português e brasileiro) para estabelecer e consolidar um sistema nacional de ensino.

⁶ Alceu Amoroso Lima (pseudónimo Tristão de Athayde) nasceu na cidade do Rio de Janeiro, a 11 de dezembro de 1893. Filho de Manuel José Amoroso Lima e de Camila da Silva Amoroso Lima. Faleceu em Petrópolis, estado do Rio de Janeiro, a 14 de agosto de 1983. É importante destacar que a conversão de Alceu de Amoroso Lima ao catolicismo ocorreu somente no final dos anos de 1920, após longas discussões com Jackson de Figueiredo, principal intelectual católico de então. Nos anos de 1930, foi o responsável pela direção do Centro Dom Vital (fundado, em 1921, por D. Sebastião Leme) e da revista *A Ordem* (criada em 1928), depois do falecimento de Jackson de Figueiredo. Escreve artigos semanais para a Folha de São Paulo e o Jornal do Brasil, além de 80 livros sobre os vários temas: filosofia, direito, sociologia, literatura, política, história e tratados sobre educação (*Debates Pedagógicos*, 1931), dentre as principais obras destacam-se: *Introdução à Economia Moderna* (1930), *Preparação à Sociologia* (1931), *Problemas da Burguesia* (1932), *Introdução ao Direito Moderno* (1933), *No Limiar da Idade Nova* (1935), *O Espírito e o Mundo* (1936), *Idade, Sexo e Tempo* (1938), *Três Ensaios sobre Machado de Assis* (1941), *O Existencialismo* (1951), *A Segunda Revolução Industrial* (1961) e *Memórias Improvisadas* (1973).

⁷ António Durão nasceu em Mendiga (Porto de Mós, Portugal) a 21 de setembro de 1880. Estudou no Seminário de Santarém e na Universidade Gregoriana de Roma. Em ambas as instituições lecionou Teologia, após seu doutoramento na Universidade Gregoriana. Em 1926, teve intensa participação nos trabalhos do Concílio Plenário Português. Também participou, de forma ativa, nas negociações para a elaboração do texto da Concordata assinada em 1940. Publicou vários artigos na revista *Brotéria*, nos quais sempre procurou relacionar a temática da família com o papel da Igreja Católica. Também foi colaborador da Revista Portuguesa de Filosofia. Faleceu em Braga, a 31 de dezembro de 1959.

Intelectuais católicos no progresso da escolarização no espaço luso-brasileiro

A importância que tem assumido, mais recentemente, o estudo dos itinerários, das redes de sociabilidade e das gerações de intelectuais coloca em relevo o papel desempenhado por Alceu de Amoroso Lima enquanto pensador social brasileiro e ligado aos princípios da Igreja Católica. Ademais, verifica-se que simultaneamente há ações de cunho individual e coletivo, que são criações culturais, as quais procuram dar sentido ao mundo e, ao mesmo tempo, contribuir para a sua conservação ou transformação social, tendo em conta a sua relação com o(s) poder(es) estabelecido(s). Essa figura pode ir do “intelectual orgânico” ao “intelectual transformador” ou “crítico”. Sobre a função social do intelectual, é importante apresentar alguns aspectos da obra de Alceu de Amoroso Lima, tendo como referência os *Debates Pedagógicos*. Nesse sentido, seu trabalho de intelectual católico é assim caracterizado:

um dos maiores intelectuais do seu tempo que, sem deixar a dimensão do homem de ação, fez da Educação e da cultura um dos momentos de reflexão contra toda e qualquer modalidade, inclusive a religiosa, que viesse a erigir, em absoluto, o que fosse relativo. Afirmativamente, inseriu a educação democrática e democratizada como instância da dignidade da pessoa humana. (CURY, 2002, p. 49)

De qualquer forma, sua obra colocou em pauta a sociedade brasileira, ao discutir suas múltiplas dimensões, em especial, os problemas educacionais do país. Por outro lado, expressa a relação com os valores presentes na sociedade, que irá caracterizá-lo decididamente

enquanto intelectual, seja na defesa dos valores já consagrados, seja na promoção de uma nova ordem de valores. Assim, importa-nos, no âmbito deste artigo, abordar, em particular, o papel desempenhado por Alceu de Amoroso Lima no campo da educação e da cultura, colocando-as no centro do debate político, já que suas preocupações sociais dão força e resistência ao campo católico na sua luta contra a alternativa laica do Estado de se promover a educação no país; são algumas das condições que favorecem a emergência do pensamento deste intelectual, cuja afirmação do seu discurso coloca a sociedade brasileira e a educação no centro da discussão entre Igreja e Estado.

Sua posição no debate pedagógico brasileiro, sobretudo nos anos 30, foi de um severo combate aos princípios filosóficos da Escola Nova, em razão de gerar “o maior mal que nos devora: o indiferentismo e a indistinção...que poupe às gerações futuras um dos males mais desastrosos que corromperam a nossa própria geração: a escola sem Deus” (ATHAYDE, 1931, p. 74).

A educação e a cultura surgem, assim, como peças-chave da formação de um cidadão consciente e participativo para a construção de uma sociedade nova, sem lugar para a ignorância e para os “preconceitos agnósticos”. Crença esta que se torna uma das grandes referências míticas desse momento histórico e cultural. Subjacente a este debate está, em primeiro lugar, a questão do analfabetismo. O discurso então difundido dramatiza ao limite esse problema e pressupõe um olhar acentuadamente desvalorizador sobre a figura do analfabeto, colocado na antecâmara da “civilização” e a quem é atribuída uma espécie de menoridade cívica. Desta forma se explica o investimento simbólico nesse combate e o desenvolvimento de múltiplas iniciativas no campo da alfabetização, tanto de crianças como de adultos, mas

“ungidos” pelos fundamentos cristãos católicos defendidos por Alceu de Amoroso Lima.

Portanto, o presente texto não tem como intenção compreender o sentido estrito da intervenção desse intelectual no terreno educativo. É nosso intuito tomá-lo como eixo principal de análise e da circulação dos modelos pedagógicos e culturais pensados a partir dos princípios do catolicismo brasileiro. Sendo assim, não procuramos inferir que influências de sentido único podem ser encontradas nas relações no universo cultural do Brasil, mas antes caracterizar e identificar suas interpretações originais como um importante contributo para se pensar a sociedade brasileira em suas mais variadas esferas: social, política, cultural, educacional, etc.

A questão não é tanto, pois, a de procurar as raízes ou suas influências diretas, mas, particularmente, apresentar a forma original de como as concepções de Alceu de Amoroso Lima foram apropriadas, como tentativa de resposta a condições particulares do contexto histórico brasileiro, resultando de uma espécie de “mestiçagem” ou de “hibridismo” cultural.

As abordagens sobre o pensamento de Alceu de Amoroso Lima e suas principais preocupações no campo educacional brasileiro estão ancoradas nos princípios católicos liberais. Tendo como horizonte esses fundamentos, discorre sobre o problema da universidade, ou melhor, do papel desta instituição para a formação da sociedade brasileira, que, segundo as concepções de Tristão de Athayde (Alceu de Amoroso Lima), deixou seus elementos católicos, humanistas e culturais próprios a ela e se voltou muito mais para os aspectos naturais da vida moderna, ou seja, para a cientificidade, a política, a economia,

o trabalho, etc., tão difundidos pelo então responsável pela Reforma Educacional de 1931, Francisco Campos⁸.

Contrário a todas essas diretrizes à educação universitária, Alceu de Amoroso Lima passa a defender os princípios católicos no campo educacional. Daí suas concepções passam a ecoar como uma verdadeira “caixa” de ressonância nos meios católicos brasileiros e serviram de balizamento para as discussões realizadas pela imprensa católica, discorrendo sobre quais são os direitos da Igreja em matéria de ensino, reforçando a ideia de que a “missão” desta instituição vai além da educação moral ou da catequese. Critica o ambiente “agnóstico” produzido pelos programas que retiram da Igreja sua condição “natural de educadora” das famílias brasileiras, afirmando que esta condição precisa ser recuperada.

A educação na perspectiva dos intelectuais luso-brasileiros: Alceu de Amoroso Lima e António Durão

Alceu Amoroso Lima publica, em 1931, os *Debates Pedagógicos*. Logo no prefácio da obra propõe a necessidade de uma revolução espiritual, face

⁸ Foi a primeira reforma nacional de educação, realizada sob o comando do então ministro da Educação e Saúde Francisco Campos. Dentre suas principais medidas estavam a criação do Conselho Nacional de Educação e a organização do ensino secundário e comercial. Este último foi destinado à “formação do homem para todos os grandes setores da atividade nacional”, construindo no seu espírito todo um “sistema de hábitos, atitudes e comportamentos.” Dessa forma, Francisco Campos havia dividido o curso secundário em dois ciclos de cinco e dois anos, respectivamente, o primeiro fundamental e o segundo complementar, orientado para as diferentes opções de carreira universitária. A lei de 1931 previa, ainda, a criação de um sistema nacional de inspeção do ensino secundário, a ser feito por uma rede de inspetores regionais. As universidades também sofreram uma nova orientação, voltada para a pesquisa, difusão da cultura e maior autonomia administrativa e pedagógica. Cf. HORTA, 1994.

ao perigo dos ideais do modernismo agnóstico. Para ele, os postulados evolucionistas e positivistas da modernidade serviam para desmembrar a unidade cristã pois, considerando aqui o campo educacional, os liberais defensores da escola ativa e laica pregavam um ensino sem finalidade, ou seja, esses renovadores da educação só se preocupavam em instruir utilizando-se do método, deixando de lado a formação espiritual.

Outra questão relevante refere-se a defesa do direito de primazia para a família e a Igreja sobre o Estado, devendo cada uma dessas esferas agir de acordo com seu campo de atuação. Sendo assim, segundo Alceu, a educação religiosa veiculada pela Igreja Católica constituía a base de toda filosofia, ciência e arte pedagógica e, o contrário, o monopólio da educação nas mãos do Estado, como dispunham os escolanovistas, atentava contra a ordem natural e divina das coisas.

Alceu inicia seu debate pedagógico elogiando os ideais de Francisco Campos, quando ele, na cidade mineira de Belo Horizonte, por ocasião da reforma universitária, expõe ações renovadoras que expressam uma mentalidade política de renovação moral de caráter católico, bem como da cultural.

[...] o ministro reconhece explicitamente o caracter “catholico” da Universidade e a sua analogia com a organização da Igreja de que é “filha primogênita”. Se interpretarmos os termos desse discurso, segundo regra de Loyola, nada mais poderoso e constructor do que os conceitos em que reitera a sua afirmação de catholicidade de Universidade: - “Universidade, ordem catholica, isto é, organização das disciplinas intellectuaes e Moraes no plano do espiritual e por consequência da universalidade”. (ATHAYDE, 1931, p. 12-13)

No decorrer do seu debate, porém, Alceu demonstra sua frustração quanto às reais ações ocorridas na universidade. O autor critica, de forma veemente, o ministro Francisco Campos, apontando a divergência entre o discurso proferido em Belo Horizonte e a realidade da Universidade do Rio de Janeiro.

O que há, portanto, a dizer desde logo as catholicos é que a Universidade organizada pelo ilustre Ministro da Educação, ao contrário do que se esperava, em face de suas anteriores declarações, nada há de especificamente “catholico”. As illusões que suas palavras de Bello Horizonte despertaram foram todas desfeitas. Continuamos no mesmo laicismo pedagógico que até agora, e tudo o que o Sr. Francisco Campos disse anteriormente sobre a base “espiritual” da Universidade foi uma simples ambigüidade de termos, tão frequentemente na anarchia philosophia e phisicológica em que vivemos. Espiritual e cultural têm o mesmo sentido na terminologia do eminente ministro da Educação e o que elle queria dizer não era que a Universidade devia ter uma base “espiritual”, como quer a concepção universitaria realmente catholica, e sim uma base mais ampla de cultura literária e artística. (ATHAYDE, 1931, p. 22)

Esse “desabafo” de Alceu mostra o descontentamento católico quanto a organização universitária da época. Saliencia que tal reforma apresenta um caráter eclético, “sem qualquer sombra daquela ‘catholicidade’ proclamada em Bello Horizonte” (ATHAYDE, 1931, p. 59). Além do mais, para os católicos, o ministro também não cumpriu o que assegurou em uma das suas entrevistas, quando certificou que “no plano da Faculdade de Educação, Sciencias e Letras, figura da secção de philosophia e que nessa secção haverá para a Igreja plena oppor-

tunidade de promover – ‘a criação de cadeiras de philosophia catholica’” (ATHAYDE, 1931, p. 56).

Nesse contexto, é importante destacar as palavras de Campos, em resposta as críticas de Alceu. O ministro, conforme dispõe o autor, afirma: “Não assumi compromisso de transformar a Universidade do Rio de Janeiro, em Universidade Cathólica” (ATHAYDE, 1931, p. 59). Essa resposta, de acordo com Alceu, foi felicitada por Azevedo Amaral, político e intelectual responsável pela difusão de ideias para o estabelecimento de uma nova ordem no Brasil, uma ordem laica e liberal na visão dos católicos.

Os *Debates Pedagógicos* trazem à tona o decreto de 30 de abril de 1931⁹, que torna facultativos, o ensino religioso nas escolas públicas

⁹ O Decreto n.º 19.941, de 30 de abril de 1931, estabelece o seguinte para o ensino religioso: artigo 1.º - Fica facultativo, nos estabelecimentos de instrução primária, secundária e normal, o ensino da religião; artigo 2.º - Da assistência às aulas de ensino religioso haverá dispensa para os alunos, cujos pais ou tutores, no ato da matrícula, a requererem; artigo 3.º - Para que o ensino religioso seja ministrado nos estabelecimentos oficiais de ensino é necessário que um grupo de, pelo menos, vinte alunos se proponha a recebê-lo; artigo 4.º - A organização dos programas de ensino religioso e a escolha dos livros de texto ficam a cargo dos ministros do respectivo culto, cujas comunicações, a este respeito, serão transmitidas às autoridades escolares interessadas; artigo 5.º - A inspeção e vigilância do ensino religioso pertencem ao Estado, no que respeita à disciplina escolar, e às autoridades religiosas, no que se refere à doutrina e à moral dos professores; artigo 6.º - Os professores de instrução religiosa serão designados pelas autoridades do culto a que se referir o ensino ministrado; artigo 7.º - Os horários escolares deverão ser organizados de modo que permitam aos alunos o cumprimento exato dos seus deveres religiosos; artigo 8.º - A instrução religiosa deverá ser ministrada de maneira a não prejudicar o horário das aulas das demais matérias do curso; artigo 9.º - Não permitindo aos professores de outras disciplinas impugnar os ensinamentos religiosos ou, de qualquer outro modo, ofender os direitos de consciência dos alunos que lhes são confiados; artigo 10.º - Qualquer dúvida que possa surgir a respeito da interpretação deste decreto deverá ser resolvida de comum acordo entre as autoridades civis e religiosas, a fim de dar à consciência das famílias todas as garantias de autenticidade e segurança

brasileiras. Mesmo assim, segundo Alceu, a introdução da disciplina educação religiosa nos programas escolares não contribuiu positivamente para o desenvolvimento de uma ação educativa eficaz, pois “[...] o ensino moral consistia em alguns vagos discursos civicos nas datas nacionais e o de religião era completamente inexistente” (ATHAYDE, 1931, p. 86). Enfatiza que apesar do ensino religioso ter sido integrado aos estabelecimentos de ensino público, a educação deixou a desejar, uma vez que seu caráter foi reduzido à mera instrução, estéril, sem finalidade, “sem convicções seguras, sem ideias nítidas, sem uma personalidade coletiva consciente e forte” (ATHAYDE, 1931, p. 70-71).

Ainda se referindo ao decreto de 1931, Alceu não deixa de destacar a reação dos protestantes e liberais escolanovistas, face à reintrodução do ensino religioso nas escolas públicas. Para estes, mesmo sendo facultativo, o ensino religioso poderia tolher a liberdade dos alunos da escola pública. Porém Alceu argumenta em direção contrária:

A reintrodução do ensino religioso nas escolas não vem tolher liberdade alguma, dessas que os “liberais” dizem proteger a cada momento. Mas vem, ao contrário, defender a liberdade de consciência das crenças religiosas e das famílias que desejam dar a seus filhos uma educação religiosa e que até hoje se viam privadas dessa liberdade pelo regime do laicismo opressivo. (ATHAYDE, 1931, p. 91)

Alceu afirma que tal argumento apenas objetiva criar uma estratégia para consolidar o credo protestante no Brasil, coadjuvados pelos

do ensino religioso ministrado nas escolas oficiais; artigo 11.º - O Governo poderá, por simples aviso do Ministério da Educação e Saúde Pública, suspender o ensino religioso nos estabelecimentos oficiais de instrução quando assim o exigirem os interesses da ordem pública e a disciplina escolar. Cf. BRASIL, 1859.

ateus, agnósticos e laicistas, os quais visam expulsar “Deus das escolas”. Adeptos de republicanismo, os protestantes se amparam na pseudoneutralidade liberativa, pois aceitavam o laicismo das escolas, mas não concordavam com o decreto de facultar o ensino religioso nas escolas.

O laicismo é o mais perverso inimigo da ordem social cristã, porque não se confessa como tal, antes apregoa a sua neutralidade e age na sombra, dissolvendo as raízes cristãs, corrompendo as fibras mais íntimas das consciências pelo veneno da indiferença e do pragmatismo. [...] A aliança do protestantismo com o laicismo e a confissão categórica da falência cristã do protestantismo e a sua rendição sem condições aos dogmas do puro racionalismo. (ATHAYDE, 1931, p. 105-106)

Para Alceu, ao realizarem uma campanha contra o decreto, os protestantes surgiram nesse cenário como aqueles “que se ergueram contra a Igreja Católica como defensores da Escrituras e que hoje abandonam de dia para dia tudo que nessas Escrituras se contem como Revelação da verdade!” (ATHAYDE, 1931, p. 102). Além do mais, os protestantes vão contra uma medida do Governo que permite a eles próprios ensinar religião nas escolas públicas, assim como é feito na Alemanha, pátria de Lutero.

Nos *Debates Pedagógicos*, Alceu Amoroso Lima apresenta uma tendência que explicita os valores de um grupo dominante, no caso trata-se da hegemonia dos católicos. Toda sua crítica a postura dos outros credos religiosos, bem como aos decretos do então ministro da Educação, Francisco Campos, deixa transparecer os processos de manipulação que se manifestam na constituição do seu discurso.

No caso dos *Debates Pedagógicos*, o combate a laicização do ensino e a formação de uma elite intelectual impregnada de uma moral católica parece ser o intuito de Alceu. No primeiro caso, o decreto de 1931, apesar de pequeno frente ao anseio católico pareceu, nas palavras de Alceu, um importante passo para a formação de opinião daqueles que, segundo ele mesmo, ainda no prefácio dessa obra, defendiam: a preservação do direito de escolha da família (instituição natural) e da Igreja (instituição sobrenatural) sobre o caráter educativo das novas gerações.

Ao conclamar os católicos para apoiarem o decreto, apesar dos graves defeitos que ele apresenta: “Se o decreto é imperfeito, tratemos de melhorá-lo. Se as forças da negação christã e nacional se levantarem, tratemos de convecel-a ou vencel-a” (ATHAYDE, 1931, p. 94). No segundo caso, a elite intelectual para assumir a direção política nacional era formada preferencialmente nos cursos de Direito. Sendo assim, havia a necessidade de se atuar diretamente nas universidades para a formação de dirigentes católicos e, por isso, tamanho interesse da cúpula da Igreja Católica em ter para si e manter o monopólio das universidades.

Diante do exposto, os *Debates Pedagógicos* se enquadra na denominação de documento que tem a função de comprovar um discurso que sugere, discretamente, uma autoridade e que induz a credibilidade. Produzido num lugar social, esse documento está relacionado a um corpo social e a instituição de um saber: a Igreja Católica que lutava para manter seu monopólio na esfera educacional e, para isso, precisava combater os ideais escolanovistas que adentravam em território nacional e contavam com o apoio de uma elite intelectual liberal e laica.

Quanto se analisa foram as campanhas de alfabetização, criação de escolas, universidades, organização da instrução, entre outras.

Estas ações legais vão iniciar e demarcar intensos embates entre a Igreja Católica e o Estado, pois estas reformas se inspiram na educação moderna, entendida, de forma mais abrangente, como pública, gratuita e laica, o que leva os intelectuais católicos a fazer inúmeros questionamentos sobre os novos princípios educacionais, delimitados pelo Estado através deste novo marco regulatório (legislação) dos sistemas educativos. Finalmente, analisa as diversas formas de intercâmbio, assim como as redes desenvolvidas por Alceu de Amoroso Lima com os intelectuais portugueses, em particular com António Durão, sobre as implicações da intervenção do Estado na área educativa.

Tendo em vista este horizonte, é finalidade deste artigo apresentar o debate em torno das relações entre Estado e Igreja Católica, a partir das ações de intelectuais católicos: Alceu de Amoroso Lima e António Durão. Para além dessa aproximação/tensão, procuramos identificar a articulação do ideário educacional católico no mundo luso-brasileiro, entre os anos de 1930 a 1950, período em que são promovidas algumas das principais reformas no campo da educação nos dois lados do Atlântico.

Por isso, é importante demarcar a influência do pensamento de Alceu de Amoroso Lima em Portugal e sua relação com António Durão. A obra do pensador brasileiro teve ampla circulação na imprensa católica lusitana, tendo contribuído com artigos para os jornais *A Voz* e *Novidades*, bem como para a revista *Brotéria*, na qual, por várias oportunidades, reafirmou seus princípios educacionais, já manifestados em seus escritos sobre os *Debates Pedagógicos* de 1931, reproduzidos na *Brotéria* em 1937:

o ideal pedagógico, da realidade e do método, é condição prévia de ordem e harmonia necessária à ciência da educação. E só assim poderemos chegar a uma pedagogia integral, que não

sacrifique o equilíbrio fundamental entre a ordem natural e sobrenatural das coisas. E o caminho da pedagogia católica, a meu ver, deve ser justamente o estudo acurado de todos os métodos novos, introduzidos pela pedagogia moderna, de todos os fatos revelados pela psicologia experimental ou pelas experiências seculares do tema à luz de uma filosofia verdadeiramente católica da vida. E o sentido que damos aí ao termo católico é tanto de substantivo como de adjetivo, isto é, tanto de doutrina da verdadeira posição do homem na vida histórica, como da universalidade, integralidade de sua expansão. (ATHAYDE, 1937, p. 208)

Foi a partir da defesa desses fundamentos que Alceu de Amoroso Lima ecoou como uma verdadeira “caixa” de ressonância em Portugal e seu pensamento serviu de balizamento para as discussões realizadas pela imprensa católica portuguesa, como pode ser observado no artigo publicado pelo jornal *Novidades*, em novembro de 1945, ao abordar os problemas educativos que cabem à Igreja, discorrendo sobre quais são os direitos dela em matéria de ensino e reforçando a ideia de que seus direitos vão para além da educação moral ou da catequese, pois “pode livremente fundar escolas suas, de qualquer grau de ensino, onde sejam professadas não apenas aquelas disciplinas que podem ter alguma ligação direta com a Verdade revelada, como a filosofia, a história, a literatura, a biologia, etc” (DURÃO, 1945, p. 1). Esse ambiente “agnóstico”, produzido pelos programas que tiram da Igreja sua condição “natural de educadora” das famílias portuguesas, precisa ser recuperado com o apoio do próprio Estado, isto é,

se o Estado, nos seus estabelecimentos pedagógicos, não pode corresponder a este ideal [de uma educação cristã], é seu dever

ajudar a Igreja e as famílias a realizá-lo noutros ginásios [...]. Compreende-se que o Estado organize as suas escolas segundo um modelo. Mas não se compreende que, com isso, se considere desonerado dos seus deveres para com a nação. É a nação toda que contribui para a formação das suas receitas; não é justo; portanto, que uma parte se veja praticamente excluída dos benefícios correspondentes, ou forçada a inscrever os seus filhos numa escola que não é do seu agrado. (ATHAYDE, 1933a, p. 3)

Para esses intelectuais, as instituições de ensino católicas são capazes de promover uma educação de qualidade e em perfeita consonância com os valores cívicos e cristãos, conforme era proposto por Alceu de Amoroso Lima. Por isso, os articulistas dos dois periódicos propugnam em defesa da educação tradicional, única guardiã, segundo eles, dos verdadeiros sentimentos de “pátria, família e Deus”, não preservados pela educação moderna, criadora de formas “anômalas” de ensino, como a escola única e a coeducação, implantadas pelo Estado Novo logo no início dos anos de 1940. Reforçam a ideia do “direito divino” da Igreja de criar escolas em qualquer nível de ensino (primário, secundário e superior) e dela gozar, ainda, de plena liberdade para opinar e estabelecer princípios morais junto às demais disciplinas, mesmo daquelas consideradas não pertencentes ao campo das humanidades, conforme artigo da revista *Brotéria* de 1949, sobre a “competência educativa da Igreja”. Essa autoridade é exposta nesses termos:

A Igreja tem o direito de fundar escolas de qualquer disciplina, não só elementares, mas também médias e superiores [...]. A missão docente tem objecto próprio, mas dirige-se aos homens. Para nos homens assegurar eficazmente o ensino da

fé e da moral, a Igreja tem de ter o direito a servir-se de todos os meios lícitos, necessários e convenientes para alcançar este fim, com plena independência. Ora o ensino de qualquer disciplina, em qualquer grau que seja, não é considerado em si, é patrimônio de todos, indivíduos e sociedades, mas tem relação de meio e fim, no tocante à fé e à moral. Conseqüentemente, a Igreja tem direito de servir-se dele para a sua missão e, portanto, de abrir escolas para todos os graus de cultura e em todas as disciplinas. (ATHAYDE, 1933a, p. 3)

Fundamentado nos princípios concordatários, o articulista da *Brotéria* defende, nesse mesmo artigo, o direito da Igreja exercer sua ação educativa livremente, ou seja, tanto a de caráter religioso como “profano”, mas com ampla liberdade para executá-la e ampará-la nos dispositivos expressos pela Concordata, mesmo nos casos não previstos por ela. Advogam em defesa do direito primordial da família sobre a educação dos filhos, visto que o ensino destes é natural, isto é, por se constituir na primeira instância responsável pelo ato educativo. À Igreja pertence o segundo nível de importância na promoção educacional, pois ela tem a “maternidade espiritual” sobre a família, formada a partir dos sacramentos do cristianismo, do qual ela é a guardiã.

Ao Estado, então, compete o dever de garantir as condições necessárias para que as famílias e a Igreja possam cumprir com suas missões educativas, cabendo às escolas católicas o direito de ministrarem, não somente o ensino religioso, como também os ensinamentos “profanos”, devido a sua condição de propiciar uma educação “integral”, calcada nos mais remotos sentimentos religiosos do povo português e “emoldurada” pela “razão corporativa” do Estado.

Por outro lado, as críticas feitas pelos dois intelectuais, Alceu de Amoro-
roso Lima e António Durão, se relacionam com as medidas tomadas
pelos governos de seus respectivos Estados, ao criarem obstáculos para
o ensino particular e católico. Em Portugal, as ideias do intelectual bra-
sileiro vão ancorar as proposições e análises dos intelectuais lusitanos,
conforme foi apresentado acima.

Considerações finais

As ações de intelectuais como Alceu de Amoroso Lima e António
Durão não se restringem apenas à educação, mas também versam sobre
as demais esferas sociais e das diferentes instituições, pois representam
campos de construção e reconstrução do real, seja em forma de ações
concretas ou vivenciadas no plano da cultura, entendidas como repre-
sentações. Suas tentativas de efetivar práticas e representações, para
consolidar um conjunto simbólico que permeia as ações dos indivíduos
em direção a uma finalidade, esbarram, muitas vezes, no fato de que,
além da escola, outros espaços são formadores do perfil e do imaginário
da sociedade, não apenas conduzindo seus passos em direções impre-
visíveis, como criando novas feições sociais, econômicas, culturais e
políticas, devendo ser consideradas no estabelecimento das ações de
representações coletivas e das mudanças no processo histórico edu-
cacional. Absolutamente, a sociedade e, no seu interior, as instituições
educacionais não são algo imposto de fora para dentro, ainda que se deva
levar em conta essa influência, mas, diferente disso, as pessoas em geral
também fazem parte dessa construção, das suas “escolhas”, dos seus
valores e de suas ações.

Aquilo que, em tese, deveria manter uma sociedade coesa, unida,
em sentido amplo, são as “normas, valores, linguagens, instrumentos,
procedimentos e métodos de fazer frente às coisas e de fazer coisas e

ainda, é claro, o próprio indivíduo” (CASTORIADIS, 1987, p. 83). Porém, isso não significa que não haja transgressões das normas e das regras estabelecidas, mas as leis, ao mesmo tempo em que cumprem o papel de contornar os conflitos e as desordens dentro da sociedade, muitas vezes, constituem motivo para que os próprios embates ocorram, originando mudanças inesperadas. Assim considerado, verifica-se que diferentes configurações sociais surgem lenta e continuamente, fruto da síntese das dimensões econômica, política e cultural, emergidas de novas significações sociais. Não raro, essas novas formas tomam referências nas antigas para mudar o que está estabelecido e promover o novo, que surge do antigo, apontando para a transformação.

Em síntese, a análise realizada permite resgatar novos sujeitos, novas abordagens e novos problemas que emergem na arena educacional no espaço luso-brasileiro, que, por sua vez, vão compor outros caminhos para se compreender a história da educação dos dois lados do Atlântico. Trata-se de desnudar outras experiências e outras visões que também não deverão servir simplesmente para compartimentar a história, mas sim acrescentar novos elementos à sua compreensão. A educação torna-se tema geral, mas é justamente nesse terreno que se evidencia a presença das peculiaridades dos debates envolvendo os católicos e os propositores das políticas oficiais de ensino em Portugal e no Brasil, expressando as diferenças, as individualidades e, por que não, as comparações inevitáveis entre a “política sacralizada” e o sagrado “politicizado”, possibilitando relacioná-los nos campos de interesse da história e da educação.

Portanto, a análise das obras de Alceu de Amoroso Lima e Antônio Durão, bem como do cenário político que envolveu as relações do Estado com a Igreja Católica, possibilita uma melhor compreensão de seus pensamentos, entre os intelectuais católicos, influenciando as críticas destes

às reformas promovidas pelos governos no campo político-educacional do espaço luso-brasileiro.

Referências

- ATHAYDE, Tristão de. *Preparação à Sociologia*. Rio de Janeiro: Getúlio Costa, s.d.
- ATHAYDE, Tristão de. *Debates Pedagógicos*. Rio de Janeiro: Schmidt Editor, 1931.
- ATHAYDE, Tristão de. *Pela Reforma Social*. Minas: Spinola & Fusco Editores, 1932.
- ATHAYDE, Tristão. *Escolas oficiais e neutralidade religiosa, Novidades*. Lisboa: ano 48, n.º 11.797, p.3, 1933a.
- ATHAYDE, Tristão. *Indicações Políticas: da Revolução à Constituição*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1933b.
- ATHAYDE, Tristão. *Introdução à Economia Moderna*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1933c.
- ATHAYDE, Tristão. *Pela Ação Católica*. Rio de Janeiro: Anchieta, 1935.
- ATHAYDE, Tristão de. *O Senhor Fernando de Azevedo e Sua Sociologite Aguda e o Que mais Lhe Aconteceu*. Centro D. Vital, 1936.
- ATHAYDE, Tristão de. *A Escola Nova como escola de cultura*. Brotéria, Lisboa, v. 47, fasc. 2/2, p. 208–216, ago./set. 1937.
- ATHAYDE, Tristão de. *Política*. Rio de Janeiro: Getúlio Costa Editora, 1939.
- ATHAYDE, Tristão. *Pela União Nacional*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1942.
- ATHAYDE, Tristão. *A Igreja e o Novo Mundo*. Rio de Janeiro: Valverde, 1943.
- ATHAYDE, Tristão. *Humanismo Pedagógico: Estudos de Filosofia da Educação*. Rio de Janeiro: Stella, 1944.
- ATHAYDE, Tristão. *O Existencialismo*. Rio de Janeiro: Agir, 1951.
- ATHAYDE, Tristão. *Revolução, Reação ou Reforma?* Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1964.
- ATHAYDE, Tristão. *Introdução ao Direito Moderno*. Rio de Janeiro: Centro D. Vital, 1993.
- BRASIL. *Collecção das Leis do Império do Brasil de 1859*. Rio de Janeiro: Typographia Nacional, 1859, tomo XX, pt. I.
- BRAY, Mark; THOMAS, R. Murray. Níveis de comparação em estudos educacionais: diversidade de percepções a partir de diferentes literaturas e o valor das análises em multiníveis. *Contemporaneidade e Educação*, v. 7, p. 127, 1.º sem. 2000.

- BUFFA, Ester. *Ideologias em Conflito; Escola Pública, Escola Privada*. São Paulo: Cortez e Moraes, 1979.
- CASTORIADIS, Cornelius. *As Encruzilhadas do Labirinto II: os Domínios do Homem*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.
- CURY, Carlos Roberto Jamil. *Ideologia e Educação Brasileira: Católicos e Liberais*. 4.^a ed.; São Paulo: Cortez/Moraes, 1988.
- CURY, Carlos Roberto Jamil. *Legislação Educacional Brasileira*. Rio de Janeiro: dp&a, 2000.
- CURY, Carlos Roberto Jamil. Alceu Amoroso Lima. In: FÁVERO, Maria de Lourdes de Albuquerque; BRITO, Jader de Medeiros Britto. *Dicionário de Educadores no Brasil: da Colônia aos Dias Atuais*. Rio de Janeiro: UFRJ/MEC/INEP, 2002.
- DURÃO, António. Relações entre a Igreja e o Estado. *Brotéria*, Lisboa: v. 22, fasc. 3, p. 197-214, mar. 1936.
- DURÃO, António. As concordatas da Santa Sé em direito internacional. *Brotéria*, Lisboa: v. 22, fasc.6, p. 454-470, jun. 1936.
- DURÃO, António. Soberania e independência da Igreja. *Brotéria*, Lisboa: v. 23, fasc.5, p. 277-288, nov. 1936.
- DURÃO, António. Uma Concordata com a Santa Sé. *Brotéria*, Lisboa: v. 25, fasc. 6, p. 560-575, jun. 1937.
- DURÃO, António. A Igreja e o Problema da Educação. *Novidades*, Lisboa: ano 70, n.º 19.742, p. 1, 12 nov. 1945.
- DURÃO, António. Competência educativa da Igreja. *Brotéria*, Lisboa: v. 48, fasc. 6, p. 691-692, jun. 1949.
- FERREIRA, António Gomes. Percurso da educação comparada: evolução e construção de identidade. *Revista Portuguesa de Pedagogia*, n.º XXXIII, v. 1, p. 124, 1999.
- GRAMSCI, Antonio. Problemas de religião. In: ORTIZ, Renato. *A Consciência Fragmentada: Ensaio de Cultura Popular e Religião*. Rio de Janeiro: Paz & Terra, 1980.
- HORTA, José Baía. *O Hino, o Sermão e a Ordem do Dia: Regime Autoritário e a Educação no Brasil*. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 1994.
- MAGALHÃES, Justino. (Org.) *Fazer e Ensinar História da Educação*. Braga: Universidade do Minho, 1998.
- MAGALHÃES, Justino Pereira de. *Tecendo Nexos: História das Instituições Educativas*. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2004.
- MARTINS, Manuel Gonçalves. *O Estado Novo e a Oposição (1933-1974)*. Rio de Mouro: Ferreira Editor, 2000.

- MATOS, Henrique Cristiano José. *Um Estudo Histórico sobre o Catolicismo Militante em Minas Gerais, entre 1922 e 1936*. Belo Horizonte: Ed. O Lutador, 1990.
- MATTOSO, José. *História de Portugal: o Estado Novo*. Lisboa: Editorial Estampa, 1998.
- MEDINA, João. *História de Portugal*. Lisboa: Ediclube, 1993, v. 7.
- MIRANDA, Beatriz Dias; PEREIRA, Mabel Salgado. *Memórias Eclesiásticas: Documentos Comentados*. Juiz de Fora: Editora da UFJF, 2000.
- MÓNICA, Maria Filomena. *Educação e Sociedade no Portugal de Salazar*. Porto: Presença, 1978.
- NÓVOA, António. Inovações e história da educação. *Teoria e Educação*, Campinas: n.º 6, 1992.
- NÓVOA, António. *A Imprensa de Educação e Ensino: Repertório Analítico (Sécs. XIX-XX)*. Lisboa: Instituto de Inovação Educacional, 1993.
- NÓVOA, António. Educação nacional. In: ROSAS, Fernando. *Dicionário de História do Estado Novo*. Lisboa: Bertrand, 1996, v. I.
- NUNES, Adérito Sedas. *Princípios de Doutrina Social: os Problemas da Organização Social do Pensamento da Igreja*. Lisboa: s.e., 1954.
- Ó, Jorge Ramos do. *O Lugar de Salazar*. Lisboa: Alfa, 1990.
- PINTO, António Costa; MARTINHO, Francisco Carlos Palomanes. (Org.) *O Corporativismo em Português: Estado, Política e Sociedade no Salazarismo e Vanguardismo*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

República de ruínas: as alterações políticas de 1889 e os usos do passado em Santa Catarina

JOÃO BATISTA BITENCOURT¹

Analisando a construção de Tiradentes como mito nacional, José Murilo de Carvalho (1995, p. 67) refere-se a outros possíveis candidatos que, por alguma razão, não serviam para a imagem republicana que se forjava. É nesta condição que o movimento farroupilha, segundo o autor, apresentava problemas em colocar seus líderes como heróis nacionais; a suspeita separatista que pairava sobre a República sul riograndense de 1835 tornava o momento histórico um tanto duvidoso para compor-se como um emblema de unificação nacional. Contudo, deve-se levar em conta que, para além das identidades nacionais, existem as identificações regionais e locais; elas podem se intercambiar sem necessariamente serem as mesmas, como lembra Gilberto Giménez (1993, p. 24): “a identificação com a nação não é da mesma natureza que a identificação com grupos mais restritos e de maior visibilidade, como a família, a etnia ou uma comunidade local”. E, principalmente quando se trata de tradições congregadoras, produzidas por um poder instituído, buscando sua legitimação, as arti-

¹ Doutor em História. Professor da Universidade Federal do Maranhão. Este capítulo se ocupa de reflexões e textos presentes em minha dissertação de mestrado: BITENCOURT, João Batista. *Clio Positivada: a Artesania da Cidade Histórica de Laguna*. Florianópolis: UFSC, 1997 (Dissertação de Mestrado em História).

culações que ensejam engajamento e pertencimento podem variar do modelo nacional a partir de questões e interesses bastante próprios. É neste sentido que procurarei visualizar como os desdobramentos do movimento farroupilha em Santa Catarina ganharam importância não só para a identidade republicana catarinense mas, também, apresentaram-se com um caráter bastante singular para a cidade de Laguna.

O cimento de uma República oscilante

A instauração do regime republicano em Santa Catarina foi, segundo a historiografia pertinente, bastante tumultuada, não somente pelas disputas locais de partidos e políticos que procuravam ocupar os cargos públicos do recente estado, como também em função dos desdobramentos, em terras catarinenses, do movimento federalista, iniciado no Rio Grande do Sul, e da Revolta da Armada, que somaram uma série de complicações na consolidação do regime republicano no estado. É por esta série de conflitos e turbulências que o historiador Carlos Humberto Corrêa (1990) encontra, neste episódio da política catarinense, *Militares e Civis num Governo sem Rumo*.

Se, em geral, todo grupo que se instala no poder procura dar autenticidade à sua ocupação, a forma confusa e violenta dos acontecimentos até a afirmação dos republicanos em Santa Catarina parece ter sido um forte motivo a mais a fazê-los erigir os símbolos do regime que instauravam e dar ênfase aos instrumentos construtores da identidade republicana estadual.

Passado o momento de acirradas disputas, ascende como consolidador da República o nome de Hercílio Pedro da Luz.² No governo,

² Hercílio Luz foi governador do estado pela primeira vez de 28 de setembro de 1894 a 28 de setembro de 1898. Ocupou pela segunda vez o cargo de 28 de setembro de 1918 a 31 de outubro de 1921 e retornou novamente de 28 de setembro de 1922 a 09

Hercílio Luz logo tratou de mudar o nome da capital de Nossa Senhora do Desterro para Florianópolis, em homenagem a Floriano Peixoto, e instituir marcos como as armas e a bandeira do estado. Junto aos símbolos que demarcavam a nova ordem vigente, aquele governador procurou cercar-se de intelectuais incumbidos de construir, dentro de espaços qualificados, a identidade republicana catarinense. Tem-se, então, a criação do Instituto Histórico e Geográfico de Santa Catarina (IHGSC), em 7 de setembro de 1896, idealizado por José Artur Boiteux. Político e agitador cultural, sempre afinado com o poder político estadual desde o amanhecer republicano, foi Boiteux um intelectual a serviço do novo regime que se instalava. Aliás, é dele o desenho de onde se originou a bandeira republicana, e de seu irmão mais velho, Henrique Boiteux, a concepção do brasão das armas do estado. São também de José Boiteux as iniciativas de criação do Instituto Politécnico de Santa Catarina (1917), da Sociedade Catarinense de Letras (1920) e da Faculdade de Direito de Santa Catarina (1932) (PIAZZA, 1994, p. 419-420).

A instituição idealizada por José Boiteux respondia, dentre outros interesses, à legitimação da República, um tanto avariada pela imagem violenta que resultou ao final da Revolução Federalista, colocando-se como um espaço científico-cultural que respaldava os interesses catarinenses na questão de limites com o Paraná e o Rio Grande do Sul (MEIRINHO, 1996).

Criado em 1896, o IHGSC iniciou a publicação de sua revista somente em 1902, interrompida neste mesmo ano para voltar somente em 1913, indo daí até 1920, com o volume 9, quando terminou a pri-

de maio de 1924, nesta última data, afastou-se por problemas de saúde (PIAZZA, 1994, p. 414-415).

meira fase da *Revista do IHGSC*. É no material constante destas revistas que busco subsídios para pensar como a República Juliana é construída como esteio da identidade republicana do estado.

A história produzida no IHGSC voltava-se para o “resgate” dos “homens notáveis” ligados à política ou à guerra. Prezavam aqueles historiadores pelo acúmulo de evidências capazes de “reconstruir” os momentos importantes do passado, o “conhecimento exato de fatos e datas que interessam” (*Revista*, 1902, p. de rosto). Este parâmetro que dita o que é ou não importante para a história é o de encontrar, em um passado remoto, os elementos capazes de justificar as opções do presente. Contudo, sem que isso seja visível, uma vez que os fatos arrolados em sequência cronológica progressiva tendem a dar uma naturalidade à história, tornando-a neutra e imparcial. O trilhar genuíno dos acontecimentos no tempo (BENJAMIN, 1994).

Nas revistas de 1902, estavam interessados em afirmar sua instituição e reconhecer o estado. Porém, já a partir de 1916, buscavam construir a tradição republicana. Os artigos desta época, em sua maioria, seguem a vertente de procura por relatos antigos, mas, na medida em que são editados, vão construindo a ideia de antecedência do ideal republicano em Santa Catarina. Surge então uma série de escritos, principalmente relatos de guerra, que caminha neste sentido. Como: “República Juliana - O combate da Laguna, 15 de novembro de 1839”, assinado por Gama Rosa, em 1885, um comandante da primeira divisão da esquadra imperial daquele combate (ROSA, 1916); “República Juliana - O combate e tomada de Laguna”, um artigo que Frederico Mariath, chefe da esquadra imperial, havia publicado no *Correio Mercantil*, do Rio de Janeiro, em novembro e dezembro de 1860 (MARIATH, 1917); e “República Juliana - entrada da esquadra na vila

da Laguna, 15 de novembro de 1839”, de J. E. Carcez Palha, um capitão das forças republicanas (PALHA, 1917).

A forma narrativa presente nesses relatos de guerra é aparentemente desprovida de sentimentos, nela são valorizadas as astúcias dos guerreiros, revestidas de aura épica nas dificuldades da batalha. É possível que tenha havido uma opção dos mentores do IHGSC por este tipo de relato, uma vez que conseguir evidências antigas sobre aqueles acontecimentos implicaria ocupar-se de fontes do período imperial, o que provavelmente as dificultaria de serem favoráveis aos republicanos. Contudo, o fato de existirem suscitava as releituras e o interesse dos intelectuais em visitar aquele momento histórico. Por outro lado, não eram relatos antirrepublicanos, outrossim, eram narrativas de combates em que seus relatores estavam envolvidos, o que os fazia valorizar o inimigo para glorificar sua vitória.

A publicação dos relatos de guerra antecede o texto sobre a República Juliana de Virgílio Várzea, um intelectual catarinense contemporâneo daquela fase do IHGSC. O autor já havia publicado o trabalho no *Jornal do Comércio*, do Rio de Janeiro, em 1907. Intitulado “Garibaldi e sua ação no Brasil”, na *Revista do IHGSC*, o artigo consta de três partes, duas no volume 7, de 1918, e uma no volume 8, de 1919. Nele Várzea narra o transporte da “flotilha garibaldina”, composta pelo Farrou-pilha e Seival, em carretas puxadas por bois do Rio Grande do Sul, a qual se destinava a ocupar o porto de Laguna em Santa Catarina, já que era impedida de sair daquele estado pelo mar, que se encontrava guarnecido pelas forças legais. Comenta a trajetória de Garibaldi do naufrágio até chegar à Laguna e reunir-se ao restante das tropas republicanas para invadir a vila. Narra o combate com as forças legais, afirma o brilhantismo de Garibaldi em manobras admiráveis, chama a vitória dos republicanos de um “belo feito” e descreve a solenidade

ocorrida no dia seguinte à batalha, 24 de julho de 1839, quando houve a proclamação da República Catarinense e a elevação de Laguna à categoria de cidade, passando a ser capital do estado que era criado, com o nome de Juliana, em homenagem ao mês em que estavam. Descreve o combate com as forças imperiais no retorno de Garibaldi de Santos para Laguna, a perseguição pelo oceano até os republicanos refugiarem-se em Imbituba, sempre afirmando a ousadia, a astúcia e a bravura heróica de Garibaldi, apesar da sua “inferioridade ofensiva”. No confronto em Imbituba, reforça a ideia de ardor e bravura dos “corações republicanos”, que, tendo força “muitas vezes inferior” e “enorme morticínio”, não esmoreciam, eram revigorados por Garibaldi, que os incentivava a “cumprir cada um o seu dever dando a vida pela República”, resistindo até que a frota imperial abandonasse o combate e, “então, [escreve ele] ao sol pálido da tarde, vivas entusiasmáticos de vitória irromperam a bordo do ‘Rio Pardo’ - Viva Garibaldi! Viva Anita! Viva a República!” (VÁRZEA, 1918 e 1919).

Quando trata da elevação de Laguna à categoria de cidade, Várzea faz um adendo em seu texto, uma pequena biografia de David Canabarro, comandante das forças republicanas que ocuparam Laguna. Escreve que Canabarro tem uma lista de feitos heroicos em sua vida militar, no entanto, completa: “não havia talvez no exército republicano ninguém tão rude, tão ignorante e tão bronco como ele”. Esta descrição, no início da biografia, fecha com as conclusões do autor em considerar um erro a nomeação de Canabarro para a tomada de Laguna. Para ele ,aquela era uma importantíssima empresa, na qual “não eram suficientes somente decisão e bravura, porém, sim, inteligência e grande critério, qualidades que não possuía Canabarro”, fazendo com que a simpatia dos lagunenses com os republicanos se transformasse em descontentamento, em função da atuação deste “soldado bronco”.

Várzea parece querer fazer de Canabarro o anti-herói, responsável, em muito, pelo subsequente fracasso da República Catarinense, enquanto afirma glórias à Garibaldi (VÁRZEA, 1918, p. 394).

A narrativa de Virgílio Várzea sobre os acontecimentos da República Juliana termina no combate de Imbituba, o qual, apesar de grandes perdas, tem um ar de vitória pelo cessar fogo e pela retirada das tropas legais. Não continua até o combate em Laguna, quando as forças republicanas foram vencidas pelas tropas imperiais, que retomaram a cidade. Contudo, não tive como esclarecer se o IHGSC pretendia dar ou não sequência àquela história, indo até a vitória imperial, já que vinha publicando-a em partes, ou intencionalmente pretendia terminar com a vitória republicana em Imbituba. Ou ainda, se o texto original de Várzea ia somente até o ponto em que parou a publicação do Instituto. Dispensando esta possível continuidade, o texto de Virgílio Várzea é, sem dúvida, de inclinação republicana. Diferente dos antigos relatos, notadamente crônicas de guerra, o texto desse autor dá sentido aos ideais das lutas. Mesmo que não discuta essa ou aquela forma de governo, refere-se, por exemplo, ao aniquilamento do “triunfo das idéias democráticas na terra catarinense”. Há igualmente o empenho em tornar Garibaldi e Anita pessoas “a quem a Vitória e a Glória eram duas águias amigas”, segundo Várzea, em heróis precursores dessas “idéias democráticas”; bravos e destemidos dispostos a morrer pela causa que lutam e cobram de seus companheiros que, também, deem a vida pela República. Eles formam um casal perfeito, o autor apresenta-os em um caso de amor à primeira vista, uma espécie de predestinação que os ligava. Mas também atesta que, se não fosse por Garibaldi, Anita “não chegaria à entidade extraordinária e singular que viria a ser”.³

³ Analisando as relações de gênero em artigos da revista do IHGSC, Rosa Maria Schroeder assinala o mal-estar de Virgílio Várzea ao reconhecer o heroísmo de uma

Garibaldi é, ainda, um “herói” paternal, disposto a tudo pelos seus. Várzea não poupa glorificações a ele, que, a todo momento, se coloca em perigo para a salvação dos companheiros. É a construção de um herói republicano, o mito fundador desse ideal político, o qual, sob esta história, já estava presente no passado catarinense. Várzea assim o descreve, depois de bracejar possantemente para salvar os companheiros no naufrágio:

Então o grande guerreiro da liberdade, com o coração despedaçado, esmagado pela perda dessa parte preciosa da falange de compatriotas que o havia seguido tão dedicadamente desde o Rio de Janeiro e Montevidéu até ali, então Garibaldi deixou-se cair à praia, em longas horas de prostração, com o rosto rorejado de lágrimas... Depois, na grande alma heróica desse homem, o desespero e a dor tiveram uma pausa, e surgiu nele impetuosamente o chefe, o guia, o único responsável por aquela expedição. (VÁRZEA, 1918, p. 266)

A República Juliana não foi sempre descrita pelos historiadores, memorialistas ou viajantes como um acontecimento engrandecedor. Os relatos mais antigos sobre aquele episódio levam a crer que a República Juliana somente ganha notoriedade e relevância num momento bastante posterior ao de seu acontecimento. Nos textos anteriores a 1889, ela praticamente não aparece, e quando tem visibilidade, não ocorre a conotação de grandiosidade, de aura épica e de bravura

mulher. A autora mostra que Várzea, para reconhecer em Anita uma mulher que não desempenha somente o papel tradicional de mãe e esposa, lhe retira a “faceirice, a garridice característica do seu sexo”. Anita é em Várzea uma heroína, uma mulher excepcional, masculinizada. Segundo Schroeder: “É muito interessante notar que a afirmação de suas qualidades positivas, que eram a coragem e o heroísmo, é vista pelo autor como uma qualidade masculina” (SCHROEDER, 1996).

heroica dos personagens como atualmente a conhecemos. A título ilustrativo, pode-se citar o que relatou o viajante francês Van Leede, quando de sua passagem por Laguna em 1843:

A Vila da Laguna tem perdido muito de sua importância desde a invasão dos Farrapos, em 1839. A metade de suas casas estava em ruínas ou abandonadas. Na verdade ela começa a se refazer dos desastres de então, e algumas novas construções com mais cuidado e elegância tinham substituído as antigas. Mas, no entretanto ela não estava inteiramente restabelecida da rude prova a que acabava de resistir.” (VAN LEDE apud: COSTA, 1979, p. 76)

Também como exemplo, pode-se mencionar dois autores de grande reconhecimento na historiografia pré-republicana catarinense. Joaquim Gomes de Oliveira e Paiva é um deles. Em sua obra *Notícia Geral da Província de Santa Catarina*, trabalho apresentado ao Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, em 1864, e que teve publicação póstuma, em 1873, Arcipreste Paiva, como é mais conhecido, em nenhum momento faz qualquer menção sobre os acontecimentos da República Juliana (PAIVA, 1873). Enquanto que em *Memória Histórica da Província de Santa Catarina*, de Manoel Joaquim d’Almeida Coelho, publicada em 1856, ocorre por duas vezes referência à República Juliana. Uma no capítulo cinco, quando escreve sobre a “administração civil, política e militar da província”. Esclarecendo que, desde 1832, os presidentes da província exerciam, sem nomeação ou vencimento, o cargo de comandante militar, ressalta:

mas invadida a vila da Laguna pelos insurgentes do Rio Grande do Sul, em 1839, foi nomeado com dupla incumbência e venci-

mentos de presidente e comandante das armas o Marechal de Campo Francisco José de Souza Soares de Andréa. (COELHO, 1856, p. 61)

A outra referência ocorre no capítulo sobre a “cidade da Laguna”, no qual o item segundo versa sobre a “invasão e ocupação da Laguna pelos republicanos do sul e sua restauração pelas forças imperiais”. A narrativa de Almeida Coelho mostra o olhar das forças legais, as manobras e movimentações dessas forças contra os republicanos. Neste escrito, os rio-grandenses e seus ideais republicanos não são glorificados, muito pelo contrário, são tratados como agressores que promoviam prejuízos aos habitantes de Laguna ao implantarem o “sistema da rebelião e da república”, nem mesmo Garibaldi ou Anita são citados. Para o autor, “esse acontecimento, tendo sido tão funesto aos habitantes da mesma cidade só serviu para provar a adesão dos catarinenses à constituição nacional e ao trono imperial.” (COELHO, 1856, p. 140).

A importância histórica dada à República Juliana, tão recorrente na *Revista do IHGSC*, é então algo que emerge com o regime republicano; a produção historiográfica precedente não demonstra esse interesse. Esta é uma construção própria da República que se instalava e utilizava da história para se legitimar, criando sua própria identidade, inventando uma tradição que lhe dava ancestralidade. Diante do processo de ruptura que representou, os poderes que com esta forma de governo emergiram trataram de fazer dos historiadores de plantão seus aliados, os quais se ocuparam da história para amenizar esta ruptura, encontrando no passado imperial os “fatos” históricos de um acontecimento no qual pudessem dar à República uma identidade

legitimadora, ligando-a a uma vontade anterior, a uma “origem”, que respaldava o presente.

Na cisão dessas visões encontram-se as diferenças dos momentos em que emergem, o contexto de suas produções, as redes de poderes e interesses a que estavam presas. O que há nos escritos dos autores posteriores à República é uma outra interpretação, com a valorização do que lhes interessava e dava identidade e sentido ao estado que compartilhavam e pretendiam.

A modernidade abortada

Em 1880, era iniciada a construção da ferrovia D. Tereza Cristina, a primeira da província, que ligava as minas de carvão ao porto de Laguna. A convivência com esta “catedral do século XIX” colocava frente a frente os lagunenses com as visões fantásticas e fantasmagóricas da sociedade do espetáculo, com o ambiente burguês da expansão capitalista do século XIX, com as ideias de civilidade e progresso.⁴

A construção da ferrovia é, sem dúvida, emblemática, mas, desde os anos 60 do século XIX, Laguna estava sendo envolta por discursos modernizantes próprios de uma atmosfera burguesa, com crítica do estado econômico da cidade, valorização da salubridade e civilidade, divulgação de hábitos polidos para uma sociabilidade urbana e, principalmente, perspectivas otimistas de progresso. Era a intenção de ver a cidade desenvolvida, dinâmica e próspera, enquadrada no ritmo de desenvolvimento visto no norte europeu, espelhando modelos,

⁴ Trabalhando a expansão capitalista, pela técnica e pelo maquinismo, para os mais distantes pontos geográficos, Francisco Foot Hardman escreve, ao analisar a construção da Madeira-Mamoré, que as ferrovias são as “catedrais do século XIX”, são “quimeras de ferro” da fantasmagórica exibição da sociedade do espetáculo, a sociedade burguesa (HARDMAN, 1991).

padrões e valores daquele núcleo irradiador. Era a crença no futuro próspero, era a sociedade do movimento, da aceleração, que, acreditando no avançar progressivo do mundo e das ciências, queria o amanhã hoje, pois o melhor estava sempre por vir, sempre disposta a destruir o que era velho, o que não tinha a dinâmica do lucro e da máquina. Era a busca da velocidade de um mundo que se desfaz ao se refazer, um universo de “autodestruição inovadora”, no qual “tudo que é sólido desmancha no ar” (BERMAN, 1992).

Ter uma ferrovia no final do século XIX era sinônimo de prosperidade, era fazer parte do mundo moderno. Os caminhos de ferro carregavam as perspectivas de progresso daquela época, a ferrovia era o grande produto de exibição da sociedade burguesa e ostentá-la era sentir-se parte integrante dessa modernidade. Acreditavam aquelas elites que o trem traria consigo todo o ambiente moderno que ele representava, toda a parafernália de ferro, artefatos das visões de prosperidade, que inflavam desejos de um mundo promissor. O otimismo perpassava as perspectivas de futuro. Por isso, quando falavam sobre a cidade, apesar das críticas e queixas, vislumbravam sempre um “grandioso futuro” e um “desenvolvimento garantido”, se realizados os aportes de seus sonhos do amanhã.

Nesse período, começam também a cogitar a viabilidade de grandes obras que dessem velocidade às suas relações econômicas, que acelerassem o fluxo entre os mercados, obras que ligassem a cidade mais rapidamente a outros centros. Porém, tanto os sonhos de ferro — ferrovia D. Pedro I, prolongamento da Teresa Cristina até o Rio Grande do Sul e estrada de ferro litoral-Lages — quanto o caminho fluvial — canal D. Afonso — não se viabilizaram; os primeiros nunca passaram de projetos, e o segundo foi abandonado ainda no seu início. Apesar da discursada importância dessas obras e do empenho

de alguns empreendedores e políticos, elas continuaram em nível de possibilidades, fomentando desejos de progresso. Eram quimeras de um tempo otimista, que, ao se esfumarem, apresentavam sinais da incompatibilidade dos empreendimentos modernos com suas possibilidades de concretizá-los.

Junto às grandes obras não executadas, outras de pequeno porte, mas não menos importantes naquele projeto civilizatório, eram levadas a efeito. Investe-se na higiene pública, na construção do indivíduo cortês e educado, e na sociabilidade urbana. Têm-se a construção de um hospital de caridade; a fundação de uma biblioteca pública; a criação de um colégio de ensino primário e secundário; a constituição de firmas comerciais; a numeração das casas; a construção de um mercado público; a instalação de uma nova linha telegráfica. Enfim, um grande número de pequenas transformações que iam modelando o indivíduo, na medida em que estabeleciam uma nova sociabilidade urbana ao reinventar a cidade e a vida nela (BITENCOURT, dez. 1996-fev. 1997).

As tão sonhadas grandes obras de ligação, encurtadoras das distâncias, que dariam maior agilidade às transações de mercado e, como consequência, maior lucratividade, não se concretizaram. Porém, junto às pequenas realizações que cotidianamente reformulavam a cidade, ocorreram obras bastante significativas. Como, por exemplo, a construção do farol de Santa Marta, inaugurado em junho de 1891, a construção do cais, iniciada em 17 de novembro de 1909, e os melhoramentos na barra, os quais vinham sendo motivos de vários estudos e discussões (PROENÇA, 1884). As dificuldades apresentadas pela barra de Laguna, que impedia a entrada de grandes embarcações, deixavam todas as localidades a sua volta isoladas, o que começava a definir certa decadência de seu comércio e sua navegação, tais dificuldades

tornaram-se um incentivo à entrada de produtos contrabandeados do Rio Grande do Sul por Araranguá (GUEDES, 1994). Após vários estudos de viabilidade e pressões políticas, tiveram início as obras de melhoramento da barra, buscando concentrar as correntes do canal, fazendo-o mais estreito e represando as águas entre um molhe e um guia correntes que ali se passou a construir. Porém, não demorou muito tempo para que as obras fossem abandonadas (ROCHA, 1887).

Devido às constantes epidemias e a impossibilidade de realizar grandes obras, a administração pública começou a lançar outro olhar sobre a cidade. Em 1890, o presidente da Intendência, Luiz Antônio Pinto de Magalhães, queixava-se ao governador que “a Laguna de 1822 é a mesma de 1890”, pois não tinha realizado as obras de urbanização necessárias ao desenvolvimento da cidade. Dizia ele, comparando Laguna com as cidades que despontavam no cenário catarinense, que o município “definha a olhos vistos”:

É lastimável, cidadão governador, que um dos primeiros municípios da província, como este, rico em produtos naturais, com comércio e agricultura florescentes, talhado para um grandioso futuro, não tenha até hoje dado um passo avante em matéria de adiantamento e máximo em relação à instrução pública. Quando se compara os novos municípios de Blumenau com um orçamento municipal de 20 contos, Joinville com 16 contos, fica-se pasmo como a antiga Laguna, cuja lavoura e comércio se não é de mais importância, rivaliza, tenha um orçamento de 8 contos. É assim que aqueles municípios florescem de modo assombroso, enquanto que este definha a olhos vistos. (MAGALHÃES, 1890)

Comparando-o então com as cidades ascendentes no estado, concluía o presidente da Intendência que seu município encontrava-se em “estado estacionário, senão decadente”. Mesmo a construção da ferrovia D. Teresa Cristina, que tanto empolgou os lagunenses, indica não ter contribuído muito para o desenvolvimento da atividade comercial. Ela foi projetada especialmente para o transporte do carvão e grande parte de seu trajeto acompanhava o leito do rio Tubarão, levando os agricultores a preferirem fazer o comércio com Laguna pela via marítima, de frete mais barato e muitas vezes livre dos impostos que pela ferrovia seriam obrigatoriamente cobrados (NESSEDER, 1890).

Sem a prosperidade almejada e comparada ao sucesso econômico das zonas de colonização alemã do Vale do Itajaí e nordeste do estado, Laguna, assim como todo o litoral catarinense, passou a ser alvo de olhares armados com ideias de civilidade e progresso, que enxergavam na região o contraste do sucesso daqueles colonizadores. Com raras exceções de empenho industrial, o litoral mantinha, no início do século XX, suas técnicas de produção agrícola, com ênfase no cultivo da mandioca, fazendo lembrar os primeiros tempos da colonização dos açorianos (BOSSLE, 1988). O conjunto de sua produção e seu desenvolvimento levava esses olhares a identificá-los como sinônimo de atraso e degeneração.

São esses olhares, encontrados nas palavras de políticos e intelectuais, que Hermetes Reis do Araújo identifica na obra *A Invenção do Litoral*; um discurso desqualificador das cidades litorâneas de Santa Catarina frente ao crescimento das áreas de colonização do interior, aparente na I República. Tal discursividade incidia sobre uma suposta “incapacidade física e moral” dos habitantes do litoral, com objetivo de modelá-la e tutelá-la. Um darwinismo social rondava as mentes de políticos e intelectuais que, buscando “reerguer” o homem do li-

toral, iam às suas “origens” para encontrar na ocupação açoriana da costa catarinense as causas de sua “indolência”. Ideias de “ciência”, “raça” e “civilização” norteavam estes olhares, que viam as cidades do litoral como insalubres e suas populações pobres pertencentes a uma “sub-raça” (ARAÚJO, 1989).

Encontra-se nos discursos do poder público estadual uma série de indicações quanto a esta visão que se empreendeu sobre os habitantes do litoral. A série de doenças epidêmicas que constantemente chegava a Santa Catarina fazia com que os olhares se voltassem para o litoral, para os portos de entrada do estado. O problema das epidemias é objeto de exaustivas avaliações da administração estadual, mas a grande preocupação, escreveu o inspetor de Saúde de 1913, eram com as zonas, “onde reina endemicamente as duas entidades mórbidas – impaludismo e ancilostomíase – ambas debilitantes, deprimentes do corpo, da energia e do caráter” (LIMA, 1913, p. 5). Não é difícil de decifrar quais as zonas catarinenses de que tratava o relatório do inspetor de Saúde Joaquim David Ferreira Lima, pois, mesmo que mostre casos das “entidades mórbidas” em áreas do interior, como Curitiba e Blumenau, ele afirma em seu relatório, que as duas endemias “continuam a sua obra devastadora em todo o litoral”. Anos mais tarde, o mesmo Ferreira Lima, agora com o cargo renomeado para diretor de Higiene, relatava casos de disenteria em vários municípios catarinenses do litoral e interior. E completava: “o impaludismo, que em grande parte do litoral catarinense é endêmico, fez seus surtos epidêmicos nos meses de Janeiro a maio”. (LIMA, 1920, p. 29).

Por meio de uma economia que “definhava”, de um ambiente insalubre, repleto de endemias, e por uma cultura que não privilegiava a produtividade e a perseverança, vai formando-se a imagem do “indolente” habitante do litoral. Imagem esta sempre associada a do imi-

grante teuto-brasileiro da região do Vale do Itajaí e nordeste do estado. Bem por isso, tanto o inspetor de Saúde Ferreira Lima quanto o secretário-geral dos Negócios do Estado Fulvio Aducci, quando comparam o grau de desenvolvimento da população, não o fazem relacionado-o ao de outros países ou outras nações e, sim, a “outros povos”. Ou seja, existem nações desenvolvidas, salubres e perseverantes, bem como povos que também sendo assim, não necessariamente vivem nessas nações. Não é difícil imaginar quem eram as exceções visualizadas. Segundo este secretário, o luso-brasileiro, por ser um “doente” e não um “vadio”, poderia, através de uma profilaxia social, se “regenerar”.⁵

É justamente esta tese que sustentava Crispim Mira, escritor e jornalista de reconhecimento na época, um luso-brasileiro que nasceu em Joinville e defendeu a operosidade, produtividade e perseverança do colono teuto-brasileiro. Mira, segundo Edmundo Vegini (1984), assimilou os valores “sócios-culturais do germanismo que impregnavam sua terra natal”. Mira não deixou de salientar, em seus trabalhos, certos valores dos luso-brasileiros, porém, principalmente em seus artigos nos jornais de Joinville, desenvolveu sua “visão ética do trabalho”, pelo engrandecimento do germanismo, acentuando a dicotomia entre

⁵ Fulvio Aducci assim escreve em seu relatório: “A quem tenha procurado desvendar as causas do nosso atraso, em relação a outros povos, não deve ter passado despercebida a insignificante capacidade de trabalho da nossa raça, atribuída geralmente a um fator fisiológico, isto é, a uma indolência nativa, e a um fator físico, isto é, a uberdade do nosso solo, de onde resulta a facilidade de obter os meios de subsistência, a desnecessidade de luta pela vida. Uma melhor observação dos fatos, porém, nos permitirão afirmar, com o testemunho e apoio da ciência, que a influência daquelas causas não tem tido o valor que se lhes quer dar. Os modernos estudos de aplicação da higiene, a maior parte dos quais, para honra nossa, feitos e realizados em nossa pátria, por médicos brasileiros e em institutos e laboratórios nacionais, vieram demonstrar que o brasileiro, isto é, o homem dos nossos sítios e das pequenas cidades do litoral e interior, não é um vadio e sim um doente.” (ADUCCI, 1915, p. 45).

luso-brasileiros e teuto-brasileiros, na qual os primeiros, os descendentes dos açorianos já “degenerados”, por sua “indolência” seriam o alvo da “regeneração”. Não lhes faltaram atributos depreciativos como: sem noção de esforço, perseverança e produtividade; incapazes de vencer os desafios e construir o progresso; estilo de vida sem iniciativa e com grande ociosidade, inércia e impotência. Enquanto, no teuto-brasileiro, eram encontrados os “impulsos culturais” que o faziam laborioso e produtivo. Um trabalhador “intenso e fecundo”.

No que sugerem os indícios, além da conjuntura econômica, entre outros fatores, que favoreceram o tipo de produção das regiões colonizadas por alemães, os novos personagens que compunham o cenário político republicano tinham estreitos comprometimentos com aquelas regiões. Américo da Costa Souto (1980, p. 82) assinala que, quando dos atos de Hercílio Luz frente aos acontecimentos da Revolução Federalista, este “teve entre seus seguidores importantes empresários de Blumenau e Brusque” e sugere o interesse deste empresariado em reverter este apoio em vantagens à industrialização do Vale do Itajaí. As novas configurações político-administrativas carregavam outros poderes - ou poderosos - em que ascendiam as forças de barganha política do Vale do Itajaí e nordeste do estado, e perdiam espaços os velhos mandatários do litoral, remanescentes do tempo do Império. Como também ocorriam ligações entre estes políticos com os intelectuais. Crispim Mira, por exemplo, pôde projetar-se nacionalmente participando de várias missões importantes do governo de Hercílio Luz (VIGINI, 1984, p. 11).

Dentro da zona que se “inventava” como atraso, fora da nova configuração dos espaços de força política, Laguna era o protótipo de cidade a ser “regenerada”. Com uma população tipicamente luso-brasileira, formada pelos descendentes dos colonizadores vicentistas e açorianos;

cidade portuária por onde entravam os imigrantes europeus que ocupavam seu *hinterland*, o município enquadrava-se perfeitamente naquele discurso desqualificador. A onda de valores modernizantes que circulou no final do século XIX não se configurou em realizações práticas esperadas. Seus grandes projetos não se realizaram, e outros, que tiveram iniciadas as obras, foram abortados no curso de suas concretizações. Dos ideais de modernização, civilidade e progresso restaram obras inacabadas e ambições prorrogadas para outros tempos. Uma série de dificuldades começou a esfacular as perspectivas de prosperidade até então divulgadas. Todas essas dificuldades e comparações eram como água fria sobre a fogueira dos desejos modernizadores. Ainda que se projetassem perspectivas de um grandioso futuro, a cidade enfrentava grandes dificuldades econômicas, dando vazão ao desprestígio com a mudança no equilíbrio das novas redes de poderes e à desqualificação pelo discurso que “inventava” o litoral .

O passado redentor

Quando é criado o IHGSC com a preocupação de instaurar a identidade republicana catarinense, sob os auspícios do estado, notadamente do governador Hercílio Luz, e esse se volta para Laguna, fundamentando suas produções, tudo indica que intelectuais lagunenses perceberam a importância do passado da cidade para esta construção de identidade e se aproveitaram disso para abrir um espaço de valorização do município. Pelo menos é o que deixa transparecer a atuação do jornalista e político José Johnny, criador e diretor da *Revista Catarinense*, que bem poderia receber o complemento “de história”, já que esta tinha interesses muito próximos daqueles divulgados pelo IHGSC.

Além dos interesses afins, o próprio nome da revista é um indicativo das ideias de construção do passado, e daquele presente, catarinense. Deve-se notar ainda que, quando foi lançada a *Revista Catarinense*, a *Revista do IHGSC* não estava sendo publicada, e que muitos dos que nela escreviam, também circulavam pelo Instituto. Ao que parece, José Johanny, sócio correspondente do IHGSC, compreendeu, com muita clareza, a questão que se colocava para Laguna. Lançando sua revista em 1911, soube captar os sinais dados pelo Instituto e aproveitou-se de não haver uma publicação naquele sentido para fazer Laguna aparecer. Assim, constrói ele o que é “catarinense”, dando importância a assuntos em que Laguna ganha notoriedade: um dos primeiros núcleos de colonização do estado, ponto estratégico de ligação com o Rio Grande do Sul, seus “homens notáveis” do passado e, principalmente, como palco da República Juliana, destacando a presença de Garibaldi e Anita.

Na *Revista Catarinense* eram publicados os mais variados escritos, de romances a poemas, de noções de higiene, medicina e civilidade a informações econômicas. Mas o que mais se publicava eram os trabalhos de cunho histórico, seja em documentos e relatos antigos ou em artigos de escritores coevos, sempre surgindo com grande espaço os escritos que se relacionavam a Laguna, em especial aqueles direcionados aos acontecimentos da República Juliana.

Vários artigos da *Revista Catarinense* trilhavam no sentido de apresentar “heroicos” republicanos lagunenses, como o texto “João Henriques”, de Henrique Boiteux. Neste escrito, o autor afirma a “extraordinária mulher” que foi Anita e apresenta o “obscuro herói” João Henriques, que pagou “com a vida a honrosa investidura que lhe confiara a nascente república”. “Reconstituir a sua história” era para Boiteux o dever de um “amigo das tradições”, para que servisse de exemplo futuro (BOITEUX, 1911-1912a). Boiteux escreveu também

sobre “outro vulto” a ser lembrado por sua ação nas batalhas da República Juliana. Trata-se de um componente das forças imperiais, o 2.º tenente José de Jesus. Este não é colocado como “herói”, como acontece com Anita e João Henriques, mas como um desconhecido na história que “merece ser lembrado e apontado” por lutar “valentemente”, já que naqueles combates “de parte a parte houve prodígios de valor” (BOITEUX, 1911-1912b). Este autor assinou ainda outros três escritos: “História catarinense: episódios”, no qual trabalha as preocupações do governo regencial sobre as ligações dos catarinenses com os republicanos rio-grandenses (BOITEUX, 1912-1913c); “David José Martins”, uma biografia (BOITEUX, 1912-1913b); e “Anita Garibaldi: A heroína brasileira”, trabalho no qual narra a “brilhantíssima” trajetória “que deixou traçada, na sua curta existência, a legendária catarinense”, mostrando os combates em que lutou a mulher em cujo “peito pulsava um coração de herói”, tanto em terras brasileiras como italianas, onde morreu “nos braços de Garibaldi”, em 4 de agosto de 1849 (BOITEUX, 1912-1913a).

Outro trabalho sobre a República Catarinense é o de Tobias Becker, com o título: “Os Farrapos em Santa Catarina”. Becker, antes de iniciar propriamente a narração daqueles acontecimentos, afirma sua importância. Segundo ele, das demonstrações democráticas surgidas no Brasil, “nenhuma tornou-se tão saliente pelo patriotismo, energia e perseverança na sagrada conquista da liberdade, como a guerra civil do Rio Grande do Sul, em 1835, conhecida vulgarmente por Guerra dos Farrapos” (BECKER, 1914, p. 1). Apesar disso, seu trabalho não tangencia pela glorificação épica, pelo menos na parte sobre Santa Catarina. É uma crônica de guerra que fala das estratégias, das manobras, dos recrutamentos de tropas e dos bastidores políticos catarinenses, frente aos acontecimentos no Rio Grande do Sul. Sempre

que relata as deliberações e ações das forças imperiais, em seguida comenta o desenrolar dos acontecimentos naquele estado. Contudo, Laguna é bastante visibilizada nesse escrito: é o ponto de partida das tropas imperiais, o local onde as autoridades conseguem perceber a situação do movimento rio-grandense e, também, Becker afirma a “simpatia” de lagunenses com os ideais republicanos. Este trabalho não chegou ao seu final; na última parte, afirma ter continuação, o que não aconteceu, pois a *Revista Catarinense* não teve continuidade.

Na Revista do IHGSC, os escritos que versavam sobre a República Juliana somente aparecem a partir do volume 5, em 1916. Deste modo, torna-se ainda mais perspicaz a atuação de José Johanny. Ele não apenas seguiu o caminho aberto pelas primeiras publicações do Instituto, ele percebeu a possibilidade de dar uma valorização para a cidade de Laguna, apresentando os subsídios que o governo republicano necessitava para construir sua tradição no estado. Não é por acaso que o artigo que abre a *Revista Catarinense* em seu primeiro volume é um escrito do próprio Johanny, intitulado: “A República Catarinense – 29 de julho de 1839”.

Considerando como a parte mais interessante e pouco estudada da história catarinense, Johanny inicia seu escrito sobre os acontecimentos daquele que chama de “tão notável e pouco conhecido período histórico”. Comenta três trabalhos sobre o assunto, reconhecendo suas valorações pelo “rebuscamento literário” ou pelos “fundamentos históricos”, porém atesta que nenhum deles “faz luz sobre a República Catarinense de modo a ficar patenteado quanto foi edificativo, como norma de conduta cívica, aquele ligeiro ensaio de regime democrático no passado”.⁶ Bem diferente das crônicas de guerra, este texto traz uma

⁶ José Johanny refere-se às seguintes obras: *A Guerra Civil do Rio Grande do Sul*, de Alencar Araripe; *Memórias de Garibaldi*, traduzidas por Alexandre Dumas, e *Garibaldi*

espécie de prefácio, no qual o autor faz reluzir suas intenções de mostrar a “notável” e desconhecida parte da história, fazer brilhar a “extraordinária” Anita Garibaldi e esclarecer que a República Catarinense foi uma aspiração popular dos catarinenses, que vieram a se desencantar pela “péssima conduta posterior das forças rio-grandenses”.

Este trabalho de Johanny faz crer na hipótese de ter ele a intenção de fazer daqueles acontecimentos a ancestralidade primeira dos ideais republicanos em Santa Catarina, levando o autor a declarar sua busca em iluminar a “feição democrática” que caracteriza a “pequena e efêmera república”. Ele inicia seu escrito com o que chama de “antecedentes”, narrando os acontecimentos em Laguna frente aos desdobramentos do movimento rio-grandense, afirmando a existência de uma “grande simpatia” dos lagunenses com os ideais dos republicanos vizinhos. Seu trabalho segue até a proclamação da República Juliana e a vitória das tropas imperiais, dando maior visibilidade ao papel desempenhado pelos civis catarinenses do que aos revolucionários rio-grandenses. Não mostra entusiasmo pelas manobras de guerra, a não ser para afirmar a heroicidade de Anita. Busca mostrar como o regime republicano era uma aspiração dos “cidadãos” catarinenses e como essa vontade se impopularizou em função das ações descabidas de Canabarro, deixando os catarinenses em um “desânimo geral”, “desiludidos no seu sonho de democratas”.

Johanny constrói a referência anterior da sociedade catarinense com o regime republicano e, principalmente, coloca em destaque, nesta construção, Laguna e Anita, numa tendência a firmar um espaço de valorização do município. Faz, ainda, com que o desejo republicano incida sobre a sociedade civil catarinense e não teme em ligar aqueles

e Sua Ação no Brasil, de Virgílio Várzea (JOHANNY, 1911-1912, p. 1-2).

acontecimentos com o momento republicano em que vivia. Em uma nota, revela que Joaquim Xavier Neves, eleito presidente do estado daquele ensaio republicano, era avô de Hercílio Luz.

Além dos trabalhos desses escritores, são publicados os “documentos”, um espaço no qual aparecem as mais variadas evidências para o estudo e a elucidação dos fatos da República Catarinense. Pode-se citar “República Catarinense: elementos para sua história”, da coleção de Henrique Boiteux. Os documentos da coleção de Boiteux, em geral, são organizados de forma a seguir uma cronologia para os acontecimentos. Esta organização, que monta linearmente uma história, não acompanha a data do documento, mas do fato que ele se refere. Desta maneira, a disposição dos documentos por si só constrói uma narrativa progressivamente encadeada da República Juliana. Tem-se também uma série intitulada “República Catarinense: documentos para sua história”, na qual são transcritos documentos do período em que ocorreram aqueles acontecimentos. Esta série de documentos havia sido anunciada por José Johanny em seu artigo que abre a revista. Johanny pode ter tido a intenção de fazer com que estudiosos se voltassem para aquela questão, facilitando o acesso à documentação.

José Johanny e sua *Revista Catarinense* pensaram uma Laguna diferente daquela de um projeto de “autodestruição inovadora”, vista nas projeções de lagunenses do final do século XIX. Talvez tenha percebido que os trens da ferrovia Teresa Cristina não arrastaram consigo a exequibilidade das projeções de modernização e prosperidade. Percebendo a desqualificação do litoral, Johanny, ao que parece, se utilizou daquilo que possuía a cidade para se afirmar na nova realidade que se configurava, investindo na cultuação de seu passado como arma naquele conflito. Constrói, então, a Laguna berço de heróis, terra das tradições catarinenses e, principalmente, representante pri-

meira dos ideais republicanos no recente estado. Johanny, com sua revista, afirma Laguna como espaço de historicidade. Se não era um centro dinâmico e próspero como as regiões de colonização do Vale do Itajaí e nordeste de Santa Catarina, era o antepassado legitimador dos ideais catarinenses de “liberdade” e “democracia” defendidos pelo regime republicano.

Os intentos de Johanny parecem ter sido fecundos, tanto que, em Laguna, na atualidade, há quem a nomeie “capital histórica” e, dentro da historiografia catarinense, é comum reconhecer-se naqueles acontecimentos de 1839 os antecedentes da República em Santa Catarina, como faz Jali Meirinho (1982), colocando-os como uma das “primeiras manifestações” republicanas, ou Pereira Lessa (1927), ao afirmar que “os catarinenses sempre tiveram como ideal político as normas republicanas”, mostrando principalmente as “simpatias” dos lagunenses com a causa dos “Farrapos”. Segundo ele, “a derrota da Laguna deu a vitória do Rio”.

No momento em que as ondas da modernidade chegavam ao litoral apenas como efêmeras espumas que se evaporavam nas areias das praias, foram os interesses e a compreensão de seu mundo que fizeram Johanny construir uma discursividade sobre a República Juliana, capaz de valorizar a cidade de Laguna, dando aos catarinenses um passado no qual já figuravam com o desejo de serem cidadãos.

Referências

- ADUCCI, Fulvio (secretário-geral dos Negócios do Estado). Relatório apresentado ao governador do estado, Felipe Schmidt, 1915.
- ARAÚJO, Hermetes R. de. *A Invenção do Litoral: Reformas Urbanas e Reajustamento Social em Florianópolis na Primeira República*. São Paulo: PUC-SP, 1989 (Dissertação de mestrado em História).
- BECKER, Tobias. Os Farrapos em Santa Catarina. *Rev. Catarinense*, Laguna: Tip. "Pátria", v. 3, 1914.
- BENJAMIN, Walter. Sobre o conceito da história. In: BENJAMIN, Walter. *Magia e Técnica, Arte e Política: Obras Escolhidas I*. 7.^a ed., São Paulo: Brasiliense, 1994, p. 222-232.
- BERMAN, Marshall. *Tudo Que É Sólido Desmancha no Ar: A Aventura da Modernidade*. 9.^a reimp., São Paulo: Cia das Letras, 1992.
- BITENCOURT, João Batista. Os discursos sobre prosperidade e a burguesia em Laguna no final do século XIX. *O Correio*, Laguna: dez. 1996 a fev. 1997.
- BOITEUX, Henrique. João Henriques. *Rev. Catarinense*, Laguna: Tip. Johanny, v. 1, p. 81-83, 1911-1912a.
- BOITEUX, Henrique. Anita Garibaldi: a heroína brasileira. *Rev. Catarinense*, Laguna: Tip. Johanny, v. 2, p. 321-324 e 353-364, 1912-1913a.
- BOITEUX, Henrique. O 2º tenente José de Jesus. *Rev. Catarinense*, Laguna: Tip. Johanny, v. 1, p. 360-362, 1911-1912b.
- BOITEUX, Henrique. David José Martins. *Rev. Catarinense*, Laguna: Tip. Johanny, v. 2, 1912-1913b.
- BOITEUX, Henrique. História catarinense: episódios. *Rev. Catarinense*, Laguna: Tip. Johanny, v. 2, p. 80-83, 1912-1913c.
- BOSSLE, Ondina Pereira. *História da Industrialização Catarinense: das Origens à Integração no Desenvolvimento Brasileiro*. CNI-FIESC, 1988.
- CARVALHO, José Murilo de. *A Formação das Almas: o Imaginário da República no Brasil*. São Paulo: Cia das Letras, 1995.
- COELHO, Manoel J. d'Almeida. *Memória Histórica da Província de Santa Catarina*. Desterro: Tip. Desterrense, 1856.
- CORRÊA, Carlos Humberto. *Militares e Cívicos num Governo sem Rumo: o Governo Provisório Revolucionário de Desterro 1893-1894*. Florianópolis: UFSC/Lunardelli, 1990.

- COSTA, Francisco Isidoro Rodrigues da. Descrição do município. In: DALL'ALBA, João Leonir. *Laguna antes de 1880: Documentário*. Florianópolis: Lunardelli/UEDESC, 1979.
- GIMÉNEZ, Gilberto. Apuntes para una teoría de la identidad nacional. *Sociologica*, n.º 21, p. 13-29, ene/abr. 1993.
- GUEDES Júnior, Valmir. *Porto da Laguna: a Luta de um Povo Traído*. Florianópolis: 1994.
- HARDMAN, Francisco Foot. *Trem Fantasma: a Modernidade na Selva*. São Paulo: Cia das Letras, 1991.
- JOHANNY, José. A República Catarinense: 29 de julho de 1839. *Rev. Catarinense*, Laguna: Tip. Johanny, v. 1, 1911-1912.
- LESSA, Pereira. Bandeiras republicanas catarinenses. *Ilustração Brasileira*, Rio de Janeiro: "O Malho" S.A., n.º 88, ano 8, dez. 1927.
- LIMA, Joaquim David Ferreira (inspetor de Saúde do estado de Santa Catarina). Relatório apresentado ao secretário-geral, 1913.
- LIMA, Joaquim David Ferreira (diretor de Higiene do estado de Santa Catarina). Relatório apresentado ao secretário do Interior e Justiça, José Arthur Boiteux, 1920.
- MAGALHÃES, Luiz Antônio Pinto de (presidente da Intendência). Ofício para o governador, em 27 de janeiro de 1890.
- MARIATH, Frederico. República Juliana: o combate e tomada da Laguna. *Rev. do IHGSC*, Florianópolis. v. 6, p. 27- 28, 1917.
- MEIRINHO, Jali. *A República em Santa Catarina de 1889 a 1900*. Florianópolis: UFSC/Lunardelli, 1982.
- MEIRINHO, Jali. IHGSC honra a cultura catarinense. *Ô Catarina!*, Florianópolis: p. 13, set.-out. 1996.
- NESSEDER, João Caldeira d'alvarenga (engenheiro fiscal da estrada de ferro D. Teresa Cristina). Ofício para o governador do estado, Lauro Severiano Müller, em 7 de fevereiro de 1890.
- PAIVA, Joaquim Gomes de Oliveira e. *Notícia Geral da Província de Santa Catarina*. Deserto: Tip. da Regeneração, 1873.
- PALHA, J. E. Carcez. República Juliana: entrada da esquadra na Vila da Laguna - 15 de novembro de 1839. *Rev. do IHGSC*, Florianópolis: v. 6, p. 159ss., 1917.
- PIAZZA, Walter F. (Org.). *Dicionário Político Catarinense*. 2.ª ed., Florianópolis: Edição da Assembleia Legislativa do estado de Santa Catarina, 1994.
- PROENÇA, João Justino de. *O Melhor Porto ao Sul do Brasil*. Rio de Janeiro: Tip. Lombaerts & Cia, 1884.

Revista Trimensal do Instituto Histórico e Geográfico de Santa Catarina. Florianópolis: v. 1 n.º 1, p. de rosto, 1902.

ROCHA, Francisco José (presidente da província). Relatório apresentado à Assembleia Legislativa Provincial de Santa Catarina na 2.ª sessão de sua 26.ª legislatura, em 11 de outubro de 1887.

ROSA, Gama. Republica Juliana: o combate da Laguna - 15 de novembro de 1839. *Rev. do IHGSC*, Florianópolis: v. 5, p. 102ss., 1916.

SCHROEDER, Rosa Maria. As relações de gênero e a história produzida pela revista do Instituto Histórico e Geográfico de Santa Catarina. *Esboços*, v. 4, n.º 4, p. 23-37, jun./dez. 1996.

SOUTO, Américo A. da Costa. *Evolução Histórico-Econômica de Santa Catarina: Estudo das Alterações Estruturais (Século XVII-1960)*. Florianópolis: Centro de Assistência Gerencial de Santa Catarina-CEAG/SC, 1980.

VÁRZEA, Virgílio. Garibaldi e sua ação no Brasil. *Rev. do IHGSC*, Florianópolis: v. 7, p. 260-268 e 388-396, 1918.

VÁRZEA, Virgílio. Garibaldi e sua ação no Brasil. *Rev. do IHGSC*. Florianópolis, v. 8, p. 03-09, 1919.

VEGINI, Edmundo. *A Personalidade Histórica de Crispim Mira e a Regeneração Nacional pela Ética Germânica do trabalho 1880-1927*. Florianópolis: UFSC, 1984 (Dissertação de Mestrado em História).

III

EDUCAÇÃO E SOCIEDADE



A I República portuguesa e a educação: entre a “educação republicana” e a “escola nova”

JOAQUIM PINTASSILGO¹

A efémera I República portuguesa (1910-1926) foi - não obstante a instabilidade que a percorreu, as contradições do seu projeto e a inconsequência de uma parte das suas reformas - um período de enorme riqueza e diversidade no que diz respeito ao debate educativo então travado, à solidez do campo pedagógico e dos educadores nele presentes ou ao caráter inovador de muitas das experiências escolares desenvolvidas. Um dos grandes dilemas aí presentes decorreu da tensão, mas também do diálogo, entre duas opções: a de uma “educação republicana”, cujo principal arauto foi João de Barros e que tinha como grande finalidade a concretização de um projeto de formação de cidadãos republicanos, patriotas e laicos, e a representada pelo movimento da Escola Nova, nas suas diversas tendências, presente, por exemplo, no pensamento e nas iniciativas de educadores como Adolfo Lima, Faria de Vasconcelos e António Sérgio. Procuraremos, neste texto, caracterizar os projetos referenciados, dando conta dos muitos pontos de contacto existentes entre eles, mas também dos pontos de fricção, em particular no que se refere à implementação da educação moral e cívica no currículo escolar (PINTASSILGO, 1998). Usaremos

¹ Universidade de Lisboa.

como fontes um conjunto diversificado de obras pedagógicas desses e de outros autores, e artigos da imprensa de educação e ensino.

A vocação consensual da “educação republicana”

Ao pôr em causa o predomínio do catolicismo sobre a consciência dos portugueses, o republicanismo sentiu necessidade de elaborar uma alternativa que preenchesse a função consensual e integradora até aí desempenhada pela religião. A referida alternativa teria em vista a preservação da unidade espiritual da nação, tendo como base a união de todos os portugueses em torno da ideia de República e dos valores que lhe estavam associados. A importância atribuída ao consenso e à integração sociais decorre, na nossa perspectiva, da forte influência que o positivismo exerceu sobre o pensamento republicano, a par de alguma presença da teorização de Durkheim. A escola – e, particularmente, a escola primária – tornou-se o lugar privilegiado para recriar um conjunto de ideias e de aspirações comuns a todos, embora tendo como ponto de partida um fundamento radicalmente diferente do permitido pela religião católica. Tornava-se necessário, na ótica de Alain Mougnotte e tendo como referência o caso francês, “un nouveau régulateur social [...], un nouveau ciment idéologique” (MOUGNIOTTE, 1991, p. 33). Será a educação moral e cívica laica, introduzida no currículo escolar, a substituta da religião e moral católica nessa tarefa. De acordo com o mesmo autor, “L’instruction civique apparut alors comme un excellent facteur d’intégration sociale des futurs citoyens [...]. Bien plus que scolaire, sa fonction était donc d’abord sociale et politique” (MOUGNIOTTE, 1991, p. 189).

Na literatura pedagógica, podemos encontrar, em diversos autores, uma consciência clara no que diz respeito à finalidade consensual e integradora a ser assumida pela educação cívica escolar. O professor pri-

mário Manuel Gomes Correia, ao sublinhar o caráter alternativo dessa área curricular, afirma:

A educação cívica deve ser, por assim dizermos, o evangelho das escolas. Se delas foi banido o ensino da doutrina teológica, a educação cívica, que deve compendiar tudo quanto seja tendencioso ao bem individual, coletivo, da família, dos povos e da Pátria, deve suprir essa disciplina. (CORREIA, 1910, p. 99)

António Sérgio considera que, não existindo ainda um “plano de vida coletivo”, a escola deve assumir o papel de realizar “o ideal dos portugueses – o ideal da Nação” (SÉRGIO, 1918, p. 8-9). Agostinho de Campos fala da necessidade de “paz cívica” e “concórdia nacional”, que nos permitam encontrar, através da educação, uma “fórmula de harmonia coletiva” (CAMPOS, 1922, p. 144-145). Finalmente, João de Barros admite que os projetos de ressurgimento patriótico, como o protagonizado pela I República, requerem, acima de tudo, o “assentimento coletivo e a unanimidade das consciências” (BARROS, 1920, p. 20).

A legitimação da nova ordem republicana

A importância da educação moral e cívica tinha que ver, nesse contexto, com a necessidade de consagrar a República como alternativa credível à recém-deposta Monarquia, a qual possuía uma tradição de mais de oito séculos de história e cujos símbolos e valores, juntamente com os do catolicismo, se haviam enraizado no coração dos portugueses. Era importante que a mudança de regime fosse sentida como irreversível para que a República se consolidasse. A escola primária desempenharia, a este propósito, na ótica do republicanismo, um papel fulcral. A concretização da educação cívica escolar tinha assim,

entre os seus desideratos, a consagração do jovem regime republicano e das suas instituições. Algumas décadas atrás, em França, Jules Ferry e os restantes ideólogos e dirigentes da III República francesa haviam tido, igualmente, uma clara consciência dessa situação como nos refere o já citado Alain Mougnotte:

Car l'État ne saurait se désintéresser de l'orientation donnée à l'éducation, comme devait le rappeler Jules Ferry [...]. La République a le droit et le devoir d'assurer sa sécurité, en veillant à ce que l'École transmette un sentiment républicain propre à fonder l'unité spirituelle du pays. (MOUGNOTTE, 1991, p. 31)

O Estado republicano, em Portugal como em França, assumiu integralmente a sua função de Estado educador, surgindo a escola como um dos pilares da I República. Os republicanos tinham, por outro lado, consciência da fragilidade da base social de apoio ao regime, em particular junto das populações do interior. O trono e o altar ainda ocupavam um lugar no coração desses portugueses. A República ainda não estava maioritariamente enraizada nesse vasto mundo rural, o que constituía um fator de insegurança. A educação cívica tornava-se assim um instrumento indispensável com vista à estabilização de um regime cujas bases ainda não estavam seguras. A obtenção do *consensus* republicano era pois uma questão vital, de resto muito presente na literatura pedagógica, de que é exemplo o excerto seguinte, da autoria de João de Barros:

Que as novas gerações portuguesas saiam da escola primária com uma bagagem moral que lhes assegure uma eficaz colaboração – por obscura que seja – nos destinos do país, no pro-

gresso da nação e na manutenção e defesa do prestígio do regime. (BARROS, 1914, p. 16)

Noutra obra, o mesmo autor considera ser um intuito fundamental, em especial “num regime novo que procura [...] estabelecer-se em novas bases morais [...], criar gerações que mantenham e defendam esse novo regime, na sua estrutura definida e na sua fisionomia essencial” (BARROS, 1920, p. 15). Idêntica opinião é a manifestada pela professora do ensino livre, Ana Calixto, no III Congresso Pedagógico, realizado em 1912:

Na fase histórica que o nosso país atravessa, após uma revolução que derrubou instituições oito vezes seculares e abriu o velho edifício social, fundado no privilégio e no arbítrio, para o reconstruir sobre o direito e a justiça, a educação cívica das novas gerações impõe-se como o primeiro dever de todos os educadores. (CALIXTO, 1913, p. 229)

Na opinião de César da Silva, delegado do Grémio Liberdade ao referido congresso, havia sido a não consideração da importância da educação cívica, no sentido de “justificar, consolidar e fortalecer a República”, que havia conduzido ao falhanço das primeiras experiências republicanas em França e Espanha (SILVA, 1913, p. 207). O modelo a seguir era, naturalmente, o representado pela III República francesa, como nos diz o autor: “Ao alvorecer da terceira, porém, o erro estava conhecido. O remédio foi aplicado sem delongas, salvando-se aquela democracia que é no presente um modelo bem digno de imitar-se” (SILVA, 1913, p. 199). Esta questão era tanto mais premente quanto havia a sensação de que o que predominava, na sociedade portuguesa, era, de acordo com Manuel Gomes Correia, “a falta de educação cívica

e moral do nosso povo que tem retrogradado tanto que parece bárbaro e selvagem” (CORREIA, 1916, p. 278). É, sem dúvida, uma perspectiva decorrente das luzes a que está na base das palavras deste professor primário. Seria a escola, seriam os professores – qual vanguarda iluminista – os responsáveis pelo combate contra a ausência de civismo – as “trevas” – e pela propagação das luzes, que permitiriam ao povo ascender do estado “bárbaro” e “selvagem” em que se encontrava à “civilização” e ao exercício da cidadania.

Republicanizar os cidadãos surge assim como a principal finalidade da educação moral e cívica escolar. Em Portugal como em França, reconhecendo a insuficiência das mudanças políticas, procura-se afirmar “la volonté de faire aimer dans l’espoir d’une adhésion affective, pleine et entière, au régime républicain” (MOUGNIOTTE, 1991, p. 60). O que se pretende, em ambos os casos, é conseguir a adesão profunda da nação às novas instituições, começando por se procurar demonstrar a sua eventual superioridade: “A República é a forma de governo em Portugal. É o governo do povo pelo povo. Como organização social é muito superior à monarquia porque assegura melhor a liberdade, a igualdade e a fraternidade entre cidadãos” (SALES, 1912, p. 73). A tarefa fundamental – e também a mais difícil – que se colocava a todos os republicanos e, acima de tudo, aos professores primários era conseguir que o povo se consciencializasse dessa máxima: “E não saberemos nós que é obrigação de todos os bons portugueses explicar ao povo ignorante e rude das nossas aldeias a excelência do regime atual, comparando-o com aquele que durante sete séculos existiu em Portugal” (Política na escola, 1918, p. 1).

O projeto de uma “educação republicana”

Essa vontade de levar o povo a reconhecer a superioridade da fórmula republicana e, mais do que isso, a aderir afetivamente a ela, a amá-la, pressupunha a consideração da revolução republicana como muito mais do que uma revolução política, como uma verdadeira revolução cultural. Como nos diz o professor M. A. Amor:

A revolução fez-se e a República proclamou-se. Há, porém, ainda uma grande revolução a fazer, uma revolução de que dependerá a consolidação definitiva da República e o futuro ridente de Portugal [...]. Quero referir-me à revolução que os humildes obreiros do progresso – os professores primários têm a fazer nas suas escolas. (AMOR, 1910, p. 1)

Outro professor, Manuel Coimbra, considera, três anos após o 5 de outubro de 1910, que “há uma absoluta necessidade de fazer a República”, sendo isso possível apenas por intermédio de uma “revolução moral” (COIMBRA, 1913, p. 1). Idêntico é o propósito de César Anjo ao considerar ser necessário promover uma “revolução das consciências”. Essa revolução teria como finalidade a “republicanização do ensino”, nas palavras de outro articulista (AMÍLCAR, 1919, p. 1). Vão no mesmo sentido as afirmações de Lopes de Oliveira no III Congresso Pedagógico organizado pela Liga Nacional de Instrução: “A educação cívica, pois que é a educação do cidadão, tem de ser informada por um espírito decididamente republicano, profundamente progressivo, e deve ser ministrada por um professorado antimonárquico e anticlerical” (OLIVEIRA, 1913, p. 145).

As citações anteriores são extraordinariamente claras em relação aos propósitos dos educadores republicanos. Na sua perspectiva, a es-

cola primária da I República não devia ser neutra do ponto de vista político-filosófico – como já Jules Ferry o admitira algumas décadas antes –, ela deveria contribuir ativamente, militantemente, quase poderíamos dizer, para a difusão dos ideais e dos valores do republicanismo, concorrendo dessa forma para a formação de cidadãos republicanos e patriotas. Daí que faça sentido, nessa perspectiva, falar de “educação republicana”, como o fazem diversos autores conotados, em geral, com o republicanismo radical. O grande apologista e propagandista da “educação republicana” foi João de Barros, sendo esse exatamente o título de uma das suas muitas obras de divulgação dedicadas a assuntos de educação. Aí o autor defende que as novas gerações devem ser instruídas e educadas “dentro dum critério republicano” (BARROS, 1916, p. 23-24). Noutra das referidas obras, *A República e a Escola*, essa ideia surge especificada e clarificada:

A solução do problema pedagógico nacional tem de ser hoje, não somente de ordem educativa, mas também de caráter nitidamente, *tendenciosamente* republicano [...]. Republicanizar o país é, portanto, obedecer a esse grande impulso, criando um estado de coisas diverso daquele que existia; e republicanicizar a escola, fazer educação republicana, é inspirar a nossa pedagogia nos princípios educativos absolutamente contrários àqueles que dantes seguia e adotava a escola portuguesa e também ensinar ao aluno o mais arreigado amor à pátria. (BARROS, s.d., p. 4 e 13)

Esta associação entre República e pátria, entre educação republicana e educação patriótica, é uma ideia muito presente no pensamento pedagógico de João de Barros. A necessidade de concretizar a unidade espiritual e moral da nação, na sequência de uma rotura

política e cultural importante, e tendo como referência o novo ideal republicano, conduziu a que se procurasse associar o referido ideal ao já tradicionalmente arraigado sentimento patriótico. República e pátria surgiam, assim, como uma e a mesma coisa, apelando-se aos portugueses para que nutrissem o mesmo respeito e a mesma admiração por ambas as entidades. Como afirma o capitão Artur Jorge Guimarães, num opúsculo de propaganda cívica e patriótica destinado às escolas dos centros republicanos do Porto, “amai a República que assim amareis a Pátria” (GUIMARÃES, 1912, p. 67). O que se pretende, na verdade, é a socialização política e cultural dos cidadãos, tendo por base os valores e os símbolos do republicanismo (TERCEDOR, 1975, p. 49). A escola é, como geralmente se admite, uma das mais importantes agências de socialização e, designadamente, de socialização política. A I República teve uma consciência clara deste facto e procurou aproveitá-lo a favor da sua preservação. Independentemente de todo o currículo escolar ser determinado por essa finalidade, é à educação cívica (e aos rituais cívicos) que, de forma mais explícita, se atribui essa missão. Como se afirma num dos manuais de educação cívica do período: “É na escola que deve aprender-se o respeito pelas autoridades e pelas leis, o amor e a dedicação pela Pátria e pela República” (SOARES; CAMPOS, 1917, p. 135).

A defesa de uma educação cívica republicana não é, no entanto, consensual, longe disso, no campo pedagógico de então. Ferreira de Macedo, por exemplo, contesta, nas páginas da revista *Seara Nova*, a utilização da própria expressão “educação republicana”:

Admito que se diga *educação republicana*, como se pode dizer educação monárquica, anarquista, bolchevista, etc. Nenhuma dessas educações, porém, interessa ao verdadeiro educador. Educação

republicana, por exemplo, é a formação de republicanos: interessa aos *partidos* republicanos. (CARDIA, 1971, p. 339)

É principalmente entre os pedagogos mais diretamente ligados ao movimento da Escola Nova que surgem as críticas mais veementes. Antônio Sérgio considera a “educação republicana” contraproducente (CARDIA, 1971, p. 339). Para Adolfo Lima, esse tipo de educação não passava de “submissão cívica, no sentido comezinho da palavra, ao governo estabelecido” (LIMA, 1936, p. 22). E o autor acrescenta: “[A escola] não deve oferecer um novo credo laico [...] para opor ao credo deísta, sob pena de cair no puro sectarismo” (LIMA, 1936, p. 125). Segundo este educador anarquista, a neutralidade da escola deve ser total, incluindo a neutralidade filosófica e política: a escola não deveria converter-se “numa sementeira de correligionários, de prosélitos”; a sua missão é, na ótica do autor, mais nobre, consistindo em “criar individualidades” (LIMA, 1914, p. 170). Álvaro Viana de Lemos, por seu lado, considera que a educação cívica republicana não faz mais do que fornecer “elementos dóceis às oligarquias dominantes que absorvem esse estado”, ao apresentar “dogmas para substituir outros dogmas” (LEMOS, 1924, p. 428).

Preparar para a vida democrática

Podemos agora passar ao que é apresentado no discurso pedagógico republicano como a grande finalidade da educação cívica e, no fundo, da educação em geral – formar cidadãos preparados para viver e participar numa sociedade democrática. O regime democrático, cuja realização a propaganda republicana preconiza, implica o reconhecimento do homem como cidadão e, mais do que isso, o reconhecimento da legitimidade e necessidade da sua intervenção no funcionamento

da sociedade. Essa intervenção concretizar-se-ia, acima de tudo, através do voto. O cidadão a formar seria o cidadão-eleitor. A necessidade de o preparar de modo a escolher em consciência os seus representantes e também a intervir de forma ativa na sociedade a que pertencia constituía, nas palavras de Alain Mougnotte, “la Pierre angulaire du regime républicain” (MOUGNIOTTE, 1991, p. 145).

Por essa razão, uma das principais promessas dos tempos da propaganda antimonárquica era o estabelecimento do sufrágio universal. Acontece que, no momento da implantação da I República, o analfabetismo ultrapassava ainda os 70% da população maior de sete anos, não conseguindo os republicanos, não obstante a sua retórica e as muitas iniciativas fomentadas, reduzir significativamente essa percentagem. A associação feita entre analfabetismo, ausência de consciência política e menoridade cívica, juntamente com o receio de que o sufrágio universal trouxesse como efeito perverso a queda, por via eleitoral, da República, levou ao adiamento da concretização dessa promessa. O direito de voto não foi alargado aos analfabetos, como, de resto, também não o foi ao universo feminino. O pragmatismo político acabou por se sobrepor à razão dos princípios. Além disso, a instabilidade política e social que - num clima internacional desfavorável, marcado, recorde-se, pela Grande Guerra - percorreu os 16 anos do regime dificultou, por outro lado, a obtenção do almejado consenso nacional, que seria uma condição importante no sentido de favorecer a permanência da nova ordem republicana.

Não obstante as referidas contradições e ambiguidades, a vontade de formar, por via da “educação republicana”, os cidadãos capacitados para intervir numa sociedade que se imaginava, pelo menos potencialmente, democrática está muito presente no discurso pedagógico do período. O já citado César da Silva, por exemplo, faz-se eco

duma curiosa fórmula popularizada, a esse propósito, pela República ao afirmar: “A escola primária ressurgirá, tornando-se, como desejam os educadores democráticos, a tal oficina em que se fabrique o cidadão” (SILVA, 1913, p. 206). Em *A Federação Escolar*, o professor Manuel José António profere afirmações de idêntico teor: “A escola é que há de preparar, numa palavra, cidadãos dignos da democracia que há dias se ergueu, luminosa, sobre os escombros do passado” (ANTÓNIO, 1910, p. 1). Se a ideia de formar o cidadão – esse “homem completo do mundo moderno”, na terminologia de João de Barros (1979, p. 25–26) – é tarefa da escola e merece um relativo consenso, já nem todos concordam ter o 5 de outubro significado a instauração de um regime democrático. É o caso de Fidelino de Figueiredo quando diz: “Se temos um novo regime, não temos todavia uma democracia” (FIGUEIREDO, 1911, p. 7). Para este então professor de liceu, posteriormente conhecido historiador, a democracia só era possível depois de, pela educação, se terem formado portugueses conscientes da sua capacidade de intervenção na vida social. Acrescenta a esse respeito o autor: “Só então teremos fundado uma democracia e evitado os seus perigos, o predomínio de alguns, que não os melhores, e o despotismo da multidão votante” (FIGUEIREDO, 1911, p. 22).

Antecipa-se aqui uma reflexão, que emergirá recorrentemente, acerca dos efeitos perversos que espreitam os regimes que se pretendem democráticos, mas cuja população não é maioritariamente composta, segundo se acredita, por cidadãos conscientes. O professor primário, que, escrevendo em *A Escola Nova*, se dá pelo curioso nome de Anjo de Deus, afina pelo mesmo diapasão: “As eleições serão sempre uma burla, uma farsa, enquanto o povo não souber compreender os seus direitos e as virtudes cívicas e morais dos cidadãos que elegeu” (DEUS, 1912, p. 18). E a República, à semelhança da Monar-

quia constitucional que a antecedeu, nada teria feito – na opinião do autor, naturalmente – para desenvolver o civismo dos portugueses, tendo como base a escola primária. Mesmo a reforma de 1911 – a mais emblemática das reformas educativas da República – não passava, segundo o autor, de uma lei “para inglês ver, inexequível talvez meio século, com disposições que são verdadeiras poesias” (DEUS, 1912, p. 18).

Em artigo não assinado da *Educação Nacional*, verbera-se aos republicanos principalmente o facto de não terem cumprido uma das suas mais propaladas promessas do tempo da propaganda, o sufrágio universal: “Foi negado o voto ao analfabeto! Ou melhor a um milhão de cidadãos que trabalham e amam a pátria! E porquê? Porque o analfabeto português não tem critério?” (O voto e o analfabetismo, 1913, p. 1). O autor contesta esse argumento, defendendo que ser analfabeto não é sinónimo de ser inconsciente, assim como saber ler e escrever não significa consciência do dever cívico. A culpa não devia ser assacada ao analfabeto, mas sim à sociedade e, em particular, ao Estado. Considerando, no entanto, fundamental, para uma República, não possuir analfabetos entre os seus cidadãos, o articulista propõe que se concretize o sufrágio universal, estipulando-se um prazo a partir do qual todos os cidadãos-eleitores teriam de estar alfabetizados. Entretanto, espalhar-se-iam escolas “obrigando os professores a abrir cursos noturnos oficiais simplesmente a adultos e analfabetos” (O voto e o analfabetismo, 1913, p. 1).

Independentemente destes confrontos de opinião, há acordo em relação a muitos pontos. Os manuais de educação cívica são um bom repositório dos lugares-comuns difundidos a este propósito. Sendo a República, pelo menos em teoria, “o governo do povo pelo próprio povo”, em que este chama a si “a soberania do poder”, as suas responsabilidades são muito maiores do que na Monarquia, necessitando

por isso “duma verdadeira educação cívica que, esclarecendo-o em todos os seus direitos, lhe dê também uma compreensão nítida de todos os seus deveres” (GONÇALVES, 1922, p. 53). Idêntica opinião é defendida no compêndio de João Soares e Elísio de Campos. A democracia só existe na condição de que todos conheçam e respeitem o código fundamental da nação e estejam perfeitamente conscientes de todas as obrigações a que estão sujeitos e das garantias individuais que os defendem. É principalmente à escola primária que cabe a responsabilidade de promover essa formação. “Assim, as crianças de hoje, perfeitos cidadãos de amanhã, saberão [...] exercer os sagrados direitos de homens livres, praticando então o mais nobre deles – o direito de voto” (SOARES; CAMPOS, 1917, p. 223).

João de Barros, o ideólogo da “educação republicana”, é um dos autores em que mais se reflete este tipo de preocupações. A existência das democracias baseia-se e alicerça-se no “sufrágio universal e na opinião pública”. Isso implica a existência de cidadãos possuidores de uma “consciência cívica” resultante da educação a que têm direito e que lhes possibilite uma intervenção consciente na vida política e social, designadamente (pelo menos, de forma indireta) nas tarefas da governação. “Educar é formar o cidadão”, conclui o autor (BARROS, 1979, p. 23-25). Formar cidadãos preparados para escolher democraticamente os seus representantes junto do poder é, pois, a grande finalidade da educação cívica republicana, pelo menos a crer nos slogans difundidos. A modernidade dessa reflexão é incontornável, assim como o é, à época, o seu caráter retórico.

Entre a liberdade e a doutrinação

O projeto republicano de formação de cidadãos aqui esboçado viu-se assim confrontado com um importante dilema – na verdade um dos grandes dilemas da modernidade – e que procuraremos apresentar a partir de um conjunto articulado de perguntas. A vontade de legitimar a nova ordem republicana não se terá sobreposto ao desejo de respeitar a livre escolha que é apanágio do verdadeiro cidadão? A intenção ideológica não prevaleceu sobre um genuíno propósito de instruir e educar? Não terá acabado por sobressair o facto de se estar perante a imposição de uma determinada ideologia, patriótica, laica e republicana? O eventual processo de socialização democrática não foi pervertido pelas necessidades decorrentes do controlo ideológico exercido sobre os cidadãos? A educação cívica não ficou restrita à inculcação do sistema de valores subjacente ao republicanismo? Procuraremos dar alguma resposta às questões colocadas, recorrendo, de novo, à literatura pedagógica do período. Um dos autores que maior consciência manifesta relativamente à presença do dilema liberdade-doutrinação na pedagogia do período republicano é o professor Vergílio Santos, próximo dos ideais libertários e defensor de uma “escola neutra”. Diz ele a certo passo:

O homem tem direito de construir livremente as suas opiniões e essa liberdade não a poderão nunca ter aqueles que em pequeninos receberam a propaganda de qualquer doutrina social. Por isso, e porque a criança é incompetente para se formar conscientemente uma orientação social, não há na escola cabimento para propagandas sectárias de espécie alguma. A educação deve fazer-se independentemente de quaisquer preocupações políticas e, a não ser assim, realiza-se um mero

trabalho de domesticação, que decididamente não tem nada que ver com a educação do homem, e comete-se um abuso, uma criminosa falta de tolerância e negam-se completamente os princípios de liberdade. (SANTOS, 1919, p. 2)

É nítida a aposta deste autor numa educação humana e integral, na formação de cidadãos conscientes e livres, e numa recusa clara do que ele designa pelos termos “propaganda” e “domesticação”. Nessa conformidade, o autor manifesta a sua oposição quer à “educação religiosa” quer à “educação republicana”. Outro autor, o professor da Universidade de Coimbra António Joaquim Alves dos Santos, emite uma opinião próxima: “deve a instrução primária ser liberal, isto é, não fundida nos acanhados moldes dum estreito sectarismo” (SANTOS, s.d., p. 125-126). Noutra obra, o mesmo autor é mais claro na enunciação dos perigos que espreitam a educação ao identificar o “espírito revolucionário”, a “demagogia” e o “espírito jacobino” como os maiores obstáculos à consolidação da República (SANTOS, 1913, p. 229). Embora a partir de uma perspectiva diferente, Álvaro Viana de Lemos é outro dos mais acérrimos críticos da socialização política típica do republicanismo. “Nestes tempos ainda se pensa, como finalidade educativa, em criar cidadãos à forma antiga e de tão curtas vistas, que fazem manter a continuidade e dão foros de instituição a esses mesmos caciquismo e chauvinismo” (LE MOS, 1924, p. 428).

Talvez mais significativos, por serem provenientes do próprio discurso oficial, são os textos que se referem às limitações político-ideológicas com que se veem confrontados os professores primários: “Será proibido o exercício do magistério primário aos cidadãos que ensinarem doutrinas contrárias às leis do Estado, à liberdade dos

cidadãos e à moral social” (*Diário do Governo*, n.º 73, 30 mar. 1911). Como vemos, manifesta-se nesta peça legal uma preocupação de controlo ideológico estrito sobre aqueles a quem é atribuída a missão de formação dos futuros cidadãos. Aparentemente, não é fácil a conciliação entre os princípios liberais e democráticos proclamados pelo republicanismo e as necessidades relativas à consolidação do regime e à consensualização dos novos valores. Em 1913, inclusive, todos os funcionários dependentes do Ministério da Instrução Pública, então criado, passam a ter de assinar a seguinte declaração:

Eu [...] juro pela minha honra, como cidadão e como funcionário, que defenderei a Pátria e a República, consubstanciada na sua Constituição e nas suas leis, e servirei com zelo e fidelidade [...] procurando por todos os meios ao meu alcance acrescentar a glória da Pátria e da República. (*Diário do Governo*, n.º 274, 22 nov. 1913)

A Lei n.º 410 de 1915 reafirma os princípios anteriormente enunciados:

Não pode ser provida em qualquer cargo dos estabelecimentos de ensino, seja qual for o ramo de instrução, nem ser inscrita no professorado livre, qualquer pessoa que não tenha provado, por atos e factos, a sua franca adesão às instituições republicanas e o seu respeito e acatamento à Constituição e às leis da República portuguesa. (*Diário do Governo*, 1.ª série, n.º 181, 9 set. 1915)

Podemos agora fazer um balanço parcelar das ideias, aparentemente contraditórias, que temos vindo a apresentar e a analisar. Apesar das posições distanciadas e críticas de um conjunto de autores

ligados a círculos libertários, socialistas e republicanos conservadores e, ainda, dos intelectuais da Seara Nova e dos educadores associados ao movimento da Escola Nova, a posição dos principais ideólogos do republicanismo oficial ia claramente no sentido da recusa do neutralismo pedagógico. Assumindo um vanguardismo de tipo iluminista, o Estado republicano toma em mãos a tarefa de formar os cidadãos de que a República necessitava. Se podemos fazer fé nas declarações de princípios de sentido liberal, também é verdade que se generaliza, neste campo, a ideia de que um liberalismo pleno seria, a este nível, prejudicial ao novo regime. Em síntese, o pragmatismo político acabou por se sobrepor às intenções generosas. Encontramos, no entanto, sublinhe-se, um conjunto importante de professores e pedagogos – como os citados Adolfo Lima, Álvaro Viana de Lemos e Vergílio Santos – que manifestam uma consciência aguda dos riscos decorrentes de um projeto de doutrinação, o qual recusam, apostando de forma clara numa educação humana e integral que proporcione a formação de cidadãos livres, autônomos, conscientes e críticos, o que os conduz, em geral, como vimos, a propor o ideal da neutralidade da escola tanto perante o Estado como perante a Igreja.

A educação moral laica como alternativa ao catolicismo

Eliminado da escola o ensino da religião e da moral católicas, os republicanos sentiram necessidade de preencher o vazio assim criado. O exemplo vinha mais uma vez de França. Ao tornar a escola laica, a III República apresentou como alternativa uma nova moral, autônoma em relação a qualquer fundamentação religiosa, inspirada nas luzes e em Kant, e assente na consciência individual. A necessidade de uma nova moral é sublinhada, na sequência da implantação da República,

por diversos autores. Aarão de Lacerda, por exemplo, reivindica “uma nova moral que seja o imperativo categórico de todas as ações humanas” (LACERDA, 1922, p. 22). A nova moral surgia como alternativa à moral católica: “Acabou o ensino da religião na escola primária. Isso porém não quer dizer que se deva desprezar a educação moral da criança, muito pelo contrário” (Um belo exemplo, 1912, p. 1).

As necessidades decorrentes da implementação da nova ordem impõem, na opinião da generalidade dos publicistas, uma revalorização da educação moral nas escolas. Esta é considerada uma componente fundamental da formação do cidadão do futuro. A educação moral surge como a base em que deve assentar a educação cívica. Segundo João da Silva Correia, ela permitiria “a grande revolução moral que só a escola pode realizar” (CORREIA, 1926, p. 9). Como podemos então definir a educação moral? Alves dos Santos é um dos autores que tentam precisar esse conceito:

Por educação moral, devemos entender a formação do caráter do aluno; quer dizer, a conveniente direção dos seus sentimentos e da sua atividade, em ordem à prática do Bem [...]. A educação moral deve dirigir-se à cultura da sensibilidade e da vontade. (SANTOS, s.d., p. 136)

A este nível, a instrução moral, para utilizar noções da época, deve surgir como o complemento da educação moral, nunca o seu elemento mais importante. Um aspeto presente no pensamento de diversos autores, João de Barros acima de todos, é o da íntima relação entre a educação moral, a educação do caráter, a educação da vontade ou a educação da energia. Para se compreender esta questão, é necessário ter em conta os seguintes fatores: a explicação do fenómeno da “decadência” utilizando argumentos baseados no conceito de

“raça” – tornado um lugar-comum das reflexões sobre o Portugal da transição do século XIX para o século XX – e a influência exercida no nosso pensamento pelas correntes vitalistas difundidas nesse período. Os textos subsequentes ilustram as anteriores asserções: “É a vontade uma virtude que hoje grandemente falta ao português” (CORREIA, 1926, p. 337); “A sua vida moral é fatalista” (BARROS, 1913, p. 147).

A regeneração de Portugal, a concretizar, segundo se acreditava, pela República, tornava necessária, assim, uma nova moral, “a moral do esforço, da energia, da vontade, do trabalho, enfim” (BARROS, 1908, p. 37). Eram as referidas características psicológicas estruturais do povo português – o “ser português” – que justificavam, segundo o mesmo João de Barros, que a educação moral fosse uma educação do caráter, com especial incidência na vontade. Adolfo Lima, situando-se numa outra perspectiva, prefere à expressão educação moral – supérflua e redundante, na sua opinião – expressões como educação social e educação estética, conforme a vertente acentuada.

Quais os atributos da moral laica propugnada pelo republicanismo? Em primeiro lugar, a cientificidade. “A moral deve ser científica”, assevera Ernesto de Sousa Coelho (1913, p. 249). César Porto confirma-o: “Impõe-se portanto ao ensino a moral científica e laica” (PORTO, 1910). Temos aqui presente, sem dúvida, o cientismo que penetra todo o discurso pedagógico do período republicano, atingindo o próprio campo da moral. Encontramos alguns autores, como João de Barros, que, não obstante defenderem a cientificidade da moral, consideram-na insuficiente: “Mas esta [a ciência] não basta, com a sua lógica e a sua certeza, para a vida do homem [...]. A sensibilidade reclama os seus direitos. A emoção quer expandir-se” (BARROS, 1914, p. 31-32). Podemos observar, neste caso, uma curiosa relativização do discurso cientista por via da valorização da sensibilidade e das

emoções. Que outro tipo de atributos deve, então, possuir esta moral laica? Ela deve ser concreta, sociológica e, em especial, independente em relação aos preceitos da antiga moral teológica. Que moral ensinar, tendo em conta a diversidade que a caracteriza? Uma “moral humana” responde-se em artigo da *Educação Nacional*:

Em nossa opinião, porém, é muito fácil tudo conciliar. Devemos ensinar às crianças uma moral humana, em que sejam preconizadas todas as virtudes, todas as boas tendências e qualidades, que em todo o tempo e em todas as circunstâncias têm orientado os povos mais civilizados, as raças mais nobres e mais fortes. (Uma lição de moral, 1910, p. 50-51)

Vão no mesmo sentido as afirmações de Adolfo Lima e João de Barros: “Pode fazer-se um ensino laico da moral, da moralidade humana, superior a todas as confissões” (LIMA, 1936, p. 122); “[Uma moral] comum a todas as crenças e a todas as orientações. Nada de dogmas” (BARROS, 1908, p. 33). O fundamental, no que à educação moral diz respeito, é formar homens, desenvolver a pessoa que existe potencialmente na criança. As citações anteriormente apresentadas configuram uma grande proximidade entre a educação moral defendida por alguns dos nossos educadores e a “boa velha moral dos nossos pais” que se procurou fomentar na França da III República, uma espécie de fundo comum de princípios subjacentes às diversas correntes da moral. Assim se procurava consolidar a unidade moral e espiritual de uma nação em que as divisões e o confronto pontuavam o quotidiano da vida social.

A educação moral e cívica no currículo escolar

A educação moral de pendor laico, que acabámos de caracterizar, tinha expressão curricular no ensino primário em íntima relação com a educação cívica e, no seu conjunto, como dissemos, como alternativa em relação à educação e moral católica, entretanto extinta. De alguma maneira, também substituía, pelo menos parcialmente, a tradicional área da civilidade, muito presente nos currículos ao longo do século XIX. Por exemplo, o ensino primário elementar, os três primeiros anos de escolaridade, segundo a reforma de 1911, incluía, no seu plano de estudos, a seguinte área curricular: “Moral prática, tendente a orientar a vontade para o bem e a desenvolver a sensibilidade [...]. Noções muito sumárias sobre a educação social, económica e cívica” (*Diário do Governo*, n.º 73, 30 mar. 1911).

A forma como a educação cívica foi concretizada no currículo do ensino primário não conseguiu ser consensual entre os educadores do período, acabando, muito pelo contrário, por desencadear alguma polémica e a divulgação de um número apreciável de opiniões críticas. Uma das mais generalizadas tem que ver com o facto dos programas, contrariando o que por diversas vezes fora proclamado, sobrevalorizarem aquilo que poderíamos designar por instrução cívica – utilizando a terminologia da época – em contraponto com a educação cívica propriamente dita, defeito esse substancialmente agravado pelas características dos compêndios em circulação. Pompeu Faria de Castro considera os programas “exagerados” e “fastidiosos”, não sendo mais do que uma enumeração de nomes, poderes, autoridades e corpos impossível de ser apreendida pelas crianças (CASTRO, 1912, p. 2). Igualmente crítica é a opinião de Adolfo Lima:

A educação cívica consiste no ensino de uma série ou séries de puras abstrações, à frente das quais estão os termos pátria, estado, deveres do cidadão, direitos destes, voto. Ora não podendo as crianças, como é facto [...], compreender o que sejam tais palavras e outros como tais, segue-se que a educação cívica só pode ser imposta, ser ensinada dogmaticamente, como uma corveia imposta pelo Estado à infância. (LIMA, 1914a, p. 50)

Se no primeiro caso se contestava o interesse dos temas, devido à sobrevalorização da informação política, e se denunciava o carácter árido dos programas, no segundo exemplo, somos confrontados com uma crítica que se pretende fundamentada na psicologia do desenvolvimento infantil. O carácter abstrato das noções a apreender estaria em flagrante contradição com as capacidades das crianças, tendo em conta os estádios de desenvolvimento psicológico em que estas se encontrariam. Agostinho de Campos, ao defender a ideia de que a educação cívica deve “revestir-se duma unção quase religiosa”, destaca o facto de que, na prática, o seu ensino deixa muito a desejar: “Faz-se nas aulas de fugida, engrolado e passado por alto – o que é ainda a única maneira de evitar que ele descambe na troça e na gargalhada” (CAMPOS, 1922, p. 332). João de Barros, não obstante o seu papel, não parece ter a realidade desse ensino em melhor consideração. Na sua opinião, a história substituiria com vantagem “esse espantinho de educação cívica”, através do qual apenas se apetrechava a criança com conhecimentos administrativos sobre a sociedade portuguesa (BARROS, 1911, p. 37).

A própria existência da educação cívica como espaço curricular específico é contestada por diversos autores com argumentos, em alguns casos, de pertinência e atualidade indiscutíveis. Henrique Pires

Monteiro considera não ser correta a abordagem da educação moral e cívica por meio de uma “lição especial”, pelo que esta disciplina não deveria, assim, ter “um lugar à parte no semanário escolar” (MONTEIRO, 1916, p. 318). Numa comunicação coletiva apresentada ao 1.º Congresso Pedagógico de Instrução Primária e Popular, de que foi relator Adolfo Lima, defende-se que esta área não deve ser alvo de especialização, “nem ministrada por professor exclusivo a horas determinadas” (SILVA et al., 1909, p. 148).

Nessa conformidade, a educação moral e cívica “deve constituir a preocupação constante do professor” (MONTEIRO, 1916, p. 318) e, portanto, ser ministrada “por *todos* os professores a *todos* os alunos”, (SILVA et al., 1909, p. 146). Ou seja, existe um grupo de educadores que, para além das críticas aos defeitos da disciplina vigente, contesta a própria existência no currículo de uma disciplina vocacionada para a formação do cidadão. Esta deveria ser, nessa ótica, uma finalidade de todas as áreas curriculares e uma missão de todos os professores. Mas há também quem subscreva a opção curricular oficial. Aurélia de Miranda, por exemplo, depois de defender que devem ser aproveitados todos os momentos e todos os espaços para promover o civismo e a moralidade, bate-se por uma solução de compromisso:

Não se conclua daqui que seja riscado do programa o ensino da moral, nem do horário da escola o tempo preciso para este ensino. Escusado é dizer que ele vem precisar, dar força e unidade às mil observações feitas e a todo o ensinamento ocasional, completando-o. (MIRANDA, 1912, p. 201)

Independentemente da existência ou não de uma disciplina própria, há um certo acordo em relação a que “todas as demais matérias que constituem o ensino primário devem ser-lhe subsídio; toda a vida

escolar deve convergir para a formação do caráter” (OLIVEIRA, 1913, p. 146). Quer dizer, a formação de cidadãos não passava apenas pela existência de disciplinas explicitamente destinadas a esse fim, podendo também competir a outras disciplinas do plano de estudos. O caso mais referido é o da História, considerada “uma das melhores disciplinas para o ensino da educação cívica” (CORREIA, 1916, p. 98). O próprio discurso oficial sublinha ser essa a função da História: “É basilar na escola primária o ensino da História; impossível sem ela tentar com vantagem a educação cívica. A todo o povo que esquece o seu passado, cerram-se as portas do futuro” (*Diário do Governo*, n.º 235, 8 out. 1913). No fundo, o que aqui se defende é a necessidade da educação cívica ter como suporte uma memória organizada. Retoma-se, em Portugal, o projeto da III República francesa: transformar a História no prefácio natural da educação cívica, tendo por finalidade “former de bons citoyens, des électeurs et des soldats” (NORA, 1962, p. 102).

Uma outra questão, também ela bastante discutida, é a que se refere à utilização pelas escolas primárias de manuais de educação moral e cívica. Henrique Pires Monteiro considera que o compêndio é um “absurdo pedagógico” (MONTEIRO, 1916, p. 327). O mesmo se defende na já citada comunicação coletiva ao 1.º Congresso Pedagógico: “Se nas demais aulas primárias deve ser banido o compêndio, com mais forte razão o deve ser nesta” (SILVA et al., 1909, p. 146). Henrique Pires Monteiro chega a defender ser o compêndio “inútil ou mesmo tão prejudicial como o antigo ensino religioso” devendo, portanto, ser “suprimido” (MONTEIRO, 1916, p. 318-319). O autor propõe a existência de apenas um livro de educação cívica destinado a servir de apoio ao professor – o *manual do cidadão*. Todos os manuais, na sua opinião, poderiam, de resto, servir à educação cívica dos alunos.

Um dos problemas que atingem os manuais, segundo Pompeu Faria de Castro, é serem tão “confusos e fastidiosos” como os programas (CASTRO, 1912, p. 2). Neles, o aluno “estuda sem compreender umas definições” e esforça-se por decorar e recitar “a organização dos poderes do Estado, os direitos e garantias individuais, etc.” (MONTEIRO, 1916, p. 318).

Este é, na verdade, um dos domínios que o reformismo republicano pouco mudou, não obstante as críticas provenientes de sectores ligados em geral à Escola Nova. A comissão nomeada, em 1913, para realizar o exame dos livros impressos e adotados nas escolas primárias manifesta, no seu relatório, desgosto e impotência face à situação encontrada neste terreno: “A impressão geral que nos deixaram os livros por nós revistos é que, proclamada há três anos, a República continuou nas suas escolas a dar aos cidadãos de amanhã uma educação monárquica” (*Diário do Governo*, n.º 235, 8 out. 1913).

A “educação republicana” e os seus valores

Importa agora, ainda que brevemente, referenciar os valores em que assentava o republicanismo e que têm expressão nos discursos pedagógicos da época. Assistimos a uma interessante convivência de valores diferentes do ponto de vista da sua fundamentação filosófica e ideológica, mas cuja conjugação surge como relativamente coerente. A herança liberal está inevitavelmente presente ou não fosse o republicanismo uma variante do liberalismo.

A escola tem de educar nos verdadeiros princípios da liberdade, da igualdade e da fraternidade: liberdade de ser diferente dentro da disciplina e da ordem; igualdade de tratamento para todos os que valem ou fazem o mesmo, venham de onde

vierem, pensem como pensarem; fraternidade dos corações na obra de acréscimo da civilização e na melhoria da Pátria, quaisquer que sejam as legítimas aspirações e os legítimos processos de ação do indivíduo ou da classe social. (CORREIA, 1926, p. 346)

A generalidade dos manuais de educação cívica apresenta a fórmula “liberdade-igualdade-fraternidade” como sendo a divisa geral de todas as repúblicas, sendo que “a divisa da República portuguesa é *Ordem e Trabalho*” (MELO, 1912, p. 14). Ou seja, ainda que retomando a trilogia revolucionária, a República pretende apresentar-se como ordeira e moderada. A tentativa de limitar as tendências excessivamente radicais, de evitar a subversão da ordem social, está bem patente na preocupação de compatibilizar o progresso com a preservação da ordem, nítida influência do positivismo. A presença de valores caros ao moderantismo liberal de oitocentos, designadamente o direito à propriedade, é disso prova.

De entre os princípios liberais, o mais enfatizado é, sem dúvida, o da liberdade, uma liberdade que, no entanto, não é absoluta, mas antes “essencial e fatalmente relativa” (AGOSTINHO, 1910, p. 57), implicando sempre o respeito pelos direitos dos outros e ainda o respeito pela lei. Uma das vertentes da liberdade mais valorizada, no discurso pedagógico – e que se prende com a importância assumida pelo processo de laicização – é a que se refere à liberdade de consciência, que surge geralmente associada a essa conquista do humanismo e das luzes que é a tolerância.

A liberdade de pensar é uma das mais belas prerrogativas do homem [...]. O fanatismo foi um dos piores males que tem assolado a humanidade [...]. [A tolerância] exprime o respeito

pela opinião alheia e é uma conquista dos povos civilizados.
(SALES, 1912, p. 84-86)

No quadro das preocupações humanistas, é ainda de salientar a relativa importância atribuída à noção de justiça. O destaque dado aos valores associados a uma interpretação mais moderada do liberalismo é contrabalançado pela presença de valores que remetem predominantemente para preocupações de natureza social. É isso que explica a revalorização do terceiro termo da fórmula revolucionária – a fraternidade –, relativamente ignorado pelo discurso liberal e recuperado pelas correntes socialistas. Segundo Boavida Portugal, “À criança moldá-la-emos conforme os novos ideais, pondo-lhe no espírito a Fraternidade que desejamos que exercite na vida, criando-a nos lais deveres que fazem nobres os homens, solidários na adversidade e na ventura” (PORTUGAL, 1922, p. 6). Na mesma linha de pensamento – dependendo, naturalmente, dos autores e das perspectivas que lhes estão associadas –, surgem referências à cooperação, à filantropia, ao auxílio mútuo e à generosidade social. Naturalmente, a presença da igualdade, as amplas referências à democracia e a sua articulação com a República têm que ver com a filiação do republicanismo no democratismo liberal de oitocentos.

Vamo-nos agora referir àquele que é, sem dúvida, o mais valorizado dos princípios difundidos pelo discurso pedagógico republicano – a solidariedade. Pode mesmo dizer-se que, eliminado da escola o ensino da moral e da religião católicas, é apresentada como alternativa uma educação baseada na ética laica da solidariedade. Procurando clarificar o conceito, afirma-se o seguinte num manual de educação cívica:

A solidariedade humana, essa altíssima virtude que leva o homem civilizado a interessar-se pelos seus semelhantes

prestando-lhes apoio e auxílio, qualquer que seja a raça e o país a que pertençam, ir-se-á cada vez mais intensificando; e a humanidade virá então a ser como uma grande família, tendo todos os povos por irmãos. (GONÇALVES, 1922, p. 60)

A importância da solidariedade no discurso pedagógico do período republicano tem que ver com a influência exercida pelo positivismo – em cujo contexto é enfatizada –, tendo por finalidade o reforço da coesão social, no quadro da perspectiva organicista que caracteriza essa corrente de pensamento. A importância da noção de ordem contribui para reforçar essa ideia. A solidariedade representa, além do mais, a reatualização positivista das preocupações de altruísmo social anteriormente contidas na noção revolucionária de fraternidade. Um conceito que surge permanentemente associado ao de solidariedade é, exatamente, o de altruísmo, que implica a subordinação dos nossos interesses individuais ao projeto de realização da felicidade coletiva. Uma questão central que se pode colocar relativamente à solidariedade é a seguinte: em que medida é possível conjugar este solidarismo com o individualismo típico do pensamento liberal, de que o republicanismo é uma manifestação? Essa preocupação surge refletida na literatura pedagógica:

O individualismo só é lícito no sentido de libertarmos o Estado da obrigação de exercer em tudo e para tudo a sua iniciativa. Afora isso, o individualismo corre o risco de se converter em egoísmo e o egoísmo é o maior inimigo da liberdade e da fraternidade. Mas para podermos compatibilizar o individualismo com o altruísmo, carecemos de luz mental e moral e essa só a podemos ter na escola, onde não se imponham fanatismos de qualquer ordem. (AGOSTINHO, s.d., p. 44)

A opinião dominante no pensamento pedagógico é a que considera possível a coexistência entre um salutar e moderado individualismo e o necessário altruísmo, num quadro de solidariedade social, de consenso nacional e de amor pela humanidade. Convém não esquecer, na mesma linha de pensamento, a valorização que conhece a noção de família e, particularmente, a de pátria, aparecendo inclusive o patriotismo como um dos valores fundamentais do discurso pedagógico republicano.

Uma última questão. A educação moral geralmente preconizada neste período assentava numa moral pessoal rigorosa e exigente, tendendo mesmo para um certo puritanismo. O que se pretendia era formar indivíduos o mais perfeitos possível do ponto de vista da sua moralidade. Vejamos, por exemplo, o que nos diz César Porto, referindo-se às funções do professor como educador:

Para ensinar a justiça, a bondade, a veracidade, a independência, o respeito de si mesmo, a lealdade, a honestidade [...], a temperança, a economia, a atividade, para incitar à equanimidade, à nobreza de alma, à abnegação bem a propósito, à paixão pelas coisas superiores. (PORTO, 1910, p. 264)

Para além dos valores indicados, são abundantemente enunciados, na literatura pedagógica, os seguintes: sentido do dever, generosidade, dignidade, prudência, retidão, previdência, espírito de iniciativa, capacidade de decisão, temperança, pundonor, fidelidade, afetuosidade, caridade, dedicação, modéstia, obediência, simpatia, coragem e energia, entre outros de menor expressão. A conjugação dos valores pessoais e sociais referenciados permite-nos esboçar o perfil do cidadão ideal na ótica da pedagogia republicana, que Alberto Araújo sintetiza da seguinte forma:

Era dever da escola formar futuros cidadãos de forte vontade, de caráter enérgico, afetuoso, corajoso e leal e que fossem simultaneamente trabalhadores, patriotas [...], conscientes das suas obrigações, altruístas, generosos, respeitadores da ordem pública [...], dos seus superiores, da família e da comunidade em geral, solidários e tolerantes. (ARAÚJO, 1994, p. 143)

Naturalmente, a importância relativa dos valores estava dependente da perspetiva própria de cada um dos autores. O sistema de valores subjacente ao discurso oficial do republicanismo, de que João de Barros se faz eco, é naturalmente diferente do sistema de valores que fundamenta o discurso libertário, em que Adolfo Lima se integra, para não falar de outras variantes. O amor da pátria é, por exemplo, enfatizado por uns e ignorado por outros. No entanto, para além de naturais divergências, há um certo acordo geral que deve ser sublinhado. Em conclusão parcelar, pensamos poder dizer que o sistema de valores inerente ao discurso pedagógico da época resulta da conjugação (em proporções diferentes, conforme os casos) de influências doutrinárias diversas, em que se fazem sentir principalmente as representadas pelo liberalismo, pelo democratismo, pelo positivismo e pelo nacionalismo.

Referências

- AGOSTINHO, José. *A Escola sem Deus*. Porto: Casa Editora de António Figueirinhas, s.d.
- AGOSTINHO, José. Educação cívica. *Educação Nacional*, 15.º ano, n.º 739, p. 57, 13 nov. 1910.
- AMÍLCAR. Ensino republicano. *A Federação Escolar*, 3.ª fase, ano VIII, n.º 375, p. 1, 7 jun. 1919.
- AMOR, M. A. Uma revolução que urge fazer. *A Federação Escolar*, 2.ª fase, ano II, p. 1, 17 dez. 1910.

- ANTÓNIO, Manuel José. Um Portugal novo. *A Federação Escolar*, 2.^a fase, ano III, n.º 92, p. 1, 15 out. 1910.
- ARAÚJO, Alberto Filipe. *O 'Homem Novo' no Discurso Pedagógico de João de Barros*. Braga: Universidade do Minho, 1994.
- BARROS, João de. Educação e democracia. In: MAGALHÃES, Romero de; REIS, Maria Alice. (Nota introdutória e seleção de textos). *A Pedagogia e o Ideal Republicano em João de Barros*. Lisboa: Terra Livre, 1979, p. 23-42.
- BARROS, João de. *O Problema Educativo Português: Ensaio Crítico*. Lisboa: Imprensa Libânio da Silva, 1920.
- BARROS, João de. *A República e a Escola*. Paris/Lisboa: Livrarias Aillaud e Bertrand, s.d.
- BARROS, João de. *A Escola e o Futuro: Notas Sobre Educação*. Porto: Livraria Portuense de Lopes & C.^a Sucessor, 1908.
- BARROS, João de. *A Nacionalização do Ensino*. Porto: Ferreira Lda. Editores, 1911.
- BARROS, João de. A educação moral na escola primária: bases em que deve assentar. In: *Liga Nacional de Instrução: Terceiro Congresso Pedagógico: Abril de 1912*. Lisboa: Imprensa Nacional, 1913, p. 147-148.
- BARROS, João de. *A Educação Moral na Escola Primária*. Paris/Lisboa: Livrarias Aillaud e Bertrand; Rio de Janeiro: Livraria Francisco Alves, 1914.
- BARROS, João de. *Educação Republicana*. Paris/Lisboa: Livrarias Aillaud e Bertrand, 1916.
- Um belo exemplo. *A Federação Escolar*, 3.^a fase, ano I, n.º 39, p. 1, 24 nov. 1912.
- CALIXTO, Ana. Educação cívica na escola primária: base em que deve assentar. In: *Liga Nacional de Instrução: Terceiro Congresso Pedagógico: Abril de 1912*. Lisboa: Imprensa nacional, 1913, p. 229-237.
- CAMPOS, Agostinho de. *A Mãe de Todos os Vícios*. Paris/Lisboa: Livrarias Aillaud e Bertrand; Porto: Livraria Chardron; Rio de Janeiro: Livraria Francisco Alves, 1922.
- CARDIA, Mário Sottomaior. (Org., prefácio e notas). *Seara Nova: Antologia*. Lisboa: Seara Nova, 1971, v. 1 : Pela reforma da República (1): 1921-1926.
- CASTRO, Pompeu Faria de. Questões de ensino – Educação cívica. *A Federação Escolar*, 3.^a fase, ano I, n.º 23, p. 2, 4 ago. 1912.
- COELHO, Ernesto de Sousa. Educação moral na escola primária: bases em que deve assentar. In: *Liga Nacional de Instrução: Terceiro Congresso Pedagógico: Abril de 1912*. Lisboa: Imprensa Nacional, 1913, p. 247-249.
- COIMBRA, Manuel. Façamos a República. *A Federação Escolar*, 3.^a fase, ano II, n.º 84, p. 1, 5 out. 1913.

- CORREIA, João da Silva. *A Difícil Função do Professor em Portugal*. Lisboa: Tip. Henrique Torres, 1926.
- CORREIA, Manuel Gomes. A missão do professorado primário na atual conjuntura histórica. *Educação Nacional*, 15.º ano, n.º 743, p. 98, 11 dez. 1910.
- CORREIA, Manuel Gomes. Falta de educação cívica e moral. *Educação Nacional*, 21.º ano, n.º 31, 7 maio 1916.
- DEUS, Anjo de. Sem rodeios. *A Escola Nova*, ano I, série II, n.º 2, p. 18, 23 jun. 1912.
- Diário do Governo, n.º 73, 30 mar. 1911.
- Diário do Governo, n.º 235, 8 out. 1913.
- Diário do Governo, n.º 274, 22 nov. 1913.
- Diário do Governo, 1.ª série, n.º 181, 9 set. 1915.
- FIGUEIREDO, Fidelino de. *A Educação na Futura Democracia Portuguesa: Conferência*. Lisboa: Cernadas & C.ª Livraria Editora, 1911.
- GONÇALVES, Manuel de Almeida. *Instrução Moral e Cívica: para a 1ª, 2ª e 3ª Classes das Escolas de Instrução Primária Superior*. Caxias: Tip. da Escola Central de Reforma, 1922.
- GUIMARÃES, Artur Jorge. *Os Deveres do Cidadão*. Porto: Imprensa Moderna de Manuel Lelo, 1912.
- LACERDA, Aarão de. *Para Uma Finalidade da Educação no Atual Instante*. Porto: Livraria e Imprensa Civilização/Livraria Nacional e Estrangeira, 1922.
- LEMOS, Álvaro Viana de. Educação cívica - Educação social. *Educação Social*, 1.º ano, n.º 24, p. 428-431, 15 dez. 1924.
- Uma lição de moral: A bondade, *Educação Nacional*, 15.º ano, n.º 739, p. 50-51, 13 nov. 1910.
- Lima, Adolfo. Educação e Ensino. Educação Integral. Lisboa: Guimarães & C.ª, 1914a.
- LIMA, Adolfo. A escola e a guerra. *Revista de Educação: Geral e Técnica*, série III, n.º 2, p. 169-174, out. 1914b.
- LIMA, Adolfo. *Pedagogia Sociológica*. Lisboa/Porto: Couto Martins/Livraria Progredior, 1936.
- MELO, Carlos de. *Guia Republicana ou Declaração dos Direitos e dos Deveres do Homem e do Cidadão*. Lisboa: Empresa Lusitana Editora, 1912.
- MIRANDA, Aurélia. A educação moral na escola primária. *Revista de Educação: Geral e Técnica*, série I, n.º 3, p. 200-204, abr. 1912.

MONTEIRO, Henrique Pires. A escola primária e o futuro cidadão. In: *Liga Nacional de Instrução: Quarto Congresso Pedagógico: Abril de 1914*. Lisboa: Imprensa Nacional de Lisboa, 1916, p. 313-327.

MOUGNIOTTE, Alain. *Les Débuts de l'Instruction Civique en France*. Paris: Presses Universitaires de Lyon, 1991.

NORA, Pierre. Ernest Lavisse: son rôle dans la formation du sentiment national. *Revue Historique*, ano 86, tomo CCXXVIII, p. 73-106, 1962.

OLIVEIRA, Lopes de. Educação cívica na escola primária: bases em que deve assentar. In: *Liga Nacional de Instrução: Terceiro Congresso Pedagógico: Abril de 1912*. Lisboa: Imprensa Nacional, 1913, p. 145-146.

PINTASSILGO, Joaquim. *República e Formação de Cidadãos: a Educação Cívica nas Escolas Primárias da Primeira República Portuguesa*. Lisboa: Edições Colibri, 1998.

Política na escola. *A Federação Escolar*, 3.ª fase, ano VI, n.º 304, p. 1, 12 jan. 1918.

PORTO, César. A educação social na escola primária. In: *Liga Nacional de Instrução: 2.º Congresso Pedagógico: 13-16 de Abril de 1909*. Lisboa: Imprensa Nacional, 1910, p. 257-264.

PORTUGAL, Boavida. O homem civil. *Boletim do Instituto de Educação Cívica*, 1.º ano, n.º 1, p. 6, nov. 1922.

SALES, José Eduardo Moreira. *O Livro do Cidadão-Soldado*. Lisboa: Papelaria Fernandes & C.ª, 1912.

SANTOS, António Joaquim Alves dos. *A Nossa Escola Primária: o Que Tem Sido, o Que Deve Ser*. Porto: Casa Editora de A. Figueirinhas, s.d.

SANTOS, António Joaquim Alves dos. *O Ensino Primário em Portugal: nas Suas Relações com a História Geral da Nação*. Porto: Companhia Portuguesa Editora, 1913.

SANTOS, Vergílio. Educação neutra. *O Professor Primário*, ano I, n.º 14, p. 2, 11 maio 1919.

SÉRIO, António. *O Ensino como Fator do Ressurgimento Nacional: Defeitos dos Nossos Métodos de Ensino e Maneira de os Corrigir: Linhas Gerais de Uma Nova Organização*. Porto: Tipografia da "Renascença Portuguesa", 1918.

SILVA, César da. A República e a instrução popular. In: *Liga Nacional de Instrução: Terceiro Congresso Pedagógico: Abril de 1912*. Lisboa: Imprensa Nacional, 1913, p. 199-207.

SILVA, Sebastião Vieira et al. Instrução cívica e educação moral que devem ser ministradas nas escolas primárias e meios de obter os fins desejados. In: *Liga Nacional de Instrução: 1.º Congresso Pedagógico de Instrução Primária e Popular: Abril de 1908*. Lisboa: Imprensa Nacional, 1909, p. 146-148.

SOARES, João; CAMPOS, Elísio de. *Portugal Nossa Terra: Educação Cívica*. Paris/Lisboa: Livrarias Aillaud e Bertrand, 1917.

TERCEDOR, Carlos Alba. La educación en la II República española: un intento de socialización política. In: RAMIREZ, Manuel. (Seleção e apresentação). *Estudios sobre la Segunda Republica Española*. Madrid: Editorial Tecnos, 1975, p. 47-85.

O voto e o analfabetismo. *Educação Nacional*, 18.º ano, n.º 44, p. 1, 3 ago. 1913.



A educação escolar brasileira na I República

NORBERTO DALLABRIDA¹

GLADYS MARY GHIZONI TEIVE²

No final do século XIX, o Brasil passou por transformações significativas que romperam com estruturas históricas de longa duração. Em 1888, foi formalmente abolida a escravidão, fato que alavancou o trabalho assalariado e integrou ainda mais o Brasil no mundo capitalista. O regime republicano foi proclamado em 15 de novembro de 1889, sendo instituído por meio de um conjunto de novos símbolos e instituições nacionais, inspirados sobretudo no positivismo comtista e no liberalismo norte-americano. Entre os símbolos do novo regime destacaram-se a “República-mulher”, que foi representada na iconografia, mas não se enraizou no imaginário nacional, e Tiradentes, um revoltoso do século XVIII transformado em herói nacional, especialmente pela criação do seu feriado em 21 de abril – o dia de Tiradentes (CARVALHO, 1990). O regime republicano brasileiro também foi construído pela implantação da federação, que proporcionou descentralização do poder da União, e da laicidade do Estado, que retirou da Igreja Católica a condição de religião oficial e estabeleceu a liberdade de culto. Essas

¹ Universidade do Estado de Santa Catarina.

² Universidade do Estado de Santa Catarina.

inovações simbólicas e institucionais foram muito mais impactantes do que a independência política do Brasil, sendo apropriadas sobremaneira das experiências republicanas no mundo ocidental, particularmente daquelas realizadas nos EUA e na França.

Entre a proclamação da República e a promulgação da Constituição de 1891, o Brasil passou por um intenso momento laicizante, cujo documento fundador foi o Decreto n.º 119-A, de 7 de janeiro de 1890, que determinou a separação entre a Igreja Católica e o Estado brasileiro, suprimindo o regime de padroado. No entanto, o anteprojeto da Constituição nacional, datado em 22 de junho de 1890, previa, entre outros pontos, a precedência do casamento civil sobre o religioso, o ensino laico nas escolas públicas, a secularização dos cemitérios, a inexistência de subvenção ou subsídios aos cultos e às Igrejas, a inelegibilidade de membros do clero regular e de religiosos para o Congresso Nacional, a expulsão da Companhia de Jesus e a proibição da fundação de novas ordens e congregações católicas. Essa posição do Governo Provisório provocou a reação da Igreja Católica, especialmente por meio dos documentos “Reclamação do episcopado brasileiro” e “Representação aos senhores membros do Congresso Nacional” (RABUSKE, 1989). A Constituição de 1891 manteve a laicidade do Estado brasileiro, mas contemporizou o laicismo à francesa, optando pela conciliação entre Estado e Igreja Católica. Sobre essa questão, Wernet (1991, p. 33) concluiu:

No texto da constituição, aprovado finalmente em 24 de fevereiro de 1891, certas concessões foram feitas com relação ao projeto de 22 de junho de 1891: os bens da Igreja [Católica] foram poupados, as ordens e congregações religiosas admitidas sem reserva alguma e a Companhia de Jesus não expulsa.

Algumas medidas, cuja ratificação era inevitável em virtude do que então se considerava da própria natureza do Estado liberal, foram mais tarde reinterpretadas num sentido acomodativo favorável aos interesses da Igreja: assim foi possível à Igreja Católica receber subvenções da administração pública durante o primeiro período republicano a título de ajuda de beneficências. Outras, finalmente foram mantidas integralmente ou parcialmente e a Igreja foi forçada a ceder em questões como: o casamento civil, o ensino leigo, a secularização dos cemitérios e a recusa de direitos eleitorais aos religiosos ligados ao voto de obediência. O clero secular, portanto, podia votar.

No campo educacional, a laicização do Estado brasileiro implicou na supressão da disciplina ensino religioso nas escolas públicas e na tentativa de republicanizar o sistema escolar. Em 1890, tendo por titular Benjamin Constant – um dos mais notáveis professores positivistas da Escola Militar –, foi criado o Ministério dos Negócios da Instrução Pública, Correios e Telégrafos, que congregava assuntos díspares, teve atuação limitada e durou apenas um ano e meio. A reforma Benjamin Constant reestruturou o sistema de ensino do distrito federal à luz da filosofia positivista, que valorizava os conhecimentos matemáticos, mas teve pouca ressonância em nível nacional, em boa medida devido ao clima de conflagrações internas – a Revolta da Armada e a Revolução Federalista. Em realidade, de acordo com o federalismo inscrito na Constituição de 1891, houve uma efetiva descentralização do ensino, passando o ensino secundário e superior a ser da alçada da União Federal, e cabendo aos estados a responsabilidade dos ensinamentos primário e normal, sendo que este último também poderia ficar a cargo dos municípios (NAGLE, 1990). Esse desenho institucional do ensino se assemelhava à ordem descentralizada colocada em marcha

pelo Ato Adicional de 1834, mas diferiu pela introdução da laicidade e pela nova cultura escolar que pretendia formar o cidadão republicano.

Nesta direção, o presente estudo tem o propósito de compreender e cotejar os ensinos primário e secundário durante a I República, situada temporalmente da proclamação da República (1899) até a revolução de 1930. Com exceção da meteórica existência do Ministério dos Negócios da Instrução Pública, Correios e Telégrafos na aurora da República, esse período foi marcado pela descentralização federativa e ausência do Ministério da Educação – criado logo após a revolução de 1930 –, de modo que a iniciativa educacional nos ensinos primário e secundário ficava a cargo dos estados federados, sendo o segundo fiscalizado pela União. É importante registrar que esses dois níveis de escolarização não formavam um sistema de ensino articulado, e os cursos técnico-profissionais eram vinculados ao Ministério da Agricultura, Indústria e Comércio (NAGLE, 1990). Na I República, o ensino primário, umbilicalmente vinculado à escola normal, caracterizou-se como a escola do instruir e do educar as massas tipicamente urbanas, e o ensino secundário, eminentemente propedêutico para os cursos superiores, era voltado às elites dirigentes.

Para tanto, utiliza-se o conceito de cultura escolar prescrita, formada por textos normativos como a legislação educacional, os regimentos escolares, os projetos pedagógicos e os livros didáticos que definem conhecimentos a ensinar e comportamentos a inculcar (JULIA, 2001). Trata-se de colocar o foco sobre o preceituado pela orientação dada por textos sobre educação escolar nos níveis federal e estadual que recortaram saberes e comportamentos esperados pelos agentes envolvidos, como professores, diretores, inspetores, alunos. Considera-se que a cultura escolar prescrita é apropriada, ou seja, usada socialmente no fazer educativo das escolas e das salas de aula,

mas neste texto o intuito é explorar a nova cultura escolar definida pelo regime republicano para os ensinos primário e secundário. As fontes utilizadas nesta pesquisa são a legislação educacional e os relatórios de dirigentes escolares produzidos na I República, bem como farta bibliografia sobre a história da educação entre a proclamação da República e a revolução de 1930. O presente texto tem duas seções: a primeira focaliza o ensino primário, enquanto a segunda concentra-se no ensino secundário.

Ensino primário: o modelo paulista e sua disseminação nacional

Em 1890, o ministro da Instrução Pública, Correios e Telégrafos, Benjamin Constant, propôs, em sua reforma da instrução primária e secundária do distrito federal, a inclusão de disciplinas científicas no currículo escolar, seguindo-se o estágio do desenvolvimento das ciências proposto por Auguste Comte e o estágio de desenvolvimento da criança, bem como o método de ensino intuitivo e pelas lições de coisas (TEIVE, 2014). No tocante ao ensino primário, a reforma Benjamin Constant propôs, ainda, a criação de um museu pedagógico, o *Pedagogium*, inspirado nos museus homônimos europeus. Subordinado ao Ministério da Instrução, aquele órgão deveria constituir referência para toda a nação, impulsionando reformas na educação nacional e oferecendo aos professores, tanto públicos quanto particulares, oportunidade de atualização acerca do que havia de mais moderno no campo do ensino, apresentando-lhes ainda os melhores métodos e os materiais de ensino mais aperfeiçoados (BASTOS, 2002). Do mesmo modo que os modelos europeus, sua ação não se restringia à exposição de materiais didáticos para o ensino intuitivo e às lições de coisas, espreado-se

por uma série de outras iniciativas que buscavam contribuir para desatar os nós da educação escolar primária no início da I República.

O *Pedagogium* organizava conferências e cursos científicos; possuía laboratórios e gabinetes de física, química e história natural, preparados para o estudo prático dessas matérias pelos professores, tanto públicos como particulares; mantinha uma escola primária modelo, anexa; ministrava aulas-modelo de desenho e oficinas de trabalhos manuais (BRASIL, 1890). Publicava ainda a *Revista Pedagógica* – o primeiro periódico especializado em questões educacionais, financiado pelo poder público republicano –, voltada à divulgação dos atos oficiais relativos à instrução primária e secundária e das conferências e lições dos cursos ministrados, das memórias de pedagogia de autores nacionais e estrangeiros, dos relatos de viagens de professores brasileiros no exterior e dos juízos críticos sobre os novos métodos e processos de ensino (BASTOS, 2002).

Um ano após a reforma Benjamin Constant, o estado de São Paulo, o mais rico da federação, transformaria o método de ensino intuitivo em referência para todo o país, através da reforma de sua instrução pública. Capitaneada pelo republicano Caetano de Campos, a reforma modernizadora paulista foi iniciada pela Escola Normal e pela criação da escola-modelo anexa, uma escola primária graduada que, a partir de 1893, foi disseminada no sistema público de ensino paulista com o nome de grupo escolar, “instituição signo da modernidade pedagógica pretendida” (CARVALHO, 2003, p. 337). A escola primária graduada emergiu em alguns países europeus e nos Estados Unidos em meados do século XIX. Trata-se de uma forma escolar radicalmente diferente das outras formas de escolarização elementar até então vigentes, organizadas segundo os pressupostos do método lancasteriano/mútuo e do método individual. A escola graduada apresentava traços inéditos,

que foram condensados pelo *Diccionario de las Ciencias de la Educación* (apud SOUZA, 1998, p. 32) da seguinte forma:

a) agrupamento dos alunos segundo um critério nivelador que pelo geral é a idade cronológica para obter grupos homogêneos; b) professores designados para cada grau; c) equivalência entre um ano escolar do aluno e um ano de progresso instrutivo; d) determinação prévia dos conteúdos das diferentes matérias de cada grau; e) o aproveitamento do rendimento do aluno é determinado em função do nível estabelecido para o grupo e o nível em que se encontra; f) promoção rígida e inflexível dos alunos grau a grau.

De modo que a escola primária graduada representou uma descontinuidade na história da escolarização ocidental. Foi o modelo escolar consagrado pelos sistemas nacionais de ensino, que se consolidaram nos países europeus e nos Estados Unidos no final do século XIX, tendo como objetivo formar sujeitos alfabetizados e patrióticos especialmente por meio da “educação elementar de massa” (HOBSBAWM, 1998, p. 213-214). Na América Latina, a implantação da escola primária graduada, tida como panaceia para o progresso e a modernização desejados, coincidiu com o desenvolvimento que vinha alcançando a pedagogia moderna no último quartel do século XIX (TEIVE; DALLABRIDA, 2011).

No Brasil, as primeiras experiências práticas com a pedagogia moderna nas escolas brasileiras foram iniciativa das escolas particulares, de propriedade de liberais, positivistas, republicanos, maçons e protestantes norte-americanos. Em São Paulo, foram criadas – no período de transição entre o Império e a República – inúmeras escolas por intelectuais envolvidos com a causa abolicionista e republicana, como por

exemplo João Kopke, Rangel Pestana, Antonio Silva Jardim, Caetano de Campos, etc. Kopke, juntamente com Silva Jardim, professor de Português da Escola Normal de São Paulo, fundou, em 1884, a Escola Primária Neutralidade, na qual lecionaram, entre outros, Rangel Pestana e Caetano de Campos, que viriam a ser os principais mentores da reforma da instrução pública paulista de 1890. Destaque-se, sobremaneira, a Escola Americana Presbiteriana, na capital, fundada em 1871; o Colégio Internacional, de Campinas, fundado em 1872; o Instituto do Novo Mundo, inaugurado em 1875; o Colégio Morton, na capital, fundado em 1880, e o Colégio Piracicabano, de Piracicaba, criado em 1881 (TEIVE, 2014).

Partidários do modelo americano, os republicanos paulistas, liderados por Caetano de Campos, iniciaram, em 1891, a reestruturação da Escola Normal de São Paulo, cuja principal inovação foi a criação da escola-modelo, que serviria de vanguarda na aprendizagem do método intuitivo e das novas práticas de ensino. Sobre a importância estratégica dessa escola, Souza (1998, p. 40) afirma que “a escola-modelo preconizada por Caetano de Campos era mais que simples escola de prática de ensino, ela deveria ser a instituição modelar, o paradigma da escola primária a ser seguido pelas demais escolas públicas do Estado [de São Paulo]”. Para dirigi-la, Caetano de Campos contratou, para a seção masculina, a norte-americana Márcia Priscilla Browne, professora da Escola Americana, e para a seção feminina Maria Guilhermina Loureiro de Andrade, professora mineira que havia estudado os métodos froebelianos na Academia Krauss Boelte, em Nova York (CHAMON; FARIA FILHO, 2007, p. 42) – ambas indicadas por Horácio Lane, diretor da Escola Americana. Estabelecida na cidade de São Paulo por missionários presbiterianos em 1871, a Escola Americana funcionava de acordo com o regime graduado e colocava em prática

uma síntese do método de ensino intuitivo e das lições de coisas, de autoria de Norman Calkins (LESSA, 1938). Por conta disso, a partir de 1893, foi elevada a escola-modelo, do qual o sistema de instrução pública paulista apropriou-se para organizar a escola-modelo da Escola Normal de São Paulo, e à luz dessa experiência, começaram a ser implantadas as primeiras escolas primárias graduadas no sistema público de ensino paulista, que passaram a ser conhecidas como grupos escolares.

Em vários países europeus, como Portugal, Bélgica e Alemanha, a escola graduada foi chamada de “escola central”, mas no estado de São Paulo esse modelo escolar ficou conhecido como grupo escolar, denominação que se disseminou pelo Brasil, significando o agrupamento ou reunião de escolas isoladas e/ou reunidas. Como apropriação do modelo de escola graduada que circulava pelo Ocidente, o grupo escolar se constituiu em novo formato administrativo-pedagógico de ensino primário, como analisa Souza (1998, p. 49-50):

A reunião de escolas trazia todos os princípios fundamentais que propiciaram as mudanças no ensino primário: a racionalização e a padronização do ensino, a divisão do trabalho docente, a classificação dos alunos, o estabelecimento de exames, a necessidade de prédios próprios com a consequente constituição da escola como lugar, o estabelecimento de programas amplos e enciclopédicos, a profissionalização do magistério, novos procedimentos de ensino, uma nova cultura escolar.

Sem dúvida, na história da escolarização brasileira, o grupo escolar representou a grande transformação do ensino primário pelo fato de introduzir profundas inovações na cultura escolar. Do ponto de vista pedagógico, ele se diferencia radicalmente da escola isolada por criar

a seriação do ensino primário de quatro anos – sendo que cada série tinha um professor, fato que implicava a definição e a ordenação determinada dos saberes escolares nos programas de ensino – e por adotar o ensino simultâneo e o método de ensino intuitivo. Esta seriação era generificada, de modo que, num grupo escolar, o curso preliminar tinha quatro anos de duração em classes separadas para meninos e para meninas. Para abrigar essa massa estudantil, o modelo do grupo escolar demandou a construção de edifícios escolares próprios e imponentes – erigidos segundo os preceitos médico-higienistas –, geralmente localizados nos centros urbanos e marcados por traços neoclássicos (BENCOSTTA, 2005). O grupo escolar também colocava em marcha novos dispositivos disciplinares no ensino primário, como o espaço panóptico, o controle cronológico do tempo, a realização de exames regulares e a introdução da premiação dos melhores alunos em aplicação e comportamento, bem como a substituição dos castigos físicos por castigos morais (TEIVE; DALLABRIDA, 2011).

Essa inédita e complexa estrutura pedagógica era administrada na unidade de ensino por um diretor e monitorada por inspetores regionais e chefes escolares, que procuravam efetivar as determinações normativas do Estado. Esse controle exercido sobre o professor do grupo escolar, geralmente normalizado em escolas normais reformadas pelo regime republicano, diferenciava-o do mestre-escola do período imperial, sem formação específica e com bastante autonomia. A utilização do método de ensino intuitivo e das lições de coisas também representou um deslocamento em relação às práticas da memorização e da verbalização próprias da escola isolada. O método intuitivo determinava lições de coisas, de forma que o professor deveria partir de objetos ou imagens para realizar o ensino, o que implicava dotar as salas de aula de materiais didáticos diversos, bem como fazer excursões educa-

tivas – lições de coisas fora dos muros da escola (VALDEMARIN, 2004). Além disso, o grupo escolar, por meio dos conteúdos das disciplinas, e especialmente pela prática de rituais educativos, como as festas patrióticas criadas e/ou ressignificadas pelo novo regime, procurava produzir o cidadão republicano, na época entendido como o indivíduo racional, que respeitava as leis, amava a pátria e confiava no progresso social e científico (TEIVE, 2008).

A experiência inovadora dos grupos escolares no estado de São Paulo nos primeiros anos do regime republicano foi disseminada nos outros estados da federação brasileira nas primeiras décadas do século XX. Esse fenômeno ficou conhecido, na historiografia da educação, como “bandeirismo paulista”, sendo efetivado por meio de “viagens de estudo” ao estado de São Paulo por educadores e/ou políticos e especialmente pelo “empréstimo de técnicos” (CARVALHO, 2000, p. 226), no movimento conhecido como “Missões de Professores Paulistas”. Neste último caso, trata-se da indicação de professores com diploma da Escola Normal de São Paulo e experiência docente e às vezes de gestão em grupos escolares paulistas, contratados por governos estaduais para reformar o ensino primário em vários estados. Os professores paulistas que atuaram como reformadores de sistemas estaduais de ensino levaram para diferentes estados as novas ideias pedagógicas, bem como planos para a construção dos grupos escolares, folhetos com modelo de mobílias, laboratórios e museus escolares, catálogos de livros a serem adotados e, sobretudo, prospectos com todo o tipo de materiais didáticos, considerados indispensáveis à prática do método intuitivo e das lições de coisas (MONARCHA, 2010).

Na federação brasileira da I República, a apropriação do modelo pioneiro paulista e a ampliação da modernização do ensino primário geralmente eram ligadas à prosperidade econômica dos estados, que

era bastante diferenciada. Em Minas Gerais, os grupos escolares foram instituídos em 1906, durante o Governo João Pinheiro, a partir de visitas de educadores mineiros ao estado de São Paulo. No poderoso estado mineiro, dois anos depois, já estavam em funcionamento 22 grupos escolares, que atendiam a mais de 10 mil alunos (FARIA FILHO, 2000; ARAÚJO, 2006, p. 247-255). No estado de Sergipe, em 1909, o governador Rodrigues Dória contratou o professor paulista Carlos da Silveira para reorganizar a Escola Normal, à qual foi posteriormente anexado o Grupo Escolar Modelo, e, em 1911, foi inaugurado o Grupo Escolar Central (NASCIMENTO, 2006, p. 153-159). Para realizar a reforma do ensino primário em Mato Grosso, o governo estadual contratou, em 1910, os professores paulistas Leowigildo Martins de Mello e Gustavo Kulhmann, que assumiram a direção dos dois primeiros grupos escolares do Estado. No ano seguinte, foram inaugurados mais quatro grupos escolares e, para dirigi-los, novamente foram contratados docentes do estado de São Paulo (REIS; SÁ, 2006; SILVA, 2006). Para a reforma da instrução pública do estado de Santa Catarina, foi contratado, em 1910, o professor paulista Orestes Guimarães, que iniciou a sua reforma pela Escola Normal, seguida pela reestruturação das escolas isoladas e implantação das escolas complementares e grupos escolares (TEIVE, 2008).

Com intensidades variadas e em diferentes tempos, durante a I República, o grupo escolar disseminou-se nos estados da federação brasileira como a escola da República por excelência. Naquele momento histórico, o projeto dos grupos escolares ficou praticamente restrito ao mundo urbano, excluindo da escolarização graduada a grande massa infantil residente na área rural – provida de uma rede de escolas isoladas unidocentes e multisseriadas –, mas representou uma atuação expressiva dos setores públicos estaduais no ensino primário,

o que não se verificou no ensino secundário, praticamente entregue à iniciativa privada. A apropriação brasileira do modelo de escola graduada que circulava no mundo ocidental desde a segunda metade do século XIX plasmou no Brasil um modelo de ensino primário que, desde o final dos 1920, seria ressignificado a partir de prescrições escolanovistas.

Ensino secundário: o domínio da Igreja Católica

De forma diferente do curso primário, o ensino secundário não consolidou uma cultura escolar republicana e laica em nível nacional. Para dar visibilidade a esse fato, é preciso compreender que, no período imperial, vigorava o regime de exames parcelados de preparatórios, ou seja, os estudantes realizavam os exames parcelados ou avulsos em cursos (disciplinas) para obter os certificados exigidos especificamente por cada curso superior, que eram precedidos por cursos preparatórios. Nos liceus provinciais e nos colégios particulares, os estudantes eram agrupados por disciplinas, de sorte que, a cada ano, o aluno se inscrevia em algumas disciplinas em que pretendia prestar os exames no final do ano até completar o conjunto de diplomas para a matrícula no curso superior pretendido. Por não haver necessidade da presença obrigatória mínima às aulas, muitos estudantes simplesmente apresentavam-se aos exames avulsos, especialmente aos liceus e colégios de avaliação mais laxa (ANTUNHA, 1980). A exceção a essa regra foi o Imperial Colégio de Pedro II, criado, em 1838, a partir do modelo dos liceus franceses (VECHIA, 2003), o qual passou por reformas na tentativa de implantar um regime seriado, mas acabou sendo contaminado pelo regime de exames parcelados. No final do período imperial, houve

críticas e propostas de superação dessa estrutura de funcionamento do ensino secundário, mas nenhuma se estabeleceu.

Na aurora do regime republicano, a reforma Benjamin Constant (1890) reformatou o ensino secundário por meio de decretos-lei, de modo que, por influência alemã, o antigo Colégio Imperial de Pedro II passou a se chamar Ginásio Nacional e se constituiu no colégio-padrão para os ginásios estaduais que pretendiam obter a equiparação. No Ginásio Nacional, foi instituído um curso secundário seriado de sete anos, com um currículo que dava espaço às ciências naturais, de acordo com o positivismo comtista de Benjamin Constant, e que previa a realização de avaliação periódica, em especial o exame de madureza, realizado no final do curso secundário. A proposta previa a criação de, no mínimo, um ginásio oficial em cada estado, que, equiparado ao Ginásio Nacional, serviria de padrão para os colégios particulares. Assim, Nagle (1990, p. 278) afirma que “com a reforma Benjamin Constant tenta-se dar à escola secundária um objetivo essencialmente educativo ou formador, desligando-a de sua função preparatória aos cursos superiores pela estruturação de um ‘curso integral de estudos’”. Especialmente após a morte do autor da primeira reforma republicana do ensino secundário, ocorrida no início de 1891, foi aprovada legislação que passou a permitir a equiparação também dos colégios privados e a vigência do regime de exames parcelados de preparatórios.

Essa nova situação, que se formou para contornar a reforma Benjamin Constant, foi, em boa medida, oficializada pela reforma Epitácio Pessoa (1901), que reduziu o curso ginásial para seis anos, simplificou o currículo e definiu melhor os programas de ensino e as regras para a equiparação e fiscalização dos estabelecimentos de ensino secundário públicos e privados, contribuindo para o crescimento destes últimos.

Se essa reforma flexibilizava o sistema público de ensino secundário desenhado por Benjamin Constant, a reforma Rivadavia Correa (1911) estabeleceu o regime de desoficialização do ensino, consequência da determinação da liberdade profissional, fundamentada em uma leitura radical e ortodoxa do positivismo. Assim, foi instituída a liberdade de ensino, de maneira que, com a suspensão dos mecanismos de controle federal, cada colégio passou a ter autonomia para definir o seu regime de estudos. De outra parte, a reforma de 1911 introduziu o exame vestibular realizado pelos cursos superiores, cujas condições eram somente a comprovação da idade mínima de 16 anos e da idoneidade moral, dispensando a apresentação de certificado de conclusão de estudos secundários (ANTUNHA, 1980). A liberdade de ensino e a ausência de monitoramento administrativo e pedagógico ensejaram um clima de desordem, incertezas e corrupção e provocaram muitas e diversificadas críticas.

Em 1915, a reforma Carlos Maximiliano restabeleceu e revigorou os sistemas de equiparação e inspeção federal, restituindo ao Colégio Pedro II – nome do Ginásio Nacional desde 1911 – o *status* de colégio-padrão do ensino secundário brasileiro, mas limitado aos ginásios estaduais, e manteve o exame vestibular nos cursos superiores. As prescrições da reforma de 1915 fortaleciam as funções dos fiscais federais, que deveriam realizar um rigoroso controle dos ginásios estaduais equiparados, e sobretudo dos colégios privados, bem como previam a constituição de mesas examinadoras nos estados onde não houvesse estabelecimento de ensino secundário mantido pelo Governo. Segundo Peres (1973, p. 105), o ministro Carlos Maximiliano diferenciava os colégios dirigidos por padres, que devido à disciplina e moral cristã “ensinavam bem à mocidade brasileira”, enquanto os colégios particulares não confessionais geralmente ganhavam, “com a

condescendência ou a venalidade, somas fabulosas”. A reforma Carlos Maximiliano estabeleceu uma estrutura administrativa e pedagógica do ensino secundário que permaneceria até o final da I República, sendo pouquíssimo alterada pela reforma João Luís Alvez-Rocha Vaz (1925), que tentou instituir a seriação obrigatória no ensino secundário, a qual não teve efetividade devido à prorrogação do regime de exames de preparatórios (ANTUNHA, 1980). No entanto, é importante afirmar que nos anos 1920, especialmente a partir da criação da Associação Brasileira de Educação (1924), o ensino secundário passou a ser mais pautado e a receber propostas de novos desenhos.

Desta forma, durante a I República, no ensino secundário brasileiro conviviam dois regimes de ensino: o regime de exames de preparatórios e o regime regular e seriado aos moldes daquele praticado pelo Ginásio Nacional. Nas diversas reformas do ensino secundário durante essas quatro décadas, tentou-se implantar o regime ginásial seriado, mas a herança imperial dos exames preparatórios permaneceu vigente até o início dos anos 1930. A coexistência desses dois regimes foi motivo de polêmica, pois o regime de exames de preparatórios conservava o caráter meramente propedêutico, dispersivo e fragmentado do ensino e admitia uma classe de alunos não matriculados que prestavam os exames avulsos. A prática de simplesmente solicitar a realização do exame de disciplina foi suprimida pela reforma Francisco Campos (1931), que determinou que os alunos secundaristas deveriam ter, no mínimo, a frequência de três quartos da totalidade das aulas de cada disciplina (DALLABRIDA, 2009). No tocante ao regime de ensino entre as reformas de 1891 e de 1931, o ensino secundário foi marcado por um longo período de transição.

Apesar de o ensino secundário ter tido uma trajetória intermitente, em razão da existência de várias reformas e com orientação discre-

pante, durante a I República o ensino secundário sempre foi formado por um ciclo ginásial único, que variou entre sete e cinco anos. Desde a reforma Benjamin Constant, houve uma quebra do currículo centrado nas humanidades clássicas e modernas, por meio da introdução e do fortalecimento de disciplinas ligadas às ciências naturais/matемática, que passou a formar o bacharel em ciências e letras – e não somente em letras, como no período imperial. O curso ginásial tinha um claro caráter propedêutico devido à sua dependência do ensino superior, fato muitas vezes problematizado, mas nunca equacionado. Essa disposição somente mudaria, efetivamente, na reforma Francisco Campos, que ampliou o número de anos do ensino secundário, sendo criados dois ciclos – o fundamental, de cinco anos, e o complementar, constituído por dois anos. Enquanto o primeiro era comum a todos os estudantes e tinha um caráter formativo, o segundo ciclo permitia a flexibilização curricular em três especializações.

Apesar de o Ministério da Justiça e Negócios Interiores monitorar a equiparação dos estabelecimentos de ensino secundário ao Colégio Pedro II e de fiscalizá-los por meio de visita dos inspetores federais, o Governo federal não logrou constituir uma rede consistente e nacionalizada de educandários públicos no nível secundário. Com a exceção do Colégio Pedro II do Rio de Janeiro – mantido pela União – e de alguns ginásios estaduais, o ensino secundário geralmente foi entregue pelos governos oligárquicos às instituições privadas, sobretudo aquelas de caráter confessional. Nesse nível de ensino, a Igreja Católica ganhou destaque, pois, segundo Bruneau (1974, p. 122), “por volta de 1931, havia poucas escolas católicas de nível primário, porém mais de $\frac{3}{4}$ das 700 escolas secundárias [no Brasil] eram católicas”. No seu estudo sobre o poder eclesiástico durante a I República, Miceli (1998, p. 23-24) afirma:

A criação de escolas secundárias, femininas e masculinas, se tornou um dos principais itens dos programas de governo dos dirigentes oligárquicos, inclusive nos estados mais atrasados. Não podendo arcar diretamente com os encargos financeiros e institucionais requeridos pela formação de quadros docentes e administrativos, e sem contar com o respaldo de políticas públicas adequadas na área educacional, os governos estaduais e alguns setores de peso dos grupos dirigentes locais preferiram dar mão forte aos empreendimentos confessionais. Emprestando ou fazendo concessões de terrenos ou prédios em condições vantajosas, concedendo subsídios financeiros ou sob a forma de bolsa de estudos, convênios, contratos e serviços e, sobretudo, matriculando seus próprios filhos, os grupos dirigentes se mostraram particularmente empenhados no sucesso dessa política educacional entregue em mãos das autoridades diocesanas e das ordens religiosas, sobretudo das estrangeiras, especializadas na prestação desse tipo de serviço.

Essa situação era parte integrante da reconstrução institucional da Igreja Católica, que iniciou timidamente em meados do século XIX e avançou de forma significativa com a laicização do Estado brasileiro implantada pelo regime republicano. Segundo Miceli (1998), durante a I República foram criadas 56 dioceses, assim se configurando, efetivamente, a estadualização do poder eclesiástico e o crescimento expressivo de paróquias, que cobriam quase todo o território nacional. Desta forma, boa parte dos governos oligárquicos estaduais e as autoridades episcopais fizeram alianças explícitas ou discretas no sentido de viabilizar o estabelecimento de colégios de ensino secundário de confissão católica. O fato decisivo para o êxito nesse processo foi o transplante para o território brasileiro de congregações e ordens

católicas europeias, que possuíam quadros com formação docente europeia, praticamente inexistentes no Brasil e desejados pelas elites brasileiras. Os colégios católicos, especialmente os internatos masculinos e femininos, eram pagos e tornaram-se uma importante fonte de renda para a Igreja Católica, que no período republicano não era mais a religião oficial do Estado. No final da I República, portanto, a grande maioria dos estabelecimentos de ensino secundário integrava a rede católica, fato que conferiu significativo poder ao catolicismo no campo educacional brasileiro.

Os acordos para o estabelecimento de colégios católicos eram feitos entre as autoridades eclesiásticas e as elites dirigentes estaduais, mas seu corpo dirigente e docente era formado por membros das congregações religiosas que emigraram da Europa para o Brasil, especialmente após a promulgação da Constituição de 1891. Como se trata de um fato estruturante no domínio do ensino secundário pela Igreja Católica, vale a pena tentar compreendê-lo de forma relacional entre o Brasil e alguns países europeus. A partir da década de 1870, as questões de Estado foram marcadas pelo timbre do anticlericalismo, como se verificou principalmente na III República francesa, no *Risorgimento* italiano e no *Kulterkampf* alemão de Bismarck. Por meio de leis e decretos, a Companhia de Jesus e outras congregações católicas tiveram a sua ação restringida e posteriormente foram expulsas, passando a emigrar para outros países católicos, como Portugal e Espanha, e para a América – e de modo particular para o Brasil. De outra parte, no final do século XIX, muitos grupos de religiosos católicos deslocaram-se para os países periféricos da América Latina e da África com a finalidade de materializar a “segunda evangelização” como parte integrante do neocolonialismo europeu. Passado o primeiro momento laicizante e anticlerical do regime republicano, a partir da

promulgação da Constituição de 1891, as congregações católicas foram mantidas, e novas congregações puderam fixar residência no Brasil, contribuindo decisivamente para o revigoramento do catolicismo.

Durante a I República, as congregações católicas masculinas tiveram uma importância muito maior do que as femininas porque, com raríssimas exceções, o ensino secundário era uma escolarização masculina que preparava para o ingresso nos cursos superiores. No momento da proclamação da República, havia poucas congregações católicas masculinas dedicadas ao ensino secundário, como os Jesuítas e os Lazaristas, que mantinham internatos em regiões do interior. A Companhia de Jesus, que havia retornado ao Brasil em meados do século XIX, foi ameaçada de expulsão pelo anteprojeto da primeira Constituição republicana, mas teve um crescimento expressivo a partir da década de 1890, com a emigração de novos membros para o Brasil, formando uma rede de colégios de ensino secundário localizada particularmente nas capitais dos estados e em grandes cidades. Grosso modo, no sul do Brasil, a partir de São Leopoldo, fixou-se uma missão germânica; no sudeste, tendo como local pioneiro a cidade paulista de Itu, estabeleceu-se uma missão italiana; para o nordeste, a partir de 1911, emigraram Jesuítas portugueses, expulsos de seu país com a instituição da República de 1910 e ali estabeleceram colégios de relevo, como o Antônio Vieira, em Salvador – onde estudou Anísio Teixeira –, e o Nóbrega, em Recife (MOURA, 2000). Também no Brasil, os discípulos de Inácio de Loyola dedicaram-se à educação das elites dirigentes – civis e eclesiásticas.

Outras congregações católicas masculinas europeias emigraram para o Brasil e tiveram expressiva atuação no ensino secundário, com destaque para os Salesianos de D. Bosco e os Irmãos Maristas (Pequenos Irmãos de Maria), em virtude da extensão da sua rede

ginasial. Os primeiros, de origem italiana, chegaram ao Brasil em 1890, no estado de São Paulo, mas logo migraram para as regiões do centro-oeste, nordeste e sul, atuando também em escolas para filhos de trabalhadores e em regiões de intensa colonização italiana. Os Irmãos Maristas iniciaram a sua missão educadora no estado de Minas Gerais, em 1897, mas também logo estenderam o seu raio de ação por quase todas as regiões do território nacional (MOURA, 2000). Do ponto de vista pedagógico, é importante ressaltar que, apesar de essas congregações católicas seguirem as normas de equiparação ao Colégio Pedro II, conforme determinava o Ministério de Justiça e Negócios Interiores, a educação secundária que ministravam nos seus educandários estava vinculada às suas tradições pedagógicas, ressignificando a cultura escolar prescrita no longínquo nível federal e com a ausência de um ministério que se ocupasse exclusivamente da educação escolar. Assim, os Jesuítas apoiavam-se na *Ratio Studiorum*, que foi adaptada à era dos sistemas públicos de educação; os Salesianos se pautavam no sistema preventivo; os Irmãos Maristas tinham como referência o Guia das Escolas. No campo escolar brasileiro, o ensino secundário era, portanto, um domínio da Igreja Católica, com *nuances* congregacionais.

Ao início dos anos 1930, no ocaso da I República, havia um acentuado contraste entre os ginásios confessionais – muito especialmente os católicos – e os ginásios estaduais. Os poderes estaduais e federal não criaram uma rede consistente de escolas públicas em nível secundário porque isso implicava em grande investimento financeiro e na formação de professores secundaristas, que deveriam ser diplomados em nível superior. Geralmente, cada unidade federada tinha, no mínimo, um ginásio público de caráter estadual, mas no estado de Santa Catarina, o Ginásio Santa Catarina foi fechado, e o ensino secundário foi

entregue aos Jesuítas, convertendo-se em um caso limite e singular de privatização da educação escolar (DALLABRIDA, 2001). De outra parte, esse vazio foi ocupado, estrategicamente, pela Igreja Católica, que criou a maior rede de ensino secundário nas primeiras décadas do regime republicano. Os colégios católicos tinham quadros preparados para o ensino secundário, que se tornaram eficientes na era dos professores leigos e desejados pela elite capitalista emergente. A reforma Francisco Campos (1931) vai dar poder ao recém-criado Ministério da Educação e permitir certa matização do ensino secundário, mas não retirou o domínio do ensino secundário pela Igreja Católica nos quadros do nacional-catolicismo.

Considerações finais

Durante a I República, o ensino primário e o ensino secundário tiveram configurações assimétricas. O primeiro materializou a cultura republicana e laica, que tinha o propósito de formar o cidadão brasileiro – e não mais o súdito, como no regime imperial. A partir do princípio federativo, e devido à ausência do Ministério da Educação, os entes federados tiveram autonomia para construir os seus sistemas de ensino primário e normal, que estavam umbilicalmente ligados. Nos primeiros anos do regime republicano, a rede pública de ensino do estado de São Paulo produziu uma reforma educativa moderna, fundamentada na reestruturação da escola normal, e a implantação da escola graduada, que passou a se chamar grupo escolar. A nova cultura escolar desse ensino primário graduado era marcada pelo controle espaçotemporal, pelo método de ensino intuitivo e pela apropriação da cultura política do regime republicano, com seus novos símbolos nacionais, heróis, feriados, canções. Os outros estados da federação apropriaram-se do novo modelo paulista de ensino primário gra-

duado, particularmente por meio das “Missões de Professores Paulistas”. No ensino primário, portanto, o novo regime que se instituiu no Brasil a partir de 1889 teve no grupo escolar o modelo da escola da República por excelência.

De outra parte, o ensino secundário teve um ensaio meteórico de republicanização representado pela reforma Benjamin Constant, que era muito detalhada e ousada, mas não teve, efetivamente, consequência prática. Essa mudança educacional previa a criação de um sistema público de ensino secundário no Brasil formado pelo Ginásio Nacional, considerado o padrão nacional para os ginásios estaduais. Por meio de pressão no poder legislativo, a iniciativa privada conseguiu autorização legal para equiparar os seus colégios ao Ginásio Nacional. Esse movimento se intensificou a partir do início do século XX, em boa medida devido à timidez dos estados federados em criar e manter ginásios públicos bem como em formar os seus professores. Assim, a Igreja Católica ocupou este espaço de forma efetiva, particularmente por meio das suas congregações religiosas que se fixaram no território nacional e tinham quadros docentes formados em países europeus, de sorte que, no final da I República, ela controlava $\frac{3}{4}$ dos estabelecimentos dos ginásios do Brasil. O sistema de ensino secundário durante a I República prescrevia o curso regular seriado, mas admitia, pela legislação vigente, os cursos parcelados e exames de preparatórios herdados do regime imperial. Somente a reforma Francisco Campos introduziu mudanças significativas no ensino secundário, que permaneceriam por longo tempo.

Referências

ANTUNHA, Heladio César Gonçalves. *A Instrução na Primeira República: Segunda Parte – a União e o Ensino Secundário na Primeira República*. São Paulo: Universidade de São Paulo, 1980. Mimeo.

ARAÚJO, José Carlos Souza. Os grupos escolares em Minas Gerais como expressão de uma política pública: uma perspectiva histórica. In: VIDAL, Diana Gonçalves. (Org.). *Grupos Escolares: Cultura Escolar Primária e Escolarização da Infância no Brasil (1893-1971)*. Campinas: Mercado de Letras, 2006, p. 233-257.

BASTOS, Maria Helena Câmara. *Pro Pátria Laboremus: Joaquim José de Menezes Vieira (1848-1897)*. Bragança Paulista: EDUSF, 2002.

BENCOSTTA, Marcus Levy Albino. Grupos escolares no Brasil: um novo modelo de escola primária. In: STEPHANOU, Maria; BASTOS, Maria Helena Câmara. *Histórias e Memórias da Educação no Brasil: Século XX*. Petrópolis: Vozes, 2005, v. III, p. 68-76.

BRASIL. *Decreto n. 981, de 08 de Novembro de 1890*. Regulamento da Instrução Primária e Secundária do Districto Federal. Rio de Janeiro: Senado Federal, 1890.

BRUNEAU, Thomas. *O Catolicismo Brasileiro em Época de Transição*. São Paulo: Loyola, 1974.

CARVALHO, José Murilo. *A Formação das Almas: o Imaginário da República no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

CARVALHO, Marta Maria Chagas de. Reformas da instrução pública. In: LOPES, Eliane Marta Teixeira; FARIA FILHO, Luciano Mendes; VEIGA, Cynthia Greive. *500 Anos de Educação no Brasil*. Belo Horizonte: Autêntica, 2000, p. 225-251.

CARVALHO, Marta Maria Chagas de. *A Escola e a República e Outros Ensaios*. Bragança Paulista: EDUSF, 2003.

CHAMON, Carla Simon; FARIA FILHO, Luciano Mendes. A educação como problema, a América como destino: a experiência de Maria Guilhermina. In: MIGNOT, Ana Chrystina Venâncio; GONDRA, José Gonçalves. (Org.). *Viagens Pedagógicas*. São Paulo: Cortez, 2007, p. 39-64.

DALLABRIDA, Norberto. *A Fabricação Escolar das Elites: o Ginásio Catarinense na Primeira República*. Florianópolis: Cidade Futura, 2001.

- DALLABRIDA, Norberto. A reforma Francisco Campos e a modernização nacionalizada do ensino secundário. *Educação*, Porto Alegre: v. 32, n.º 2, p. 185-191, maio/ago. 2009.
- FARIA FILHO, Luciano Mendes. *Dos Pardieiros aos Palácios: Cultura Escolar e Urbana em Belo Horizonte na Primeira República*. Passo Fundo: UPF, 2000.
- HOBBSAWM, Eric J. *A Era dos Impérios 1875-1914*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1998.
- JULIA, Dominique. A cultura escolar como objeto histórico. *Revista Brasileira de História da Educação*, Campinas: n.º 1, p. 9-43, 2001.
- LESSA, V. T. *Annaes da 1ª Igreja Presbyteriana de São Paulo (1803-1938)*. São Paulo: Edição da 1ª Igreja Presbyteriana Independente de São Paulo, 1938.
- MICELI, Sérgio. *A Elite Eclesiástica Brasileira*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1998.
- MONARCHA, Carlos. Notícia documental e bibliográfica sobre as missões dos professores paulistas. In: COSTA, Célio J.; MELO, Joaquim J. P.; FABIANO, Luiz H. (Org.). *Fontes e Métodos em História da Educação*. Dourados: Editora da Universidade Federal de Dourados, 2010, v. 1, p. 12-37.
- MOURA, Laércio Dias de. *A Educação Católica no Brasil*. 2.ª ed., São Paulo: Loyola, 2000.
- NAGLE, Jorge. A educação na Primeira República. In: FAUSTO, Boris. *História da Civilização Brasileira*. 4.ª ed., Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1990, tomo III: o Brasil republicano, p. 259-291.
- NASCIMENTO, Jorge Carvalho do. A escola no espelho: São Paulo e a implantação dos grupos escolares em Sergipe. In: VIDAL, Diana Gonçalves. (Org.). *Grupos Escolares: Cultura Escolar Primária e Escolarização da Infância no Brasil (1893-1971)*. Campinas: Mercado de Letras, 2006, p. 153-171.
- PERES, Tirsa Regazzini. *Educação Republicana: Tentativas de Reconstrução do Ensino Secundário Brasileiro 1890-1920*, Araraquara: FFCLA, 1973 (Dissertação de Doutorado em Educação) – Departamento de Educação, Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Araraquara.
- RABUSKE, Arthur. *Os Inícios da República Brasileira e a Igreja Católica*. São Leopoldo: UNISINOS, 1989.
- REIS, Rosinete Maria dos; SÁ, Nicanor Palhares de. *Palácios da Instrução: Institucionalização dos Grupos Escolares em Mato Grosso (1910-1927)*. Cuiabá: EdUFMT, 2006. (Coleção Coletânea Educação e Memória, 3).

SILVA, Elizabeth Poubel e. O florescimento de uma cultura escolar no ensino público mato-grossense. In: VIDAL, Diana Gonçalves. (Org.). *Grupos Escolares: Cultura Escolar Primária e Escolarização da Infância no Brasil (1893-1971)*. Campinas: Mercado de Letras, 2006, p. 215-232.

SOUZA, Rosa Fátima de. *Templos de Civilização: a Implantação da Escola Primária Graduada no Estado de São Paulo (1890-1910)*. São Paulo: UNESP, 1998.

TEIVE, Gladys Mary Ghizoni. “Uma Vez Normalista, sempre Normalista” – cultura Escolar e Produção de Um Habitus Pedagógico (*Escola Normal Catarinense (1911-1935)*). Florianópolis: Insular, 2008.

TEIVE, Gladys Mary Ghizoni. Pedagogia moderna no Brasil: primeiras discussões e experiências práticas (final do século XIX – início do XX). *Revista Mexicana de Historia de la Educación*, v. 2, n.º 4, p. 153-172, 2014.

TEIVE, Gladys Mary Ghizoni; DALLABRIDA, Norberto. *A Escola da República: os Grupos Escolares e a Modernização da Escola Primária Catarinense (1911-1918)*. São Paulo: Mercado de Letras, 2011.

VALDEMARIN, Vera Teresa. *Estudando as Lições de Coisas*. Campinas: Autores Associados, 2004.

VECHIA, Ariclê. Imperial Collegio de Pedro II no século XIX: portal dos estudos históricos franceses no Brasil. In: VECHIA, Ariclê; CAVAZOTTI, Maria Auxiliadora. (Org.). *A Escola Secundária: Modelos e Planos (Brasil, Séculos XIX e XX)*. São Paulo: Annablume, 2003, p. 25-35.

WERNET, Augustín. A Igreja e a República: a separação entre a Igreja e o Estado. Reunião da Sociedade Brasileira de Pesquisa Histórica. *Anais*, São Paulo: Sociedade Brasileira de Pesquisa Histórica, n.º 11, p. 30-34, 1991.

Educação feminina nas primeiras décadas republicanas no Brasil: contribuições às congregações religiosas católicas

JOSINEIDE SIQUEIRA DE SANTANA¹

ANAMARIA GONÇALVES BUENO DE FREITAS²

Apresentação

Este estudo foi produzido com o objetivo de contribuir para a reflexão em torno das práticas educativas femininas desenvolvidas para as mulheres brasileiras nas primeiras décadas republicanas, procurando enfatizar as contribuições das religiosas católicas, em especial no estado de Sergipe.

¹ Doutoranda em Educação no Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal de Sergipe (UFS), Mestre em Educação pela UFS, Licenciada em História/UFS, Membro do Grupo de Pesquisa GRUPO DE ESTUDOS E PESQUISAS EM HISTÓRIA DA EDUCAÇÃO: Memórias, sujeitos, saberes e práticas educativas (GEPHED), Professora da Rede Pública Estadual de Sergipe.

² Mestre e Doutora em Educação (Universidade Estadual de Campinas), Pós-Doutora em Educação (Universidade de São Paulo), Professora da Universidade Federal de Sergipe da graduação e pós-graduação. Vice-líder do Membro do Grupo de Pesquisa GRUPO DE ESTUDOS E PESQUISAS EM HISTÓRIA DA EDUCAÇÃO: Memórias, sujeitos, saberes e práticas educativas (GEPHED).

Ao longo do século XIX, alguns intelectuais se dedicaram a insistir na ampliação da escolarização das meninas, e os discursos, neste sentido, ganharam maior visibilidade associados aos ideais republicanos, nas décadas finais deste mesmo século. Progresso, civilização, positivismo, higienismo, urbanização, industrialização, modernidade eram alguns dos pilares em que se fundamentava a necessidade da educação republicana brasileira.

No mesmo período, algumas congregações religiosas femininas chegaram ao Brasil e trouxeram todo um aparato educativo. Segundo José Beozzo, no período entre 1677 a 1930, o país recebeu 109 congregações femininas católicas (BEOZZO, 1983, p. 123-126). Essas congregações vieram de diversos países europeus, destacando-se: França, Itália, Portugal, Holanda e Alemanha.

Algumas congregações se evidenciaram pelo envolvimento com o trabalho educacional, a princípio, voltado ao público feminino de elite, depois visando abranger a educação de meninas desvalidas. Das congregações que vieram da França, ressaltamos a Congregação das Irmãs da Nossa Senhora de Sion, responsável pela criação de colégios nas cidades de Curitiba, São Paulo, Belo Horizonte e Rio de Janeiro, entre os períodos de 1911 a 1944; as Irmãs de São José de Chambéry, que chegaram ao país em 1858, fundando o Colégio Nossa Senhora do Patrocínio, em Itu, no estado de São Paulo; as Irmãs Dominicanas do Santo Rosário, que estabeleceram um colégio em Uberaba, no interior de Minas Gerais, em 1885; as Irmãs dos Santos Anjos, por volta de 1893; e, por fim, as Damas do Sagrado Coração, em 1903 (ROGERS, 2014, p. 65).

Quanto às congregações italianas, lembramos as Irmãs de Maria Auxiliadora (Salesianas), que, em 1892, inauguraram o Colégio Nossa Senhora do Carmo, na cidade de Guaratinguetá, no estado de São Paulo,

espalhando-se, nos anos seguintes, por outros estados do Brasil, e a Congregação das Irmãs dos Pobres de Santa Catarina de Sena, que, em terras do estado do Pará, ergueu o Colégio Santa Catarina de Sena em 1903. Sua presença foi sentida também no estado do Piauí, onde edificou outros institutos de educação.

Já sobre as congregações de origem portuguesa, ressaltamos as Irmãs Franciscanas Hospitaleiras da Imaculada Conceição, que chegaram ao Brasil em 1911 e abriram, a princípio, três colégios na região norte do país, entre os anos de 1911 e 1915. Anos mais tarde, a congregação fundou novas escolas nos estados Sergipe, Bahia, Alagoas, Paraíba e Rio Grande do Norte. O ano de 1911 marcou também a chegada de outra congregação portuguesa ao Brasil, dessa vez as Irmãs Dominicanas de Santa Catarina de Sena, que identicamente as demais, se dedicavam a educação. No mesmo ano, inauguraram o Externato Nossa Senhora do Amparo, na cidade de Amparo, estado de São Paulo. A partir dessa primeira experiência, a obra educacional da instituição percorreu outros estados, conseguindo estabelecer seus colégios nos diversos estados do Brasil: São Paulo, Goiás, Pernambuco, Paraná e Piauí.

Embora as congregações vindas da Alemanha e da Holanda fossem em menor quantidade, deixaram também suas contribuições no tocante à educação. Esse foi o caso da Congregação das Irmãs Franciscanas da Penitência e Caridade Cristãs. Advindas da Holanda, estabeleceram-se em São Leopoldo, Rio Grande do Sul, onde erigiram o Colégio São José, destinado a educação de crianças e jovens, filhos de imigrantes. Quanto ao aporte das religiosas alemãs, destacamos a atuação da Congregação Beneditinas Missionárias de Tutsing, que se constituíram no país em 1903, inicialmente na cidade de Olinda, Pernambuco, partindo depois para as terras do sudeste brasileiro, precisamente na cidade de Sorocaba, interior de São Paulo, onde, dois

anos depois, instituíram o Colégio Santa Escolástica. Vale destacar que, aliadas às congregações estrangeiras, as instituições de origem brasileira também apresentaram seu contributo para a educação.

Mas para que educar as mulheres? Por que criar instituições específicas para meninas ricas e pobres? Por que diversas congregações religiosas europeias católicas foram patrocinadas pelo Estado para ocupar as principais cidades brasileiras? Em que medida os discursos e as práticas para a formação das jovens alcançavam a realização dos ideais republicanos no Brasil? Estas foram algumas das problemáticas que procuramos enfrentar na construção desta investigação.

Esperamos que nossas contribuições possam permitir o aprofundamento das questões colocadas e também sejam inspiradoras para ajudar a avançar na perspectiva de compreender os ideais da educação republicana como uma construção histórica, social, cultural, filosófica e econômica no Brasil.

Educando meninas, formando mulheres: discursos e práticas

“Menina que sabe muito, é menina atrapalhada. Para ser mãe de família saber pouco ou quase nada!” (CALAZANS *apud* NUNES, 1984, p. 50). O cançãoeiro ilustra bem o destino para o qual as mulheres deviam ser criadas e educadas: para o casamento e para as responsabilidades. Dizendo de outro modo, para que seria necessária a instrução feminina se o caminho natural das meninas se resumiria em viver no lar e para o lar? Logo, as mulheres deveriam aprender, sim, mas somente o necessário para que pudessem comandar sua casa, cuidar de seus filhos e de seu marido e, quando muito, envolverem-se em algum trabalho de filantropia.

Para alguns, havia a necessidade de que as meninas fossem instruídas, desde que este processo não ultrapassasse os devidos limites: de levá-las a execução de ofícios que consistiam em cuidar ou zelar do outro. Vocação, missão, cuidado, dedicação faziam parte do universo feminino. Durante muito tempo, a mulher brasileira ficou relegada, sem formação adequada e sem direitos civis. Se instruir consistia em acesso a erudição, essa não era uma perspectiva que a sociedade oitocentista pensava para ela. Mesmo aquelas que puderam estudar em seus domicílios, aprenderam entre letras e números, as prendas domésticas, regras de etiqueta, um pouco de francês, música e piano, tudo o que lhes garantisse um bom casamento, pois:

Como o casamento era a porta de entrada para a realização feminina, as prendas domésticas tornaram-se imprescindíveis no currículo de qualquer moça que desejasse casar possibilitando-as, dessa forma realizar o objetivo de vida de todas as jovens solteiras. (BASSANEZI, 2008, p. 609)

Tendo em vista que toda a realização feminina se encerrava com o casamento, uma educação com propósitos tão definidos não traria transtornos ao seu futuro marido, uma vez que a mulher do final do século XIX, agora mais sociável, poderia acompanhá-lo aos mais variados eventos sociais.

O casamento e a maternidade eram a salvação feminina; honesta era a esposa-mãe de família; desonrada era a mulher transgressora que desse livre curso à sexualidade ou tivesse comportamento em desacordo com a moral cristã. Para a missão materna as meninas deviam ser preparadas desde a mais tenra idade [...]. (ALMEIDA, 2007, p. 66)

Pois além das dificuldades impostas pela condição de ser mulher, devia ser educada para casar, cuidar e desenvolver a maternidade. Por esse motivo, foi eleita pelo movimento higienista no Brasil, que, ancorado no

[...] pressuposto da inferioridade biológica e intelectual feminina levou o positivismo, no século XIX, a considerar natural o alicerçamento dos homens no poder, baseados na diferença natural entre os sexos. Essa diferença justificava a subordinação e a opressão feminina e seu alijamento da esfera pública, em que essas relações se ancoravam. Os sofismas positivistas respaldaram o movimento higienista quando os médicos sanitaristas decidiram - em nome do progresso e das necessidades profiláticas dos crescentes centros urbanos [...] principalmente São Paulo e Rio de Janeiro - reservar à mulher a responsabilidade pela higiene doméstica e os cuidados com a saúde da prole. (ALMEIDA, 1998, p. 41)

Graças às concepções higienistas e ao patriarcalismo, o papel da mulher, no contexto dos ideais republicanos do final do século XIX, ainda se resumia à formação da família, à criação dos filhos e aos cuidados com o lar. A mulher foi revestida de uma missão divina, que compreendia, entre outras obrigações, tornar-se guardiã da família. Para tanto, segundo os defensores do novo regime, poderia receber uma formação escolar adequada a este fim. Aparentemente, essa nova postura poderia até indicar uma mudança nos costumes de uma sociedade patriarcal para uma sociedade matriarcal, porém, cabia ao homem a última palavra, “por ser ele o único mantenedor da família. Ela, a rainha do lar; ele, o cabeça, o chefe, o juiz” (DUARTE, 2003, p. 294).

Não foram apenas as ideias defendidas pela sociedade vigente que deram à mulher a incumbência de ser a grande redentora da humanidade, mas os preceitos religiosos, principalmente os católicos. Um exemplo disso seria o *Plano de Educação para Mulher Brasileira*, concebido por Nísia Floresta. Da mesma forma que a autora luta pela igualdade de sexos, pela escolarização secundária feminina, apresenta em seu discurso um forte cunho moral e religioso, preparando, de alguma forma, a mulher para executar sua tarefa mais primordial, a de ser mãe.

À menina caberia, um dia ser mãe de família. À mulher que já o fosse, cabia-lhe assumir as responsabilidades inerentes a tal função, ou seja: amamentar, criar com desvelo, educar nos princípios morais, vigiar a filha todo o tempo, ser modelo de virtudes e, ainda, ser mestra preceptora e a responsável pela instrução completa dos filhos. Em última instância, ser única e exclusivamente mãe. (DUARTE, 2003, p. 299)

Apesar do plano, num primeiro momento, tecer críticas à forma como a mulher era educada, solicitando, inclusive, um melhor aperfeiçoamento intelectual para as professoras e aulas de educação física para as meninas, mostra-se, num segundo momento, complacente com a educação dedicada às mesmas. Desse modo, a proposta defendida por Nísia Floresta quanto à educação feminina acabou por não obter os avanços necessários. Em suma, a mulher ficou entre a responsabilidade de desempenhar bem o seu papel de mãe e de uma educação cuja finalidade seria educar seus filhos, limitando-a assim ao recesso do lar: “As mulheres [...] deveriam instruir-se não por prazer ou para emancipar-se, mas porque um dia seriam responsáveis pela educação dos filhos” (DUARTE, 2003, p. 303). Por isso a negação da

instrução feminina era tão forte, da mesma maneira que a necessidade de inculcar na sociedade que o verdadeiro papel da mulher seria casar e ter filhos.

Se para casar não era necessário um saber mais aprofundado e científico então as mulheres deviam se apressar, uma vez que a solidão feminina não era vista com bons olhos, pois no “rigoroso modelo familiar do século XIX, pouco espaço era reservado às mulheres que não cumpriam seu destino ‘natural’: casar” (RITZKAT, 2003, p.273). Afinal, fora do matrimônio e de uma vida dedicada ao lar, parecia não haver salvação.

Além do matrimônio, a mulher deveria estar preparada e educada para ser mãe. Mulher e maternidade confundiam-se, principalmente nos discursos defendidos em periódicos, como na revista feminina *Vida Doméstica*, onde a professora Maria Rosa Moreira Ribeiro escreveu em 1922:

Abnegada e sublime, altruísta e heróica, a mulher brasileira é, antes de tudo, o modelo das mães: e aquela que exercer essa grandiosa missão, terá o bom senso de ficar na calma remançosa do lar, toda amor e carinho, devotamento e sacrifício, cuidados maternos [...] para educar patrioticamente a criança e preparar o soldado de amanhã. (MOREIRA *apud* FREIRE, 2009, p. 96)

A defesa de que a maternidade era a verdadeira missão feminina foi abraçada e defendida em muitos campos da sociedade, assim:

Intelectuais de todos os matizes, políticos, educadores, médicos e higienistas, juristas, reformadores – de tendência tra-

dicional ou não – representantes da Igreja Católica, [...] todos concordavam em que a função maternal constituía valor a ser preservado e cuidado. (FREIRE, 2009, p. 98)

Evidentemente, cada grupo defendia a ideia de maternidade feminina de acordo com sua posição política, mas mediante algumas discordâncias. Os grupos eram unânimes em evocar o instinto maternal como sagrada missão, que lembrava o dom divino, e alguns intelectuais também definiam o “ser mãe” como ação patriótica que incorporava os pressupostos de nacionalidade republicana.

Por isso, modelos pedagógicos como o do Dr. Carlos Arthur Figueiredo Moncorvo Filho, proposto no início do século XX, que tinham como princípio os pressupostos da higiene e da saúde como responsabilidade individual para um bom processo educativo, colocando mais uma vez a mulher no centro das discussões sobre sua missão materna, foram bem aceitos. Dessa maneira:

Informados pelos conhecimentos da eugenia e embebidos da atmosfera nacionalista que enxergava a viabilidade brasileira através de suas crianças, tais médicos justificariam uma necessidade urgente de preparar as mulheres para ser mães. Dessa forma, conformando um grupo que se apresenta como autoridade na promoção e manutenção da saúde das crianças, iriam se dedicar a uma campanha sistemática em prol do exercício de uma maternidade de base científica, orientada pelos princípios médicos da puericultura. Em sintonia com a mentalidade da sociedade urbana da época, que atribuía exclusivamente à mulher a responsabilidade pela saúde dos seus filhos, [...] esses higienistas tomaram para si o encargo da formação

do que imaginavam ser uma boa mãe de família. (FREIRE, 2009, p. 126)

A ideia de maternidade feminina era reforçada de todas as formas. Frases como a “maternidade seria a beleza mais comovente da mulher e glorioso destino da mulher” eram repetidas em várias publicações, principalmente nas revistas e nos periódicos direcionados ao público feminino. Dessa maneira, muitas mulheres se viram atreladas a essa concepção, de tal modo que o casamento passou a ser um objetivo de vida. Mas, se por ventura o matrimônio não se realizasse, ainda haveria uma saída: “seria sobretudo no desempenho de ocupações como o magistério e a enfermagem que exerceriam a maternidade espiritual” (FREIRE, 2009, p. 103). Para a mulher estava reservado o papel de ser mãe, fosse de forma natural ou espiritual; para ela estava determinado o cuidar de alguém.

Não podemos deixar de mencionar que muitas vozes femininas se manifestaram contra essas práticas, embora não negassem a maternidade como essência feminina. Refira-se a anarquista Maria Lacerda de Moura, que defendia a maternidade livre e fora do casamento, e separava, de forma clara, os papéis de mãe e de profissional. Já Ana de Castro Osório, em seu artigo intitulado “Mulheres e crianças”, publicado em dezembro de 1925, trazia a seguinte ponderação:

Quando dizemos que o grande, o glorioso destino das mulheres é serem as educadoras e as dirigentes morais da sociedade, por intermédio do coração das crianças, e damos à sua missão na família o mais belo lugar, não queremos impor a todas as mulheres o mesmo destino. (OSÓRIO *apud* FREIRE, 2009, p. 101)

As palavras de Ana Osório serviram para informar que, apesar de todo um aparato que colocava a mulher numa situação quase imutável de mãe e esposa, havia, segundo ela, escolhas a serem feitas, pois nem todas as mulheres nasceram para a maternidade, e isso não deveria ser instrumento de exclusão ou coerção para com elas.

Apesar dos grandes debates e entraves sobre a função materna da mulher, vislumbramos que até entre as feministas havia consenso sobre o desempenho do papel da mesma, pois, ao tempo em que condenavam a visão dominante de que a mulher devia ser somente mãe, também não desfaziam a vinculação da maternidade com a natureza feminina, assim declarou Bertha Lutz:

O movimento feminino não representa uma tentativa de imitar o chamado “sexo forte”, nem [...] um abandono do lar. É um engano pensar que o feminismo afasta a mulher de casa. O que afasta a mulher do aconchego da família, o que arranca a mãe aos filhos pequeninos que necessitam do seu carinho é a dura realidade. (FREIRE, 2009, p. 102)

Diante de tantos percalços e dificuldades, podemos compreender o porquê da instrução feminina ampliada não ser bem-vista e o volume e a intensidade dos discursos com o objetivo de mostrar a função social que ela exercesse seu papel primordial de mãe. A mulher era a peça principal para a formação da nova geração de cidadãos brasileiros, ideia acalentada desde o Brasil Império, foi reforçada no final do século XIX, com a propagação dos ideais republicanos.

Por esse motivo, as concepções higienistas a cercavam. Era preciso ter filhos fortes e saudáveis, e para isso, caberia à mulher cuidados com a saúde e uma aprendizagem cujo alvo seria aprender a educar

os filhos. Mesmo diante dessa necessidade, encontramos descasos quanto à sua escolarização:

[...] tanto as escolas normais quanto as escolas particulares de nível secundário destinadas às meninas ministravam um ensino cujo nível acadêmico era inferior ao do Colégio Pedro II, exclusivamente masculino. Tais diferenças encontravam-se sintonizadas com os debates que animavam o período republicano, quando, seguindo uma orientação de classe e gênero, discutia-se uma proposta que desenvolvesse as habilidades conforme os papéis esperados para cada grupo social. (FREIRE, 2009, p. 111)

Assim, torna-se válido acrescentar que para as mulheres restariam as prendas e a economia doméstica, para os homens, o ensino superior. Entretanto, ao longo dos anos, coube à mulher um número imenso de atribuições, em sua maioria nada que ela tenha optado; mas vale ressaltar que, ao final do século XIX, as mulheres passaram a ser vistas como verdadeiros seres de doçura, de desprendimento, espíritos de bondade e beleza, o ser ideal para “carregar nos ombros” a responsabilidade de salvadora da pátria.

Não pretendemos generalizar, mas, com certeza, muitas meninas e mulheres sonharam com outras formas de vida para além dos afazeres domésticos; quantas mentes brilhantes se perderam pela negação de uma profissão, quantas jovens tiveram o curso de sua vida transformado por um casamento que não desejavam. De maneira geral, podemos dizer que tudo o que foi pensado para a mulher esteve, de alguma forma, ligado à ideia de casamento e cuidados com o lar e a família. Os discursos evidenciavam a mulher como principal

protagonista para o desenvolvimento de um processo voltado, exclusivamente, à educação dos filhos.

Como vimos, vários grupos se manifestaram, ao longo das décadas do final do século XIX e início do século XX, sobre como deveria acontecer a educação feminina, estabelecendo metas, criando manuais e tentando intervir na legislação; dentre esses, selecionamos alguns sujeitos, como jornalistas, juristas, médicos e feministas, para observarmos as diferentes visões que circularam no Brasil, no período analisado.

Para os/as jornalistas, principalmente os/as que se expressavam através dos periódicos *Revista Feminina*, de São Paulo, e *Vida Doméstica*, do Rio de Janeiro, caberia à mulher procurar desempenhar bem o seu papel de mãe e esposa. Obviamente, também alertavam que o papel de mãe e dona de casa seria algo tão importante que apenas aquelas que fossem capazes poderiam alcançar essa dádiva.

Quanto aos juristas, preocupavam-se em conter os impulsos sexuais exacerbados, pois assim o número de crimes passionais diminuiria, de forma especial os chamados crimes em defesa da honra, que aumentavam, consideravelmente, o número de assassinatos envolvendo mulheres.

Para os médicos, o principal seria orientá-las quanto à maneira correta para exercer a missão de mãe. A ideia da maternidade foi assumida principalmente pelos higienistas, e os ensinamentos da puericultura não poderiam estar ausentes dos programas de ensino das escolas femininas.

As feministas, embora lutassem para o desenvolvimento da mulher em vários campos, ainda apresentavam resistência quanto a essa emancipação, caso a mesma esbarrasse nas questões referentes à maternidade. Elas defendiam a ampliação da escolarização feminina,

inclusive o acesso ao ensino superior; o exercício dos direitos civis (entre eles de: votar, elegerem e serem eleitas); o direito a prestar concursos públicos para além das áreas da saúde e do magistério; a formação profissional, entre outros.

Meninas e freiras: a educação confessional católica feminina

Mediante o cenário em que o ser feminino se encontrava no centro das atenções e discussões nas primeiras décadas republicanas no Brasil, voltamos nosso olhar para a educação confessional católica, principalmente aquela voltada às meninas, órfãs e desvalidas. As práticas educativas desenvolvidas pelas congregações religiosas católicas estavam relacionadas com o pensamento vigente quanto à educação feminina, pois não fugiram da tradição estabelecida no Brasil (bem como em outros países), pelo contrário, buscaram formar as meninas para assumirem as responsabilidades das “missões do lar”. Aprendiam a ler e escrever, porém, as prendas domésticas, a conduta moral e a prática da doutrina religiosa eram pontos mais importantes nas atividades formativas em colégios e conventos, instalados no país no final do século XIX e início do século XX.

De acordo com o planejamento da congregação religiosa responsável pelo Orfanato de São Cristóvão (que foi criado na cidade de São Cristóvão-Sergipe), as Irmãs Missionárias da Imaculada Conceição da Mãe de Deus pretendiam “levantar o ânimo e encetar as órfãs para o espírito da Igreja como catequistas, associações, Filhas de Maria, Cruzada Eucarística, Serviço Social; como militantes mães cristãs; ou santas religiosas” (Planejamento anual das Irmãs Missionárias da Imaculada Conceição de São Cristóvão, 1964).

Partindo do princípio de que as mulheres poderiam desempenhar qualquer papel na sociedade, desde que se configurasse a ação de cuidar de alguém, as religiosas pesquisadas não ficaram alheias a esse pensamento. Por esse motivo, coube a elas o exercício de algumas profissões, independente de diploma: “no fim do século XIX as freiras já se encarregavam de inúmeras tarefas necessárias à sociedade, particularmente no campo da educação, da saúde e da assistência social” (NUNES, 2008, p. 482).

Desse modo, podiam exercer, tranquilamente, as funções de professora, enfermeira e assistente social. E assim, foram responsáveis pela execução de vários trabalhos de promoção à vida, principalmente, num período carente desses serviços. Apesar da vida dedicada à religião demonstrar uma ideia de passividade e submissão, vale a pena lembrar que os conventos foram:

Lugares de resistência das mulheres. Também não faltaram conflitos nesses espaços onde supostamente imperavam a paz, a concórdia e a submissão: mulheres disputavam com eclesiásticos pelo direito de fundar mosteiros; [...] religiosas que se negavam a “reformatar” a vida monacal segundo normas estabelecidas por autoridades clericais. (NUNES, 2008, p. 490)

O fato de viverem cercadas por muros não fazia dessas mulheres alheias aos seus desejos, que em muitos casos exigiam e questionavam seus direitos. A preocupação da Igreja Católica com o avanço do protestantismo e com as mudanças advindas do Estado laico serviu de pano de fundo para a chegada de várias ordens femininas estrangeiras ao país, e, com elas, diversos benefícios como: cuidado com os doentes, idosos e, principalmente, com a educação, pois sob a coordenação

nação dessas instituições ocorreu a “criação de uma rede formidável de escolas católicas” (NUNES, 2008, p. 491), que, em sua maioria, estavam voltadas para a educação feminina, fosse ela destinada à orfanidade ou aos grupos abastados.

Em Sergipe, não foi diferente. Os embates entre católicos e protestantes demonstraram, de forma clara, a preocupação da Igreja Romana e ficaram estampados nos jornais de época, principalmente em *A Cruzada* e *O Christão*, respectivamente. As divergências foram marcadas nos artigos publicados em ambos os órgãos de imprensa. Em meio a avisos e propagandas, o jornal católico se manifestava contra a presença dos missionários norte-americanos, especialmente os metodistas:

Os esforços que temos agora a empregar são contra a invasão norte-americana, que constitui um verdadeiro perigo para a nação e a fé cathólica. São dignos de nota a sympatia e o interesse que os norte americanos mostram para nos civilizar, quando lá em seu paiz o numero de incivilizados é maior do que os habitantes do Brasil, e para conseguirem seus fins mandando-nos levar e levar de missionários, fundam collegios e associações de diversas naturezas. (GONÇALVES, 1924, p. 2)

Os protestantes também marcavam seu território e, através de *O Christão*, exprimiam suas opiniões sobre o clero romano:

Os padres romanos, que voltam contra as escolas evangélicas a sua artilharia grossa, devem provar com factos e com os mais irrefutáveis argumentos que essas escolas são realmente más, são realmente perniciosas e merecem desprezo das pessoas de bem [...]. O Brasil está cheio de escolas e collegios protestantes,

desde a escola de primeiras letras aos mais importantes estabelecimentos de curso superior, entre os quaes avulta o conceituado Mackenzie College de São Paulo [...]. Nunca, porém, se constou que nessas escolas inclusive as que existiram em Laranjeiras e nesta capital, deixassem de receber os seus freqüentadores a solida instrução que ali foram procurar. (O clero romano..., dez. 1920, p. 1)

Além da expansão do protestantismo, o advento da República traz consigo muitas preocupações, principalmente para os membros da Igreja Católica, que temiam mudanças radicais e que, com certeza, não representariam o que há séculos era pregado. As questões relacionadas ao ensino religioso, aocasamento civil, àsecularização dos cemitérios, entre outras, provocaram na instituição grande insatisfação, principalmente no texto da Constituição de 1891, em seu artigo 72, seção II - sobre “Declaração de Direitos”, através do qual torna público que:

§4º A República só reconhece o casamento civil, cuja declaração será gratuita.

§5º Os cemitérios terão caráter secular e serão administrados pela autoridade municipal, ficando livre a todos os cultos religiosos a prática dos respectivos ritos em relação aos seus crentes, desde que não ofendam a moral pública e as leis.

§6º Será leigo o ensino ministrado nos estabelecimentos públicos.

§7º Nenhum culto ou igreja gozará de subvenção oficial, nem terá relações de dependência ou aliança com o Governo da União ou dos Estados. (BRASIL, 1891)

Como o próprio texto da Constituição esclarece, o Estado seria laico; assim, o regime de padroado não mais era aceito pelo Estado brasileiro, do mesmo modo as questões relacionadas às subvenções governamentais, que, a partir daquele momento, não fariam mais parte do numerário da Igreja Católica. Porém, nada criou tanta inquietação entre os católicos quanto à saída da disciplina Religião dos currículos das escolas públicas, pois,

Tal determinação criou um clima de liberdade de culto religioso e possibilitou a implantação de escolas confessionais de diferentes credos religiosos, destacando, em especial, as escolas protestantes, fundadas e orientadas por norte-americanos, sobretudo, em São Paulo. (RODRIGUES, 2007, p. 33)

Apesar dos desconfortos, a Igreja no Brasil aceitou o novo regime, porém, se opôs fortemente contra a laicização do ensino público, pois acreditava que uma educação laica feriria a fé católica, que se manifestava na maioria da população brasileira. Um ponto decisivo nesse entrave estava relacionado à extinção do ensino religioso nas escolas públicas. Se de um lado, os católicos o viam como “uma arma contra o mal que assolava as nações, por cuja via a criança e a juventude eram educadas e preparadas para promover a justiça social” (RODRIGUES, 2007, p. 35), por outro, grupos contrários, como os escolanovistas, rebatiam, argumentando que “Ensino Religioso era tarefa do lar e do templo, e sua reintrodução nas escolas públicas seria um retrocesso histórico, haja vista que a escola não era o local adequado para angariar prosélitos” (RODRIGUES, 2007, p. 36).

Após tantos entraves, e contando com simpatia do ministro Francisco Campos, que via no ensino religioso a possibilidade da formação

moral do cidadão, a Igreja Católica enfim conseguiu, através do Decreto n.º 19.941, de 30 de abril de 1931, que fosse “facultado, nos estabelecimentos de instrução primária, secundário e normal, o ensino da religião.” A lei esclarece, ainda, que caberia as autoridades religiosas a organização dos programas, bem como designar os professores. Torna-se importante frisar que o ensino religioso ministrado nas escolas públicas brasileiras, nas primeiras décadas da República, era de cunho fortemente católico.

Mediante tantas mudanças, coube a Igreja no Brasil estar aberta às novas ordens e congregações religiosas, principalmente àquelas cujo projeto incluía a educação. Assim, observamos que, ao expandirem essas escolas e atuarem no campo da filantropia, as religiosas deram um novo impulso, principalmente na formação da mulher. Graças a esse serviço, muitas mulheres obtiveram acesso a uma educação de cunho formal; logo percebemos que onde o Estado não chegou, lá estavam às religiosas, e apesar das críticas de alguns pensadores liberais, essas congregações foram adquirindo força, pois contavam com o apoio de uma elite desejosa de que suas filhas obtivessem um ensino de qualidade sem que precisassem ser enviadas para outros centros e do Governo que, mesmo diante do declarado na Constituição do Brasil, tornava possível o estabelecimento das mesmas e, em muitos casos, contribuía com subvenções e ajudas financeiras, tornando, assim, o campo da educação católica sólido em todo o Brasil.

Em 48 anos, período compreendido entre 1872 a 1920, intensificou-se, no Brasil, a chegada de religiosas de diversos países europeus. Esse fato levou a insatisfação de alguns grupos que acreditavam não ser necessária a presença de tais ordens em nosso país, e muito menos que essa presença se tornasse forte na área educativa.

As primeiras instituições voltadas à educação de órfãs e órfãos também contam com a mão das congregações religiosas e datam do século XVIII, marcando presença em várias cidades brasileiras. Essas instituições tinham como característica primordial o regime de funcionamento que seguia

O modelo de claustro e da vida religiosa. As práticas religiosas e o restrito contato com o mundo exterior eram características [...] dos colégios para meninos órfãos e dos recolhimentos femininos, sendo que, no segundo caso, a clausura era imposta com mais rigor. (RIZZINI; RIZZINI, 2004, p. 24)

No século XIX, os asilos dedicados aos cuidados de meninas desvalidas e órfãs terão sua formação voltada aos trabalhos domésticos, às prendas do lar, aos trabalhos de agulha e à instrução elementar. O regime adotado por essas instituições impunha

Às internas um limitado contato com o exterior. De lá só podiam sair casadas, com dote garantido pela instituição, através de legados e doações, ou através de “favor” dos governos provinciais. Há indícios de que o destino mais comum era o de que fossem criadas em casa de famílias, nem sempre contando com o pagamento de seu trabalho. (RIZZINI; RIZZINI, 2004, p. 27)

Ainda em meados do século XX, os asilos, orfanatos e recolhimentos de menores farão uso das mesmas práticas inibidoras com relação ao contato com o mundo exterior, controle da sexualidade e comportamento, principalmente no tocante à educação feminina. No entanto, vale lembrar que também nos asilos e orfanatos, cada categoria ocupava “seus espaços físicos e sociais de acordo com

a rígida hierarquia social da época, com suas distinções” (RIZZINI; RIZZINI, 2004, p. 27). Ou melhor, de acordo com o nível social que cada menina seria educada: ou para ser mãe de família ou uma boa empregada doméstica. Porém, vale chamar a atenção para o fato que educar mulheres consistia, basicamente, em torná-las mães de família e exímias na execução dos serviços domésticos, independente do grupo social de origem.

Em Sergipe, a chegada de novas congregações religiosas trouxe expectativas para a população. Através da divulgação, em jornais e periódicos da época, essas instituições conseguiram atrair um público disposto a matricular suas filhas em bons colégios. Fazendo bom uso dessa forma de divulgação, citamos o Colégio Nossa Senhora de Lourdes, em Aracaju, dirigido pelas Irmãs Sacramentinas, que estampou, em diversos jornais, anúncios que davam conta do seu corpo docente e do aprendizado proposto pela instituição.

O Colégio Nossa Senhora de Lourdes d’esta capital, em nada é inferior aos seus congêneres das cidades mais adiantadas do Brasil [...] o meio ideal para muitos paes de família que desejavam cuidar da educação physyca, intelectual e moral das suas filhas [...]. (CORREIO DE ARACAJU, 1907, p. 2)

Ou ainda

O quadro docente era composto por professoras francesas escolhidas, dentre as principais da França para ministrar o ensino primário integral em escolas graduadas. (JORNAL FOLHA DE SERGIPE, 1911, p. 31-32)

Além da divulgação em jornais, essas escolas também recebiam ajuda governamental. Utilizando, ainda, a mesma instituição, veremos que através da Lei n.º 880, de 4 de novembro de 1924, o governo do estado, na pessoa do seu presidente, Maurício Graccho Cardoso, cede ao Colégio das Irmãs Sacramentinas a área na praça Pereira Lobo, em Aracaju, para a construção do Colégio Nossa Senhora de Lourdes, “o tradicional Colégio das Freiras que, durante muitos anos, é o estabelecimento de ensino preferido da classe média, principalmente burguesa” (FIGUEIREDO, 1989, p. 82).

Tanto apoio deixava claro que as religiosas encontraram, em Sergipe, um lugar fértil para estabelecerem seus ideais civilizatórios de acordo com a tentativa de implantação dos ideais republicanos católicos (mesmo que estes possam parecer contraditórios):

Os círculos clericais, acima de todos, tornam-se divulgadores dos costumes [...]. O controle das emoções e a formação disciplinada do comportamento como um todo [...]. A civildade ganha um novo alicerce religioso e cristão. A Igreja revela-se como tantas vezes ocorreu um dos mais importantes órgãos da difusão de estilos de comportamento. [...] boa parte da educação se encontrava nas mãos de organismos eclesiásticos. (ELIAS, 1990, p. 100-111)

E, acima de tudo, seus ensinamentos religiosos, através da divulgação da fé cristã católica; por isso nos é possível perceber que os colégios religiosos:

veiculam uma educação de caráter fortemente conservador. Centrada na manutenção do modelo familiar cristão tradicional. As devoções difundidas a partir das escolas e das novas asso-

ciações religiosas, das quais as mulheres são as maiores divulgadoras, têm na supervalorização da figura da Virgem Maria uma das principais características. O simbolismo da figura de Maria, virgem e mãe, é marcante para as mulheres; concentra uma ambigüidade extrema pela valorização concomitante da virgindade e da maternidade. (NUNES, 2008, p. 495)

Dessa maneira, temos o modelo perfeito: educar a mulher visando, principalmente, torná-la civilizada e mantenedora da boa religião.

Além das Missionárias da Imaculada Conceição da Mãe de Deus, das Sacramentinas, Sergipe ainda contou com a presença de congregações como as Camilianas, Missionárias Hospitaleiras, entre outras. As instituições administradas por elas e direcionadas a educação feminina tinham como objetivo primordial fazer da mulher um exemplo de boa mãe, esposa e dona de casa. Obviamente, a questão social influenciava o recebimento deste ou daquele conteúdo. Nas escolas femininas confessionais direcionadas a meninas abastadas, o acesso, por exemplo, ao estudo de línguas estrangeiras era algo presente, já para as direcionadas a meninas desvalidas, a ênfase estava nas disciplinas e nos conteúdos ligados a vida no lar, como costura, engomagem e lavagem de roupa, entre outros.

Considerações finais

O lar, a casa, o cuidado com os filhos, a dedicação ao marido, a oração, os preceitos da doutrina católica, elementos do cotidiano feminino para muitas mulheres brasileiras nas primeiras décadas republicanas; outras deveriam também se dedicar ao trabalho como empregadas domésticas, lavadeiras, engomadeiras, cozinheiras, doceiras,

bordadeiras, costureiras, operárias, auxiliares de enfermagem, professoras primárias, entre outras atividades.

A partir da década de 1930, as mulheres conseguiram conquistar outros campos de atuação no mundo público, as pioneiras enfrentaram muitas barreiras para provarem que eram capazes de realizar outras funções sociais para além do espaço doméstico e das profissões “socialmente destinadas a elas”. Jornalistas, médicas, advogadas, engenheiras, deputadas, prefeitas, vereadoras, professoras universitárias, cientistas sofreram (sofrem) muitas críticas e perseguições.

As instituições de educação católicas no Brasil, a partir das décadas de 1960 e 1970 se tornaram coeducativas, com meninos e meninas dividindo o espaço escolar e tendo acesso ao mesmo currículo formativo. O acesso ao ensino superior, possibilitado na legislação brasileira somente a partir de 1891, permitiu que as mulheres, gradualmente, fossem exercendo novas profissões na sociedade brasileira. Atualmente, a maior parte das vagas de cursos de graduação e pós-graduação é ocupada por mulheres, seja na condição de alunas ou de professoras.

No entanto, muitas mulheres (de diferentes classes sociais) ainda são vítimas de violência doméstica porque desejam ampliar sua escolaridade; infelizmente, a titulação acadêmica não garante melhores salários, nem postos de trabalho de relevância; as contradições sociais e econômicas em termos são vividas/sofridas de forma mais intensa pelas mulheres.

Assim, o olhar retrospectivo para a implantação da República no Brasil, os ideais defendidos e implementados na sociedade, na economia, na cultura, na educação, na religião nos permite refletir e questionar sobre as práticas educativas femininas de ontem e do presente.

Jornais

O clero romano e as escolas evangélicas. O *CHRISTÃO*, Aracaju: ano II, n.º 32, dez. 1920.

CORREIO DE ARACAJU. 1907. Nossa Senhora de Lourdes Anúncio publicado na edição n.º 112, ano II, 5 dez 1907, p. 2 e anúncio publicado em 4 jan. 1907, edição n.º 19, ano II p. 4.

JORNAL FOLHA DE SERGIPE. Colégio Nossa Senhora de Lourdes. Anúncio publicado na edição n.º 372, ano XX, 22 jan. 1911.

Fontes

BRASIL. Constituição da República dos Estados Unidos do Brasil, 1891. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao. Acesso em 9 dez. 2010.

Decreto n.º 19.941 de 30 de abril de 1931. Dispõe sobre a instrução religiosa nos cursos primário, secundário e normal. Disponível em: <http://www2.camara.gov.br>. Acesso em 12 dez. 2010.

Planejamento anual do Orfanato da Imaculada Conceição de São Cristóvão (1964). Arquivo do Lar da Imaculada Conceição.

Referências

ALMEIDA, Jane Soares de. *Mulher e Educação: a Paixão pelo Possível*. São Paulo: Editora UNESP, 1998.

ALMEIDA, Jane Soares de. *Ler as Letras: Por Que Educar Meninas e Mulheres?* Campinas: Autores Associados, 2007.

BASSANEZI, Carla. Mulheres dos anos dourados. In: DEL PRIORE, Mary. *História das Mulheres no Brasil*. São Paulo: Contexto, 2008, p. 606-639.

BEOZZO, José O. Decadência e morte, restauração e multiplicação das ordens e congregações religiosas (1870-1930). In: AZZI, Riolando. (Org.). *A Vida Religiosa no Brasil: Enfoques Históricos*. São Paulo: Edições Paulinas, 1983, p.85-129.

DUARTE, Constância Lima. A ficção didática de Nísia Floresta. In: LOPES, Eliane M. T.; FARIA FILHO, Luciano M. de; VEIGA, Cynthia Greive. *500 Anos de Educação no Brasil*. Belo Horizonte: Autêntica, 2003, p. 291-324.

ELIAS, Norbert. *O Processo Civilizador: Uma História dos Costumes*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1990.

FIGUEIREDO, Ariosvaldo. *História Política de Sergipe*. Aracaju: Sociedade Editorial de Sergipe, 1989, v. 2.

FREIRE, Maria Martha de Luna. *Mulheres, Mães e Médicos: Discurso Maternalista no Brasil*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2009.

GONÇALVES, D. José Alberto. A opinião de mais um bispo brasileiro sobre a invasão methodista norte americana no Brasil. *Jornal A Cruzada*, Aracaju: ano VI, n.º 8, p. 2, fev. 1924.

NUNES, Maria José Rosado. Freiras no Brasil. In: DEL PRIORE, Mary. *História das Mulheres no Brasil*. São Paulo: Contexto, 2008, p. 482-509.

NUNES, Maria Thétis. *História da Educação em Sergipe*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984.

RITZKAT, Marly Gonçalves Bicalho. Preceptoras alemãs no Brasil. In: LOPES, Eliane M.T.; FARIA FILHO, Luciano M. de; VEIGA, Cynthia Greive. *500 Anos de Educação no Brasil*. Belo Horizonte: Autêntica, 2003, p. 269-290.

RIZZINI, Irene; RIZZINI, Irma. *A Institucionalização de Crianças no Brasil: Percurso Histórico e Desafios do Presente*. São Paulo: Edições Loyola, 2004.

RODRIGUES, Simone Paixão. *Por Uma Educação Católica: Um Estudo sobre a Disciplina Religião no Ginásio Santa Terezinha (1947-1968)*. São Cristóvão: Núcleo de Pós-Graduação em Educação/UFS, 2007 (Dissertação de Mestrado).

ROGERS, Rebecca. Congregações femininas e a difusão de um modelo escolar: uma história transnacional. *Revista Pro-Posições*, v. 25, n.º 1, p.55-74, jan./abr. 2014.

Locais de pesquisa

Arquivo do Lar da Imaculada Conceição

Hemeroteca da Biblioteca Pública Epiphaneo Dorea - HBED

Hemeroteca do Instituto Histórico Geográfico de Sergipe - HIHGS

O protestantismo e as origens da universidade no Brasil

MARCEL MENDES¹

A inserção do Brasil no contexto da cultura ocidental de matriz europeia deu-se sob o influxo onipresente da Contrarreforma religiosa instaurada na metade do século XVI, circunstância que explica por que o protestantismo institucionalizado demorou 300 anos até atravessar o Atlântico e transpor a linha do Equador para, finalmente, aportar ao Rio de Janeiro, nas primeiras décadas dos oitocentos.² É evidente que essa defasagem de três séculos foi crucial para o desenvolvimento harmônico do país nascido como *Ilha de Vera Cruz* ou *Terra de Santa Cruz* e que foi introduzido no catolicismo romano a partir da primeira missa realizada poucos dias após a chegada da comitiva de Pedro Álvares Cabral. Na sequência dos acontecimentos, a vinda do primeiro governador-geral, Tomé de Sousa, e sua instalação junto à Bahia de Todos-os-Santos, em 1549, sinalizou claramente a configuração das estratégias de cooperação

¹ Universidade Presbiteriana Mackenzie - São Paulo.

² Tentativas isoladas de presença e penetração protestantes tiveram lugar no Rio de Janeiro, com um grupo de discípulos de João Calvino na comitiva de Villegaignon (1555-1560), e no nordeste brasileiro, com os holandeses *reformados* que acompanharam Maurício de Nassau (1624-1654), mas não lograram êxito.

e cumplicidade que seriam pactuadas entre a Coroa portuguesa e a *Companhia de Jesus* nas esferas da catequese indígena e da educação em geral na colônia: junto com o séquito dessa superior autoridade lusitana, chegou a primeira expedição jesuíta das Américas, debaixo do comando do padre Manuel da Nóbrega, egresso da Universidade de Salamanca e com passagem acadêmica por Coimbra. Esse formato de consórcio público-privado ou de terceirização da educação – expressões do século XXI, não do XVI – firmado por D. João III, rei de Portugal e neto dos reis católicos Fernando de Aragão e Isabel de Castela, perdurou até a expulsão dos Jesuítas determinada pelo marquês de Pombal em 1759; por conseguinte, teve efetividade por mais de dois séculos. Pode-se dizer, em decorrência disso, que o ensino fundamental no Brasil nasceu e se desenvolveu em bases explicitamente *confessionais* e não laicas, o mesmo se podendo afirmar com respeito ao que hoje chamaríamos de ensino médio, em nível pré-universitário. Quanto ao padre Manuel da Nóbrega, cujo legado cultural tem sido considerado pela historiografia portuguesa e brasileira como dos mais significativos, cabe acrescentar um pormenor curioso da sua biografia: nasceu exatamente no ano e no mês em que Martinho Lutero afixou, na capela de Wittenberg, suas famosas *Noventa e Cinco Teses*, portanto, precisamente há 500 anos. Invocar esses antecedentes, que parecem esparsos ou desconexos, pode contribuir para o clareamento preliminar do cenário em que se busca pontuar aproximações do protestantismo histórico com o ensino superior brasileiro, especialmente na sua feição como universidade.

Sincronia das trajetórias e “lacuna civilizatória”

Ao se tentar construir uma das possíveis escalas temporais dos séculos XVI e XVII, percebe-se a existência de certa *sincronia* entre os eventos da Reforma religiosa iniciada na Alemanha – com desdobramentos imediatos na Suíça e reverberações na Holanda, Escócia e Inglaterra – e os acontecimentos inaugurais relacionados com a presença portuguesa no Brasil. Aqui, em matéria de ideologia, religião e educação, materializou-se exclusivamente o elemento de reação católico-romana contrário à ruptura do monopólio do cristianismo no Ocidente, o que autoriza afirmar que as disposições *afonsinas*, *manuelinas*, *filipinas*, *tridentinas* e *inacianas* cruzaram com celeridade o Atlântico para reverberar nas colônias espanholas e portuguesas. Essa mesma sincronia pode ser observada nas chamadas “invasões holandesas” no nordeste brasileiro, entre 1624 e 1654, quase simultâneas à “Guerra dos Trinta Anos” (1618-1648), cujos desfechos finais foram, contudo, bem diferentes: enquanto na Europa chega-se a proclamar a “Paz de Vestefália” – marco inicial da diplomacia moderna –, nos trópicos, o epílogo se consuma no massacre dos batavos, de raiz protestante. Outras evidências de sincronia e paralelismo histórico no campo ideológico, religioso e educacional poderiam ser trazidas à consideração, tanto pelo critério da semelhança como pelo princípio do contraste. Bastaria acrescentar mais um exemplo de sincronia: a presença precoce no Brasil de agentes da Inquisição portuguesa e da Inquisição espanhola (ao tempo da União Ibérica, entre 1580 e 1640). Invocar esse encadeamento de concomitâncias não significa, contudo, que se esteja a reduzir a história a uma linearidade sequencial, despojada das tramas, despida das complexidades e imune aos fatores imponderáveis e aleatórios que lhe são inerentes, muito menos a qualquer tipo de *determinismo* histórico.

É preciso observar, entretanto, que quando o foco de investigação se transfere da religião e das humanidades para tangenciar outros campos de interesse, como, por exemplo, o dos desenvolvimentos científicos, econômicos e sociais, aí desaparece a sincronia entre as trajetórias daquilo que aconteceu na Europa e daquilo que teve lugar em território brasileiro, concomitantemente. No limite, pode-se afirmar que o Brasil não conheceu a Revolução Científica do século XVII, a não ser na segunda metade do século XIX. Pode-se demonstrar, analogamente, que o Brasil não viveu a Revolução Industrial do século XVIII e só tomou conhecimento dos seus efeitos depois que o príncipe regente, depois coroado D. João VI, aportou a terras brasileiras, em 1808, tangido pelas potências europeias. Da mesma forma, é possível deduzir que o Iluminismo chegou às latitudes brasileiras com meio século de atraso, o mesmo se podendo inferir a respeito dos ideais que alavancaram a Revolução Francesa, salvo raríssimas exceções. Em outras palavras: enquanto colônia (1530-1808), nós, brasileiros, ficamos estacionados nos *patamares civilizatórios* do século XVI, sob a vigilância da Inquisição, privados dos benefícios tecnológicos decorrentes dos desenvolvimentos científicos de mais de dois séculos e alienados com relação aos avanços sociais e econômicos que se verificaram na Europa Ocidental, acima da linha dos Pirineus. Neste Brasil-colônia, a invenção de Johannes Gutenberg, de 1455, só pôde ser usufruída a partir de 1808, assim mesmo, sob severa censura. Quanto à Reforma protestante do século XVI e seu impacto nas estruturas sociais, políticas e econômicas, a versão que aqui chegou foi exclusivamente aquela articulada pela Contrarreforma e, num segundo momento, aquela validada pela Coroa lusitana, portanto, um caso típico de censura institucionalizada, que durou quase um terço de milênio. Nessa conjuntura, a ausência de sincronias e paralelismos históricos sugere a existência

de uma espécie de “lacuna civilizatória” no Brasil-colônia, ainda que se saiba que cada país ou sociedade vive o seu próprio contexto histórico, jungido por circunstâncias e incidências que lhe são inerentes, não se devendo concluir, de forma precipitada, pela existência de conjunturas e acontecimentos *tardios* ou *precoces*. Com efeito, aos saltos e aos trancos, e somente a partir da segunda década do século XIX, é que a sociedade brasileira começou a tomar conhecimento do estado da arte relativo ao desenvolvimento científico, econômico e social do hemisfério norte – europeu e americano. Considerando que “a história é a ciência dos homens, no tempo” (BLOCH, 2002, p. 55), pergunte-se quando foi que os brasileiros súditos de Portugal conheceram o morávio Jan Amos Comenius (1592-1670), não apenas pelo viés biográfico, mas por meio das suas notáveis contribuições para a pedagogia, o mesmo se podendo afirmar a respeito do notável educador suíço Johann Heinrich Pestalozzi (1746-1827) e de outros teóricos da educação, saídos dos meios protestantes, “acima da linha dos Pirineus” – repita-se. A extrapolação dessas questões avança para a epistemologia derivada do método científico, não de Aristóteles (384-322 a.C.), mas de Francis Bacon (1561-1626), Johannes Kepler (1572-1630), Isaac Newton (1642-1727), Michael Faraday (1791-1867) e James Clerk Maxwell (1831-1879) – todos protestantes, que horror! Pode-se concluir, ainda que de modo não cabal, que a alienação da realidade científico-tecnológica que se verificava no Brasil-colônia, até a segunda década de 1800, desemboca, necessariamente, na questão da implantação da universidade no Brasil, como uma de suas importantes variáveis.

Universidade no Brasil: uma ideia incômoda para Portugal

A instituição universitária no Brasil, conquanto tenha se mantido como ideia transversal permanente, não se consumou antes da terceira década do século XX, portanto, somente 420 anos após a chegada da comitiva de Cabral a estes *tristes trópicos*, como diria Claude Lévi-Strauss. O fenômeno ganha maior relevância quando comparado com aquilo que aconteceu nas antigas colônias espanholas, onde foram criadas universidades já no século XVI, como a de São Domingos (1538), do México (1553), de São Marcos (Peru), de São Felipe (Chile), de Córdoba (Argentina) e outras mais, a ponto de já existirem na América espanhola quase 30 universidades em 1822, ano em que o Brasil deixou de ser colônia de Portugal, para assumir seus próprios destinos políticos (CUNHA, 2007, p. 15).

As explicações para essa visível assimetria das estratégias utilizadas em cada um dos lados do *Meridiano de Tordesilhas* encontram seu fundamento nas políticas do Reino de Portugal, muito mais do que nas táticas da Igreja de Roma, representada no Brasil por Jesuítas, secundariamente por *Agostinianos*, *Carmelitas*, *Dominicanos* e *Franciscanos*. A propósito, a tradição universitária católica já estava posta desde o Renascimento do século XII, a ponto de se poder atribuir à iniciativa papal a criação de cerca de 30 universidades na Europa, somente entre os anos 1200 e 1400, dentre as quais Cambridge (1209) e Salamanca (1218), isso para não recorrer às anteriores Bolonha (1088), Paris (1150) e Oxford (1167). No Brasil foi diferente. Quais teriam sido as razões da metrópole para não estimular nem permitir a criação de universidades em território brasileiro, enquanto colônia de Portugal? E o Brasil-Império, por que não criou universidades? E o Governo

republicano, após 1889, por que retardou o surgimento da primeira universidade por mais 30 anos?

A demarcação da história do Brasil em períodos permite organizar melhor essa discussão, na medida em que se pode considerar a dominação de Portugal no *período colonial* (1530-1808) e, na sequência, passar a discorrer sobre a mentalidade reinante no Brasil no *período imperial* (1808-1889) para, ao final, fechar as considerações com o *período da I República* (até 1930). Passemos, portanto, aos cenários do Brasil-colônia.

Os estudos sobre a origem e o desenvolvimento da *instituição universitária* no Brasil encaminham-se, em sua maioria, por uma trajetória que adota a implantação e a evolução do *ensino superior* no Brasil como estágio antecedente da universidade brasileira. Tal perspectiva é adotada por Azevedo (1996), Barros (1986), Campos (1940), Chagas (1967), Cury (2000) e Fernandes (1975), dentre outros autores. Essa visão, contudo, não se reveste de unanimidade plena: alguns autores (CUNHA, 2007; PAIM, 1997) preferem uma perspectiva mais larga. Com efeito, ao tornarem mais flexível a ideia de *universidade*, esses autores ampliam as dimensões do objeto de estudo, provocam o deslocamento das demarcações iniciais e vão buscar nos primórdios do Brasil-colônia as primeiras páginas da história da universidade brasileira. Essa estratégia deixa transparecer certo otimismo com respeito às configurações do ensino superior no país e abraça o pressuposto de que a *universidade* constitui apenas um modo de organização desse ensino, negando o conceito de que o formato institucional universitário seria da própria natureza do ensino superior. Em vista da fluidez desses contornos, seria o caso de perguntar sobre o que viria a ser, então, ensino superior? Sem se preocupar com alguma tautologia, o autor convencionou que “ensino superior é aquele que visa ministrar um saber superior”

destacado dos saberes dominantes, segundo determinada hierarquia de complexidades (CUNHA, 2007, p. 18). É por esse caminho que Luiz Antônio Cunha dirige-se ao século XVI e encontra as primeiras configurações do “ensino de saberes dominantes de nível superior” já nos colégios da *Companhia de Jesus* na Bahia, depois nos estabelecimentos do Rio de Janeiro, de São Paulo, de Olinda, do Maranhão e do Pará. Quanto aos seminários de Mariana e Olinda, pondera se não seriam equivalentes a algumas das universidades hispano-americanas que tão cedo se instalaram no Novo Mundo. Por essa óptica, a introdução do ensino superior no Brasil corresponde ao *período colonial* e deveria ser datada de 1572, “ano da criação dos cursos de Artes e Teologia no colégio dos jesuítas na Bahia” (p. 19). Trata-se, portanto, de antecipar o marco inicial desse grau de ensino em mais de dois séculos e localizar nas latitudes nordestinas a *protouniversidade* brasileira. Lamentavelmente, a antecipação que decorre da tese de Cunha em nada modifica a realidade do quadro social, econômico e político do Brasil-colônia, pois “o ensino desenvolvido nos cursos de Filosofia e Teologia no Brasil, do século XVI ao século XVIII, só pode ser entendido como atividade de um aparelho educacional posto a serviço da exploração da colônia pela metrópole” (p. 21).

Adotando essa linha de interpretação, encontramos focos de luz que podem iluminar algumas questões complexas, tais como: a) o efeito prático das *reformas pombalinas* no Brasil; b) a influência, no Brasil, da Universidade de Coimbra em sua versão reformada (1770), poupando-o, talvez, do modelo universitário medieval que, contrariamente, teria sido transferido da Península Ibérica para as universidades da América espanhola; c) a implantação, a partir de 1808, das academias e cursos superiores destinados a formar burocratas para o Estado e especialistas na produção de bens simbólicos. Quanto à “tardia” im-

plantação da instituição universitária no Brasil, o autor em foco labora longamente o assunto e identifica como fator determinante a possível perda do monopólio do Estado na concessão de *privilégios profissionais*, através do poder de conferir diplomas juridicamente válidos, pois a universidade haveria de escapar para as mãos de particulares, podendo dar origem, nas palavras de Roque Spencer Maciel de Barros, a “uma elite preparada e competente, capaz, não de traduzir as aspirações populares, mas de desenvolvê-las e incentivá-las” (BARROS, 1986, p. 27).

Evidentemente, essa linha de interpretação dissipa, em parte, a contundência do discurso que atribui ao Reino de Portugal a responsabilidade de não ter sido criada no Brasil nenhuma universidade, ao longo dos três séculos de colônia. Pode-se, contudo, fazer outra análise, ainda que muito sumária, ao citar, pelo menos, um registro histórico: em 1592, o Papa Clemente III negou à *Companhia de Jesus* o pedido de instalação de uma universidade no Brasil e, em 1675, até mesmo a equiparação dos estudos do Colégio da Bahia com os de Évora foi negada pelos agentes da metrópole, em nome do rei de Portugal, D. Afonso VI. Segundo Carlos Roberto Jamil Cury, “a possibilidade de uma formação superior ficava, então, contingenciada por idas dos filhos das elites aos países da Europa, máxime em Portugal. O que se poderia ter aqui era apenas uma preparação para fazer fora o que era proibido no Brasil” (CURY, 2000, p. 6). Este mesmo autor conclui: “Em vão foram os esforços de nacionalistas, como os Inconfidentes, que aspiravam a fundação de uma universidade no Brasil.” (CURY, 2000, p. 6). Justifica-se, sob a óptica de Lisboa, a negativa, pois, segundo Fernando de Azevedo, “a universidade e a circulação de livros impressos podiam constituir ameaça à unidade de padrão cultural e um perigo para o despotismo lusitano” (AZEVEDO, 1996, p. 517).

Por fim, é oportuno ainda acrescentar que, no *período colonial*, prevaleceu o entendimento de que a religião católico-romana desempenhava importante papel de unidade nacional. Segundo Gilberto Freyre: “Nossa hostilidade aos ingleses, franceses, holandeses teve sempre o mesmo caráter de profilaxia religiosa: católicos contra hereges [...]. Fez-se da ortodoxia uma condição de unidade política, (FREYRE, 1992, p. 192, 196).

Universidade no Brasil: uma ideia sempre adiada no Império

A opção política de postergação permanente da ideia de universidade no Brasil, adotada desde a chegada do príncipe regente, em 1808,³ e ao longo de todo o *período imperial* (1822-1889), deve ser atribuída a pelo menos três fatores: a) continuidade da manutenção do monopólio do Estado na concessão de *privilégios profissionais*, por meio da prerrogativa exclusiva de conferir diplomas a uma determinada elite acumpliciada com o Poder; b) peso da *influência francesa* ao tempo da estada da Corte portuguesa no Rio de Janeiro e seu efeito sobre os legisladores ao longo do século XIX; c) presença influente do *positivismo* no Brasil, com seu veemente discurso antiuniversidade.

Com efeito, o primeiro dos fatores, que já vigorava no *período colonial*, passou a ser “nacionalizado”, na medida em que, a partir de 1808, foram criados no Brasil cursos e academias destinados a formar burocratas para o Estado e especialistas na produção de bens sim-

³ “A orientação pragmática, que se coadunava com o pensamento dos egressos daquela Universidade [Coimbra], foi adotada pelo príncipe Dom João, futuro D. João VI, desde que pisou em terra brasileira. Daí a fundação, por ele, de estabelecimentos isolados para o estudo da ciência aplicada. Daí a recusa da ideia de universidade. A mesma diretriz se firma no Brasil independente” (DIAS, 1997, p. 104).

bólicos, como já afirmado anteriormente, acrescentando-se, como subproduto, a formação de profissionais liberais, como engenheiros, médicos, advogados, arquitetos, agrônomos e químicos, que podiam vender seus serviços a quem os contratasse. Essa “geração 1808-1822” é constituída da Academia Militar e da Academia da Marinha, seguidas dos cursos superiores de Agronomia, Química, Desenho Técnico, Economia Política e Arquitetura (Belas-Artes). Já os cursos de Direito, criados após a independência, completaram esse elenco pela formação de especialistas nas atividades mais numerosas da burocracia do Estado, que compreendiam legislação, diplomacia e administração (CUNHA, 2007, p. 63-64). Simultaneamente, verificou-se uma reestruturação do ensino superior, mediante ações de retirada dos estudos de Matemática, Física, Química, Biologia e Mineralogia do âmbito dos cursos de Filosofia – espaço então controlado pela Igreja Católica – e transferência dessas matérias para a esfera das academias militares e faculdades de Medicina e, num segundo momento, para a Escola Politécnica, sucessora da ramificação de Engenharia Civil da Academia Militar.

O segundo dos fatores alistados diz respeito ao peso da *influência francesa* ao tempo da estada da Corte portuguesa no Rio de Janeiro e seu efeito sobre os legisladores, quando se transfere do contexto francês o pensamento dos *enciclopedistas*, contrário à universidade. Tal hipótese, levantada pelo educador Anísio Teixeira, explicaria, ao lado dos demais fatores, a recusa, ao longo de todo o *período imperial*, de pelo menos 42 projetos de criação de uma universidade no Brasil (TEIXEIRA, 1969, p. 77). Veja-se a convicção de um dos adversários da universidade e o paradigma implicitamente contido nos seus argumentos:

A universidade é uma coisa obsoleta e o Brasil, como país novo, não pode querer voltar atrás para construir a universidade; deve manter suas escolas especiais, porque o ensino tem de entrar em fase de especialização profunda; a velha universidade não pode ser restabelecida.⁴

Neste contexto, exorcizar a “velha universidade” significava entronizar a universidade *napoleônica*, caracterizada pela progressiva perda do sentido unitário da alta cultura e pela crescente aquisição do caráter profissionalizante, na linha do espírito positivista pragmático e utilitarista do Iluminismo. O modelo *napoleônico*, além de surgir em função de necessidades profissionais, estruturava-se em escolas superiores, cada uma das quais isolada em seus objetivos práticos. Vê-se que este segundo fator converge para o terceiro, na medida em que ambos representavam no Brasil uma combinação entre traços do *iluminismo pombalino* e influências do *positivismo comtiano*, estas na sua vertente de oposição à ideia de universidade.

De fato, o fator preponderante para o adiamento da criação da primeira universidade no Brasil, ao tempo do *período imperial*, foi, sem dúvida, a atuação ostensiva do positivismo. Leia-se, na referência abaixo, uma amostra do discurso radical antiuniversidade, proferido por um dos próceres do positivismo, Raimundo Teixeira Mendes (1855-1927):

A ciência não lucra com semelhante criação; porque a ciência nasceu sem privilégios, e perseguida; cresceu e desenvolveu-se igualmente sem privilégios, e perseguida também. A proteção só serviu para profaná-la, aplicando-a contra os

⁴ Trecho de discurso proferido pelo conselheiro Almeida, em 1882, no Congresso de Educação, citado por Cunha (2007, p. 124).

interesses sociais e em proveito dos retrógrados e anarquistas. O país também não lucra: primeiro, porque a Universidade vai consumir um capital enorme, melhor aplicado na elevação dos proletários; segundo, porque vai dificultar a propagação da doutrina regeneradora, seja ela qual for; terceiro, porque ataca a liberdade de pensamento; quarto, porque aumenta o parasitismo burguês. (CUNHA, 2007, p. 90)

A contundência de Teixeira Mendes, considerado um *positivista religioso*, ganha eco na incontinência verbal do contemporâneo Luís Pereira Barreto (1840-1923), da categoria dos *positivistas ilustrados*:

Aí [na universidade] se ensina a idolatrar o passado e a abominar o presente. Mas também o contrário. Aí se ensina que existe um Deus, que existem muitos, que não existe nenhum. Todas as contradições, todos os disparates aí encontram uma cadeira assalariada, um abrigo seguro e uma retórica certa (PAIM, 1997, p. 571)

Esse discurso haveria de ser superado nas primeiras décadas da República, a despeito da continuidade da influência do positivismo nos meios acadêmico e militar, bem como entre as lideranças políticas da época.

Para encerrar as referências – muito sumárias – às políticas adotadas pelo Império no tocante à instituição universitária brasileira, lembremos da última “Fala do Trono”, na sessão de 3 de maio de 1889, ocasião em que o imperador solicitou

a criação de um Ministério destinado aos negócios da instrução pública, a fundação de escolas técnicas e a instituição

de duas universidades (uma ao sul, outra ao norte do país), bem como de faculdades de ciências e letras, em algumas províncias, e vinculadas ao sistema universitário. (AZEVEDO, 1996, p. 582)

Nesse caso, o próprio Império foi dissolvido antes que se passasse da “ordem das ideias” para a “ordem dos fatos”.

Atravessando os umbrais da República, o pensador brasileiro Antônio Paim identifica dois fatos auspiciosos que teriam selado o fracasso das teses positivistas, relativamente à ideia de universidade: a) a consagração da Academia Brasileira de Ciências (fundada em 1916) e seu engajamento com o pensamento científico contemporâneo, pugnando pela criação de uma Faculdade Superior da Ciência, voltada para a pesquisa científica, em torno da qual se estruturaria a universidade; b) o movimento desencadeado em favor da universidade pela Associação Brasileira de Educação (fundada em 1924), donde viriam a nascer os projetos da Universidade de São Paulo e da Universidade do Distrito Federal, tornados realidade, respectivamente, em 1934 e 1935 (PAIM, 1997, p. 598-599).

Finalmente, cabe mencionar a constituição de um pequeno grupo de “universidades passageiras”, a começar pela Universidade de Manaus (criada em 1909 e desativada em 1926), a primeira Universidade de São Paulo, de natureza privada (constituída em 1911 e encerrada em 1917), e a Universidade do Paraná (originada em 1912 e dissolvida em 1915). Das demais universidades que tiveram sequência, é preciso fazer referência à primeira, criada em 1920, por aglutinação de faculdades pré-existentes, a Universidade do Rio de Janeiro, que passou a se chamar, em 1937, Universidade do Brasil e, finalmente, Univer-

sidade Federal do Rio de Janeiro. Este é, de fato, o marco inicial da instituição universitária no Brasil.

Passemos para o campo do *protestantismo histórico*, em cujas raízes e troncos procuraremos identificar o fluxo das contribuições para a universidade no Brasil, que, sabemos, foi relativamente tímido, em razão do quadro de antecedentes a que já nos referimos.

Reforma protestante e universidades

O impacto da Reforma protestante do século XVI não pode ser mensurado exclusivamente pelo seu efeito de ruptura do monopólio do cristianismo institucionalizado até então vigente, portanto, apenas pelas suas dimensões conceitual, hermenêutica e litúrgica; ao contrário, suas repercussões avançaram vigorosamente pelas esferas política, econômica, social, cultural e educacional. Essa “onda de choque” foi favorecida, sem dúvida, por fatores atinentes aos valores do Renascimento e do Humanismo, mas sua energia também foi potencializada pela importância atribuída à educação. Aliás, a tese da educação em todos os níveis não foi apenas uma *proposta* dos reformadores do século XVI, mas, sobretudo, foi uma imposição, pois suas ênfases compreendiam a necessidade do estudo das Escrituras, o princípio do sacerdócio de todos os fiéis e a convicção de que Deus deve ser honrado mediante o cultivo intelectual dos seus fiéis. Portanto, era preciso incentivar a criação de escolas – da alfabetização à universidade. O historiador presbiteriano Alderi Souza de Matos lembra que o movimento da Reforma surgiu, direta ou indiretamente, junto aos círculos acadêmicos: Martinho Lutero (1483-1546) era professor universitário em Wittenberg e assim permaneceu por toda a vida. Philipp Melanchton (1497-1560), Ulrico Zuínglio (1484-1531) e João Calvino (1509-1564) foram humanistas cultos, formados em algumas

das melhores instituições de ensino da época. Em consequência disso, os protestantes deram contribuições relevantes à área educacional, como a criação de importantes universidades que até hoje oferecem valiosos serviços às suas coletividades.

É evidente que as universidades não foram uma invenção do protestantismo. Basta lembrar que, no início do século XVI, já havia mais de 50 universidades na Europa, principalmente na Itália, França, Espanha e nas lhas Britânicas, a maioria delas de identidade católico-romana. Num primeiro momento, algumas dessas instituições passaram a receber nítida influência protestante; não demorou, contudo, para que os seguidores da Reforma criassem suas próprias universidades:

A primeira universidade protestante foi sem dúvida a de Wittenberg, na Saxônia, berço da Reforma Luterana. Fundada em 1502 pelo príncipe eleito Frederico, o Sábio, quinze anos mais tarde ela aceitou as novas ideias de seu professor mais famoso, o monge agostiniano Martinho Lutero. Posteriormente, os luteranos fundaram as Universidades de Marburg (1527), Königsberg (1544), Jena (1558) e Helmstedt (1575). As universidades de Copenhague, na Dinamarca, e Uppsala, na Suécia, ambas do final do século XV, aderiram ao movimento de Lutero. (MATOS, 2011, p. 38)

Ao tratar da vertente *reformada* ou *calvinista* e suas influências, o autor aqui referenciado afirma:

Em 1559, Calvino inaugurou sua famosa academia, embrião da futura Universidade de Genebra. A antiga Universidade de Heidelberg, na Alemanha, se tornou uma instituição calvinista

na década de 1560. Na Escócia o mesmo ocorreu com as Universidades de Saint Andrews, Glasgow e Aberdeen. As universidades inglesas de Oxford e Cambridge receberam fortíssima influência calvinista. Thomas Cranmer, Hugh Latimer e Nicholas Ridley, três dos primeiros líderes e mártires da Reforma Inglesa, eram ligados a essas escolas. A convite de Cranmer, os reformadores Martin Bucer e Pedro Mártir Vermigli lecionaram na Inglaterra, o primeiro em Cambridge e o segundo em Oxford. (MATOS, 2011, p. 38)

Entre as primeiras universidades fundadas por *calvinistas* estão as de Leyden e Utrecht, na Holanda. Posteriormente, *reformados* de origem holandesa fundaram, na África do Sul, as importantes universidades de Stellenbosch e Potchefstroom. Todavia, o fenômeno mais extraordinário ocorreu nos Estados Unidos, onde, até meados do século XIX, os presbiterianos criaram 49 “*colleges*” (faculdades), os congregacionais 21, os reformados alemães 4 e os reformados holandeses 1. Dessas 75 instituições, 3 se tornaram famosas universidades: Harvard (1636), Yale (1701) e Princeton (1746) (MATOS, 2011, p. 38-40).

Seja dito, por fim, que os protestantes criaram universidades não só por causa do seu compromisso com a educação, mas também como meio de servir e influenciar a sociedade a partir de uma perspectiva cristã. Essa situação mudou drasticamente com o advento do Iluminismo do século XVIII, e o resultado foi a crescente *secularização* das universidades de identidade protestante. Na intenção de dar renovada ênfase aos valores cristãos reformados e contribuir para sua difusão, a partir da primeira metade do século XX, foram criadas novas instituições de ensino superior e universidades *confessionais*, especialmente em países onde o *denominacionalismo* protestante teve maior expressão,

como os Estados Unidos, a África do Sul e, em menor escala, a Argentina, o Chile e o Brasil.

Protestantismo, ensino superior e universidade no Brasil

A ofensiva do protestantismo em busca de um espaço religioso na sociedade brasileira desdobrou-se nos níveis polêmico, proselitista e educacional. E quando se avalia a penetração do protestantismo por meio das escolas, verifica-se que essa estratégia se desenvolveu em dois planos: o *ideológico* (por meio dos grandes colégios), cujo objetivo era introduzir elementos transformadores na cultura brasileira, a partir dos escalões mais elevados, e o *instrumental* (por meio das escolas paroquiais), cujo objetivo era auxiliar o proselitismo e a manutenção do culto protestante na camada inferior da população (MENDONÇA, 1995; MENDES, 2016).

Na categoria dos “grandes colégios” podem ser reportados, a título de ilustração, o Colégio Internacional, em Campinas (SP), fundado em 1869 e transferido, em 1892, para a cidade de Lavras (MG), de orientação presbiteriana; a Escola Americana, embrião do Mackenzie College, em São Paulo (SP), fundada em 1870, de orientação presbiteriana; o Colégio Piracicabano, em Piracicaba (SP), fundado em 1881, de orientação metodista; o Instituto Bennett, no Rio de Janeiro (RJ), fundado em 1888, de orientação metodista; o Instituto Granbery, em Juiz de Fora (MG), fundado em 1889, também de orientação metodista, além do Colégio Batista Taylor-Egídio, em Salvador (BA), fundado em 1898, de orientação batista. Todos esses estabelecimentos cumpriram papéis relevantes, com o objetivo explícito de preparar as novas gerações para virem a constituir futuras lideranças nacionais.

As pretensões desses empreendimentos de ofertar cursos superiores e constituir universidades não prosperaram na vigência da antiga Constituição imperial, de 1824, pois esse diploma constitucional considerava o ensino superior uma prerrogativa exclusiva do Estado. Foi somente com o advento da Constituição republicana de 1891, inspirada em princípios liberais e positivistas, que os projetos de implantação de cursos superiores por parte de instituições protestantes começaram a ser desenvolvidos, assim mesmo, com certa insegurança. Segundo o historiador Almiro Schulz, essa participação no cenário educacional superior brasileiro desenvolveu-se segundo determinado eixo de cunho pragmático e tecnológico – uma característica do protestantismo que transitou pelos Estados Unidos e ali incorporou influências do *puritanismo*, do *pragmatismo* e resquícios da *ideologia do progresso*:

As primeiras iniciativas dos cursos superiores no Brasil [...] foram de caráter prático profissional. O Granbery iniciou com os cursos de Farmácia, Odontologia, Direito e pretendia um curso de Agricultura. O Mackenzie iniciou com Engenharia e Comércio. O Instituto Gammon [sucessor do Colégio Internacional de Campinas] fundou um curso de Agronomia em Lavras (MG). Mais tarde os presbiterianos pretendiam fundar uma universidade com ênfase na agricultura, no Rio de Janeiro. (SCHULZ, 2003, p. 31)

Nesse cenário, a denominação *presbiteriana* esteve representada, principalmente, pelo Mackenzie College, que jurisdicionou a primeira Escola de Engenharia no Brasil, de natureza não estatal, fundada em 1896. O Curso Superior de Comércio, do mesmo estabelecimento, teve origem em 1890 e passou por reformatação completa em 1902. Os cursos de Arquitetura e de formação de Engenheiros-Eletricistas

datam de 1917; o de Engenharia Química – mais antigo do Brasil – data de 1924. Na década de 1940, foi criada a Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras, seguida da Faculdade de Ciências Econômicas (1950) e da Faculdade de Direito (1955). Com essa constelação de cursos e faculdades, pôde ser implantada a primeira universidade de orientação protestante do Brasil, a Universidade Mackenzie, instalada em 16 de abril de 1952, portanto, apenas 32 anos depois da implantação da mais antiga universidade brasileira.

Quanto à denominação *metodista*, um dos seus estabelecimentos mais prestigiados é a Universidade Metodista de Piracicaba (UNIMEP), cuja origem está relacionada com o antigo Colégio Piracicabano, fundado em 1881 pela missionária norte-americana Martha Watts. A qualidade, o pioneirismo e o diferencial no ensino deram origem, em 1964, aos primeiros cursos de nível superior: Economia, Administração e Ciências Contábeis, inicialmente reunidos como faculdades integradas. Essa expansão resultou no reconhecimento da UNIMEP como a primeira universidade metodista da América Latina, em 1975. Nesse mesmo segmento do espectro protestante, cabe ainda inserir a Universidade Metodista de São Paulo, instalada, em 1997, a partir de faculdades e cursos que vinham sendo constituídos desde 1938, quando foi criada a Faculdade de Teologia da Igreja Metodista, em São Bernardo do Campo (SP). Era, então, de seu interesse que o curso superior recém-criado – o primeiro instalado nesse município – estivesse presente numa região que se configurava como um dos principais centros das transformações sociais, políticas e econômicas do país.

As referências acima não esgotam o universo das instituições de ensino superior e universidades que trazem no seu *ethos* a marca do cristianismo em sua versão *reformada*, ou *protestante*. É o caso da Universidade

Luterana do Brasil (ULBRA), de grande porte, e também o caso do Centro Universitário Adventista, sediado em Engenheiro Coelho (SP). Quanto à denominação *batista*, a questão da criação de uma universidade estritamente *confessional* esteve presente na pauta das assembleias gerais anuais, desde 1907, mas, por razões que refletem a natureza fragmentada do sistema batista, de forte protagonismo da *igreja local*, nunca se consumou esse projeto, que seria de âmbito nacional (SCHULZ, 2003).

O encerramento deste capítulo necessitaria ainda de uma última referência histórica, qual seja, a menção da presença e atuação de uma dezena de “professores protestantes”, do mais elevado gabarito acadêmico, no quadro docente da prestigiada Universidade de São Paulo, quando de sua constituição e desenvolvimento inicial. Nesse caso, a influência intelectual do protestantismo ter-se-ia dado de forma indireta, porém estimulante e significativa. Sem dúvida, um tema para novas pesquisas, novas reflexões e futuros capítulos...

Referências

- AZEVEDO, Fernando de. *A Cultura Brasileira*. 6.^a ed., Rio de Janeiro: Editora UFRJ; Brasília: Editora UnB, 1996.
- BARROS, Roque Spencer Maciel de. *A Ilustração Brasileira e a Ideia de Universidade*. São Paulo: Convívio/EDUSP, 1986.
- BLOCH, Marc. *Apologia da História – ou o Ofício de Historiador*. Tradução de: André Telles. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2002.
- CAMPOS, Ernesto de Souza. *Educação Superior no Brasil*. Rio de Janeiro: Ministério da Educação, 1940.
- CHAGAS, Valnir. *A Luta pela Universidade no Brasil*. Porto Alegre: Editora UFRGS, 1967.
- CUNHA, Luiz Antônio. *A Universidade Temporã: o Ensino Superior, da Colônia à Era Vargas*. 3.^a ed. [revista], São Paulo: Editora UNESP, 2007.
- CURY, Carlos Roberto Jamil. Evolução da educação superior no Brasil. A participação do setor público e da iniciativa privada. *Revista do Direito Educacional*, Rio de Janeiro: v. 11, n.º 61, p. 5-27, 2000.

DIAS, Fernando Correia. *Universidade Federal de Minas Gerais – Projeto Intelectual e Político*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1997.

FERNANDES, Florestan. *Universidade Brasileira: Reforma ou Revolução?* São Paulo: Alfa-Ômega, 1975.

FREYRE, Gilberto. *Casa Grande & Senzala*. 32.^a ed., Rio de Janeiro/São Paulo: Ed. Re-zende, 1992.

MATOS, Alderi Souza de. Universidades protestantes: benefícios e riscos. Artigo. *Ultimato*, Viçosa (MG): n.º 329, p. 38-40, 2011.

MENDES, Marcel. *Tempos de Transição*. 2.^a ed., São Paulo: Editora Mackenzie, 2016.

MENDONÇA, Antonio Gouvêa. *O Celeste Porvir: a Inserção do Protestantismo no Brasil*. São Paulo: Aste/Pendão Real/Ciências da Religião, 1995.

PAIM, Antônio. *História das Ideias Filosóficas no Brasil*. 5.^a ed. rev., Londrina: Editora da UEL, 1997.

SCHULZ, Almiro. *Educação Superior Protestante no Brasil*. Engenheiro Coelho (SP): UNASPRESS – Imprensa Universitária Adventista, 2003.

TEIXEIRA, Anísio. *Ensino Superior no Brasil. Análise e Interpretação de Sua Evolução até 1969*. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1969.

Medicina homeopática e positivismo no Brasil da I República

RENATA PALANDRI SIGOLO¹

A introdução da medicina homeopática no Brasil ocorreu em meados do século XIX, mas um de seus principais capítulos rumo à autoafirmação como uma racionalidade médica legítima² se desenrolou no início do século XX, seguindo os contornos delineados pelo regime republicano. Porém, é impossível entender o enraizamento da homeopatia em território nacional sem levar em consideração a reestruturação de sua concorrente na época, a medicina alopática.

Apesar de um longo histórico de demandas por atendimento médico formal (RIBEIRO, 1997), a organização da profissão e dos serviços médicos só ocorreu, de forma mais intensiva, no Brasil a partir do século XIX. A vinda da Corte portuguesa, em 1808, causou profundas mudanças no país, como a organização do ensino médico em torno das Escolas Cirúrgicas criadas no Rio de Janeiro e na Bahia que, em 1832, se transformaram em faculdades de Medicina. Mesmo que seu funcionamento tenha sido precário em seus primeiros anos, ambas

¹ Universidade Federal de Santa Catarina.

² Segundo Madel T. Luz, a biomedicina, assim como a homeopatia, são distintas racionalidades médicas, ou seja, possuem cinco dimensões fundamentais: morfologia, dinâmica vital, doutrina médica, sistema de diagnose e sistema de intervenção terapêutica (LUZ, 2000, p. 182).

as instituições representaram não só a possibilidade de formação mas também de fiscalização efetiva e monopólio da prática médica (SCHWARCZ, 1993, p. 194).

O controle sobre as atividades de cura foi exercido, entre 1808 e 1828, pela Fisicatura. Nela, o físico e o cirurgião-mor eram responsáveis em expedir licenças e cartas obrigatórias para diferentes agentes do universo da cura. Vários ofícios eram regulamentados pelo órgão de fiscalização: médicos, cirurgiões, boticários, curandeiros, parteiras, sangradores, cirurgiões que queriam receitar medicamentos, dentistas e aqueles que curavam doenças específicas, como embriaguez e morfeia (PIMENTA, 2003, p. 308). Estas atividades obedeciam uma hierarquia, mas teoricamente qualquer pessoa poderia solicitar uma licença provisória ou carta, bastando apresentar atestado ou declaração fornecidos por seu mestre ou pela comunidade junto a qual exercia suas atividades.

Em 1828, são extintos os cargos de físico e cirurgião-mor do Império e, somente em 1830, aparece um pedido para que facultativos, sangradores, parteiras e boticários registrassem suas cartas na câmara, que era auxiliada pela Sociedade de Medicina. Não são mencionados os curandeiros mas, aparentemente, a falta de uma carta ou licença não os impedia de exercer sua função, pois estes profissionais eram o recurso maior dos pobres e doentes que a medicina não conseguia curar.

No período de existência da Fisicatura, o maior motivo para a concessão de cartas aos curandeiros era a falta de pessoas mais habilitadas para exercer a cura. Uma vez estabelecidas as faculdades de Medicina e a Sociedade Brasileira de Medicina, o monopólio médico forçou estes profissionais a uma maior marginalização, não os reconhecendo mais

como agentes de cura (PIMENTA, 2003, p. 322). Curandeiro começou a ser tornar, então, sinônimo de “charlatão” ou impostor.

A transformação das escolas em academias médico-cirúrgicas e, posteriormente, em faculdades de Medicina facultou a estes espaços a definição de quais seriam os porta-vozes legítimos da prática médica. Em 1829, uma das primeiras tarefas atribuídas a recém-criada Sociedade de Medicina foi analisar as propostas apresentadas para a reforma do ensino médico. A partir de outubro de 1832, as faculdades de Medicina do Rio de Janeiro e da Bahia foram autorizadas a emitir os títulos de doutor em medicina, farmacêutico e parteiro (SCHWARCZ, 1993, p. 196). Além da formação, a produção de conhecimento médico ficou bastante centralizada nas duas faculdades, tendo como principais órgãos difusores os periódicos *Brazil Médico* e *Gazeta Médica da Bahia*.

Percebemos que, ao longo do século XIX, a variedade de agentes de cura autorizados pelas instituições reguladoras da medicina vai sofrendo um estrangulamento e controle cada vez maiores. Esta busca pelo monopólio do exercício da cura ganha, com a República, o reforço do Código Penal que, ao estabelecer normas para o exercício legal da medicina, acaba sustentando o papel do médico como agente reconhecido de cura, como administrador das cidades e populações sob o poder do regime republicano.

É importante atentar que a mudança nas atribuições médicas pertence a um contexto mais geral europeu e, no Brasil, se inicia igualmente antes da República: as epidemias, a Guerra do Paraguai, o crescimento das cidades e a imigração reforçaram a imagem do médico como “missionário”, um personagem cada vez mais necessário para a adequação das populações aos preceitos higiênicos e, no final do século XIX, aos ideais republicanos (SCHWARCZ, 1993, p. 198).

Um exemplo bastante claro da ascensão do médico – devidamente reconhecido pelos seus pares através das instituições acadêmicas – foi a Revolta da Vacina. Ocorrida em 1904, a revolta teve curta duração e possuiu como princípio detonador a obrigatoriedade da vacinação contra a varíola. Porém, foram diferentes as causas apontadas para a efetivação do movimento popular, sendo o motivo maior relacionado às transformações urbanas e de costumes as quais o Rio de Janeiro foi submetido. Chamadas de “Regeneração” pela imprensa conservadora da época, estas modificações visavam adequar a capital às “necessidades higiênicas” preconizadas pela República recém-instaurada. De acordo com Sevchenko, a revolta traduziu a reação da população economicamente favorecida à repressão e segregação exercidas pelo novo regime (SEVCENKO, 1984, p. 7-48), orquestradas por diferentes profissionais, inclusive médicos.

O poder médico tomou força no início da República, e suas tentativas de manutenção de poder e exclusão de outras práticas de saúde podem ser acompanhadas, através da disputa entre alopatas e homeopatas. A homeopatia foi introduzida no Brasil em um momento em que a biomedicina (ou alopatia, denominação criada pelos homeopatas) estava justamente consolidando suas instituições e práticas, através da vinda de Benoit Mure, médico socialista francês, na década de 1840. Após o encerramento do Falanstério fundado por ele em Santa Catarina e sua ida ao Rio de Janeiro, vários médicos conheceram e exerceram a homeopatia, fazendo a propaganda desta racionalidade médica.

Organizada e desenvolvida pelo médico alemão Samuel Hahnemann (1755-1843), a homeopatia nasce como reação à medicina do século XVIII, mas também em acordo com os métodos e questionamentos daquele contexto (PRIVEN, 2005). A experimentação, a observação, bem como a necessidade de fundamentar a medicina em bases

empíricas e construir uma terapêutica racional diante da diversidade terapêutica existente naquele momento eram princípios que fundamentavam a homeopatia. A busca de leis universais e a existência de uma visão mecanicista do corpo humano igualmente podem ser lembradas como características do período (CAMPELLO, 2012, p. 75)

Derivada principalmente do vitalismo alemão, a homeopatia vai considerar a existência de um princípio não material como elemento decisivo para os estados de saúde e doença. A força vital, quando em desequilíbrio, seria a causa da doença, manifestada posteriormente em sintomas físicos. Como não possuía origem material externa, a saúde só poderia ser restaurada, segundo Hahnemann, com o reequilíbrio da força vital através da utilização de medicamentos diluídos e dinamizados. Como a força vital era algo individual do ser humano, o tratamento deveria ser individualizado, considerando os traços não só físicos como emocionais do doente, dentre outros elementos.

Uma das características mais interessantes da homeopatia é sua capacidade em ser adotada e adaptada por diferentes correntes de pensamento. Na França, Hahnemann se instala em 1835, tendo textos traduzidos para o francês principalmente na década de 1850 (MURE, 2010, p. 56-57). O contexto do início do século XIX naquele país, em especial em sua capital, vira-se desenvolver várias sociedades mesméricas, que organizavam cursos e demonstrações públicas. A teoria médica criada por Mesmer (1734-1815) era pautada na ideia de que o magnetismo animal – força não visível presente nos seres vivos – poderia ser usada, para fins terapêuticos e possuía alguma semelhança com a medicina homeopática (NOVAES, 1989, p. 112).

Segundo Faure, os primeiros movimentos da homeopatia na França se fizeram no sentido de reconciliar o espírito iluminista e a renovação católica ocorrida após a Revolução Francesa. O contexto de construção

da homeopatia também é, na França, o momento em que a Igreja Católica aprofunda sua desconfiança em torno da ciência. A medicina homeopática acaba por proporcionar um ponto de aproximação entre a razão científica e o mundo místico, uma vez que apresenta uma teoria de funcionamento do corpo pautada na ideia de força vital, interpretada pelo catolicismo como “a alma dirigindo as forças fisiológicas” (FAURE, 2002, p. 91).

Do mesmo modo, o socialismo utópico francês, em especial o *saint-simonisme*, é atraído da homeopatia igualmente pela promessa de aproximação entre espiritualidade e razão, mas também por conta do contexto de nascimento da higiene pública e da medicina legal, que vão atribuir ao médico um papel social e político importante. Via *saint-simonisme*, a medicina homeopática vai adentrar o meio de homens de negócio e industriais na França (FAURE, 2002, p. 90).

No Brasil, a homeopatia também alinha seu discurso, inicialmente, ao catolicismo, na chamada fase de introdução (1840-1860). O conceito de força vital, carregado de subjetividade, foi tomado como viés para uma interpretação religiosa da doença e da cura, assim como na França, mas em um contexto diverso. O médico francês Benoit Mure, conhecido como introdutor da homeopatia e representante da *Union Industrielle de Paris*, foi atraído ao Brasil com o objetivo de fundar uma colônia fourierista, conforme anunciava em abril de 1841: “ Cem famílias francezas e catholicas trazem ao Brasil o fabrico em grandes machinas de vapor. Elas se associam entre si e garantem-se mutuamente contra o incendio, riscos no mar, faltas de trabalho e despesas de educação dos filhos” (GALHARDO, 1928, p. 281).

A associação entre catolicismo e socialismo utópico presente na França é transportada ao Brasil quando Benoit Mure, após presenciar a dissolução de seu empreendimento socialista em Santa Catarina

(THIAGO, 1995, p. 43), se dedicou a disseminar a medicina homeopática, a partir de 1843, no Rio de Janeiro. O Instituto Hahnemanniano do Brasil, fundado por Mure, porta, ainda hoje, como símbolo “um cacique sobre uma região da terra, que representa o Brasil, empunhando [sic] uma cruz, symbolo da fé propagada em todo o território brasileiro, e, finalmente, a aguia de Hahnemann dilacerando a serpente de Galeno” (GALHARDO, 1928, p. 736), sinalizando a aproximação da homeopatia ao catolicismo.

Por outro lado, após 1860, a interpretação espiritual da homeopatia também passa a ser exercida pelo espiritismo. Fundada por Allan Kardec, a doutrina espirita buscava inicialmente apenas a cura espiritual. Sofrendo algumas transformações, o espiritismo incorporou a homeopatia como viabilizadora da cura espiritual, conseguindo, desta forma, aumentar a legião de fiéis que frequentavam os centros espíritas (BERTOLLI FILHO, 1990).

Para que se efetuassem a associação entre espiritismo e homeopatia, os kardecistas fizeram uma releitura dos ensinamentos de Hahnemann e de seus discípulos, construindo uma história da homeopatia coerente com os interesses do espiritismo. Um dos movimentos neste sentido foi justamente a aproximação do conceito hahnemanniano de força vital com o de perispírito de Kardec, definido como o *corpo fluídico dos espíritos*, responsável pelo “grau de adiantamento moral dos espíritos”, cujo desequilíbrio causaria enfermidades no corpo físico.

A ruptura entre a homeopatia e o espiritismo se consolida no início do século, principalmente com o Código Penal de 1890, que estabelecia a prática ilegal da medicina como crime, e a reestruturação do Instituto Hahnemanniano do Brasil em 1900 (BERTOLLI FILHO, 1990). Estes eventos vieram acompanhados de um novo discurso homeo-

pático, que buscava se desvencilhar dos elementos mágico-religiosos que o acompanhavam.

No Brasil republicano, o positivismo foi peça fundamental para a reinterpretação da homeopatia, rumo a sua legitimação. Para analisar a aproximação da homeopatia ao positivismo, tomemos o exemplo de um dos mais presentes divulgadores da medicina de Hahnemann no Brasil do início do século XX, o Dr. Nilo Cairo da Silva³. Ao elaborar sua primeira tese médica, em 1903, Nilo Cairo não professou apenas sua crença na doutrina hahnemanniana: afirmou sua adesão à filosofia positiva, com a qual já havia tomado contato nos bancos da Escola Militar da Praia Vermelha, na capital federal. Esta atitude ficou longe de ser individual: assim como Nilo Cairo, vários outros homeopatas foram positivistas assumidos, como Alberto Seabra, Joaquim Murtinho e Licínio Cardoso, além daqueles incontáveis médicos que foram influenciados pela filosofia, fosse na Escola Militar ou no Colégio Pedro II, fosse na Faculdade de Medicina do Rio de Janeiro.

Para melhor explorar a construção da homeopatia segundo os moldes do positivismo, é necessário esclarecer brevemente como este se desenvolveu no Brasil, no que consistem seus principais princípios, para perceber como influenciaram a medicina, mais especificamente a homeopática. O positivismo nasceu com o francês Auguste Comte (1798-1857) que, assim como vários outros pensadores, estava em busca de soluções para a crise social do século XIX. O contexto de Comte também foi o da França pós-revolucionária, onde a burguesia procurava manter o poder, e o movimento de trabalhadores tentava tomá-lo. Várias ideologias sustentavam os movimentos operários, mas a filosofia comtiana vai buscar a manutenção do poder con-

³ Para mais detalhes, ver: SIGOLO, 2012.

servador e o impedimento de “ameaças” revolucionárias (ANDERY, 2014, p. 372).

No Brasil, o positivismo influenciou, de diversas maneiras e de modo decisivo, a vida intelectual do país na segunda metade do século XIX até as primeiras décadas do século XX, a ponto de se afirmar que a filosofia fora “o eixo em torno do qual girou o estado de espírito de toda uma geração” (LINS, 1967, p. 11). Esta forte tendência intelectual foi sentida nos mais diferentes meios, em especial nas instituições educacionais, que passaram a contar, a partir de 1850, com cada vez maior número de dissertações defendidas com teor positivista.

Dentre os vários responsáveis pelo desenvolvimento do pensamento comtiano no Brasil, podemos citar Luís Pereira Barreto. Pereira Barreto representa um dos estilos que o positivismo tomou no país: considerava a filosofia mais um método do que uma doutrina, mantendo relações conflituosas com o Apostolado Positivista do Brasil, de Miguel Lemos e Teixeira Mendes, que faziam outra leitura da filosofia positiva (LINS, 1967, p. 57). Pereira Barreto se graduou como médico em 1865, defendendo uma tese de cunho positivista denominada *Teoria das Gastralgias e das Nevroses em geral*. O médico não se limitava a dialogar apenas sobre assuntos referentes à sua profissão. Considerava-se um “apóstolo” de Comte e via nas polêmicas que sustentava nos jornais paulistas um bom meio de divulgação do positivismo. Nestas ocasiões, defendia a utilização de uma linguagem simples, acessível ao público leigo (LINS, 1967, p. 60).

Enquanto médico, Barreto era cirurgião, portanto, estava na esfera da biomedicina. Como positivista, no entanto, tecia inúmeras críticas aos seus colegas médicos, principalmente em relação ao curandeirismo e à liberdade profissional, no que, aliás, estava de acordo com o Apostolado Positivista. Num momento em que a Junta Central de

Higiene aprovava um documento dispondo sobre a regulamentação do exercício da medicina e a delimitava aos médicos diplomados, Pereira Barreto escreveu uma série de artigos onde criticava esta posição monopolista e privilegiadora, contrária aos preceitos comtianos (LINS, 1967, p. 82). Afirmava não ser este o caminho para se acabar com o curandeirismo, pois esta prática existiria, segundo ele, devido à crença da população, que é “fetichista”. Já que os curandeiros proporcionavam maior identidade à população e lhe inspiram confiança, não caberia aos médicos desprezar esta condição social e tolher o cidadão do “direito de viver e morrer como bem entender”(BARRETO *apud* LINS, 1967, p. 83).

A vertente considerada mais ortodoxa, representada pelo Apostolado Positivista, explorava a faceta religiosa do pensamento de Auguste Comte. Miguel Lemos e Teixeira Mendes lideravam o Apostolado, buscando, segundo afirmavam, considerar as palavras de Comte o mais fielmente possível. O Apostolado divulgava a religião inspirada na filosofia de Comte, que fora criada no fim da vida deste, que substituiu a ideia de Deus pela humanidade e adotava um calendário próprio, transmutando a ciência em religião (ANDERY, 2014, p. 374). Ao elaborar um estatuto rigoroso, impedindo seus aderentes em ocupar cargos políticos, o Apostolado foi, por vezes, considerado uma barreira entre o positivismo e a sociedade, ao invés de um meio de divulgação de ideias.

O positivismo contou, também, com grande disseminação nos meios educacionais, como a Escola Politécnica, o Colégio Pedro II, a Escola Normal, a Escola Militar, as faculdades de Medicina e Direito e a Escola de Belas-Artes. Na instituição onde Nilo Cairo tomou contato com a filosofia, muitos foram influenciados pelo positivismo, sendo Benjamin Constant e seu discípulo Roberto Trompowsky os que mais

se sobressaíram. Trompowsky era professor da Escola Militar no final do século XIX, sendo seu ensino de Matemática intensamente relacionado com os escritos de Auguste Comte.

O pensamento construído por Comte se baseia na “lei dos três estados”, que explica as condições históricas pelas quais o conhecimento humano atravessa de maneira evolutiva: o estado teológico ou fictício, o estado metafísico ou abstrato e, finalmente, o estado científico ou positivo (COMTE, 1996, p. 22). Cada etapa comporta um sistema filosófico definido: o primeiro estado se caracteriza pela predominância da imaginação sobre a observação, baseia-se em crenças sobrenaturais para explicar a natureza; o segundo, assim como o anterior, procura penetrar na essência das coisas, mas substitui a imaginação pela argumentação e os agentes sobrenaturais por forças abstratas; o terceiro estado, ideal e definitivo, tem como fundamento a observação, onde cada afirmativa deve corresponder a um fato.

No estado positivo, o Homem reconhece a impossibilidade de se obter a origem e o fim de tudo, bem como conhecer as causas dos fenômenos em sua essência: sua atenção se volta para a descoberta das leis do universo, através do raciocínio e da observação. Longe da explicação absoluta, limita-se a expor os fatos através de seus “termos reais” (COMTE, 1996, p. 75), estabelecendo a analogia entre os vários fenômenos particulares e os poucos gerais, cuja tendência, segundo Comte, é se reduzirem cada vez mais. Toda teoria deve, portanto, basear-se na observação, sem, contudo, entregar-se ao empirismo.

A filosofia positiva afirma que todos os fenômenos estão ligados a leis naturais e invariáveis, e que devem ser num menor número possível (embora nunca se reduza, a uma única), sem se deter as causas ou consequências dos mesmos. Para se atingir esse objetivo, é necessário que haja a compartimentação do conhecimento

em diversas áreas, procurando não cair no particularismo excessivo. O conhecimento das leis, por sua vez, proporciona ao observador a capacidade de prever o fenômeno e agir, se necessário, introduzindo modificações (COMTE, 1996, p. 47).

Os diferentes campos de conhecimento ou ciências fundamentais podem ser classificados, de acordo com Comte, inicialmente pelo que contém fenômenos mais gerais e mais simples até chegar ao mais complexo e que possui fenômenos mais particulares. Deste modo, ele coloca nesta ordem a matemática, a astronomia, a física, a química, a fisiologia e a física social (sociologia), sendo necessário estabelecer o estudo das mesmas nesta sequência. Esta linha evolutiva se aplica não só para o estudo de diferentes ciências: no interior de um conhecimento, os fenômenos devem ser compreendidos partindo-se dos mais gerais e simples até atingir os mais particulares ou complexos.

A classificação das ciências obedece, também, uma ordem de desenvolvimento: as primeiras são mais antigas e desenvolvidas que as últimas. Como cada uma delas possui suas leis principais inseridas na precedente, “convertendo-se no fundamento do estudo da seguinte, é necessário que se realize o estudo racional das ciências anteriores a que se quer conhecer” (COMTE, 1996, p. 57). Assim, Comte criticava a eleição de apenas uma ciência como área de conhecimento a se dedicar: se as pessoas em geral, e especialmente os cientistas, querem ter uma educação positiva, devem possuir a *cultura prévia* das leis das ciências antecedentes àquela que é objeto de seu estudo. Como a matemática está no topo da escala de ciências, é considerada, na filosofia positiva, como “o ponto de partida de toda educação científica racional” (COMTE, 1996, p. 76).

Esta interdependência sucessiva do conhecimento pode ser exemplificada pelo relacionamento estabelecido entre fenômenos sociais e

fisiológicos. Segundo Comte, os primeiros receberiam influência das leis dos segundos, sendo necessário, para compreender os fenômenos sociais, ter conhecimento das leis que regem o organismo dos indivíduos. Nesta lógica, é necessário estudar também os fenômenos dos corpos inorgânicos antes da fisiologia, já que os corpos vivos contêm fenômenos mecânicos e químicos, acrescidos dos vitais.

Comte acreditava que o momento no qual atravessava era propício para que o ser humano se dedicasse às investigações científicas com objetivo de descobrir as leis dos fenômenos e confirmar ou não teorias, vencendo a imaginação e a argumentação. Neste estado positivo, os indivíduos poderiam ter esperança em reorganizar a sociedade, pois a crise política e moral das sociedades teria origem na desorganização intelectual (COMTE, 1996, p. 40) proveniente da utilização simultânea das três filosofias, que são incompatíveis.

A filosofia positiva, elegendo a fisiologia como um campo fundamental do conhecimento humano, exerce profunda influência na biologia e, portanto, na medicina. Metodologicamente, Comte contribuiu afirmando a necessidade de se estudar os seres vivos em relação ao meio físico e moral em que vive (COMTE, 1893, p. 228). Procedeu a uma classificação dos seres, ao estudo das funções do cérebro e da interação deste com a vida vegetativa que influenciaram Claude Bernard e Mme Curie, entre outros cientistas (LINS, 1967, p. 298). Teve como discípulos vários médicos, como Sémérie e Audiffrent, este último muito citado por Nilo Cairo, embora fosse adepto de muitas posições contrárias à homeopatia.

No Brasil, a influência comtiana na área biológica se fez sentir na Faculdade de Medicina do Rio de Janeiro, que a partir da segunda metade do século começa a produzir várias teses entrelaçando a filosofia positiva e teorias médicas. O positivismo, no entanto, não falava ex-

clusivamente aos homeopatas, pelo contrário: vimos que os seguidores diretos de Auguste Comte e alguns médicos positivistas brasileiros pertenciam à esfera da biomedicina. Para compreender como foi construída a correspondência entre a filosofia comtiana e a doutrina hahnemanniana precisamos nos remeter às bases teóricas de ambas, presentes no discurso dos homeopatas positivistas do início deste século, e é Nilo Cairo, novamente, quem nos dá as primeiras pistas.

Num sistema médico vitalista, como é a homeopatia, o conceito de força vital ocupa papel central nas bases teóricas da doutrina. Reinterpretada à luz do positivismo, no entanto, passa a não ser mais o princípio mais importante. Podemos perceber este deslocamento de prioridades ao retomarmos as palavras dos Drs. Alberto Seabra e Nilo Cairo a respeito do dinamismo ou força vital. Enquanto que o primeiro afirma ser inútil buscar a essência dos conceitos de matéria, moléstia ou vida (e, conseqüentemente, força vital), bastando, como afirmava Comte, observar seus fenômenos (SEABRA, 1909, p. 54) o segundo simplifica o princípio, traduzindo-o por *energia* (CAIRO, 1916, p. 70).

Destacar o princípio do dinamismo e explicá-lo à luz do positivismo certamente foi tarefa espinhosa para os homeopatas, uma vez que os vitalistas, especialmente os da Escola de Montpellier, eram criticados por Comte (COMTE, 1942, p. 301) por serem metafísicos. De fato, a explicação dos fenômenos através da noção de “forças” pertence, segundo a filosofia positiva, à etapa metafísica da evolução do conhecimento, e deste rótulo, os homeopatas procuravam escapar.

A ciência, para o positivismo, pressupunha o conhecimento das leis naturais sob a influência das quais os fenômenos se manifestam, a fim de agir sobre os mesmos. A ausência de leis e princípios universalmente aceitos, itens básicos para a existência de uma filosofia positiva, era do que reclamava Nilo Cairo, ao criticar a biomedicina que

o havia formado na Faculdade de Medicina do Rio de Janeiro (CAIRO, 1903a, p. 5). A busca por estas noções o atraiu para a homeopatia, que tem, por base, uma lei terapêutica observável a todos os seres humanos indistintamente: *Similia Similibus Curantur*.

Cairo teceu a correspondência entre a filosofia positiva e a doutrina hahnemanniana em outras categorias, considerando-as como leis. Fazendo a crítica da tese inaugural de um médico positivista alopata, Nilo Cairo reconhece o princípio da individualização como pertencente tanto a Comte quanto a Hahnemann:

[...] si o nosso illustre collega quizer dar-se ao trabalho de lêr (como sabemos que lê os Manuaes do Dr. P. Jousset) a obra fundamental do FUNDADOR da Homoeopathia e apanhar o espirito geral della, reconhecerá facilmente que o princípio systematico – *so ha doentes; não ha molestias* – em que se resume a doutrina pathologica de A. COMTE, é exactamente o princípio que serve espontaneamente de base á therapeutica aconselhada por HAHNEMANN, que jáímais deixou de sobre elle insistir em toda a sua carreira. (BIBLIOGRAPHIA, 1905, p. 119)

A individualização, dentro desta perspectiva homeopática, inclui em ver cada doente como único e como unidade, isto é, enquanto ser integral e não um organismo que possa ser dividido em membros e órgãos. Deve ser considerado em seus aspectos físicos e psicológicos conjuntamente, o que corresponde, também, ao pensamento comtiano que critica os estudos do corpo separadamente da alma e vice-versa (COMTE, 1883, p. 292). A unidade entre o físico e o psíquico e a necessidade em tratar o doente segundo este princípio foram reconhecidas, por Nilo Cairo, como correspondentes à filosofia positiva e à homeopatia, quando o médico afirma que “as ligações entre o cerebro

e o corpo são de tal modo intimas, de tal modo a harmonia visceral depende da harmonia cerebral e vice-versa, que o medico não póde deixar de tratar da alma, tratando do corpo” (CAIRO, 1903a, p. 143).

Um dos indícios da preocupação em curar tanto o físico quanto o psíquico de maneira individualizada e, assim, cumprir com a filosofia positiva pode ser encontrado nas características do medicamento homeopático. Cada medicamento corresponde a sintomas físicos e psicológicos que o doente deve apresentar (ao menos em grande número) para que o remédio lhe corresponda. Esta peculiaridade do medicamento homeopático foi vista como indício de uma medicina positiva, como interpretava Licínio Cardoso:

A sabedoria de HAHNEMANN ultrapassando, de muito, tudo quanto houvera sido feito até então, instituía essa therapeutica portentosa que não só aproveita os agentes da materia medica propriamente dita, porém igualmente factores psychicos; Therapeutica que, subordinada á comprehensão da universalidade da molestia, tanto se dirige ao corpo como á alma. (CARDOSO, 1906, p. 172)

Outra correspondência encontrada entre filosofia positiva e homeopatia, também relacionada com a escolha do medicamento, estaria no fato do diagnóstico seguir o método comtiano, que consiste em começar pelo mais geral e simples até chegar ao mais específico e complexo. Isto se aplica tanto ao estudo das ciências, de acordo com a classificação elaborada segundo este princípio, quanto para o estudo dos fenômenos.

Em relação ao diagnóstico homeopático, o método é praticado quando, inicialmente, se detecta a “doença geral” (que corresponde

ao diagnóstico alopático) e, a partir daí, com a ajuda da descrição de pormenores fornecidos pelo doente, se tem o quadro individualizado e complexo. Olhando para este processo, Nilo Cairo o descreve como um meio de realizar a “adaptação dos processos geraes aos casos especiaes de que nos fala A. Comte” (CAIRO, 1903a, p. 141).

A eleição do medicamento, que constituía a principal etapa da terapêutica, estaria conjugada à importância dos sintomas apresentados pelo doente, que, por sua vez, não seriam a enfermidade real na concepção homeopática, pois esta seria a perturbação da força vital. Esta noção de que as enfermidades conhecidas são apenas sintomas de uma perturbação orgânica também é defendida por Auguste Comte, quando comenta a teoria de Broussais, que defendia as doenças como sendo causadas por excesso ou deficiência de excitação (ou irritação) nos diferentes tecidos (COMTE, 1883, p. 298).

A moléstia, sendo considerada a alteração do equilíbrio da força vital pelos homeopatas, deveria ser curada por um princípio igualmente não material. Esta é mais uma característica do medicamento homeopático: suas dinamizações, isto é, a ação curativa, não se dariam através das substâncias químicas que pudessem ter, mas por meio de sua atuação energética, acentuada pelas diluições e succussões. Assim como o princípio da força vital, o medicamento dinamizado é algo um tanto difícil de se aplicar sob a lógica positiva, sem correr o risco de parecer algo pertencente ao estado metafísico. Nilo Cairo, num artigo comentando a circular *Pozitivismo e Vegetarismo*, de Miguel Lemos, procura convencer os líderes do Apostolado Positivista da eficácia dos medicamentos dinamizados:

[...] si, depois desse exame, o digno chefe do Apostolado Positivista do Brazil tentar, como o fez para com o vegetarismo,

algumas experiencias decisivas com os nossos medicamentos em casos clínicos, S. Exa. terá ocasião de reconhecer “*que as cellulas vivas, como diz H. Roger, são impressionadas por quantidades de substancias que nenhum reactivo quimico póde desvendar*”, e que as nossas diluições, que tanto rizo causam a muita gente, exercem effectivamente acções benéficas sobre o organismo. (CAIRO, 1903b, p. 75-76)

Cairo afirmava a possibilidade de observação da ação dos medicamentos homeopáticos, procurando fugir de qualquer consideração metafísica ao considerar que a homeopatia “passou ha muito das nebulosidades do dynamismo para o terreno pozitivo da experimentação (CAIRO, 1903b, p. 75) A construção do discurso de um médico, de modo a afirmar ser o medicamento diluído ativo fisicamente, representa uma busca em reafirmar a objetividade da medicina homeopática.

Foi ainda se baseando neste passo do método positivo – a observação e a experimentação sem, contudo, cair no empirismo – que os homeopatas estabeleceram mais uma ponte entre o sistema médico elaborado por Hahnemann e a filosofia positiva. Efetuando experiências em si mesmo, o médico alemão fundador da homeopatia chegou aos princípios essenciais de sua doutrina, e isto é lembrado por Alberto Seabra como um indício de cientificidade da teoria homeopática:

Foi seguindo-lhe a pista passo a passo, que Hahnemann chegou á descoberta da lei e á sua demonstração experimental. Provou a quina, estando em perfeita saude e esta lhe determinou symptomas febris. Tratar-se-ia de uma simples coincidencia, perguntou de si para si.

Experiencias numerosas foram feitas durante quarenta annos de infatigavel labor. E destas experiencias resultou a evidencia da lei e a fundação da Materia Medica Positiva. (SEABRA, 1909, p. 59).

Como uma medicina que acredita na conservação do “terreno”, ou seja, do organismo, como modo de impedir a manifestação de doenças e seguindo uma tendência geral na ciência médica, a doutrina hahnemanniana recomendava alguns preceitos higiênicos e dietéticos para se alcançar a saúde. Hahnemann estabeleceu algumas disposições sobre meios curativos além dos medicamentosos, colocando ainda aspectos sanitários e educacionais a serem observados por determinados doentes. Além destes aspectos, os médicos ressaltavam a necessidade – sublinhada pelo positivismo (COMTE, 1883, p. 233) – de atentar para o aspecto moral e social do enfermo.

Na conclusão de *Similia Similibus Curantur*, Nilo Cairo lembrava aos médicos para que considerassem as condições morais, intelectuais e materiais do paciente ao escolher a terapêutica e o medicamento a ser administrado. A complexidade de itens a serem observados pelos clínicos requeria destes *saber enciclopédico* e justificava, para Cairo, a dificuldade em encontrar o medicamento homeopático correto para cada caso (CAIRO, 1903a, p. 143). Ele afirmava ser a saúde a harmonia de corpo e espírito, sendo necessário olhar por todos os aspectos para que se mantivesse esta condição, cabendo ao médico, principalmente, fazê-lo:

Ao médico [...] compete não só intervir por meio dos medicamentos, mas também prescrever as condições moraes e intellectuales a que deve ser submettido o seu doente afim de que voltem á sua primitiva harmonia as funções animicas e, pela sua

reacção sobre as vísceras, auxiliem a restaurar ou mesmo restaurem por si sós o estado normal. (CAIRO, 1903, p. 84)

Através dos cuidados físicos e morais junto ao doente, o médico e a medicina homeopática seriam os responsáveis pelo fim supremo do sistema filosófico de Auguste Comte: a regeneração da sociedade. Assim, a manutenção da saúde individual deve ser feita tendo por objetivo não somente as satisfações pessoais, mas visando o bem comum. As prescrições higiênicas e a educação não deveriam se limitar às necessidades individuais, mas precisavam ser realizadas conscientemente em busca da harmonia social. O objetivo da medicina estaria muito além dos cuidados com o indivíduo:

E quando, por outro lado, as sollicitudes sociaes se voltarem com mais intelligencia a actividade para o saneamento do nosso planeta, nós teremos attingido o ideal da prophylaxia mais rigorosa, em que o homem poderá ter a esperança de ver desaparecerem quasi todos os typos pathologicos da doença, que actualmente flagellam a humanidade, ou pelo menos de vel-os raramente se manifestarem. (CAIRO, 1903a, p. 144)

A representação do médico enquanto responsável pela cura dos doentes, neste caso, extrapolava qualquer objetivo individual. O médico, para os homeopatas positivistas, era responsável pela saúde de toda a sociedade. Esta era a crença que eles tinham de si mesmos: operadores da regeneração social. Para que tal objetivo se concretizasse, entretanto, era necessário que a homeopatia prevalecesse como medicina verdadeira. Uma vez que a transformação social, dentro do pensamento evolutivo do Positivismo, é uma etapa certa,

também a homeopatia poderia contar com seu reconhecimento, mesmo que vindouro.

A construção da homeopatia como medicina positiva pode ser verificada também na concepção de história que esta medicina construiu para si: cada ciência passaria, evolutivamente, pelos estados metafísico, teológico e positivo. A história, do mesmo modo, era considerada como uma evolução linear e progressiva necessária, que traduziria o desenvolvimento do conhecimento que, por sua vez, transformaria as condições materiais e das instituições (ANDERY, 2014, p. 376). Ao longo deste caminhar progressivo, alguns homens se destacariam por contribuir com os fundamentos do estado positivo.

Assim, Hahnemann foi descrito como um homem que reuniu as características necessárias para ser um homem notável, segundo a filosofia positiva: “coração, espírito e caráter, correspondentes ao sentimento, à inteligência e a atividade” (CARDOSO, 1906, p. 185). Na interpretação dos homeopatas, o criador da homeopatia seria alguém superior fisiológica e moralmente (HAHNEMANN, 1905, p. 122), que, com seus atributos intelectuais, movia-se no sentido de buscar a felicidade coletiva, o bem-estar humano. Embora um “ser especial”, destinado a se dedicar a fins altruísticos, reunisse condições individuais indispensáveis para contribuir com o estado positivo de uma ciência, ele sozinho não seria capaz de realizar tais façanhas. Isto porque a história de uma ciência, para o positivismo, é feita passo a passo, sendo necessária a passagem pelos estados posteriores – teológico e metafísico – culminando numa *hora histórica propícia* (HAHNEMANN, 1905, p. 122) do conhecimento positivo.

A existência de condições sociais, obtidas ao longo da história, seria pré-requisito indispensável para o aparecimento de um personagem notável que, com o material acumulado durante a evolução

e possuidor de características físicas e psíquicas especiais, pudesse lançar as bases de um conhecimento positivo. Assim, a ciência médica não seria possível se o ser humano não tivesse passado por descobertas nesse campo, desde a Antiguidade. O mesmo ocorreria com a doutrina hahnemanniana:

[...] também o surto da Homoeopathia, preparado, como se achava, pelos numerosos trabalhos de um longo passado, foi um phenomeno social tão necessario e inevitavel como a conquista das gallias ou o descobrimento do duplo movimento da Terra. Si a maçã de NEWTON, traduzindo a legenda duma descoberta scientifica, não é senão um symbolo que serve para assignalar uma hora inevitavel da sciencia, a traducção da *Materia Medica* de CULLEN não é menos o symbolo que serve para representar a resolução inediavel de um problema amadurecido pela longa evolução do seculo, marchando desde os tempos de HIPPOCRATES para uma definitiva reorganização das cousas. (HAHNEMANN, 1905, p. 123-124)

Segundo esta interpretação, o surgimento da homeopatia seria tão inevitável como, para os positivistas, a passagem humana pelos estágios evolutivos do conhecimento que lhe são reservados. Era descrita como produto da evolução médica, este mesmo desenvolvimento que irá desembocar na biomedicina, para os médicos alopatas. O aparecimento dos sistemas médicos vitalistas, embora estes não possuíssem condições “lógicas e científicas” suficientes, foi o terreno propício para que, mais tarde, surgisse um homem que sintetizasse e aperfeiçoasse a medicina, tornando-a científica: “HAHNEMANN foi, pois, a conclusão inevitável de todo o trabalho dos séculos anteriores” (HAHNEMANN, 1905, p. 123-124).

Hahnemann era identificado por duas maneiras que, embora fossem diferentes, concordavam num mesmo ponto: a “genialidade” da descoberta do médico alemão. A primeira, retratada por Licínio Cardoso (CARDOSO, 1906, p. 185) e Alberto Seabra (SEABRA, 1909, p. 87), mostra-o como um médico que fundou a medicina positiva. A outra visão, retratada por Nilo Cairo, colocava Hahnemann como possuidor do mérito de reformador da medicina, mas pertencente ainda a um tempo onde a metafísica reinava, faltando-lhe alguns elementos para que seu sistema médico pudesse ser considerado como definitivamente positivo. A teoria só poderia ser completa após descobertas que ainda não tinham sido realizadas no tempo de Hahnemann, pois elas pertenceriam à época de Auguste Comte:

Mas, por lhe faltarem as duas condições necessarias a coordenação dos phenomenos moraes (a localização no cerebro de todas as funções anímicas, de modo a constituir o aparelho pelo qual os mortos governam os vivos, e a descoberta das leis que regem a evolução social), não poude a sua construcção pathologica comportar uma consistencia inabalavel e uma perfeição definitiva. (HAHNEMANN, 1905, p. 125)

Embora os discursos que tratam da história da homeopatia contrastem neste ponto, eles convergem em afirmar que esta medicina ofereceria lacunas a serem preenchidas. Acreditavam num crescer evolutivo da homeopatia, que contribuiria para afirmá-la mais decisivamente no campo do conhecimento positivo, no campo da ciência. Assim, compreende-se porque médicos como Nilo Cairo e Licínio Cardoso, confessadamente positivistas, admitiam a existência de possibilidades de complementar a obra de Hahnemann, como, por exemplo, no caso do complexismo de medicamentos. “A evolução não

para; a obra não está terminada” (CARDOSO, 1906, p. 173), é o que afirmava o Dr. Cardoso.

O advento da homeopatia sofria, no entanto, pela falta de reconhecimento no meio científico, representado pela biomedicina e pelos positivistas, que seriam, por princípio, os conhecedores da filosofia positiva. Era esta falta de legitimidade científica que fazia Nilo Cairo apelar ao Apostolado Positivista em prol de uma melhor análise da teoria hahnemanniana, a fim de obter o reconhecimento desta enquanto filosofia positiva (CAIRO, 1903b, p. 76).

Considerando Hahnemann como colaborador imediato de Auguste Comte em sua regeneração social, Licínio Cardoso criticava o mentor do positivismo por ser injusto com o “pai” da medicina homeopática, por não o ter incluído, como fez com Bacon, Galileu e Descartes, no rol dos contribuidores da obra positivista. Acusava Comte de ter sido pouco atento à teoria hahnemanniana, deixando-se influenciar apenas pelos aspectos metafísicos desta, lançando-a, prejudicialmente, em esferas exteriores ao campo científico. De fato, Comte não aprovava a homeopatia por julgá-la, assim como a Escola de Montpellier, pertencente a estados anteriores ao positivo.

Se a elevação de Hahnemann e sua teoria ao patamar da ciência não havia se efetuado até então, caberia aos homeopatas trabalharem para que tal ocorresse. Licínio Cardoso lançava um apelo à história como agente de redenção, de recolocação da homeopatia em seu “local de merecimento”:

Podemos estar seguros, todavia, de que o grande reformador da medicina ha de ocupar fatalmente o seu lugar na Panthéon da Humanidade. A historia verdadeira, a historia sciencia e não a historia anecdotica, a historia que se occupa da verdadeira

evolução humana [...]; essa historia ha de collocar o vulto glorioso de HAHNEMANN num dos seus mais altos degrãos, illuminando-o com a luz radiante de um julgamento são, de um julgamento sabio. (CARDOSO, 1906, p. 186)

A história, mediante a ideia evolutiva do positivismo, teria o papel de, no futuro, olhar para o passado e reconhecê-lo como verdadeiro. No caso da homeopatia, Hahnemann, como seu grande personagem, teria o julgamento e a absolvição da história – note-se, da “verdadeira história” – que o colocaria ao lado dos contribuidores do conhecimento positivo, aqueles que são reconhecidos pela ciência.

Também era esta concepção de história que iria fornecer explicações sobre os diferentes graus de difusão da homeopatia nos diversos países em que fora introduzida. Criticando a apatia dos médicos homeopatas brasileiros em contribuir para a propaganda da homeopatia no Brasil, Nilo Cairo publicou um artigo (Um apello, 1907, p. 61-67) na revista em que era editor. O mesmo acaba tendo continuidade, mediante a carta do colega Saturnino de Meirelles, que o acusava de não considerar as condições peculiares da sociedade brasileira.

Ao explicar o pouco desenvolvimento da doutrina hahnemanniana no Brasil, em comparação a outros países como os Estados Unidos, Cairo propunha uma *solução científica* (A homoeopathia, 1907, p. 125) para a questão: investigar, inicialmente, as condições sociais para o desenvolvimento espontâneo da homeopatia na América e, posteriormente, compreender os motivos que impedem este mesmo desenvolvimento em solo nacional. O médico afirmava que, apesar da colonização se ter processado de maneiras diferentes, tanto a América do Norte quanto a do Sul se achavam a salvo de “obstáculos retrogradados” provenientes de corporações científicas, como as existentes na Europa, que dificultavam

a aceitação da medicina homeopática. Além disso, ambas as Américas não dispunham de um clero poderoso que pudesse influenciar retrógrada, política e moralmente os povos. Pelo contrário, contavam com governos que estavam dispostos a abraçar novas ideias e que tinham como principal preocupação a consolidação da nacionalidade.

Apesar das condições retratadas serem semelhantes, o homeopata paranaense prosseguia sua análise, afirmando que, por ter sido efetivada pelo catolicismo e pela realeza, a colonização da América Latina impediu a rápida disseminação de qualquer novidade. Já a América do Norte, por contar com a iniciativa individual e a educação protestante, condicionou a população a permitir a adoção de inovações, apesar de ter sido considerada inferior moralmente por Comte.

O Brasil, por sua vez, tivera como característica de povoamento núcleos isolados, que impediram, segundo Cairo, que os brasileiros fizessem contato com estrangeiros e assimilassem as descobertas científicas que estavam ocorrendo na Europa. O isolamento, somado a outros fatores como a colonização predatória de portugueses que estavam interessados no enriquecimento individual, a educação popular “viciosa” e o desenvolvimento da escravidão negra no Brasil, produziu, geneticamente, um povo “atrazado e molle, um typo occidental corrompido, molle, egoista, sem energia de character, de habitos rotineiros alheio a todo sentimento de associação [...]” (A homoeopatia..., 1907, p. 146). Para ele, o brasileiro, inapto geneticamente, seria incapaz de compreender a máxima da filosofia positiva que afirma ser a felicidade individual resultante da felicidade coletiva. Embora constituinte de uma racionalidade médica distinta, neste discurso, a homeopatia aderiu a alguns princípios da higiene e da eugenia em voga na época.

Assim como a história tem a possibilidade de redimir, ela tem o poder de condenar, na análise de Cairo. Deste modo, os homeopatas brasileiros se consideram tolhidos pelas condições sociais, ocasionadas pela “impossibilidade natural resultante das fatalidades históricas” (A homoeopathia..., 1907, p. 147), que lhes travavam a propagação rápida e fácil da doutrina hahnemanniana. Seria impossível transformar o Brasil numa América do Norte, onde a homeopatia tomava vulto, sem violentar as “leis naturais” às quais a história positivista estava, assim como qualquer ciência, subordinada. No entanto, era viável, sair da apatia através destas mesmas leis, que também eram evolutivas: “Mas por isso mesmo que evoluímos, compete a certas classes, e mesmo a certos homens, apressar essa evolução, e, no tocante ao ponto particular que nos ocupa, é aos medicos homoeopathas brasileiros que compete impulsionar a carreira da Homoeopathia em nosso paiz” (A homoeopathia..., 1907, p. 147).

A esperança num futuro redentor para a memória da homeopatia não impediu que os médicos abandonassem a busca de um reconhecimento em seu presente. Ainda segundo Nilo Cairo, os adeptos do sistema hahnemanniano deveriam garantir seu triunfo agindo de modo cooperativo, levando em conta a relação entre felicidade individual e coletiva. Ele exemplificava financeiramente os resultados do associativismo e da propaganda homeopática: “os proventos materiaes dos medicos e pharmaceuticos homoeopathas augmentariam, pelo contrario, si, por seu esforço commum, procurassem elles espalhar pelo povo e pela classe profissional, em mais larga escala, o nosso methodo de tratamento” (A homoeopathia..., 1907, p. 163).

A legitimidade demandada dependia dos esforços dos médicos homeopatas, congregados em torno do Instituto Hahnemanniano do Brasil, em divulgar o sistema médico que praticavam, bem como os

resultados que obtinham. Porém, outras maneiras de legitimação, envolvendo essencialmente os segmentos mais intelectualizados da sociedade, moviam os médicos, principalmente os que eram positivistas declarados, a se aproximarem dos discípulos de Comte. Mais do que vincular teoricamente seu discurso com as ideias comtianas, os homeopatas chegavam a pedir aos líderes positivistas que reconhecessem a doutrina hahnemanniana enquanto medicina positiva e, portanto, científica:

[...] o Snr. Miguel Lemos verificará que os homoeopaths de hoje *são homoeopaths, mas não são hahnemannianos* e que, marchando por uma estrada tão científica e tão positiva como qualquer outra, elles merecem tambem ser tolerados no seio do Positivismo, mesmo porque, como disse Augusto Comte na sua 55ª carta ao Dr. G. Audiffrent, *os medicos positivistas serão tão distinctos dos allopathas como o são os homoeopaths*, o que importa em condemnar ou em tolerar ambos. (CAIRO, 1903b, p. 74-75)

Apesar das palavras de Nilo Cairo, vários médicos brasileiros, pertencentes à biomedicina, foram influenciados pela filosofia comtiana. Viam na possibilidade de observação do elemento patogênico através da microbiologia e da retirada da doença pela cirurgia elementos que, para eles, eram seguramente indícios de uma medicina positiva. Isto ocorreu igualmente no campo da psiquiatria, que considerava a inter-relação entre elementos sociais e morais uma das explicações para a loucura (LINS, 1967, p. 57).

Uma vez que a homeopatia não continha, em sua origem, elementos da filosofia positivista, e nem esta a via como ciência positiva – pelo contrário, taxava-a de prática metafísica –, porque a

homeopatia, num momento de sua história, viu a possibilidade de construir seu discurso tendo como alicerce o pensamento de Auguste Comte? A medicina homeopática nasceu tendo como linha norteadora as ideias vitalistas que se contrapunham às teorias mecanicistas, base da biomedicina. Além disso, Hahnemann, ao criar a homeopatia, afirmava-a como “verdadeira medicina”, considerando a alopatia como meio paliativo de cura, incapaz de curar totalmente, não constituindo, portanto, uma medicina verdadeira.

A afirmação desta legitimidade acompanhou a homeopatia em sua introdução no Brasil; no entanto, a aceitação de seu discurso bem como a conquista de clientela passaram pela adoção de um vínculo com explicações religiosas de cura. O próprio discurso do fundador da homeopatia abria brechas para essa interpretação, fosse através dos princípios com os quais trabalhava, como o de força vital, como também atribuindo à homeopatia uma origem divina.

O discurso religioso utilizado no momento da introdução da homeopatia no Brasil não mais servia ao século XX, principalmente porque ele não facilitava o reconhecimento da teoria hahnemanniana no âmbito da biomedicina. Ser identificada como prática de cura pertencente à esfera da medicina legítima era a preocupação da doutrina de Hahnemann, e isso se acentuou em um contexto no qual a alopatia consolidava seus alicerces. Pertencer ao campo da medicina e não à “crendice popular” requeria a adaptação e a reinterpretção, por parte dos médicos homeopatas, de alguns pontos de sua teoria para que ela pudesse ser reconhecida enquanto ciência. O positivismo ofereceu, por seu aparato teórico e sua aceitação na sociedade brasileira, as condições necessárias para sustentar o discurso homeopático enquanto científico.

A adoção do positivismo enquanto teoria explicativa da homeopatia não pode ser vista, no entanto, como algo pragmático. Muitos médicos, como Nilo Cairo, já possuíam contato com o positivismo antes mesmo de seguirem carreira médica e optarem pela homeopatia. Vários homeopatas, antes de serem médicos, eram engenheiros e militares, o que fez, por exemplo, um alopata afirmar ser o cálculo infinitesimal a ponte de ligação entre profissões tão distintas. Nilo Cairo, contestando esta afirmação, declarava ser outro o motivo que levava tantos engenheiros a abraçarem a homeopatia: tratava-se do fato do estudo da matemática dar *ao espírito uma rectidão lógica*, só compatível com a medicina hahnemanniana (Uma contestação, 1911, p. 48-50).

Torna-se pouco relevante apontar o quê, na formação dos homeopatas, ocupou o primeiro lugar: trata-se de identificar que os médicos viram na homeopatia uma possibilidade de realizar a medicina positiva e no positivismo a chance de afirmar a medicina de Hahnemann enquanto saber científico, através da valorização dos elementos racionais contidos na teoria homeopática. A justaposição entre positivismo e homeopatia foi uma das formas pelas quais o discurso homeopático exigiu o estatuto de ciência.

Foi remarcável que a homeopatia lutasse, no início do século XX, para ser considerada como a “verdadeira medicina”, num movimento bem distante do processo de legitimação que adotaria nos anos 1970 e a caracterizaria como “medicina alternativa” (ANDRADE, 2006, p. 37). Neste sentido, a estratégia do início da República torna-se ainda mais significativa quando analisamos a aproximação entre homeopatia e a proposta conservadora do positivismo, também abraçado por muitos médicos alopatas do período.

Fontes

- CAIRO, Nilo. *Similia Similibus Curantur*. Rio de Janeiro: Faculdade de Medicina do Rio de Janeiro, 1903a (Dissertação de Doutorado em Medicina).
- CAIRO, Nilo. Positivismo e homoeopathia. *Annaes de Medicina Homoeopathica*, Rio de Janeiro: ano 5, n.º 4, p. 68-76, abr. 1903b.
- CAIRO, Nilo. *Elementos de Physiologia*. Curitiba: Universidade do Paraná, 1916.
- CARDOSO, Licínio. Discurso. *Annaes de Medicina Homoeopathica*, Rio de Janeiro: ano8, n.ºs 4/6, abr./jun. 1906.
- Bibliographia. *Annaes de Medicina Homoeopathica*, Rio de Janeiro: ano 7, n.º 3, p.119, mar. 1905.
- COMTE, Auguste. *Cours de Philosophie Positive: La Philosophie Chimique et la Philosophie Biologique*. 5.ª ed., Paris: Societé Positiviste, 1893, v. 3.
- COMTE, Auguste. *Primeros Ensayos*. México: Fondo de Cultura Economica, 1942.
- COMTE, Auguste. *Curso de Filosofia Positiva*. São Paulo: Nova Cultural, 1996.
- GALHARDO, José Emigdyo. *Livro do 1º Congresso Brasileiro de Homeopathia*. Rio de Janeiro: Instituto Hahnemanniano do Brasil, 1928.
- Hahnemann. *Annaes de Medicina Homoeopathica*, Rio de Janeiro: ano 7, n.º 4, abr. 1905.
- A homoeopathia no Brazil. *Revista Homoeopathica*, Curitiba: ano 2, n.º 7, jul. 1907.
- SEABRA, Alberto. *A Verdade em Medicina*. Rio de Janeiro: Murtinho Nobre & Comp., 1909.
- Um apello. *Revista Homoeopathica do Paraná*, Curitiba: ano 2, n.º 4, p.61-67, abr. 1907.
- Uma contestação. *Revista Homeopathica Brasileira*, Rio de Janeiro: ano 6, n.º 2, p. 48-50. fev. 1911.

Referências

- ANDERY, Maria Amália Pie Abib; SÉRIO, Tereza Maria de Azevedo Pires. Há uma ordem imutável na natureza e o conhecimento a reflete: Auguste Comte (1798-1857). In: ANDERY, Maria Amália Pie Abib; et al. *Para Compreender a Ciência: Uma Perspectiva Histórica*. Rio de Janeiro: Garamond, 2014, p. 371-391.
- ANDRADE, João Tadeu. *Medicina Alternativa e Complementar: Experiência, Corporeidade e Transformação*. Salvador/Fortaleza: EDUFBA/EDUCE, 2006.

BERTOLLI FILHO, C. Homeopatia e espiritismo: em torno do imaginário social. *Revista de Homeopatia*. São Paulo: v. 55, n.º 3, p. 72-78., jul./set. 1990.

CAMPELLO, Maria Freire; LUZ, Hylton Sarcinelly. A racionalidade médica homeopática. In: LUZ, Madel T.; BARROS, N. F. *Racionalidades Médicas e Práticas Integrativas em Saúde: Estudos Teóricos e Empíricos*. Rio de Janeiro: Instituto de Medicina Social, Universidade do Estado do Rio de Janeiro/ABRASCO, 2012, p. 73-102.

FAURE, Olivier. L'homéopathie entre contestation et intégration. *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, Paris: n.º 143, p. 88-96, 2002/3.

LINS, I. *História do Positivismo no Brasil*. São Paulo: Nacional, 1967.

LUZ, Madel T. *A Arte de Curar Versus a Ciência das Doenças. História Social da Homeopatia no Brasil*. São Paulo: Dynamis, 1996.

LUZ, Madel Therezinha. Medicina e racionalidades médicas: estudo comparativo da medicina ocidental contemporânea, homeopática, tradicional chinesa e ayurvédica. In: CANESQUI, Ana Maria. (Org.). *Ciências Sociais e Saúde para o Ensino Médico*. São Paulo: Hucitec, 2000.

MURE, Corine. *Los Orígenes de la Homeopatía*. Lyon: Boiron, 2010.

NOVAES, Ricardo Lafeté. *O Tempo e a Ordem: sobre a Homeopatia*. São Paulo: Cortez, 1989.

PIMENTA, Tânia Salgado. Terapeutas populares e instituições médicas na primeira metade do século XIX. In: CHALHOUB, Sidney et al. (Org.). *Artes e Ofícios de Curar no Brasil*. Campinas: UNICAMP, 2003.

PRIVEN, Silvia Irene Waisse de. *Hahnemann: Um Médico de Seu Tempo*. São Paulo: FAPESP/PUC, 2005.

RIBEIRO, Marcia Moisés. *A Ciência dos Trópicos: a Arte Médica no Brasil do Século XVIII*. São Paulo: Hucitec, 1997.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. *O Espetáculo das Raças - Cientistas, Instituições e Questão Racial no Brasil 1870-1930*. São Paulo: Cia das Letras, 1993.

SEVCENKO, Nicolau. *A Revolta da Vacina: Mentis Insanas em Corpos Rebeldes*. São Paulo: Brasiliense, 1984.

SIGOLO, Renata Palandri. *Nilo Cairo e o Debate Homeopático no Início do Século XX*. Curitiba: UFPR, 2012.

THIAGO, Raquel S. *Fourier: Utopia e Esperança na Península do Saí*. Blumenau/Florianópolis: FURB/UFSC, 1995.

A expulsão das ordens religiosas pela I República portuguesa: ruturas e continuidades no plano educativo em Portugal

JOSÉ EDUARDO FRANCO¹

ROSA FINA²

O Republicanismo surgiu e consolidou-se em Portugal, ao longo do século XIX, como esperança salvadora para a resolução dos graves problemas que afligiam o país. [...] Para alcançar a «regeneração da pátria», tantas vezes referida nos discursos de propaganda republicana, a educação do povo seria condição indispensável ao ressurgimento nacional, pois só a instrução poderia contribuir para formar os novos cidadãos, capazes de analisar os males do país e responder à crise vigente pela aceitação dos novos ideais. (ROSAS; ROLO, 2009, p. 169)

¹ Professor Catedrático Convidado, Diretor da Cátedra Infante D. Henrique para os Estudos Insulares e a Globalização - Universidade Aberta/Centro de Literaturas e Culturas Lusófonas e Europeias da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa.

² Centro de Literaturas e Culturas Lusófonas e Europeias da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa.

A implantação da I República em Portugal no ano de 1910 teve como consequência uma nova edição das medidas radicais de expulsão das ordens religiosas presentes no país e o encerramento dos seus estabelecimentos dos vários níveis de ensino e de assistência social. Esta medida de supressão foi uma das primeiras tomadas pelo primeiro Governo republicano. A legislação anticongreganista foi publicada logo a 8 de outubro de 1910, três dias depois de ter sido proclamada a República.

Um dos aspetos a ter em conta em termos de contexto histórico, para além de toda a agitação política e social que a mudança de regime naturalmente impulsiona, seriam os movimentos de recuperação da nação. Como defende Ernesto de Castro Leal (1999), este foi o tempo por excelência da construção de um ideário cívico de nação, coadjuvado por um cansaço das massas – tão legítimo quanto imponderado – em relação à Monarquia, os novos símbolos do país foram abraçados com um renovado entusiasmo, tratando-se, como refere Rui Ramos, de uma verdadeira Refundação de Portugal. Ora, as ordens religiosas faziam parte do chamado “Portugal Antigo” e, por isso, ficaram necessariamente arredadas desta nova fórmula embebida de infabilidade. Não obstante, a verdade é que a presença das ordens, principalmente nas áreas da educação e da ação social, estava de tal forma arraigada na tessitura da sociedade portuguesa que a República não a conseguiu, como seria de esperar, erradicar. Ao contrário, principalmente no que às ordens femininas diz respeito, como veremos, a sua presença ainda saiu reforçada no novo regime.

O novo Governo pretendia erradicar do país as instituições religiosas que considerava incompatíveis com o novo modelo de sociedade que pretendia erguer à luz do seu ideário laico (NETO, 1998, p. 256ss.). Neste processo político de erradicação, os estabelecimentos

educativos das ordens e congregações tornavam-se o alvo principal a abater, pois eram considerados, de forma dramatizada por uma intensa propaganda de décadas, os centros de influência e modelação social das gerações mais jovens à luz de ideários considerados contrários ao projeto republicano (FRANCO, 2008, III parte).

Efetivamente, já desde finais do século XIX, com o emergir dos ideais republicanos em concomitância com a dinâmica maçónica, que existia uma acirrada atividade anticlerical e anticatólica, como foi exemplo, em 1895, a organização, pelo Centro Socialista de Lisboa, do “primeiro Congresso Anticatólico (de 25 a 28 de Julho) como reação às comemorações do 7.º Centenário de S.^{to} António, promovidas pela Igreja Católica” (FRANCO; ABREU, 2014, p. 515), que foi motivo para diversas manifestações públicas contra as ordens, nomeadamente contra os sacerdotes jesuíticos.

Como nos explica o historiador Rui Ramos, o investimento propagandístico contra a presença, em Portugal, de Jesuítas e de religiosos de outras ordens e congregações religiosas católicas e, mais vastamente, contra o clero católico em geral foi de facto nuclear no movimento da “Ideia Republicana” e depois sob o regime republicano implantado:

A propaganda anticlerical não podia ser tratada como um subproduto, mais ou menos secundário, do republicanismo. Era, de facto, o cerne e a razão do movimento republicano de 1910. A história do movimento republicano tem sido viciada pela insistência dos historiadores em verem-no como uma mera tradução política de um preexistente movimento social, o que os tem levado a desprezar a sua propaganda

como uma espuma mais ou menos irrelevante.³ (RAMOS, 1994, p. 353)

Com efeito, três dias depois de implantada a República, sem grande trabalho legislativo, foi decretada a expulsão, em primeiro lugar, dos Jesuítas e, com eles, de todas as instituições religiosas ditas “regulares” ou congreganistas. Não é feita de raiz uma lei nova de expulsão, mas apenas se recoloca em vigor a Lei de Expulsão dos Jesuítas estabelecida pelo Governo absolutista do marquês de Pombal, pelo decreto do Governo da República de 8 de outubro de 1910:

Art.º 1 - Continua a vigorar como lei da República Portuguesa a de 3 de Setembro de 1759, promulgada sob o regime absoluto e pela qual os Jesuítas foram havidos por desnaturalizados e proscritos, e se mandou que, efectivamente, fossem expulsos de todo o país e seus domínios e para neles mais não poderem entrar.

³ R Rui Ramos, *A segunda fundação (1890-1926)*, José Mattoso (dir.), *História de Portugal*, Vol. 6, Lisboa, Estampa, 1994, p. 353. O esforço de laicização total da sociedade tentou abranger todos os campos, em especial o campo simbólico e das ritualidades sócio-religiosas tradicionais. De algum modo, recuperando uma prática que distava da Revolução Francesa, para cumprir um dos aspetos do ideário laicista, que era a substituição de todos os elementos de natureza religiosa que estruturavam a vida do Homem em sociedade, em especial a ritualização do tempo, o Governo republicano tentou implementar a alteração do calendário religioso por um calendário laico que valorizasse a comemoração dos valores, dos acontecimentos e dos heróis do novo regime. Para esse fim, por exemplo, o dia 1 de janeiro foi consagrado à Fraternidade Universal; o dia 21 de janeiro, aos Mártires da República; o dia 5 de outubro, aos Precusores e Heróis da República; o dia 1 de dezembro, à Autonomia da Pátria Portuguesa; 25 de Dezembro à Família... Sobre as estratégias de afirmação do nacionalismo e da cultura nacionalista ver RAMOS, 1994, p.353ss. e GELLNER, 1978.

E no segundo artigo, repõe em vigor o decreto de 28 de agosto de 1767, pelo qual o Governo josefino reexplicava e reforçava a lei de 1759 (GORJÃO, 1910, p. 7). Não prescinde também de declarar, no artigo 3, nulas todas as leis de espírito e de letra contrárias ao articulado anteriormente, visando expressamente a lei do ministro Hintze Ribeiro de 18 de abril de 1901, “que disfarçadamente autorizou a constituição de congregações religiosas no país quando pretextaram dedicar-se exclusivamente à instrução ou beneficência ou à propaganda da fé e civilização no ultramar” (GORJÃO, 1910, p. 8). O mesmo decreto, no seu artigo 6, impõe a extinção de todas as outras ordens, repondo em vigor o decreto de Joaquim António de Aguiar de 1834, e ordena o repatriamento dos religiosos de origem estrangeira, ao mesmo tempo que coage os professos portugueses à redução ao estado secular (GORJÃO, 1910, p. 8). A que se segue, como era já da praxe neste tipo de expulsão, a nacionalização de todos os bens dos institutos regulares agora extintos. Até a Constituição da república, promulgada mais tarde, não deixa de contemplar no seu articulado o reforço destas medidas, tornando assim o Estado português constitucionalmente antijesuítico e anticongreganista:

É mantida a legislação que extinguiu e dissolveu em Portugal a Companhia de Jesus, as sociedades nela filiadas, qualquer que seja a sua denominação e todas as Congregações Religiosas e Ordens Monásticas, que jamais serão admitidas em território português. (Primeira Constituição da República Portuguesa, artigo 3.º, n.º 12; TEIXEIRA; PINTO, 2000)

O esforço antijesuítico e anticongreganista, enfim, anticlerical, fica assim muito bem ilustrado nos textos oficiais parlamentares e

de forma muito rápida e eficiente. Como notam Francisco Malta Romeiras e Henrique Leitão,

De facto, até ao final de 1910, foram laicizados os feriados religiosos, abolido o juramento religioso em tribunal e na universidade, extinto o ensino da doutrina cristã nas escolas primárias, instituído o divórcio, suprimida a cadeira de direito eclesiástico português e instituído o casamento civil como o único válido perante o Estado português, culminando esta série de decretos na promulgação da Lei de Separação da Igreja e do Estado a 20 de Abril de 1911. (ROMEIRAS; LEITÃO, 2012, p. 427)

Neste sentido, a maçonaria – suporte do poder republicano – funcionou com um espírito de policiamento perante as novas circunstâncias, certificando-se de que a situação se mantinha e de que Portugal não voltaria a cair nas mãos dos religiosos. Assim, Manuel Borges Grainha sublinha que o dever da Maçonaria portuguesa era “ser uma sentinela vigilante contra a reentrada e restabelecimento dos Jesuítas e de todos os mais congreganistas e contra as tentativas clericais tendentes a diminuir a supremacia do Estado sobre as Igrejas”, tomando-se diligências no sentido de se constituírem comissões em cada loja, com a função de “receber essas informações, estudá-las, procurar e promover os meios de evitar os factos que se dêem contrários às leis anticongreganistas e separatista” (GRAINHA *apud* ROMEIRAS; LEITÃO, 2012, p. 430).

A importância dos colégios congreganistas

As ordens e congregações religiosas, replantadas no país a partir da década de 60 do século XIX, depois da sua extinção pelo Estado liberal em

1834, tinham expandido a sua presença no campo do ensino (FRANCO, 2009, p. 119-135). Além de uma rede imensa de escolas de primeiras letras associadas à beneficência e proteção da chamada “infância desvalida” (como as Oficinas de São José dos Salesianos), detinham importantes colégios de formação das elites, cotados, em termos de modernidade de meios e métodos, e de resultados, entre os melhores do país. Entre esses, refiram-se os colégios de ensino médio dos Jesuítas, com especial destaque para o Colégio de São Fiel, em Castelo Branco, e o de Campolide⁴, em Lisboa. Estes colégios eram frequentados por alunos de classes sociais com posses. As famílias da média e alta burguesia ou da nobreza tradicional procuravam colocar os filhos em escolas de elite capazes de oferecer uma formação qualificada que, na maioria dos casos, os estabelecimentos públicos não poderiam garantir. Aliás, nestes colégios, como acontecia também no Convento de Montariol, em Braga, e noutras casas religiosas do país, dava-se uma especial atenção à investigação científica e cultural. Podemos afirmar, com efeito, que Jesuítas, Franciscanos, Espiritanos, Lazaristas, entre outros, promoveram o desenvolvimento das chamadas ciências naturais, promovendo a criação de gabinetes e laboratórios científicos, articulados com a troca de informações, os co-

⁴ Quando rebentou a revolução republicana, de 4 para 5 de outubro de 1910, ganhou especial destaque, como alvo preferencial da devassa revolucionária, o Colégio de Campolide pertencente aos Jesuítas na capital lisboeta. Foi ocupado militarmente pelas tropas republicanas, os Jesuítas aí residentes foram presos e conduzidos sob custódia pelo Exército, em desfile público, para os calabouços do Estado, com grande concurso de população, que proferia palavras de ordem contra estes religiosos. Ao mesmo tempo, os subterrâneos deste colégio foram vasculhados a pente fino para grande frustração dos militares, que esperavam encontrar um grande arsenal bélico, como, efetivamente, estava bem inculcado no imaginário jesuítico. O amotinamento das massas populares por todo o país (em especial, nos centros urbanos de Lisboa, Setúbal, Porto, Coimbra e Covilhã) é bem revelador do efeito e do grau de assimilação e da paixão provocados por décadas de propaganda antijesuítica e do seu poder mobilizador.

nhecimentos novos e a recolha de dados que a estrutura internacional destas ordens e a sua rede de missões presentes nos territórios coloniais facilitava (FERREIRA, 2010, p. 167).

Disso é expressão a edição de periódicos científicos e culturais de grande qualidade, como é o caso da revista *Brotéria*, fundada em 1902 (dividindo-se em séries de Ciências Naturais, Botânica e Zoológica - e de Vulgarização Científica), que granjeou significativo reconhecimento internacional, bem como *O Mensageiro de Santo António*, sediado em Montariol. Contrariamente ao que a propaganda republicana pinta, entre as instituições de ensino portuguesas, as escolas religiosas congreganistas ofereciam, em alguns casos, exemplos de ensino altamente qualificado e avançado, que era procurado por sectores ideologicamente adversos à presença das ordens e Congregações no país (RICO; FRANCO, 2003).

A imagem negra produzida pela propaganda antijesuíta, em particular, e pela propaganda anticongreganista e anticlerical, em geral, erguida em torno da educação regida pelos religiosos, como baluarte do retrocesso, do antiprogresso, é contradita por um conjunto de figuras formadas nos colégios religiosos que se vieram a destacar nas áreas das letras e das ciências em Portugal. Podemos avocar, a título de exemplo emblemático, o artista Almada Negreiros, que estudou no Colégio de Campolide, e o caso do republicano Egas Moniz, primeiro Nobel português premiado na área da medicina, que chegou a ser ministro de um Governo da I República. Este cientista e médico deixou um testemunho bastante positivo acerca do nível de ensino ministrado no Colégio de São Fiel da Companhia de Jesus, onde fez os seus estudos pré-universitários⁵. Relevou as virtudes pedagógicas do

⁵ No que respeita à frequência por Egas Moniz do colégio dos Jesuítas, existe uma interessante documentação guardada no Arquivo da Província Portuguesa da Com-

ensino orientado pelos Jesuítas e o seu investimento em equipamento científico para subvencionar uma educação apostada na valorização da prática experimental, do qual diz ter beneficiado muito em termos pessoais e profissionais. Distingue o nível do ensino dos Jesuítas em contraste com o ensino público estatal, catalogado como sendo de fraca qualidade, apesar daquilo que considera ser a excessiva importância dada à formação cristã:

No colégio, ao lado da exagerada vida religiosa que nos levava tempo e roubava actividade havia uma boa educação humanista e científica que, só por estar sujeita a programas oficiais, alguns deles pouco recomendáveis, não era mais perfeita. Devo a essa orientação muito do aproveitamento na carreira universitária. A disciplina mental a que obrigavam os alunos, em ciências exactas e afins, era bem orientada. Aos exercícios físicos já dava o colégio a sua atenção nesses tempos remotos [...]. Mas eu aproveitei com o ensino que me ministravam na matemática, física, química e ciências biológicas. Davam certo desenvolvimento à parte experimental, o que contrastava com a maior parte do ensino liceal desse tempo. O laboratório de química e o gabinete de física estavam suficientemente apetrechados e o ensino baseava-se em experiências sempre que isso era possível. (MONIZ, 1950, p. 254; Cf. ZURARA, 1951, p. 413-425)

Egas Moniz, insinuando o seu esforço de distanciamento em relação às polémicas que envolveram o ensino dos Jesuítas numa nebulosa

panhia de Jesus, em Lisboa, pasta 216, 8.

suspeição, completa a sua avaliação com este comentário: “Apraz-me deixar aqui exarado o meu depoimento imparcial” (MONIZ, 1950)⁶.

Educação: ideário republicano *versus* ideal congregacionista

A legislação contra a existência, em Portugal, das ordens religiosas, a Lei de Separação do Estado das Igrejas e todas as medidas laicizadoras da sociedade transportavam em si, no quadro do ideário republicano, muito mais do que uma mera distinção funcional dos dois poderes ou uma distinção da sociedade religiosa em relação à sociedade civil. Representavam o início de todo um programa de afirmação do Estado e de uma nova cultura, que deveria substituir-se progressivamente à influência da religião na sociedade, embora a sua execução estivesse longe de alcançar o êxito esperado:

Laicizar o conhecimento, a natureza, a sociedade e a vida, tornar a escola gratuita e laica, dessacralizar o padre, civilizar os ritos de passagem, constituíram, assim, momentos de um processo descristianizador totalizante, cujo ponto nodal irá centrar-se, porém, nas relações jurídico-políticas entre a Igreja e o Estado, isto é, na dimensão institucional do projecto laicizador. (CATROGA, 1988, p. 211-273)

⁶ Nestas suas memórias, o Nobel português da Medicina destacou particularmente um professor jesuíta que o marcou e que muito apreciou, precisamente o contraditor de Miguel Bombarda na polémica analisada em torno dos Jesuítas e a ciência: “Tive um notável professor de matemática, o Padre Fernandes Santana”. E confessa, mais à frente, referindo-se à Companhia de Jesus e à possibilidade de ter alimentado uma vocação para ser Jesuíta: “A atmosfera da Ordem não me desagradava” (MONIZ, 1950, p. 256).

Embora se tivesse teorizado e tentado regulamentar a valorização da cultura patriótica, ou seja, todas as atividades, a produção artística e intelectual, toda a obra produzida pelos cidadãos, tendo como referência a nação e o seu progresso, era o sentimento que deveria substituir e preencher o vazio do “primitivo” sentimento religioso. Levar a efeito tal ideário, tão radicalmente transformador, implicaria, como de facto se projetou, a supressão de todas as instituições de ensino a cargo da Igreja, inclusive os seminários. Só assim a República poderia libertar a infância e a juventude da matriz obscurantista veiculada pela instrução.

O ideário republicano focava a educação como um campo de intervenção prioritário e acreditava que era pela aposta na formação do “homem novo” que poderia modificar a face do país. Nesta esteira, escreve António Nóvoa, destacando que a educação era para a República uma questão estrutural:

O interesse republicano pela coisa educativa não se funda numa preocupação essencialmente pedagógica, mas antes na convicção de que a “verdadeira” República só seria possível através de uma outra educação, pois as instituições revolucionárias não podem constituir-se a partir de um sistema escolar do passado. (NÓVOA, 1994, p. 187)⁷

⁷ Mas rapidamente este ideário revolucionário republicano viu-se confrontado, na sua prática política, com o desengano das realidades e com as conveniências e transigências que estas exigiam para salvaguardar minimamente a estabilidade nacional e a paz social. A breve trecho, o Governo concluiu que o país não tinha condições de dispensar totalmente as instituições religiosas sem exceção. E teve que limitar este projecto político de depuração católica. Desde logo, não arriscou aplicar a legislação anticongreganista nos territórios ultramarinos portugueses, da forma radical como tinha feito na metrópole, por considerar que isso colidiria com os interesses coloniais portugueses. Por isso, não mandou expulsar dos campos de missão portu-

O movimento republicano e a sua prática política são fundados numa autêntica fé na educação. Esta verdadeira crença no poder da educação bebia do pensamento pedagógico republicano marcado profundamente pela “pedagogia positivista”. Como explica Maria Cândida Proença, à luz do pensamento de Auguste Comte e da sua escola de pensamento positivista, muitos ideólogos republicanos quiseram aplicar à

educação a lei dos três estados – religioso, metafísico e positivo – e, neste sentido, consideravam fundamental que se extirpasse da educação tudo o que tinha a ver com as primeiras etapas. Daí a sua crítica cerrada à influência da religião católica na educação [...]. Ora, para que a instrução pudesse contribuir para o desenvolvimento intelectual do educando, tornava-se imperioso laicizá-la em todos os graus; caso contrário, qualquer reforma educativa tornar-se-ia inútil. (ROSAS; ROLLO, 2009, p. 170, 171)

Pode-se considerar que, de certo modo, aquela que podemos denominar como “ideologia da educação” substituiu-se à religião como instrumento de conversão e transformação radical do Homem.

Juntamente com o incremento de uma cultura nacionalista e civilista, o fomento sistemático da educação deveria levar à assunção emancipada e plena do *homo laicus*, do cidadão devotado ao serviço da República, por oposição ao *homo jesuiticus*.

Na tentativa de substituir a religião pela educação como método de transformação mental e espiritual para edificar o cidadão republicano

guese os missionários nacionais e, mais do que isso, acabou por desenvolver uma política de feição regalista ao tentar nacionalizar o Padroado Português do Oriente.

em vez do fiel católico, não deixa de ser relevante a valorização social e cultural do professor, conferindo-lhe atributos e funções decalcadas do sacerdócio católico. Como bem escreve a historiadora Fernanda Rollo, “o anticlericalismo da República passaria a atribuir ao professor funções importantíssimas, algumas até então reservadas aos padres” (ROSAS; ROLLO, 2009, p. 183). Por isso, é significativo que muitas vezes se use epítetos do universo simbólico e institucional do religioso para designar a alta missão do professor no novo regime republicano, como é o caso da designação do professor como “sacerdote da nova era ou do sacerdote do homem novo.” (NÓVOA, 1987, p. 57).

Com efeito, no século XIX das ideologias que geraram as grandes utopias que vão mudar a face do mundo no século seguinte, a educação afirma-se como tema central dos discursos em torno do ideário comum a todas as correntes em concurso de construção de uma nova sociedade e de um homem regenerado. A aposta na educação e no seu controlo afigura-se cada vez mais decisiva para, de algum modo, garantir o futuro que se deseja. A educação apresenta-se como lugar de poder e assume foros mitificantes.

O mito da educação é, pois, indissociável do mito/utopia da construção de um “homem novo” e de uma sociedade nova, que todas as correntes, à sua maneira e à luz dos seus pressupostos e princípios ideológicos, pretendiam edificar. Os discursos educativos da maioria dos movimentos ideológicos desta época transportavam um ideário de perfeitibilidade humana de teor mais ou menos teleológico e, alguns deles, até de sabor escatológico, antecédidos de análises de teor apocalíptico da situação presente (COELHO, 1996).

O ideal de restauração católica assumido pelo chamado neocatolicismo ultramontano (SILVA, 2014, p. 433-449), a ideia republicana de revolução política consubstanciada no movimento republicano, as

correntes positivistas, cientistas, a ideologia socialista, livre-pensadora e anarquista, a maçonaria através das suas várias obediências, todos viam na educação um instrumento decisivo para a transformação social na ótica da sua corrente de pensamento e ação.

Em muitos aspetos fundamentais, as correntes em concorrência divergiam, no entanto, todas eram unidas pela convicção, por vezes atingindo foros de crença, de que a educação produziria uma sociedade progressiva e um homem renovado.

A educação era vista como o recurso de fundo e de longo prazo através do qual se acreditava influir orientativamente nas novas gerações, em que a escola emerge, pouco a pouco, como a instituição decisiva e central de todo o processo educativo. A mitologia ideológica da utopia de uma sociedade mais perfeita tinha influído fortemente na pedagogia desde Rousseau a Fourier, de Tolstoi a Gramsci, de Marx a Hegel, ou de Dewey a Illich, como explica Franco Cambini: “foi um mito profundamente propulsor, inovador, capaz de activar críticas em relação às formas educativas existentes nas sociedades e, ao mesmo tempo, indicar metas para a projecção educativa, até ousadas, até mesmo ousadas demais, mas significativas e radicais” (CAMBINI, 1999, p. 392).

Ora, o movimento republicano atribuía de facto à educação virtualidades redentoras. A política educativa deveria, pois, ser uma das prioridades e exercida com um fim de garantir a assunção de uma sociedade totalmente laica. Com efeito, como analisa Luís Machado de Abreu,

a restauração da vida católica de que as congregações eram a guarda avançada representaria uma ameaça à plena autonomia secular do regime e do poder político. Na antropologia cultural

veiculada pela educação congreganista via-se fundamentalmente a negação pura e simples do “homem novo” e da “Pátria Nova” preconizados pela demopedia republicana. (ABREU, 2010, p. 43)

Fiéis ao seu ideário propagandeado pelo movimento da “Ideia Republicana”, retirar qualquer influência religiosa dos domínios do ensino constituiu uma preocupação dos primeiros governos republicanos, que viam nas ordens e no seu empreendedorismo educativo um grande obstáculo ao projeto de laicização total.

A sobrevivência das ordens na República

Ao tempo do decreto da expulsão das instituições católicas de natureza congreganista pela República, segundo os resultados do estudo exaustivo de Artur Villares, existiam em Portugal, em 1910, 33 congregações e ordens religiosas, sendo 23 femininas, compostas por 2399 religiosas, e 10 masculinas, compostas por 750 religiosos. Além de 18 seminários e outras casas de formação menos institucionalizadas, as ordens e congregações dirigiam 80 colégios, muitos deles votados à formação de alunos com problemas sociais.

Todavia, no decurso dos 16 anos que durou o regime da I República em Portugal, o ideário secularizante de eliminação de toda a presença do religioso na educação do “homem novo” republicano e da formação de uma nova cidadania acabou por não se cumprir como se tinha projetado.

Apesar da violência do discurso legislativo e propagandístico contra as congregações, de facto, algumas ordens e congregações religiosas formalmente expulsas continuaram a trabalhar na “edu-

cação e civilização” nas missões ultramarinas atuantes nos territórios coloniais portugueses.

Na verdade, o ensino oficial do Estado português no Ultramar limitava-se às grandes cidades do litoral, negligenciando o interior e as zonas mais pobres. Cabia, portanto, às missões religiosas colmatar essa falha, instituindo o ensino das primeiras letras em vários pontos do interior de Angola e de Moçambique, por exemplo. Além disso, não será de todo contornável o essencial contributo das missões católicas (e também protestantes) não só no ensino, mas sobretudo no estudo das línguas autóctones africanas, criando, desde muito cedo (na verdade, os missionários foram os primeiros estudiosos destas línguas), instrumentos didáticos acessíveis aos nativos, melhorando assim a comunicação entre todos. À semelhança do pouco impacto que o movimento republicano teve no interior de Portugal, também os territórios ultramarinos experimentaram apenas ecos do novo regime, essencialmente ao nível legislativo e oficial, sendo que o quotidiano – fortemente marcado pela convivência com elementos das congregações – praticamente não foi afetado (MARTINS, 1970).

Mesmo em Portugal, antes do fim do primeiro regime republicano, em 1926, vários religiosos das ordens expulsas começaram a regressar, e outras novas congregações surgiram com grande vitalidade, desenvolvendo iniciativas no plano educativo.

Em situação de clandestinidade, de forma encapotada para fugir à fiscalização do Estado, durante a vigência do primeiro regime republicano em Portugal, as congregações religiosas ilegalizadas e proibidas continuaram a desenvolver trabalho em estabelecimentos de saúde, hospitais e sanatórios, nas missões, toleradas em nome do interesse do país e para atender a necessidades para as quais o Governo não tinha soluções alternativas. Se no campo da saúde e da missionação

se pode compreender mais facilmente a permanência da ação das congregações, afrontando as leis anticongreganistas vigentes, mais surpreendente se torna quando se quantifica o número de colégios das ordens e congregações que conseguiram funcionar durante a vigência do regime: 26 colégios, portanto, mais de um quarto do total daqueles que existiam em 1910 (VILLARES, 2003).

A isto acresce um dado impressionante: foram fundadas, durante o regime da I República, mais congregações portuguesas novas do que no período do regime anterior. Com efeito, entre 1923 e 1926, instituíram-se, em Portugal, cinco novas congregações, sendo quatro delas de fundação portuguesa (Servas de Nossa Senhora de Fátima - 1923, Criaditas do Pobres - 1924, Religiosas Reparadoras de Nossa Senhora das Dores de Fátima - 1926, e Oblatas do Divino Coração - 1926) e uma francesa (Irmãs da Apresentação de Maria - 1925), muitas delas com iniciativas no plano da educação (FRANCO; GOMES, 2010).

Como conclui Artur Villares na análise do seu muito útil estudo estatístico,

a própria República, embora até chegasse a ter uma inspeção antigreganista, nunca teve uma ideia real e completa do verdadeiro fenómeno congreganista, para o período anterior ao 5 de Outubro, nem tão-pouco sobre a verdadeira presença e movimentação congreganista na República. A verdade é que, apesar do choque inicial, pudemos constatar que a República autorizou mesmo uma série de congregações a funcionar nas suas casas, principalmente em áreas de interesse social. (VILLARES, 2003, p. 281)

Esta realidade de reemergência, com grande capacidade de resistência e vitalidade, do fenómeno religioso e social congreganista durante o regime mais anticongreganista que existiu em Portugal revela a ineficácia da propaganda republicana e a dificuldade em atingir o país profundo no plano cultural, religioso e mental. Por seu lado, a perseguição religiosa da I República teria contribuído para revitalizar o catolicismo de algum modo adormecido do final da Monarquia. Aqui, o fenómeno de Fátima (FRANCO, 2007a; 2007b) e a proliferação de iniciativas e novos movimentos de espiritualidade católica contribuíram, ao lado do fracasso do regime republicano, marcado pela incapacidade de desenvolver uma política coerente, estável e reabilitadora do país (em 16 anos de regime, houve mais de 40 governos), para dar um novo impulso ao catolicismo, criando condições de regresso e repotenciação das experiências de institucionalização congreganistas em áreas de intervenção importantes para o Estado e para a sociedade: educação, assistência e missionação.

A necessidade impôs-se, assim, ao ideal. O ideal de laicização total da sociedade, propugnado pela propaganda e depois estatuído pela legislação republicana, tendo por mira fundamental a erradicação de toda a presença e influência de instituições congreganistas, nomeadamente na educação, será contrariado pelo realismo político e pela necessidade de tolerar instituições que desenvolvessem uma ação assistencial e educativa que fosse supletiva da insuficiente ação do Estado e que este não podia, de facto, dispensar sem prejuízo no atendimento a necessidades urgentes e estratégicas. Por isso, a política republicana, radical no discurso em relação às congregações, vai ser na realidade marcada por avanços e recuos no plano educativo (NÓVOA, 1989, p. 16) que visava eliminar totalmente a presença atuante de religiosos nesta área decisiva de transformação de Portugal para cumprir

o projeto de laicização total da sociedade. Recuperando, mais uma vez, as palavras de Luís Machado de Abreu, a dicotomia presença/expulsão das ordens e congregações em Portugal, para os republicanos, era uma disputa, já que, na sua perspectiva, a “existência de regulares constituía uma ameaça à liberdade do cidadão” (ABREU, 2010, p. 40). Contudo, a maior constrição do valor da liberdade foi feita aqui paradoxalmente pela República ao querer erradicar as congregações, cujo património cultural e pedagógico era tão modelador da sociedade, da cultura e da mentalidade portuguesas, tão fundas se arreigavam as suas raízes na história do país.

Na senda do ideário defendido por Antero de Quental na célebre conferência do Casino “Causas da decadência dos povos peninsulares”, aponta António Candeias as mesmas motivações para esta cisão entre o Estado e a Igreja e, metonimicamente, as ordens religiosas.

Assim, à semelhança do que se passará com a vizinha Espanha quando os restos do seu Império forem varridos por uma potência emergente como os Estados Unidos da América, a reação à “decadência peninsular” tomará, cá como lá, o rosto do Republicanismo, que reagindo à periferização dos antigos centros do mundo, apontam a Monarquia e a Igreja como estando na origem da ruína em que quer económica quer politicamente se encontram as sociedades Ibéricas. (CANDEIAS, 2003, p. 173)

Podemos, de algum modo, concluir que a política de exclusão, de combate às ordens religiosas e ao seu modelo educativo pelo regime republicano emergente repete uma dinâmica que é comum à história da queda e assunção dos regimes. Qualquer regime para se afirmar revolucionariamente precisa não só de abater o anterior com violência político-militar, mas também de promover uma propaganda capaz de

apresentar o regime que o antecedeu e as instituições que lhe eram mais emblemáticas como negativos, como o quadro de ideários e valores colocados em oposição àqueles que o novo regime vencedor quer afirmar. O combate ao ideário educativo das ordens e a imagem oficial estabelecida daquilo que se dizia que era a sua educação integram-se, de facto, neste processo estratégico mais ou menos consciente de afirmar com maior vigor uma realidade nova, um projeto inovador pela militante negação daquilo que se queria apresentar como o seu contrário. Assim, desta estratégia de negação pretendia-se extrair a força mobilizadora para a ação de afirmar o projeto educativo que se queria fazer singrar e estender como caminho para uma transformação social totalizante.

Referências

- ABREU, Luís Machado de. A presença das ordens na ciência e na cultura em Portugal (1820-1926). In: ABREU, Luís Machado de; FRANCO, José Eduardo. (Coord.). *Ordens e Congregações Religiosas no Contexto da I República*. Lisboa: Gradiva, 2010.
- CAMBINI, Franco. *História da Pedagogia*. São Paulo: UNESP, 1999.
- CANDEIAS, António. A Primeira República portuguesa (1910-1926): educação, ruptura e continuidade, um balanço crítico. In: *Encontros Ibéricos de História da Educação*. 2003, vol. 5.º Encontro, p. 161-192.
- CATROGA, Fernando. *O laicismo e a questão religiosa em Portugal (1865-1911)*. *Análise Social*, Lisboa: ICS, v. XXIV, n.º 100, p. 211-273, 1988.
- COELHO, Maria Teresa Pinto. *Apocalipse e Regeneração. O Ultimatum e a Mitologia da Pátria na Literatura Finissecular*. Lisboa: Edições Cosmos, 1996.
- FERREIRA, Nuno Estevão. Ordens e congregações religiosas: a problemática da missão na I República. In: ABREU, Luís Machado de; FRANCO, José Eduardo. (Coord.). *Ordens e Congregações Religiosas no Contexto da I República*. Lisboa: Gradiva, 2010.
- FRANCO, José Eduardo. *Le Mythe Jésuite au Portugal, au Brésil, en Orient et en Europe (XVIIe-XIXe Siècles)*. Prefácio de Bernard Vincent e Luís Filipe Barreto. Paris/Lisboa/

São Paulo: Centre de Recherches Historiques - EHESS/Centro de Literaturas de Expressão Portuguesa das Universidades de Lisboa/Editora Arkê, 2008 (Dissertação de Doutoramento).

FRANCO, José Eduardo. *Das ordens às congregações religiosas: metamorfoses da vida consagrada católica*. Brotéria, v. 168, p. 199-135, 2009.

FRANCO, José Eduardo; GOMES, Ana Cristina da Costa; MOURÃO, José Augusto. *Dicionário Histórico das Ordens e Instituições Afins em Portugal*. Lisboa: Gradiva, 2010.

FRANCO, José Eduardo; ABREU, Luís Machado de. (Coord.). *Para a História das Ordens e Congregações Religiosas em Portugal, na Europa e no Mundo*. Lisboa: Paulinas, 2014, 2 v.

GELLNER, Ernst. *Culture, Identity and Politics*. Cambridge: s.e., 1987.

GORJÃO, Edmundo. (Coord.). *Decretos e Leis sobre Jesuítas e Congregações Religiosas*. Lisboa: Mensageiro jurídico, 1910.

GRAINHA, Manuel Borges. *História da Franco-Maçonaria em Portugal (1733-1912)*. Lisboa: Vega, 1976.

LEAL, Ernesto Castro. *Nação e Nacionalismos : a Cruzada Nacional D. Nuno Álvares Pereira e as Origens do Estado Novo*. Lisboa: Edições Cosmos, 1999.

MARTINS, Santos. *História do Ensino em Angola*. Luanda: Edição dos Serviços de Educação, 1970.

MONIZ, Egas. *A Nossa Casa*. Lisboa: Paulino Ferreira Filhos, 1950.

NETO, Vítor. *O Estado, a Igreja e a Sociedade em Portugal (1832-1911)*. Lisboa: INCM, 1998.

NÓVOA, António. *Le Temps des Professeurs. Analyse Socio-Historique de la Profession Enseignante au Portugal (XVIIIe-XXe Siècle)*. Lisboa: Instituto Nacional de Investigação Científica, 1987, v. 2.

NÓVOA, António. A República e a escola: das intenções generosas ao desengano das realidades. In: *Reformas de Ensino em Portugal. Reofrma de 1911*. Lisboa: IIE, 1989, v. 1, tomo II, p. IX-XXIV.

NÓVOA, António. *História da Educação*. Lisboa: s.e., 1994.

Primeira Constituição da República Portuguesa. In: *As Constituições Portuguesas de 1822 ao Texto da Actual Constituição*. 2.^a ed., Lisboa: Petrony, 1984.

RAMOS, Rui. *A Segunda Fundação (1890-1926)*. In: MATTOSO, José. (Dir.). *História de Portugal*. Lisboa: Estampa, 1994, v. 6.

RICO, Hermínio; FRANCO, José Eduardo. (Coord.). *Fé, Ciência, Cultura. Brotéria - Cem Anos*. Lisboa: Gradiva, 2003.

ROMEIRAS, Francisco Malta; LEITÃO, Henrique. Jesuítas e ciência em Portugal: V – os colégios de Campolide e a implantação da República. *Brotéria*, v. 174, p. 425-440, maio/jun. 2012.

ROSAS, Fernando; ROLLO, Maria Fernanda. (Coords.). *História da Primeira República Portuguesa*. Lisboa: Tinta-da-China, 2009.

SILVA, Cristiana Lucas. O anti-ultramontanismo ou as ordens vistas como ‘estranheiras’ no ideário anticongreganista de afirmação nacionalista: representações na cultura portuguesa. In: *Para a História das Ordens e Congregações Religiosas em Portugal, na Europa e no Mundo*. Lisboa: Paulinas Editora, 2014, v. II, p. 433-449.

TEIXEIRA, Nuno Severiano; PINTO, António da Costa. (Ed.). *A Primeira República Portuguesa: entre o Liberalismo e o Autoritarismo*. Lisboa: Colibri, 2000.

VILLARES, Artur. *As Congregações Religiosas em Portugal (1901-1926)*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2003.

ZURARA, Gomes [=Domingos Maurício]. O primeiro Nobel português, aluno dos Jesuítas. In: *Brotéria*, v. 52, p. 413-425, 1951.

IV



**ORDENS RELIGIOSAS
E O CASO SINGULAR
DOS JESUÍTAS**





Os Jesuítas no jogo do poder republicano no Brasil e em Portugal

NORBERTO DALLABRIDA¹

JOSÉ EDUARDO FRANCO²

MARIA JURACI MAIA CAVALCANTE³

Considerações preliminares

A Companhia de Jesus foi fundada antes do Concílio de Trento e se tornou uma das congregações católicas mais influentes no quadro da aplicação deste Concílio, tornando-se modelo docente e sobretudo a mais polêmica. Ela teve tensões com a Ordem Franciscana e com outras ordens no século XVI e foi expulsa pelo ímpeto reformista da política pombalina. No final do século XIX, à luz da III República francesa e do *Kulterkampf* alemão, os Jesuítas foram ameaçados de expulsão pela República brasileira e expulsos efetivamente pela República portuguesa logo a 8 de outubro de 1910. Muitos emigraram para o Brasil, especial-

¹ Universidade do Estado de Santa Catarina.

² Professor Catedrático Convidado, Diretor da Cátedra Infante D. Henrique para os Estudos Insulares e a Globalização - Iniversidade Aberta/Centro de Literaturas e Culturas Lusófonas e Europeias da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa.

³ Universidade Federal do Ceará.

mente para o nordeste, onde, entretanto, organizaram e fizeram prosperar novas iniciativas missionárias e educativas.

Como também se tinha verificado, de algum modo, no Brasil, o movimento republicano e a sua concretização enquanto regime político em Portugal, na sequência da revolução de 5 de outubro de 1910, utilizaram abundantemente o ataque aos Jesuítas e ao chamado jesuitismo como um instrumento propagandístico privilegiado e recorrente para efeitos de mobilização político-social, na linha da melhor tradição pombalina de combate à Companhia de Jesus (MEDINA, 1990).

Na verdade, o jesuitismo era uma espécie de sinédoque que condensava a muito enfatizada e efabulizada constelação mitificada de receios e ameaças. A Ordem de Santo Inácio era vista como uma das causas da decadência nacional e do conseqüente atraso ou mesmo da paralisação da marcha de Portugal em direção à tão sonhada era do progresso assente na razão e na ciência, que a propaganda republicana, cada vez mais secundada pela maçonaria e pelos movimentos radicalizados do laicismo militante, apregoava e exigia com cada vez maior paixão como o antídoto para este Portugal jesuitizado (ABREU; FRANCO, 2010).

De fato, o antijesuitismo era a grande bandeira desfraldada e atizada pelas diversas correntes laicistas e antidinásticas (republicanas, socialistas, anarquistas, livres-pensadoras, ...) que propugnavam soluções diversas para o futuro político e social do país, por oposição à vigente Monarquia constitucional. As divergências sérias que se verificavam entre os diferentes movimentos ideológicos que contestavam o então presente modelo político e social só encontravam um vetor de unidade em que todos se reviam e se mobilizavam conjunta e concertadamente, o combate ao jesuitismo nas suas vertentes clerical

e congreganista. Aqui se observa bem a funcionalidade que Michel Leroy atribui ao mito jesuíta – e que é característica dos mitos conspiracionistas em termos gerais. Funciona como epicentro onde se cristalizam medos, preocupações e frustrações da psicologia coletiva, que a propaganda que o divulga facilmente instrumentaliza para efeitos de mobilização sociopolítica (LEROY, 1992).

Da propaganda intensa contra os Jesuítas à sua terceira expulsão pela República portuguesa

O jesuitismo era caracterizado como uma máquina da reação por excelência. Pela história, pela poesia, pelo romance, pelo panfleto, pelo discurso de ocasião ou do Parlamento, os antijesuítas glosaram até à exaustão o tema da identificação do inimigo escondido, dado como difícil de detetar, sendo a sua arma principal a hipocrisia, usada com a metodologia diplomática da simulação, sob a qual congeminavam os mais terríveis atentados contra o bem da comunidade e de cada homem. Textos como *A Velhice do Padre Eterno*, de Guerra Junqueiro (1850-1923), um dos mais lidos deste período, evocam e vergastam no mesmo tom antijesuítico esta *hipocrisia* ou *astúcia* intriguista e demolidora, como é bem incisiva esta passagem tão atrabiliária: “Ó jesuítas, vós sois d’um faro tão astuto/Tendes tal corrupção e tal velhacaria,/Que é incrível até o filho de Maria/Não seja inda velhaco e não seja corrupto,/Andando há tanto tempo em tão má Companhia” (JUNQUEIRO, 1885, p. 87). Junqueiro, no seu anticlericalismo visceral, explorou a imagem popular tradicional associada negativamente ao padre, fazendo-a ainda mais monstruosa, ao catalogar o sacerdote católico em geral de “Chimpanzé estúpido, bisonho, porco, preguiçoso, comilão, sensual e obsceno” (JUNQUEIRO, 1885, p. 87).

O tema da hipocrisia jesuítica, que tão fundo cavou raízes na nossa cultura, aparece ainda nos nossos dicionários como sinónimo tropológico do substantivo jesuíta. Este era de fato o reverso da ideografia de Rousseau sobre o bom selvagem e do seu escopo proclamado de procurar a verdade sobre o Homem e a sua simplicidade e inocência genesíacas, valores que também foram, de algum modo, assumidos como fundamentos da harmonia social da “Ideia Republicana” no plano de seu discurso utópico.

O recurso à bandeira ideológica antijesuítica tinha sido usado desde muito cedo nos manifestos propagandistas de natureza eleitoralista do Partido Republicano Português. Um desses panfletos eleitoralistas antijesuíticos tinha sido publicado já em 1881, pelo Centro Republicano do Porto, contendo uma ótima síntese do teor das acusações do republicanismo militante dirigidas ao jesuitismo, no qual se encerrava redutoramente o reverso da “Ideia Republicana”. O manifesto intitulado apropriadamente *Democracia e Jesuitismo*, publicado em formato de edital, apresenta como mote polémico a tese da traição do constitucionalismo monárquico às origens liberais deste regime para pôr em causa o *statu quo* político. A tolerância governamental em relação à presença dos Jesuítas em Portugal é vista, em tom dramático, como um atraíçoamento feito ao “sangue dos mártires”, derramado pelos heróis do liberalismo na Guerra Civil de 1832-1834, desafiando, em função disso, a própria legitimidade do regime monárquico-constitucional.

O Centro Republicano do Porto defendia a obrigação dos verdadeiros liberais se empenharem na defesa do regime representativo pelo combate sem tréguas ao jesuitismo. E explica a inação do regime contra este inimigo da nação que tolera no seu seio pelo fato de se ter tornado híbrido e democraticamente falso. O texto panfletário dedica um espaço importante à caracterização dos Jesuítas em sintonia

argumentativa com a ideografia antijesuítica mais ortodoxa, isto é, atribuindo-lhes as habituais faces do universo funesto, da desestruturação social e da decadência. Estes religiosos são vistos como obstáculos ao progresso, autores de uma degeneração sem limites, formando a “seita fanática” dos militantes da conspiração “contra a liberdade”, desagregadora da família, que “ensina os filhos a iludir os pais, aconselha as esposas a abandonarem os maridos, influência no espírito dos moribundos para obter pingues heranças”, congeminadora e executora dos “crimes mais repugnantes”. Condensa-se aqui uma espécie de laidinha da criminalidade antiliberal dos Jesuítas, protegida pelo regime vigente, de modo a ensinar o povo a opor-se à Monarquia em favor da adesão ao ideário político alternativo encerrado na solução republicana. Interessante, neste panfleto, é a recorrente apologia que faz no sentido de afirmar o republicanismo como depositário dos ideais mais genuínos do cristianismo, mormente os ideais da “fraternidade”, da “liberdade” e da “igualdade”. Fá-lo por oposição ao jesuitismo, que é figurado como o anticristianismo que teria feito degenerar a verdadeira religião de Cristo, fazendo, portanto, apelo para a necessidade da sua recristianização pela via republicana.

A reclamação, por parte do republicanismo, da herança dos princípios do verdadeiro cristianismo era um dos tópicos muito repetidos pelo movimento antijesuíta reformista em geral, que justificava, não poucas vezes, a sua luta contra a Companhia de Jesus pelo desiderato de depurar o catolicismo da degeneração da religião cristã operada pela influência do jesuitismo, o qual se teria tornado numa espécie de anticristianismo. Este tópico ideológico de matriz pombalina não deixou de ser assumido e reformulado pelos vários movimentos laicistas de pendor antijesuítico.

Há a registar um dado novo, acrescentado à argumentação antijesuítica feita neste panfleto que temos vindo a analisar, que é apenas enunciado, mas não desenvolvido nem explicitado. Trata-se da comparação exemplificativa, apelando para a história, entre o ódio do povo francês aos Jesuítas, no século XVIII, resultante dos seus abusos e das suas fraudes no plano económico, e a aversão medieval da população portuguesa à minoria judaica, sem, todavia, tecer qualquer comentário à razão ou desrazão deste último sentimento de ódio antissemita. Resta a dúvida se se pretendia comparar simplesmente uma semelhança de grau ou também de génese do referido sentimento de aversão. Se se pretendia comparar este último aspeto, o texto em causa deveria ser filiado na linha ideográfica das praguentas invetivas feitas contra as comunidades judaicas acusadas de usura e de opressão social por via da exploração financeira. Seja como for, esta comparação não deixa de evidenciar, mais uma vez, o paralelismo existente, e assim indicado num texto polémico, entre os traços ideográficos estruturantes do mito do *complot* jesuítico e os do *complot* semítico.

A partir da década de 80 do século XIX, os republicanos tinham de fato incrementado a promoção dos seus ideais para o alargamento das suas bases de apoio em termos populares, incorporando o combate ao jesuitismo como um instrumento polémico e como móbil ideológico estruturante da sua propaganda, que visava apresentar uma solução alternativa ao regime vigente.

Já no início do século XX, o veemente publicista antijesuíta José Caldas, no diagnóstico verrinoso que fazia sobre a influência nefasta do jesuitismo em Portugal, no contexto do despoletar da questão congreganista em 1901, apresentava, de forma enfática e em tom revolucionário, a solução republicana como o antídoto mais eficaz para travar a expansão dos Jesuítas e erradicá-los, pois via nestes religiosos

o maior mal que afetava a nação. Colocando claramente a questão política no centro do seu labor propagandístico, acusa o “coito com o jesuitismo” por parte da Monarquia constitucional, que não só tolerou como promoveu a oficialização da presença laboriosa do “inimigo” invasor no país (CALDAS, 1901, p. 379).

Este sugestivo e virulento catecismo antijesuítico, de orientação republicana, propagandeia, para fins de catequização e de mobilização política e ideológica, a imagem do total amancebamento entre o jesuitismo e o Governo monárquico. A predominância jesuítica no centro do poder impedia-o de acertar caminho em direção ao progresso. Esta imagem torna-se cada vez mais intensivamente recorrente no quadro destas campanhas antijesuíticas (que o mesmo é dizer antimonárquicas), à medida que a Monarquia se ia fragilizando em direção à sua derrocada, com o advento do dia sonhado da revolução republicana. José Caldas dá, neste libelo, a solução almejada pelos republicanos para este formidável agrilhoamento da consciência nacional pelo Jesuíta e para o serviço dos seus interesses obscuros. O enfeudamento de Portugal num jesuitismo avassalador era visto como responsável pelo estado de infelicidade social e familiar, e pela inoperância política que o país alegadamente vivia. Para o autor, a concretização da “Grande Ideia” era a única via certa: “O caminho da República” (CALDAS, 1901, p. 386). A implementação de um regime deste género permitiria, na perspetiva do autor, o regresso de uma era de paz dourada pela prosperidade: “a concórdia entrará nos espíritos e nas consciências; a unidade moral da família, hoje mutilada” (CALDAS, 1901, p. 380).

O jornalista republicano ilustra bem um dos aspetos paradoxais mais salientes dos construtores do mito jesuíta, adeptos da filosofia do livre-pensamento: o dogmatismo da sua mundividência e das soluções propostas para a vida do homem em sociedade. Usa o

seu “livre-pensamento” para assumir posições e soluções radicais e autoritárias, e mesmo repressivas no campo religioso, de tal modo que não é estranho que José Caldas tenha chegado ao extremo de considerar “D. José mais liberal do que D. Carlos I” (CALDAS, 1901, p. 4). Recorde-se que D. José e o seu ministro Carvalho e Melo, mais conhecido pelo título de marquês de Pombal, assinaram a primeira Lei de Expulsão dos Jesuítas a 3 de setembro de 1759.

Perfeitamente fiel à visão de que os Jesuítas formavam uma enorme rede que agrilhoava o país e o asfixiava, José Caldas pretendia, com esta “canonização” republicana de um monarca ultra-absolutista da história de Portugal, demonstrar que as leis antijesuíticas do marquês de Pombal teriam sido, com base neste particular critério ideológico, mais liberais do que a legislação congreganista de Hintze Ribeiro. Pois estas leis mais tolerantes tinham permitido oficializar a situação de fato que era a presença dos Jesuítas e de outros religiosos em Portugal, reintroduzidos e reorganizados nas suas comunidades e obras congreganistas. No fundo, o autor representava o ideário cada vez mais dominante entre os grupos anticlericais que pretendiam reduzir o liberalismo ao laicismo, depurador de toda a influência da Igreja e da religião em geral na sociedade.

Como tinha feito a ideologia pombalina, o republicanismo pregava a urgência de refundar a nação, depois de remover as suas ruínas e os seus alegados arruinadores, para criar uma sociedade nova, regenerada sobre os escombros do jesuitismo “anticientífico”. Esta doutrina fundamental e altamente mobilizadora era dominante no discurso republicano, fazendo parte da sua identidade revolucionária, e não era certamente uma mera excrescência, como quiseram alguns analistas.

Este ideário está bem condensado, sarcasticamente, nos versos de Gomes Leal, escritos também no ano quente de 1901, apelando para a

revogação total da velha ordem em favor da assunção, sem cedências nem compromissos, de outra totalidade ideológica substitutiva, a laicização radical da sociedade:

Nada de convenções – falamos claro e alto.
 Quem traz, na hora actual, a Europa em sobressalto?
 É Loyola que rosna e Orleans que assobia,
 É Miguel dando o braço à D. Sacristia.
 [...]
 O Estado é essencialmente um ser laico e civil.
 Nada tem com o céu, cor-de-roa ou cor-de-anil,
 Com a alma, o outro mundo, a consciência, a fé,
 Com a barra de Balaão ou o asno Maomé.
 O Estado é o zelador civil unicamente,
 Que deve respeitar a opinião de toda a gente,
 Logo que não moleste e estorve o seu vizinho.
 (LEAL, 1901, p. 12 e 15).

Reside aqui, precisamente, o paradoxo desta corrente marcada pelo livre-pensamento e apregoadora da democracia, que valorizava extremamente o papel tutelador e educador do Estado, mas que era altamente intolerante em relação aos largos setores da sociedade civil dirigidos e influenciados pela Igreja. Tratava-se do ideário de uma minoria que se pretendeu impor ao sentir da maioria. Com efeito, os Jesuítas e as congregações religiosas em geral, para falar apenas desta parte mais odiada da Igreja Católica, gozavam de opinião favorável da esmagadora maioria da população rural, que era majoritária no conjunto do país. Além disso, os Jesuítas encontravam importantes flancos de apoio entre a alta nobreza e entre alguns setores da bur-

guesia abastada, que lhes confiavam os filhos para efeitos de educação. Do outro lado da barricada, o movimento anticlerical laicista e antijesuíta agremiava os seus apoios entre as franjas sociais descontentes com o regime, em meios eruditos ligados à universidade e à imprensa, na classe média e nas classes operárias urbanas, que viviam com dificuldades e aspiravam profundamente a uma vida melhor. Especialmente desde os anos 90 do século XIX, o movimento republicano ganhou progressivamente importantes apoios de organizações e figuras da sociedade portuguesa, desde a maçonaria à carbonária. Também muitos adeptos do socialismo passaram a depositar as suas esperanças e os seus apoios para o derrube do regime vigente na solução proposta pela “Ideia Republicana”.

Justificava-se, porém, este antiliberalismo intransigente e intrínseco às soluções laicistas com base na ideia amplamente difundida de que essas organizações católicas estariam infetadas pelo espírito jesuítico e de que a sua vontade não era verdadeiramente livre, nem sequer, por vezes, consciente, e muito menos patriótica, não sendo, por isso, merecedora de ser creditada e tolerada pelo Estado. Fernando Catroga caracteriza a atitude e as posições deste grupo, que estava longe de ser representativo do “estado mental dominante” ou de servir o consenso da esmagadora maioria da população, pois era de fato uma minoria, esse “vanguardismo iluminista do estado republicano” (CATROGA, 1991, p. 371).

Esta vanguarda adotava como modelo a matriz universal de todos os revolucionarismos modernos que era a Revolução Francesa e, no plano nacional, a legislação regalista e antijesuítica do marquês de Pombal e de Joaquim António de Aguiar. Nessa medida, tomava especialmente a figura do marquês de Pombal como o precursor das revoluções portuguesas que puseram fim ao velho despotismo mo-

nárquico. Donde o insistente apelo à restauração das leis antijesuíticas emanadas e executadas no reinado de D. José I. O mito de *complot* jesuítico era utilizado, deste modo, para justificar o anticongreganismo e o anticlericalismo em geral, e até o anticatolicismo, que se associava ao antimonarquismo, para exigir a substituição revolucionária do regime político vigente.

O Jesuíta é, pois, figurado como o inimigo por excelência da nação e da humanidade e, por isso, a revolução teria que ser feita especialmente contra ele. Para Caldas, o Jesuíta, caracterizado na linha do já ilustrado organicismo positivista, deveria ser combatido com uma vontade política inamovível e com uma metodologia científica. A doença do jesuitismo já estava suficientemente bem diagnosticada, o tipo do Jesuíta já estava definido e isolado cientificamente: “o jesuíta está conhecido e totalmente constatado [...] assim como o poder da sua ação sinistra e deletéria no organismo de todas as sociedades humanas” (CALDAS, 1901, p. XVIII).

Com base nesta concepção organicista da sociedade, a utopia prospectivada da existência social republicana deveria essencialmente consistir na substituição do organicismo religioso (afetado globalmente pelo jesuitismo, qual máquina em que os membros são autómatos, de acordo com a visão típica do *complot*) por um organicismo de natureza laica. Aplicar este remédio para a doença estrutural do país seria o objetivo da guerra contra tão fabuloso inimigo.

Destaque-se, também neste ano de 1901, o aparecimento do jornal *O Jesuíta*, publicado por Tomás Rodrigues Matias em Lisboa (que se situa na linha das edições de periódicos anteriores e tão efêmero como eles, que eram especializados na propaganda antijesuíta, como o *Anti-Jesuíta* e a *Semana de Loyola*), do qual saíram seis números entre abril e maio de 1901. Este periódico visava tecer uma crítica direta e

mordaz à atuação do Governo, que protegia os religiosos da Companhia de Jesus e de outras congregações religiosas presentes no país. Recheado de ilustrações, de crônicas, de comentários, de adágios, de poesia, complementados com textos de historiografia antijesuítica (em especial da pombalina *Dedução Cronológica e Analítica*), *O Jesuíta* faz uma verdadeira sátira à legislação, considerada filocongreganista, do ministro da Monarquia constitucional Hintze Ribeiro e aos seus “protegidos” jesuítas.⁴ Este jornal é bem expressivo do carácter primário da polémica e da fobia antijesuítica, bem ao gosto popular, que incendiava então o país e que se tornou mais efervescente com o rebentar da questão congreganista de 1901. Vale a pena citar um dos sonetos, que recorta “um perfil do jesuíta” e que dá bem a configuração mítica que se erguia propagandisticamente desta figura tão vituperada para consumo popular:

O que é o jesuíta? Um cancro tenebroso,
Um tirano que afronta a triste Humanidade,
Um tartufo sem nome, exímio de maldade,
Que tem por capa Cristo, o Justo piedoso.

Um devasso que mancha o altar, o virtuoso;
Que ergue os olhos ao céu e prega a caridade;
Que tem na boca Deus, a velha santidade...
Quando ele é: um bandido, um réptil asqueroso!...

⁴ Esta legislação, publicada pelo ministro da Justiça, Hintze Ribeiro, em 1901, pretendia resolver a questão da ilegitimidade da presença de ordens e congregações Religiosas em Portugal, admitindo-as legalmente com o estatuto de associação com objetivos de educação e benemerência.

Assassino de honra, um coração de ferro,
 Que os anjos prostitui, conduzindo-os ao erro
 Do triste lupanar, da torpe bacanal...

Um perverso do mundo, um apóstolo falso,
 Que devia acabar no inferno cadafalso,
 Queimado na fogueira ou rasgado a punhal!...
 (PEREIRA, 1901, p. 2)

Até em adágios para andarem de boca em boca, de fácil memorização, o Jesuíta entrava, para decalcar a imagem da sua perigosidade e dos seus crimes e ardis típicos:

Entre os Jesuítas e os potros
 Não há ponto de contato:
 Uns comem ervas do mato,
 Boas heranças, os outros.
 (PEREIRA, 1901, p. 4)

Importa ainda avocar aqui a “ideologia antijesuítica” de um grande mentor do republicanismo português, o médico psiquiatra Miguel Bombarda, então chamado alienista, que também combateu fortemente a presença da Companhia de Jesus e procurou desqualificar até ao extremo o seu papel e a sua ação, em que não via mais do que um poderoso obstáculo ao progresso da humanidade. Na sua obra *Ciência e Jesuitismo*, vai recorrer a uma fundamentação de natureza eugenista para caracterizar os Jesuítas, no quadro da sua desqualificação dos religiosos em geral.

Depois de dedicar longas páginas a estabelecer, de forma mais focalizada, uma espécie de criminologia anticientífica dos Jesuítas, sem

lhes reconhecer qualquer mérito no domínio da ciência, apresenta-os como os fatores das grandes “noites” da humanidade em todas as áreas do progresso. No fundo, Bombarda opera a atualização de um dos vetores estruturantes do mito pombalino dos Jesuítas, enriquecendo-o com argumentação típica da cientificidade positivista.

O Jesuíta é apresentado como um ser transnacional que invade o país e assume a figura do predador por excelência, tendo sido a nação portuguesa a melhor presa. Vê os portugueses como um dos povos mais suscetíveis de serem facilmente dominados pela voracidade jesuítica: “Um daqueles povos em que fácil presa encontra as garras jesuíticas” (BOMBARDA, 1900, p. 157). As razões desta hipersuscetibilidade da psique nacional portuguesa à caça jesuítica encontra-as nas carências profundas da nossa “ilustração”, na nossa “energia”, na nossa “inteligência” e na nossa “afectividade”, em suma, pelo fato do carácter português ser predominantemente sentimental.

Esta desqualificação a toda a prova da educação religiosa em geral e, em particular, da jesuítica era uma atitude característica e muito generalizada do militantismo laico, preliminar à subsequente defesa da instauração no país de um sistema educativo totalmente laico, que promovesse o culto da ciência e dos valores pátrios, em substituição dos valores católicos. É em função da apologia de um nacionalismo laico e cientista como base deste modelo pedagógico antijesuítico que se deve situar e compreender a estilização da analogia da “invasão” e da “guerra” para caracterizar o ensino dos Jesuítas e o seu combate. Os Jesuítas são designados como “milícia denodada do papado”, cuja “história inteira denuncia-lhes a desenfreada ambição de domínio e a total ausência de escrúpulos no caminho que pisam” (BOMBARDA, 1900, p. 157). E ajunta, especificando os fins da educação jesuítica:

Sobre os povos, é o domínio das consciências pelo fanatismo, pelo terror, pela anulação da inteligência. Pretendem-se educadores, mas só fazem educação ao seu feitio, das classes que podem ter poderio e os podem enriquecer; não há uma escola de instrução primária que os Jesuítas tenham instituído. Mais do que ninguém contribuíram para espalhar ideias de magia e feitiçaria, que ainda hoje sustentam e lhes serviram para as suas sanguinárias perseguições, para as ondas de sangue que no mundo têm feito correr. Os progressos da ciência são torcidos por fantasmagorias escolásticas que os desvirtuam e lhes frustram a levantada significação. O que é preciso é que o espírito popular viva bem escuro e bem ignorante. É sobre a ignorância e sobre a estupidéz que melhor presa tem o fanatismo e mais frutifica a exploração jesuítica. (BOMBARDA, 1900, p. 181-182)

Seguindo a lógica de um diagnóstico psiquiátrico, depreende que a maldade terrível do jesuitismo se deve ao fato dos seus agentes, os Jesuítas, serem congenitamente maus, “como sucede em cada geração tantos e tantos milhares de homens maus se agreguem com as mesmas qualidades de espírito para se porem fora da humanidade” (BOMBARDA, 1900, p. 183). A explicação desta “loucura jesuítica”, que diz ser extraordinariamente homogênea e orientada para a execução de uma criminalidade bem característica, é inserida no quadro geral das “loucuras religiosas” e de um determinado número de formas de proceder, de acordo com os diagnósticos baseados nas concepções frenológicas então dominantes na psiquiatria:

É de admitir a necessidade do predomínio no resultado final de um cérebro congenitamente tarado. Eu penso que não pode ser jesuíta quem o queira; há cérebros predispostos para esse

mal, como os há feitos para o crime vulgar, como os há tallhados para a loucura ordinária [...]. A veracidade dos tipos profissionais de Tarde, de um modo geral é para mim uma realidade. O crime é, nesse sentido, uma profissão e o criminoso tem o seu tipo profissional. O tipo profissional do alienado é quase do domínio comum. O *facies* do jesuíta também dificilmente engana. Compreende-se [...] como deve haver cérebros modelados para o jesuitismo. O que se compreende menos é talvez que [...] se haja absolutamente perdido a humanidade, chegada ao desprezo que a interpretação esteja ainda nos mesmos factos da psiquiatria. Hoje sabe-se que não há delírios parciais; um espírito tocado pela loucura é louco todo ele. E não só nos limites que na aparência vem marcar [...], o delírio especial [...]. Que é pois de admirar que na loucura jesuítica tudo [...], convenções sociais, gritos de consciência, fulgores de verdade, se tenha sacrificado à ideia fixa, a única que arrasta, a única que domina e se impõe: *ad majorem Dei gloriam*. (BOMBARDA, 1900, p. 181-182)

Dando o Jesuíta, e o jesuitismo que ele dissemina, como o caso mais agudo de loucura religiosa e o mais especioso e maligno da loucura em geral, o psiquiatra Bombarda, como cientista positivo para quem a religião não é mais do que uma fraude, estava convicto de que “ninguém praticou a falsificação com mais entusiasmo e menos escrúpulo do que os Jesuítas” (BOMBARDA, 1900, p. 183). Estamos, pois, diante de uma tentativa de cientificização do antijesuitismo e, por extensão, do anticlericalismo em geral.

Perante este diagnóstico gravoso de carácter biotipológico feito pelo médico à enfermidade jesuítica que, supostamente, emperrava o

andamento do comboio do progresso do país, Miguel Bombarda não deixa de receitar a terapia. Para os Jesuítas que classifica de sinceros destina-lhes o manicómio, na medida em que a sua loucura era qualificada como sendo de elevado grau; para o outro grupo de Jesuítas, os não sinceros, destina-lhes o exílio numa ilha isolada e incomunicável, onde deveriam reunir-se aos criminosos comuns, pois deste modo seriam impedidos de contaminar a sociedade com a sua criminosa doença hereditária. Só com esta solução final vê a possibilidade eficaz de erradicar pela raiz o jesuitismo e a “infatigável luta sustentada por eles contra os povos e reis [...], em que rios de sangue correram [...], em que se tornaram a colossal sanguessuga espoliadora” (BOMBARDA, 1900, p. 178-179).

É de notar aqui alguma semelhança das soluções bombardistas com as soluções finais preconizadas naquele tempo pelos setores do nacionalismo radical que desenvolviam uma doutrinação racista de pendor antissemita na Alemanha e na Áustria, formulações que viriam a inspirar Hitler e o movimento do nazismo, que advogou e praticou em grande escala este tipo de remédio para a “questão judaica” (*Judenfrage*). Com efeito, em Bombarda e nos seus discípulos, o antijesuitismo assume foros paralelísticos com o racismo anti-judaico, pelo seu esforço ideológico-científico de definir, com base nas teorias da frenologia, os Jesuítas como um grupo humano com características genéticas e psíquicas especiais. A classificação dessas características era orientada para a sua qualificação como um grupo degenerado. Assim, os Jesuítas eram configurados como uma espécie de raça distinta, constituída, na sua base, por um processo natural de degeneração. Deste modo, são dados justificação e conteúdo científico à propaganda ideológica antijesuítica que exigia a higienização total dos inacianos do seio da sociedade. De algum modo, este médico por-

tuguês confere um conteúdo racista ao combate contra os Jesuítas, que figuram como uma espécie de grupo social degenerado que deve ser segregado e eliminado. Em última análise, Miguel Bombarda, um dos cientistas mais atualizados do seu tempo em Portugal, surge na história do antijesuitismo português como um autor paradigmático da metamorfose do mito de *complot* jesuítico à luz da matriz ideológica do positivismo radical.

Com efeito, ao longo da primeira década do século XX, a exigência da erradicação do jesuitismo era cada vez mais o tema-chave, o pretexto mobilizador, o assunto incontornável das campanhas oposicionistas ao regime. Era o tema forte dos comícios, das manifestações, dos motins, das comemorações, das homenagens às vítimas dos Jesuítas e dos frades em geral, das romagens aos cemitérios e dos congressos anticlericais que se sucederam com grande entusiasmo. Até mesmo associações laicas, para reivindicar o registro civil obrigatório e para promover outros projetos laicos de substituição de práticas sociais ligadas à religião, assumiram o adjetivo de antijesuíticas. Registe-se aqui o caso, entre outras, da Grande Comissão Antijesuítica, criada, em 1901, para combater a legalização do congreganismo e concertar esforços para promover a concretização do ideário de secularização total da sociedade.

Os jornais deleitavam-se em relatar incidentes e crimes clericais reais ou imaginários, mas sempre generalizados e hiperbolizados, como sendo a ponta do *iceberg* da grande rede criminosa implantada pelo jesuitismo. O regime, cada vez mais fragilizado, especialmente depois do regicídio operado pela carbonária que liquidou o rei D. Carlos em 1908, a quem sucedeu D. Manuel II, tinha cada vez menos força para conter o descontentamento amplamente explorado pelo movimento republicano. O Governo ditatorial de João Franco (1906-1908)

tentou ainda sustentar a vaga de cheiro revolucionário encarnada no republicanismo pela introdução, no seu programa político, de algumas exigências formuladas por este partido público, de modo particular, a reafirmação de um certo regalismo de Estado, que se traduziu na proibição da fundação de novos seminários, na interdição de recrutamento de professores religiosos sem autorização governamental e na proposição de um projeto para reforma do registro civil.

Toda esta atmosfera obsessivamente antijesuítica, de incidência urbana e influente principalmente na burguesia letrada e em alguma classe operária, acabou por ter a sua consagração política com as medidas de expulsão da Companhia de Jesus pela República vitoriosamente fundada em 1910, fazendo dispersar os Jesuítas portugueses pelo Brasil e por vários pontos da Europa.

Assim sendo, o comparativismo entre Portugal e o Brasil, no que diz respeito à primeira experiência de regime republicano, é também relevante pelo fato de uma leva de Jesuítas portugueses terem emigrado para o Brasil, onde fundaram importantes obras pastorais e educativas, particularmente colégios de ensino secundário dirigidos para as elites.

Brasil: da ameaça de expulsão republicana à celebração pelo Estado Novo

O retorno dos Jesuítas ao Brasil, nos quadros do regime imperial (1822-1889), deu-se de forma discreta e periférica. Depois de uma presença marcante nas principais cidades da colônia portuguesa da América – especialmente em Salvador, Olinda e Rio de Janeiro, onde erigiram os seus principais colégios –, os discípulos de Loyola da era da restauração estabeleceram as suas novas missões em regiões

interioranas. Os primeiros membros da Companhia de Jesus que se estabeleceram no território brasileiro vieram fugidos de Buenos Aires, devido aos conflitos com o presidente argentino João Manuel Rosas. Tratava-se de Jesuítas espanhóis, que, após acertos diplomáticos com o Governo imperial, fixaram residência, no dia 15 de outubro de 1842, em Porto Alegre – então capital da província⁵ do Rio Grande do Sul. Essa missão se espalhou pelo sul do Brasil e viabilizou a fundação de um colégio dos Jesuítas espanhóis, em 1 de outubro de 1845, na cidade de Nossa Senhora do Desterro – capital da província de Santa Catarina. O Colégio do Desterro – como era conhecido – foi o primeiro estabelecimento de ensino secundário da Companhia de Jesus criado no Brasil do oitocentos. Esse colégio, que acolheu alunos dos países do cone sul, foi abruptamente fechado em meados de 1853 devido a uma epidemia de febre-amarela que se alastrou pela capital catarinense, vitimando três alunos e seis Jesuítas. Na década de 1850, os Jesuítas da missão espanhola acabaram migrando para países sul-americanos de origem hispânica, encerrando a sua atuação nas províncias meridionais do Brasil.

No sul do Brasil, a segunda tentativa de fixação de membros da Companhia de Jesus foi exitosa. Os padres jesuítas alemães se estabeleceram, em 1859, em São Leopoldo, uma vila de imigrantes alemães, localizada na província do Rio Grande do Sul. A partir de uma pequena escola de primeiras letras, os padres jesuítas estabeleceram, de 1869 em diante, o Colégio Nossa Senhora da Conceição, que funcionava em regime de internato e proporcionou ensino secundário para boa parte das elites das províncias do sul do Brasil (LUTTERBECK,

⁵ Durante o período imperial, o Brasil era um Estado unitário, cujas divisões administrativas chamavam-se “províncias”, que, no período republicano, transformaram-se em estados federados.

1997). Na província de São Paulo, a Companhia de Jesus reiniciou a sua missão por meio do estabelecimento de padres jesuítas italianos na vila de Itu, localizada no interior daquela unidade político-administrativa, onde criaram o Colégio São Luiz Gonzaga. Na província do Rio de Janeiro, os Jesuítas também se estabeleceram numa região de imigração germânica, ou seja, na vila de Nova Friburgo, onde instituíram o Colégio Anchieta (MADUREIRA, 1927, p. 254-259). Desta forma, nas últimas décadas do regime imperial, os Jesuítas fixaram-se em regiões do interior do Brasil, geralmente em núcleos de imigrantes europeus pouco afetados pelo antijesuitismo de corte pom-balino, e instituíram colégios de ensino secundário (MOURA, 2000).

Essa situação dos Jesuítas foi alterada, de forma significativa, com o estabelecimento do regime republicano, que alterou as estruturas políticas e religiosas. A República no Brasil, proclamada em 15 de outubro de 1889, foi construída por meio de novos símbolos, como a “mulher-República” e o Tiradentes – transformado em herói nacional –, e nas instituições, caso da implantação da federação e da laicização do Estado, que quebraram formas políticas de tradição lusitana (CARVALHO, 1990). Por meio do Decreto n.º 119-A, de 7 de janeiro de 1890, a nascente República brasileira determinou a separação entre a Igreja Católica e o Estado, determinando a liberdade de culto no território brasileiro (CASALI, 1995). O episcopado brasileiro reagiu a esse fato de ruptura por meio de uma carta pastoral, publicada em 19 de março de 1890, em que afirmava que, embora não desejasse a laicização do Estado brasileiro, reconhecia a autonomia e liberdade da Igreja Católica, expressava preocupação com a situação de liberdade de culto e convocava clérigos e leigos para uma ação efetiva em favor do catolicismo (WERNET, 1991).

Entretanto, a tensão entre a Igreja Católica e o Estado brasileiro aumentou com a promulgação do anteprojeto da Constituição nacional, levado a lume em 22 de junho de 1890. O projeto da primeira carta magna da República previa, entre outros pontos, a precedência do casamento civil sobre o religioso, o ensino leito nas escolas públicas, a secularização dos cemitérios, a inexistência de subvenção ou subsídios aos cultos, a inelegibilidade de membro do clero regular e de religiosos para o Congresso Nacional, a proibição da fundação de novas ordens e congregações católicas, e a expulsão da Companhia de Jesus. Tratava-se de uma proposta de laicização radical do Estado brasileiro, certamente inspirada na III República francesa e/ou no *Kulterkampf* alemão de Bismarck, que expulsaram ordens e congregações religiosas, entre elas a Companhia de Jesus. Nesse clima de transformações provocadas pela mudança do regime político, os Jesuítas estavam novamente no centro da pauta política, sendo considerados inimigos da República e do progresso (WERNET, 1991).

A reação do episcopado brasileiro deu-se por meio de documentos, que explicitaram a posição da Igreja Católica no Brasil, afinada com as deliberações do Vaticano. O texto intitulado “Reclamação do episcopado brasileiro dirigida ao Exmo. Sr. Chefe do Governo Provisório”, endereçado ao marechal Deodoro da Fonseca, de 6 de agosto de 1890, converteu-se num protesto contundente dos bispos do Brasil contra o anteprojeto constitucional que atingia a Igreja Católica, onde se destaca o repúdio à expulsão das ordens e congregações religiosas, consideradas “uma milícia dedicada”, e à expulsão da Companhia de Jesus. O “Memorial do episcopado”, enviado aos membros do congresso constituinte, datado em 6 de novembro de 1890, uma semana antes do início dos trabalhos da Assembleia Nacional Constituinte, explicita, com veemência, a posição católica. Ademais, durante as dis-

cussões dos constituintes, D. Antônio Macedo Costa – líder do episcopado brasileiro – elaborou o documento “Representação aos senhores membros do Congresso Nacional”, de 12 de janeiro de 1891 (WERNET, 1991; RABUSKE, 1989).

Nas discussões da Assembleia Nacional Constituinte, a expulsão da Companhia de Jesus provocou debates acirrados, em que se constatam desde opiniões favoráveis aos Jesuítas até posições anticlericais radicais. Por exemplo, o católico Coelho e Campos (*apud* CURY, 2001, p. 241), afirmou: “Quanto aos jesuítas, se excessos cometeram a par de muitos benefícios, não há mais porque temê-los em um tempo de liberdade... A ordem dos jesuítas é já inocente”. Barbosa Lima (*apud* CURY, 2001, p. 241), deputado constituinte pelo Ceará, comentou: “Conventos, a ordenação dos jesuítas são incontestavelmente reuniões entre cidadãos celebradas por motivos espirituais... O Estado não tem que ir de encontro à liberdade de consciência... sob o pretexto de que são perigosos à higiene social”. Por outro lado, entre aqueles que defendiam as restrições ao clero católico, que não constituíam a maioria, estava Lauro Sodré, que avaliava que ele era um “perigo social” porque era contrário ao regime republicano (CURY, 2001, p. 245).

A pressão do episcopado brasileiro teve alguns efeitos, pois a Constituição de 1891 manteve a laicidade do Estado, mas reviu e reconsiderou pontos de tensão com a Igreja Católica, optando pelo caminho da conciliação (CURY, 2001, p. 223-256). No seu instigante balanço sobre o processo de elaboração da primeira Constituição republicana, Wernet conclui:

No texto da Constituição, aprovado finalmente no dia 24 de fevereiro de 1891, certas concessões foram feitas com relação ao projeto de 22 de junho de 1891: os bens da Igreja [Católica]

foram poupados, as ordens e congregações religiosas admitidas sem reserva alguma e a Companhia de Jesus não expulsa. Algumas medidas, cuja ratificação era inevitável em virtude do que então se considerava da própria natureza do Estado liberal, foram mais tarde reinterpretadas num sentido acomodativo favorável aos interesses da Igreja: assim foi possível à Igreja Católica receber subvenções da administração pública durante o primeiro período republicano a título de ajuda de beneficências. Outras, finalmente foram mantidas integralmente ou parcialmente e a Igreja foi forçada a ceder em questões como: o casamento civil, o ensino leigo, a secularização dos cemitérios e a recusa de direitos eleitorais aos religiosos ligados por voto de obediência. O clero secular, portanto, podia votar. (WERNET, 1991, p. 33)

A ordenação jurídica estabelecida na Constituição de 1891 permitiu a reestruturação institucional da Igreja Católica, efetivada pela criação de no mínimo uma diocese em cada estado da federação brasileira⁶ e de centenas de paróquias. Durante a I República, de forma discreta ou explícita, os governos oligárquicos dos estados federados fizeram alianças com a Igreja Católica, que passou a criar e a dirigir especialmente associações devocionais, educacionais, assistenciais e hospitalares (MICELI, 1988, p. 59-79). Essa inserção social da Igreja Católica contou particularmente com o trabalho das ordens e congregações religiosas masculinas e femininas, que emigraram para o Brasil com maior intensidade com a implantação do regime republicano. Nas últimas décadas do século XIX, ordens e congregações católicas estavam

⁶ De 1890 a 1930, as dioceses no Brasil passaram de 12 para 88, o que indica um crescimento vertiginoso e sem precedentes na história da Igreja (MOURA, 2000, p. 93).

sendo expulsas de países europeus, como a Alemanha e a França, e emigravam para outros países europeus, como a Espanha, ou para países latino-americanos.

Desta forma, nas primeiras décadas do regime republicano, lenta e estrategicamente, os Jesuítas migraram das vilas e cidades do interior para as principais cidades brasileiras e estabeleceram colégios de ensino secundário – renomeados de “ginásios” pelo regime republicano –, que contribuíram para educar boa parte das elites brasileiras. No sul do Brasil, os Jesuítas alemães estabeleceram o Ginásio Anchieta, em Porto Alegre – capital do estado do Rio Grande do Sul –, e o Ginásio São Luiz Gonzaga, em Pelotas, o Ginásio Sagrado Coração de Jesus, na cidade de Rio Grande (LUTTERBECK, 1997) e o Ginásio Catarinense, em Florianópolis – capital do estado de Santa Catarina. Essa rede de colégios de ensino secundário, localizada nas principais cidades do Rio Grande do Sul e de Santa Catarina, estava vinculada à missão alemã da Companhia de Jesus, intimamente ligada a grandes malhas de imigrantes germânicos que existiam nos dois estados mais sulinos da federação brasileira.

No sudeste, a região mais desenvolvida do Brasil, a Companhia de Jesus teve presença marcante, a partir da missão jesuítica italiana. No estado de São Paulo, os Jesuítas italianos, que haviam se estabelecido em Itu, migraram para a cidade de São Paulo, onde fundaram o Colégio São Luís, localizado na famosa avenida Paulista, local de residência dos chamados “barões do café” – grandes produtores do principal produto de exportação do Brasil na I República. No estado do Rio de Janeiro, os Jesuítas italianos também migraram para a capital federal, onde fundaram o Colégio Santo Inácio, que se tornou uma referência na educação secundária masculina e de elite. Tendo como polo principal o estado de São Paulo, os Jesuítas de ascendência ita-

liana expandiram o seu raio de atuação na região sudeste, bem como em outras regiões limítrofes.

A presença jesuíta nas regiões nordeste e norte foi um pouco mais tardia, estando ligada à expulsão dos discípulos de Loyola de Portugal, por ocasião da instituição da República. Em 1911, com a laicização do Estado português, houve uma radicalização política, ocasionando a expulsão das ordens e congregações religiosas de Portugal. Boa parte dos Jesuítas lusitanos emigraram para o Brasil, fixando-se nas regiões nordeste e norte do Brasil, onde fundaram instituições escolares, como o Colégio Vieira, em Salvador (1911), e o Colégio Nóbrega, em Recife (1917) (MACDOWELL, 1999, p. 227–229). Desta forma, nas primeiras décadas do século XX, a Companhia de Jesus tinha a seguinte distribuição étnico-regional no Brasil: Jesuítas alemães no sul, Jesuítas italianos na região sudeste e Jesuítas portugueses no nordeste/norte.

A República laica em Portugal e a volta dos Jesuítas ao nordeste brasileiro

A Missão Setentrional dos Jesuítas Portugueses Dispersos foi concebida para dar sentido à vinda de oito dezenas de proscritos da recém-instalada República portuguesa ao Brasil, onde na chegada foram impedidos de aportar ao Rio de Janeiro, devido ao radicalismo de um setor republicano brasileiro, aliado aos anticlericais portugueses e por eles avisado da vinda dos Jesuítas, com a recomendação de que não os recebesse, em razão de serem eles supostos portadores de atraso mental e cultural, conforme assinala o estudo do Jesuíta Ferdinand de Azevedo (1986). Este autor demonstra que o episódio foi contornado com o auxílio de um *habeas corpus* impetrado por uma

ação conjugada de representantes republicanos, clericais e católicos leigos favoráveis aos Jesuítas, após o que estes puderam ser recebidos em Salvador, onde iriam instalar residência e colégio.

A decisão de migrar para o Brasil contou com o apoio inicial de figuras do clero da Bahia, onde a Ordem viria a se instalar e fundar o Colégio António Vieira e a sede da vice-província dos Jesuítas portugueses, na cidade de Salvador, estendendo-se depois para outras cidades nordestinas, como Recife, onde, com a ajuda de D. Sebastião Leme da Silveira e Cintra, seu bispo, instalam o Colégio Manoel da Nóbrega e uma residência. Segundo Lima, no Maranhão, “montarão residência e uma escola de instrução primária; no Pará, teriam dado aulas no Seminário Diocesano e tomado a tarefa de evangelização dos emigrados japoneses” (1931, p. 60).

A escolha do norte brasileiro como área geográfica de instalação da referida Missão também estaria ligada tanto à história dos Jesuítas no período colonial, quanto à ocupação das regiões sul e sudeste por Jesuítas das províncias alemã e italiana. Sobre o episódio, José Carvalho faz algumas considerações:

Aquando da expulsão dos Inacianos de Portugal, o Padre Provincial, Luís Gonzaga Cabral, distribuíra os escolásticos pelos estabelecimentos de ensino filosóficos e teológicos dos Jesuítas na Espanha, França, Holanda, Bélgica, Alemanha e parte para o Brasil com alguns sacerdotes e irmãos coadjuvantes.

Aportaram à Bahia e na cidade de Salvador tão querida aos Jesuítas. Fundaram o Colégio António Vieira que abriu as portas para o ensino em 15 de Março de 1911 recebendo os primeiros 72 alunos. Este colégio foi criado graças à generosidade eco-

nômica da prestigante colônia portuguesa radicada na cidade e com a cooperação de algumas famílias tradicionais baianas! [...]. (CARVALHO, 2013, p. 192-193)

Favoreceu a acolhida aos Jesuítas portugueses a necessidade sentida pelo clero de fortalecimento da Igreja Católica naquele momento da política nacional, em que o republicanismo brasileiro não se mostrava de todo fechado a um diálogo franco com a ala católica, em especial, no campo educacional, diferentemente da forte posição anticlerical que caracterizava os republicanos em Portugal. Desse modo, a Companhia de Jesus pôde levar sua missão adiante, alcançando suas instituições educativas além da Bahia, as terras e capitais de Pernambuco, Ceará, Maranhão e Pará, itinerário que fora tão caro aos missionários jesuítas da época colonial, antes de ser abruptamente suspenso, com a medida da expulsão assinada por Pombal em 1759.

A historiografia jesuítica, a exemplo de Joseph Foulquier (1940), considera esse episódio como o da sua “segunda entrada missionária no norte do Brasil”, no período compreendido entre 1911 e 1940. Os colégios de Salvador e do Recife fincariam os Jesuítas portugueses para realização do seu ideal missionário no além-mar, naquele período conturbado da história da Companhia em Portugal. Assim, curiosamente, estando situados entre duas repúblicas, vivenciavam eles expressões opostas de republicanismo, no tocante às possibilidades de entendimento quanto ao tipo de convivência possível entre Estado e Igreja.

Além da Bahia e de Pernambuco, no Ceará, a missão dos Jesuítas portugueses demarcaria um vigor até hoje inscrito na memória e história da Companhia de Jesus, a partir da decisão de instalar uma residência na sua capital e uma escola de formação apostólica, na região

de Baturité. A imprensa local, a exemplo do jornal católico *O Nordeste*, contém inúmeras matérias sobre a sua presença. Os missionários aportam a Fortaleza no ano de 1919, de onde partiram de trem (comboio) em direção à serra de Baturité, após acordo com o clero e representantes leigos do catolicismo na capital cearense. Traziam o projeto da instalação de uma escola apostólica, que, por sua reconhecida importância para o meio católico, recebeu uma doação de terras férteis e bem servidas de águas, situadas no alto de uma colina, de onde se avista a cidade de Baturité, por iniciativa de um representante da elite católica local, Ananias Arruda, com histórico familiar e pessoal marcado por forte fervor religioso.

Conforme foi indicado por Pinto (1932), e analisado por Azevedo (1986) e Cavalcante (2016a), a instituição em causa visava o recrutamento de rapazes vocacionados com vistas à formação de novos Jesuítas. Havia dúvidas quanto à possibilidade de aceitação, por parte desses novos alunos de origem sertaneja, dos métodos e das regras disciplinares tão caras ao ensino jesuítico, discussão antiga no interior da Companhia, tanto em relação às missões do Oriente, quanto às dirigidas à América, tratadas por Cavalcante (2016c).

A construção do prédio da escola obedeceria a um traçado arquitetônico alinhado aos moldes dos colégios e seminários portugueses, alcançando porte majestoso, que se destacaria por ser um empreendimento colossal, bastante representativo do êxito dessa missão dos Jesuítas portugueses, apesar das divergências internas à Companhia do início quanto à adequação de sua localização, bem como das dificuldades financeiras enfrentadas para erguê-la – conforme registro do próprio padre jesuíta, António Pinto (1932), que foi por ela responsável. Ao ser erguido o prédio e inaugurado antes de sua conclusão, instalou-se a instituição para ali projetada, que foi denominada Se-

minário Menor do Coração de Jesus – Escola Apostólica de Baturité, a qual se manteria viva até o início dos anos 1960, quando passa a funcionar apenas como casa de retiros.

É importante salientar que os episódios de expulsão de Portugal e do seu estabelecimento no Brasil trazem evidências de que os Jesuítas, ao serem alvo, por um lado, de perseguição do republicanismo português e, por outro lado, na condição de vítimas e de observadores privilegiados daqueles acontecimentos, seriam, no entanto, beneficiados, segundo alguns historiadores, por uma espécie de motor de aceleração mística para a posterior reconstrução da Companhia de Jesus, um assunto que integra a crônica mitológica sobre a congregação, tão presente na educação de novos quadros, alimentando assim o jogo comemorativo e rememorativo do seu passado com episódios de conquistas e martírios, perseguições, exílios e perdas, a compor uma longa história desse seu demorado protagonismo moderno.

No caso do Ceará, foi possível o acesso a registros de uma memória histórica jesuítica através de documentos importantes, na biblioteca da Casa de Retiros – Mosteiro dos Jesuítas, em Baturité, Ceará, onde localizamos um conjunto valioso de *Cartas Edificantes*, enviadas pelos Jesuítas da Missão Setentrional dos Jesuítas Portugueses Dispersos, do nordeste do Brasil, para a Casa Geral da Companhia de Jesus, em Roma, entre as décadas de 1920 e 1940, que nos possibilitaram conhecer o movimento das residências, instituições escolares, paróquias; os princípios da pedagogia jesuítica, a entrada e saída de religiosos, os relatos de missões interioranas, as visitas e viagens, os livros de formação escolar e espiritual, etc.

Os missionários portugueses exilados do século XX se mostram incansáveis em seu propósito de conversão e educação católica da população sertaneja. Radicados nas já referidas residências e nos colégios

estabelecidos em algumas capitais e cidades interioranas do nordeste do Brasil, os Jesuítas portugueses desenvolvem inúmeras outras missões menores pelos interiores mais próximos e que estavam inseridos, geograficamente, no raio de ação apostólica desses padres em exílio.

Nas *Cartas Edificantes da Província de Portugal*, de 1935, encontramos registros mais específicos das missões no interior do Ceará por estes Jesuítas, nas localidades de Camocim, Acaraú, Granja, Ipu, Sobral e Aracaty. O missionário responsável pelo relato é M. Negreiros, que apresenta com detalhes as atividades desenvolvidas em cada uma dessas localidades. Houve mesmo o caso de Camocim, onde se vê a persistência de um mesmo padrão missionário dos séculos XVI e XVII, em face do confronto do padre jesuíta com um pastor protestante, em que interessante evolução ganha o relato sobre o debate entre os dois religiosos. O missionário jesuíta evidencia a sua superioridade, exulta com o apoio que recebe do povo, que lota o teatro da cidade, e com a manifesta fragilidade do pastor diante dos questionamentos do seu opositor. O Jesuíta se considera vitorioso e sai daquela cidade, acreditando ter-se fortalecido. Há fortes pontos de contato entre essa ação no sertão do Ceará e a ação missionária no interior alentejano de Portugal, como mostra o estudo de Frederico Paloma (2003).

Trata-se de uma ação missionária, que se dá nos marcos de um Brasil republicano, a qual, para além de firmar a tradição jesuítica, carrega dentro de si um efeito multiplicador, ao espalhar-se por meio de instituições e práticas diversas, constituindo um raio de ação católica considerável, se levamos em consideração o período em que a mesma se desenvolve, com velocidade digna de nota. Nesse sentido, entende-se a animação dos católicos cearenses em receber a Companhia de Jesus, conhecida pela força de uma fé e de uma racionalidade que só podem ser entendidas quando consideramos o vínculo

da educação por eles recebida com as orientações firmes do fundador da Companhia, que intencionam fazer dos seus discípulos militantes fervorosos e fiéis.

A esse respeito, na carta do padre-geral da Companhia de Jesus, Jean-Baptiste Janssens (1946-1964), escrita em Roma, no dia 3 de maio de 1952, encontra-se um pequeno e significativo esboço histórico da ação dos Jesuítas portugueses e ibéricos no Brasil, o qual chama atenção para o trabalho modelar dos primeiros missionários, caso dos padres Manuel da Nóbrega, José de Anchieta, António Vieira e o italiano Gabriel Malagrida. Ao lado disso, o discurso dele agrega uma síntese da missão de 1911, onde fica claro o seu contorno geográfico-institucional e a sua colheita apostólica. Entendemos com clareza que dessa rede de residências e colégios é que partiam as missões para as cidades e interiores. Desse modo, as pequenas missões são apenas um dos chamados ministérios da ação católica dos Jesuítas instalados no nordeste do Brasil a partir de 1911. Na citada carta, temos um registro sobre a missão irradiada do Colégio António Vieira, situado na capital da Bahia, para o período compreendido entre 25 de março de 1911 e agosto de 1916, que nos dá uma ideia do empenho apostólico dos Jesuítas portugueses em exílio no Brasil, que inclusive aparece quantificado e especificado.

A disposição expedicionária dos Jesuítas instalados no nordeste do Brasil estava calcada, obviamente, na experiência dos missionários dos séculos XVI, XVII e meados do XVIII, interrompida em 1759. Esses missionários retornam, no século XX, para afirmar a “restauração brasileira da Companhia de Jesus”, dentro do espírito da chamada romanização do catolicismo brasileiro. Impressiona a persistência da tradição cunhada pela Companhia de Jesus, a coincidência das concepções e práticas apostólicas, bem como o impacto que causa

a presença de missionários em várias localidades, onde eram vistos como estrangeiros, juízes, enviados especiais de Deus, sendo ainda tomados, não raro, como salvadores de almas. Missas e pregações, batizados, confissões e comunhões sendo oferecidas a grandes quantidades de fiéis, campanhas intensas, após as quais os missionários voltavam aos seus locais de residência. Tudo isso era motivo suficiente para que tais missões fossem acontecimentos marcantes para a vida das populações interioranas que as recebiam.

Saindo de suas residências em Salvador, Recife, Fortaleza, Baturité, São Luís e Belém do Pará, os missionários jesuítas do século XX, vindos de Portugal e mesmo de outras missões da Índia e da Zambézia, na África, como mostra artigo de Cavalcante (2016c), chegavam inquietos ao norte brasileiro, em busca de localidades onde pudessem estender o raio territorial de influência da grande luta por hegemonia católica romana, contra o protestantismo, a maçonaria, o liberalismo e o comunismo. Por isso mesmo, na visão deles, “inimigos” não faltavam, conforme assinalam com insistência os historiadores e memorialistas da Companhia de Jesus, em especial nas edições sem fim dos seus estudos e na comemoração dos feitos missionários que os animaram nesses cinco séculos de existência. Talvez por essa razão, como indica Cavalcante (2013a, 2013b, 2014), estivessem sempre empenhados em buscar adentrar nos interiores por onde passavam, ao mesmo tempo em que se lançavam ao mar, às praias e às cidades, em busca de novos horizontes missionários. Assim, em qualquer parte do mundo, os Jesuítas tinham nas missões as melhores armas para sua atuação enquanto apóstolado.

Conforme vimos, a chegada dos Jesuítas portugueses a Fortaleza se dá em ambiente favorável, devido a intensa movimentação católica, entranhada com a política em curso, que envolve a luta das diversas

correntes que disputam a condução da República brasileira. O historiador João Alfredo de Sousa Montenegro (1992) chama a atenção para o advento, no Ceará, de uma espécie de renascença católica, que irá tomar parte na formação, nas décadas de 1920 e 1930, do que ele chama de “tradicionalismo” no Ceará, um conglomerado de forças ideológicas conservadoras, que culminará na união de catolicismo, militarismo e integralismo: “é preciso compreender que há uma comunidade ideológica, da qual participam os revolucionários de 30, os integralistas e os adeptos da renascença católica” (MONTENEGRO, 1992, p. 202).

Desse modo, a compra do terreno e a construção de uma nova igreja para os Jesuítas portugueses que chegam ao Ceará foram empenho político deliberado da arquidiocese, para criar mais uma frente de combate católico na capital cearense, como espaço privilegiado de irradiação de ideias político-religiosas. Por se tratar de um projeto de construção de uma nova igreja, conectada com o propósito de romanização da Igreja Católica no Brasil e o culto ao Cristo-Rei, recomendado pelo Papa Pio XI, através da encíclica *Quas Primas* (1925), lançada depois da Primeira Guerra Mundial, essa ação faz parte do programa de fortalecimento de uma fé mais sintonizada com a imagem de um reino de Cristo soberano, para se contrapor ainda a outros ideários religiosos e laicos que parecem ameaçar o catolicismo, entre o final da I República e início da II República.

A historiografia da religião portuguesa mais recente trata dessa questão, na revista *Lusitania Sacra*, do Centro de Estudos de História Religiosa, em tomo sobre a temática *Correntes Cristãs, Política e Missão nos Séculos XIX e XX*, publicado em 2007-2008, mostrando-nos a importância da recorrência ao símbolo do Cristo-Rei pelo Vaticano e sua disseminação pelo mundo inteiro, através das instituições ca-

tólicas, nas décadas de 1920 e 1930, como mensagem que deverá ser capaz de se contrapor à crescente secularização das sociedades, reforçar os valores morais e a fé do catolicismo e, ao mesmo tempo, liderar uma campanha mundial em prol da paz, após o fim da Primeira Guerra Mundial, e de luta contra o comunismo, em face do advento da Revolução Russa.

A igreja do Cristo-Rei projetada para a cidade de Fortaleza, segundo Azevedo, teve a sua “pedra fundamental benta e sentada, depois de uma missa campal na Festa da Ascensão, no dia 17 de Maio de 1928” (1986, p. 230). Seguindo as suas indicações, encontramos uma série de datas importantes acerca do processo de edificação daquele templo. Assim, ele nos informa que, a 15 de março de 1929, o bispo D. Manoel resolveu entregar a igreja aos Jesuítas para que a concluíssem. Ele afirma que “depois de gastos de mais de 50 contos de réis, ela ainda não estava pronta”. Diz ainda que por ocasião da “festa de inauguração, a 29 de maio de 1930, a torre estava inacabada”, tendo como celebrante o monsenhor Tabosa Braga, em cerimônia acompanhada pelo coro do Seminário Arquidiocesano e pela Banda de Música do Círculo Operário Católico São José. Um outro aspecto destacado pelo historiador jesuíta se refere ao impacto social que a construção da igreja do Cristo-Rei teve na cidade de Fortaleza, na mesma época, especialmente junto à colônia portuguesa nela radicada, que vinculará àquela igreja o culto à Nossa Senhora de Fátima; isto se deveu ao fato de serem eles Jesuítas portugueses, atraindo assim o interesse de outros portugueses instalados em Fortaleza. Ao lado disso, a dificuldade financeira enfrentada pelos padres jesuítas para concluir aquele edifício atrairá devotos e doadores, tornando-se também por esse aspecto um lugar de fortalecimento de laços entre os católicos fortalezenses.

Desse modo, os Jesuítas que irão ajudar a difundir o culto a Nossa Senhora de Fátima no Ceará são portugueses expulsos e perseguidos pela República de Portugal, como já referimos. Fica claro que, ao receberem a igreja do Cristo-Rei para construir e estabelecer ali a sua residência, eles puderam atrair católicos cearenses e portugueses para a sua ação missionária com vistas à multiplicação de fiéis. O culto a Fátima constitui uma das mais prodigiosas facetas dessa ação, sabendo-se que, entre a aparição e a difusão do culto no além-mar, se passa apenas década e meia. Vejamos o relato a seguir.

As atividades dos jesuítas portugueses naturalmente chamaram a atenção da colônia lusa em Fortaleza. Atraída pela Igreja de Cristo-Rei por causa dos Padres, seus patrícios, sensibilizados e orgulhosos com a devoção de Nossa Senhora de Fátima que se estava divulgando pelo mundo cultural lusitano, decidiram doar uma estátua de Nossa Senhora de Fátima e um altar para recebe-la na Igreja do Cristo-Rei. No dia 17 de maio de 1931, a colônia portuguesa promoveu uma procissão desde a Igreja do Rosário até à de Cristo-Rei em honra de Nossa Senhora de Fátima para inaugurar seu altar. O Pe. Celestino, então superior da Missão, pregou nesta solenidade. (AZEVEDO, 1986, p. 231)

O altar a Fátima na igreja do Cristo-Rei é mais uma novidade oferecida à devoção católica em Fortaleza, que já recebera relatos sobre o milagre através do noticiário local e nacional. Ali será formado um culto que transbordará com o tempo e abrirá caminho para a criação de uma segunda igreja ou santuário dedicado à Nossa Senhora de Fátima, percurso que é apresentado, passo a passo, no histórico oficial da referida igreja e paróquia, e veiculado em site disponível na internet.

Há alguns registros paroquiais e jornais locais da época sobre aquele suntuoso acontecimento, que trazemos aqui apenas para concordar com Azevedo (1986), quando ele chama a atenção para o fato de que a emergência do culto à Nossa Senhora de Fátima em Fortaleza pode ser vista, em parte, como um desdobramento da Missão Setentrional dos Jesuítas Portugueses Dispersos (1911-1938), tendo como centro difusor e organizador dele a igreja e paróquia do Cristo-Rei, sabendo-se que a aparição de Fátima faz parte da história política e religiosa da República portuguesa. A partir desse núcleo, terá início o referido culto na capital do Ceará, que integrará, entre as décadas de 1940 e 1950, um movimento internacional de peregrinação da imagem de Nossa Senhora de Fátima por Portugal, Europa e Brasil. As celebrações e romarias em torno dessa Santa, cuja aparição é de origem portuguesa, serão um trilha importante para a educação católica da juventude e família fortalezenses e cearenses no período em foco.

Hoje, as famosas novenas do dia 13 de maio em Fortaleza continuam a atrair multidões de fiéis e feirantes, a vender medalhas, terços, imagens, fitas, velas e orações voltadas a promessas feitas à Nossa Senhora de Fátima, que recebeu, há poucos anos, uma imagem imensa plantada na praça fronteira ao seu santuário, no bairro que também leva o seu nome. Neste, é possível visitar as crianças pastoras, fazer orações, pagar promessas e formular pedidos de proteção e renovação da fé católica. O santuário é o centro da paróquia de Fátima, que recebe romarias mensais e organiza seu rebanho por meio de celebrações e ritos, pastorais e ações caritativas. Trata-se de uma dimensão da educação católica de crianças, jovens, famílias, adultos e idosos, que a frequentam regularmente. Poucos saberão, talvez, que todo esse fervor religioso teve início em Fortaleza, no altar dedicado a Nossa Senhora

de Fátima, instalado na igreja do Cristo-Rei, sob a mística dos padres jesuítas expulsos pela República portuguesa.

No século passado, a República brasileira – dentro da qual se moviam os Jesuítas portugueses expulsos de Portugal pelo radicalismo republicano, em função das especificidades ideológicas do caso brasileiro de uma aproximação entre religião civil e católica, vistas por Cavalcante (2012) – não lhes impedia de estender as suas ações missionárias, especialmente a partir de Vargas. As fontes consultadas permitem afirmar que, ao contrário da outra – a República portuguesa, que lhes atirara para o estrangeiro –, a do Brasil lhes favorecia a ação, ajudando a Companhia de Jesus a construir suas residências, suas igrejas e seus colégios, assim como o clero brasileiro, que via neles a possibilidade de fortalecimento da fé católica, dentro do projeto maior de romanização, ao lado de outras irmandades religiosas, que também abriam suas instituições educativas e missões pelo nordeste brasileiro.

Como vimos, em Fortaleza, os Jesuítas portugueses receberam uma nova e majestosa igreja, construída para que instalassem ao lado a sua residência, do que resultaria a paróquia do Cristo-Rei, cuja escola primária, ali fundada anos depois, daria os fundamentos para a criação do Colégio Santo Inácio, segundo indicações de Ferdinand de Azevedo (2006) e de outros registros, como é o caso de periódicos da própria Companhia de Jesus, onde é revelado que os missionários jesuítas foram de tal modo expandindo sua missão, até que dela resultou a criação da “Vice Província do Norte, dependente de Portugal, em 1936; independente, em 1938; e nova Província do Nordeste, em 2005.” (Jesuítas, 2005, p. 17).

A autonomização da província de Portugal foi possível no momento em que os Jesuítas já contavam em seus quadros com brasileiros for-

mados pelos missionários portugueses exilados. Entender esta geografia da fé católica, no mapa do Ceará e do nordeste do Brasil no século XX afora, exige um olhar mais atento para o significado e sentido maior da missão aqui tratada. Na condição de núcleo irradiador de outras menores, as missões jesuíticas têm sido, sabidamente, ao longo dos séculos, veículos de ampliação da fé católica por meio de uma ação ambígua. Vistas em retrospectiva histórica, para os defensores dos Jesuítas, essa ação, ao tempo da colônia, se provocou o puro extermínio, de outro modo, se empenhou na conservação ao menos de traços das culturas americanas; já para outros, se tratou no fundo de uma operação de “extermínio de almas”, como analisa Roberto Gambini (1989), por conter um projeto civilizatório que se contrapunha às culturas dos povos originários, o qual, contudo, não impediu a Coroa portuguesa de tomar os Jesuítas como inimigos mortais.

Mesmo assim, tais missões retornam no século XX e parecem querer retomar aquelas havidas no tempo colonial, passados 150 anos. A revelação de aspectos referentes às missões nordestinas dos Jesuítas “retornados” nas capitais, cidades interioranas e zonas rurais, por meio de consulta às *Cartas Edificantes*, nos permite ter um entendimento mais amplo acerca do significado da presença dos Jesuítas na ampliação da fé católica e na educação brasileira, através dos seus colégios, entre a I República e o Estado Novo. Permite ainda ver a sua permanência para além desse período, através da criação de uma província de Jesuítas nordestinos e da sobrevivência de suas instituições escolares e de sua ação apostólica, em especial junto à juventude, nas décadas de 1970 e 1980. Isto porque uma mistura bem dosada de razão, arte e fé os animava, seguindo as bases filosóficas e estéticas da ação pedagógica da Companhia de Jesus.

Por essa razão, vale a pena adotar uma perspectiva comparada, tanto do ponto de vista do necessário confronto entre discursos políticos, que opõem, em Portugal, Jesuítas, monárquicos e republicanos, quanto por contraste os aproximam destes últimos, no interior da I República e da II República do Brasil. Devemos levar em consideração também a recepção da Igreja Católica brasileira aos Jesuítas portugueses chegados ao nordeste, fator que lhes favoreceu como uma das congregações religiosas responsáveis, nessa região, pela educação católica de leigos e religiosos, no contexto da luta travada pela Igreja Católica para assegurar o seu lugar no debate do Estado nacional sobre a reforma educacional, então em curso, levado em meio a disputas de forças políticas, que, no Brasil republicano, além de oporem, a nível partidário, segmentos liberais, integralistas e comunistas, dividiam o meio intelectual e educacional entre católicos, positivistas e militaristas.

Outros desdobramentos muito importantes da Missão Setentrional dos Jesuítas Portugueses Dispersos estão relacionados com a preservação da própria província dos Jesuítas portugueses em situação vexatória de exílio. Tratou-se de um vexame que ameaçou a sua existência e honra como instituição religiosa e educacional, mas que, no entanto, lhes impulsionou a buscar por reparações e defesa interna e pública da memória e história da Companhia.

Nesse sentido, vale salientar que, no interior da referida Missão, nasceria o projeto de revisão histórica da ação educativa dos Jesuítas no período colonial, através do exame de registros dos seus missionários. A empresa foi entregue ao Jesuíta Serafim Leite (1938-1950), que, para realizá-la, consultou o acervo de cartas jesuítas, instalado em Roma, fonte privilegiada do seu monumental estudo. Na condição de “missionário intelectual”, o autor viria a compor o quadro da casa

e revista *Brotéria*, onde permaneceu até a sua morte, como um integrante de muito prestígio e historiador premiado, de fama internacional. Esta instituição, conforme indica Helena Jerônimo (2002), foi criada em 1902 com o intuito de mostrar alguns feitos científicos de Jesuítas missionários.

Tratava-se de uma resposta às acusações sofridas da parte dos republicanos anticlericais, entre as últimas décadas do XIX e as vésperas da instalação da República, segundo indicações de Moura (2010), integradas ao debate de um mundo secularizado, de que seriam os Jesuítas agentes de atraso mental, numa época de predomínio da ciência e da tecnologia. Consta, inclusive, que a sobrevivência da *Brotéria* no período pós-republicano da província portuguesa terá sido garantida pelos exilados na Bahia, que receberam inclusive o próprio padre Luís Gonzaga Cabral, seu superior à época da expulsão. O referido periódico abrigaria assim, como vimos acima, estudos históricos, como parte da missão dos proscritos, que seriam igualmente utilizados como meio de defesa e valorização do protagonismo jesuítico na edificação do Reino de Portugal e de um Brasil letrado.

No tocante a este último, a ação missionária dos Jesuítas é apresentada de modo a entendermos a preservação tanto do sentido das missões, por meio das famosas cartas que enviavam aos seus superiores em Roma, relatando os sucessos e percalços das suas realizações, como de parte da cultura indígena, que os missionários almejaram substituir pelo cristianismo; isto porque, para realizar tão difícil incumbência, que acreditavam ser divina, eles precisaram aprender línguas e costumes indígenas.

Tal empreendimento investigativo levado por Serafim Leite, além de ter recebido apoio editorial de intelectuais republicanos e de governantes estaduais e federais, com ampla divulgação no meio letrado,

deixou uma marca indelével na historiografia educacional brasileira, sobretudo quando Fernando de Azevedo (1964), ao escrever o seu famoso ensaio sobre a cultura brasileira – influenciado pelo estudo do citado historiador jesuíta, de quem foi contemporâneo –, considerou terem os Jesuítas fundado o Brasil letrado, afinidades tratadas mais recentemente no ensaio de Cavalcante (2013). As duas obras tiveram grande repercussão na época em que foram publicadas e continuam a ser consideradas de referência indispensável ao estudo da história cultural e educacional brasileira.

Considerações finais

É importante anotar que a rede de estabelecimentos de ensino secundário vinculados à Companhia de Jesus que se formou nas primeiras décadas do regime republicano brasileiro estava localizada especialmente nas capitais brasileiras, sendo dirigida para adolescentes do sexo masculino oriundos de classes abastadas. Esses colégios geralmente funcionavam em regime de internato e tinham um ritmo burguês e disciplinante que tinha como objetivo formar os quadros das elites dirigentes brasileiras em nível estadual e nacional. Para compreender os colégios jesuítas no Brasil, deve-se considerar que, desde o início do regime republicano até a década de 1960, o Estado brasileiro mostrou-se muito tímido na estruturação do ensino secundário brasileiro, e a Igreja Católica teceu a maior rede de estabelecimentos de ensino nesse nível de escolarização. No entanto, entre o conjunto de colégios católicos de ensino secundário, aqueles dirigidos pelos padres jesuítas tiveram distinção pelo fato de estarem localizados nas principais cidades brasileiras e de atraírem estudantes de origem social burguesa. Os estudantes jesuítas eram distinguidos também após os estudos secundários por meio da organização das

associações de ex-alunos dos colégios jesuítas, que viabilizavam o encontro e a visibilidade dos socialmente iguais.

Se, na nascente República brasileira, os Jesuítas quase foram expulsos, durante o Estado Novo (1937-1945), eles conheceram a glória e o reconhecimento do Estado brasileiro. Em 1940, por ocasião do quarto centenário da criação da Companhia de Jesus, o então ditador Getúlio Vargas rendeu importantes homenagens à atuação dos Jesuítas, tanto no período colonial como na era republicana (CASALI, 1995). E foi durante o Estado Novo que a Igreja Católica concretizou a fundação de uma universidade católica, ação liderada pelo padre jesuíta Leonel Franca, cujo projeto foi colocado na agenda do episcopado brasileiro desde o início da República. Em 1932, foi criado o Instituto Católico de Estudos Superiores, que se tornou o núcleo acadêmico que viabilizou o estabelecimento das faculdades católicas, em 1940, cujos cursos começaram a funcionar no ano seguinte, bem como a nomeação do reitor, o padre Leonel Franca. Em 1946, esse conjunto de cursos das faculdades católicas foi congregado na Universidade Católica do Rio de Janeiro, que, no ano seguinte, ganhou o título de “Pontifícia” (DALLABRIDA, 2005, p. 83-84).

Depois da ameaça de expulsão colocada no anteprojeto da primeira Constituição republicana, os Jesuítas se estabeleceram no Brasil, especialmente por meio da fundação e consolidação de colégios de ensino secundário localizados nas capitais brasileiras e voltados para a educação de adolescentes homens de origem burguesa. Numa época marcada pela elitização do ensino secundário, esses colégios jesuítas formaram várias gerações de homens que se destinavam ao ensino superior e às carreiras de liderança no espaço público e nos empreendimentos privados. A experiência e a excelência dos Jesuítas no ensino secundário deram-lhes liderança para implantar a universidade

católica no Brasil. Assim, na década de 1940, os discípulos de Loyola deixaram definitivamente de ser os “inimigos da República” e foram alçados ao posto de construtores do nacionalismo brasileiro.

O caso dos Jesuítas é um dos mais eloquentes para ilustrar as práticas divergentes das repúblicas do Brasil e de Portugal, irmãs na ideologia, estranhas na aplicação dos princípios que norteavam os mentores e líderes republicanos. Portugal tem, por mentalidade, cultura social e tradição, a tendência para ser mais rígido na adequação dos princípios às práticas. O Brasil, por seu lado, tem uma cultura social de maior flexibilidade a este nível, considerando mais a oportunidade, que o choque da realidade aconselha a ponderar. A cultura política brasileira apresenta neste e noutros casos a característica dominante de procurar mais a via da negociação do que a via da imposição frontal. Isto passa-se tanto no plano político, como no plano religioso e ainda nos mais diversos níveis da vida humana em sociedade. Talvez por isso, apesar dos conflitos mais ou menos latentes, o Brasil é conhecido externamente pela sua cultura social de acolhimento, de hospitalidade e de relação ecuménica. No caso da experiência republicana isto foi evidente, e o Brasil acolheu a ação religiosa e educativa dos Jesuítas que Portugal renegou e expulsou.

Referências

- ABREU, Luís Machado de; FRANCO, José Eduardo. (Coord.). *Ordens e Congregações Religiosas no Contexto da I República*. Lisboa: Gradiva, 2010.
- AZEVEDO, Ferdinand. *A Missão Portuguesa da Companhia de Jesus*. Recife: Fundação António dos Santos Abranches (FASA), 1986.
- AZEVEDO, Ferdinand. *Procurando Sua Identidade: a Difícil Trajetória da Vice-Província do Brasil Setentrional da Companhia de Jesus, nos Anos 1937-1952*. Recife: FASA, 2006, v. 1.

- AZEVEDO, Fernando. *A Cultura Brasileira*. 4.^a ed., São Paulo: Melhoramentos, 1964.
- BOMBARDA, Miguel. *A Ciência e o Jesuitismo. Réplica a Um Padre Sábio*. Lisboa: Parceria António Maria Pereira, 1900.
- BRESCIANI, Carlos. *Companhia de Jesus – 450 Anos a Serviço do Povo Brasileiro*. São Paulo: Edições Loyola, 1999, p. 215–239.
- CALDAS, José. *Os Jesuítas e a Sua Influência na Actual Sociedade Portuguesa: Meio de a Conjurar*. Porto: Livraria Chardron, 1901.
- CARVALHO, José. *Jesuítas na Primeira República – Os Mártires do Regime em Portugal*. Lisboa: Editora Fonte da Palavra, 2013.
- CARVALHO, José Murilo. *A Formação das Almas: o Imaginário da República no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.
- CASALI, Alípio. *Elite Intelectual e Restauração da Igreja*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1995.
- CATROGA, Fernando. *O Republicanismo em Portugal: da Formação ao 5 de Outubro de 1910*. Coimbra: 1991, 2 v. (Dissertação de Doutoramento mimeografada).
- CAVALCANTE, Maria Juraci Maia. O debate republicano, a religião civil brasileira, os Jesuítas e o catolicismo no Ceará. In: CAVALCANTE, M. J. M. et al. (Org.). *História da Educação: República, Escola, Religião*. Fortaleza: Edições UFC, 2012, p. 231–244.
- CAVALCANTE, Maria Juraci Maia. Memória dos Jesuítas portugueses e história da educação brasileira. *Linhas Críticas (UnB)*, v. 19, p. 449–461, 2013a.
- CAVALCANTE, Maria Juraci Maia. Missões da Companhia de Jesus nos sertões: as andanças dos Jesuítas portugueses no norte do Brasil (1910–1938). In: CAVALCANTE, M. J. M. et al. (Org.). *História da Educação Comparada: Missões, Expedições, Instituições e Intercâmbios*. Fortaleza: Edições UFC, 2013b, p. 310–327.
- CAVALCANTE, Maria Juraci Maia. Crônicas das missões dos Jesuítas nas selvas e cidades do Ceará: entre o Pe. Francisco Pinto na Ibiapaba colonial e o Pe. António Pinto no Baturité republicano. In: CAVALCANTE, M. J. M. et al. (Org.). *Afeto, Razão e Fé: Caminhos e Mundos da História da Educação*. Fortaleza: Edições UFC, 2014, p. 41–59.
- CAVALCANTE, Maria Juraci Maia. (1) A Escola Apostólica de Baturité (1922–1962). In: LOPES, António de Pádua Carvalho. (Org.). *História de Instituições Escolares*. Teresina-PI: EDUFPI, 2016a, p. 27–42.

CAVALCANTE, Maria Juraci Maia. (2) Da missão da Zambézia ao nordeste do Brasil: o método missionário dos Jesuítas da província portuguesa para internato e a Escola Apostólica de Baturité. In: SOUSA, Carlos Ângelo Meneses; CAVALCANTE, M. J. M. *Os Jesuítas no Brasil: entre a Colônia e a República*. Brasília: Líber Livro, 2016b, p. 177-191.

CAVALCANTE, Maria Juraci Maia. Se convém admitir japões, chineses (e cearenses) na Companhia de Jesus – Seminários de meninos mestiços em Macau e Baturité: uma cealema de longa duração em perspectiva comparada. In: CAVALCANTE, M. J. M.; HOLANDA, Patrícia H. Carvalho. (Org.). *Histórias de Pedagogia, Ciência e Religião: Discursos e Correntes de cá e além-mar*. Fortaleza: Edições UFC, 2016c, p. 267-285.

CURY, C. R. J. *Cidadania Republicana e Educação: Governo Provisório do Mal. Deodoro e Congresso Constituinte de 1890-1891*. Rio de Janeiro: DP&A, 2001.

DALLABRIDA, Norberto. Das escolas paroquiais às PUCs: República, recatolicização e escolarização. In: STEPHANOU, Maria; BASTOS, Maria Helena. (Org.). *Histórias e Memórias da Educação no Brasil: Século XX*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2005, p. 77-86.

A Democracia e o Jesuitismo. Manifesto do Centro Eleitoral Republicano do Porto, 2 fev. 1881. Porto: s.e., 1881.

FONTES, Paulo. A institucionalização da Acção Católica Portuguesa e a Festa de Cristo-Rei. *Lusitania Sacra. Correntes Cristãs, Política e Missionação nos Séculos XIX e XX*, Lisboa: p. 171-193, 2007-2008.

FOULQUIER, Pe. Joseph H. (S.J.). *Jesuítas no Norte: Segunda Entrada da Companhia de Jesus (1911-1940)*. Baía: s.e., 1940.

FRANCO, José Eduardo. *O Mito dos Jesuítas em Portugal, no Brasil e no Oriente*. Lisboa: Gradiva, 2007, v. I.

CAVALCANTE, Maria Juraci Maia. A história como constru(cria)ção: uma ciência entre a verdade e a ficção. In: RITA, Annabela; CRISTÓVÃO, Fernando. (Coord.). *Fabricar a Inovação: o Processo Criativo em Questão nas Ciências, nas Letras e nas Artes*. Lisboa: Gradiva, 2016, p. 249-254.

FREITAS, Rodrigues de. *Páginas Avulsas*. Porto: Livraria Chardon, 1906.

GAMBINI, Roberto. *O Espelho Índio: os Jesuítas e a Destruição da Alma Indígena*. Rio de Janeiro: Espaço e Tempo, 1989.

- GOMDOMAR, A. O anti-clericalismo em Portugal. *Brotéria*, v. 29, p. 554-563, 1939.
- JERÔNIMO, Helena Mateus. *Ética e Religião na Sociedade Tecnológica – Os Jesuítas Portugueses e a Revista Brotéria (1985 – 2000)*. Lisboa: Editorial Notícias, 2002.
- Jesuítas, n.º 246 – abr./maio/jun. 2005.
- JUNQUEIRO, Guerra. *A Velhice do Padre Eterno*. Porto: Typ. Universal de Nogueira & Caceres, 1885.
- LEAL, Gomes. *Carta ao Bispo do Porto. O Jesuíta e o Mestre Escola*. Lisboa: Empreza de História de Portugal, 1901.
- LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Lisboa: Livraria Portuguesa; Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1938-1950.
- LEROY, Michel. *Le Mythe Jésuite: de Béranger à Michelet*. Paris: PUF, 1992.
- LIMA, J. da Costa. *A Acção Missionária dos Jesuítas Portugueses*. Porto: Tip. Costa Carregal, 1931.
- LUTTERBECK, J. A. *Jesuítas no Sul do Brasil: Capítulos de História da Missão e Província Sul-Brasileira da Companhia de Jesus*. São Leopoldo: Instituto Anchieta de Pesquisas, 1997.
- MACDOWELL, João Augusto. *Companhia de Jesus – 450 anos a serviço do povo brasileiro*. In: BRESCIANI, Carlos. (Org.). *Companhia de Jesus – 450 Anos a Serviço do Povo Brasileiro*. São Paulo: Edições Loyola, 1999.
- MADUREIRA, J. M. de. *A Liberdade dos Índios. A Companhia de Jesus. Sua Pedagogia e Seus Resultados: 1º Centenário da Independência do Brasil 1822-1922*. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1927, v. 1..
- MEDINA, João. *‘Oh! A República!’: Estudos sobre o Republicanismo e a Primeira República Portuguesa*. Lisboa: Instituto Nacional da Investigação Científica, 1990.
- MICELI, Sérgio. *A Elite Eclesiástica Brasileira*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1988.
- MONTENEGRO, João Alfredo de Sousa. *O Trono e o Altar: as Vicissitudes do Tradicionalismo no Ceará (1817-1978)*. Fortaleza: BNB, 1992.
- MOURA, L. D. M. *A Educação Católica no Brasil: Passado, Presente e Futuro*. São Paulo: Edições Loyola, 2000.
- MOURA, Maia Lúcia de Brito. *A “Guerra Religiosa” na I República*. Lisboa: Centro de Estudos de História Religiosa – Universidade Católica Portuguesa, 2010.
- NETO, Vítor. *O Estado, a Igreja e a Sociedade em Portugal (1832-1911)*. Lisboa: INCM, 1998.

PALOMA, Frederico. *Fazer dos Campos Escolas Excelentes: os Jesuítas de Évora e as Missões do Interior de Portugal (1551-1630)*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian/Fundação para a Ciência e a Tecnologia, 2003.

PEREIRA, Domingos. Um perfil do Jesuíta. *O Jesuíta*, n.º 5, p. 2, 2 maio 1901.

PINTO, António (S.J.). *Seminário Menor do Coração de Jesus – Escola Apostólica dos Padres Jesuítas em Baturité, Ceará*. Porto-Portugal: Tip. Costa Carregal, 1932.

RABUSKE, A. *Os Inícios da República Brasileira e a Igreja Católica*. São Leopoldo: UNISINOS, 1989. Mimeo.

RAMOS, Rui. (Coord.). *História de Portugal*. Lisboa: Esfera dos Livros, 2009.

WERNET, A. A Igreja e a República: a separação entre Igreja e o Estado. In: *Anais da XI Reunião da Sociedade Brasileira de Pesquisa Histórica*. São Paulo: Sociedade Brasileira de Pesquisa Histórica, 1991, p. 30-34.

Castigo para Portugal e bênção para o Brasil: a ação do padre Luís Gonzaga Cabral no restabelecimento da Companhia de Jesus na República do Brasil

GONÇALO PISTACCHINI MOITA¹

No dia 3 de setembro de 1759, a Companhia de Jesus foi expulsa do Reino de Portugal e de todo o seu vasto Império. Nos anos que se seguiram, os Jesuítas foram também banidos da maior parte dos reinos católicos europeus, num processo que culminou na supressão universal da Ordem, decretada pelo Papa Clemente XIV, no dia 21 de junho de 1773. Para tal, foi decisiva a ação política e diplomática do marquês de Pombal, cuja justificação ideológica foi fixada e sistematizada numa obra idealizada e dirigida pelo próprio primeiro-ministro de D. José, a qual foi publicada em Lisboa, em 1767 e 1768, e amplamente difundida em toda a Europa – e até na China! – tendo-se tornado

a *Bíblia* do antijesuitismo pombalino e português: [trata-se d'] a famigerada *Dedução Cronológica e Analítica*, (...) [cujo subtítulo é bem indicativo do respetivo sentido e abrangência: *Na qual se manifestão pela successiva serie de cada hum dos Reynados da Monarquia Portuguesa, que decorrêrão desde o Governo do*

¹ Universidade Católica Portuguesa.

Senhor Rey D. João III até o presente, os horrorosos estragos, que a “Companhia” denominada de “Jesus” fez em Portugal, e todos seus Domínios, por hum Plano, e Systema por Ella inalteravelmente seguido desde que entrou neste Reyno, até que foi delle proscripta, e expulsa pela justa, sabia e providente Ley de 3 de Setembro de 1759.
(FRANCO, 2006, p. 484)

Terminadas as guerras napoleónicas, o Papa Pio VII restaurou oficialmente a Companhia de Jesus, no dia 7 de agosto de 1814, muito embora o seu restabelecimento nos vários países de onde fora entretanto proscrita viesse a enfrentar a oposição das ideologias liberal, primeiro, e socialista, depois. No caso português, com efeito, o marquês de Aguiar, secretário de Estado dos Negócios Estrangeiros e da Guerra de D. João VI, cuja Corte se encontrava ainda no Brasil, rejeitou oficialmente a bula promulgada por Pio VII, manifestando ao Papa a intenção de manter em vigor a legislação pombalina, de tal modo que só no reinado de D. Miguel foi a Companhia autorizada a regressar a Portugal, por despacho do dia 10 de julho de 1829, a que se seguiu o seu restabelecimento oficial, por decreto de 30 de agosto de 1832.

Logo um pequeno grupo de Jesuítas franceses, cujo superior era o padre Philippe Delvaux, se instalou em Lisboa, primeiro, no antigo Colégio de Santo Antão, e também em Coimbra, depois, no famoso Colégio das Artes. Pouco tempo tiveram, contudo, para trabalhar. Após a conquista de Lisboa por D. Pedro IV, no dia 24 de julho de 1833, e a entrada em Coimbra do exército liberal, no dia 8 de maio de 1834, os padres da Companhia foram de novo presos e levados para o forte de S. Julião da Barra, em Oeiras, de onde mais tarde seriam deportados, por força do decreto de Joaquim António de Aguiar, ministro dos Negócios Eclesiásticos e da Justiça do regente D. Pedro, que, no dia 28

de maio de 1834, expulsou, uma vez, mais os Jesuítas de Portugal, desta vez acompanhados por todas as outras ordens religiosas.

Após o restabelecimento das relações entre o Reino de Portugal e a Santa Sé, alcançado no dia 10 de maio de 1841 (a que se seguiram as concordatas de 1848, de 1857 e de 1886), a Companhia de Jesus voltou a instalar-se em Portugal, em grande parte graças à ação do padre Carlos Rademaker, que, em 1858, com a ajuda de apenas dois Jesuítas, deu início à obra do Colégio de Campolide e, em 1860, já auxiliado por um maior número de confrades, entretanto vindos de Itália, abriu o Noviciado do Barro, perto de Torres Vedras. A Companhia, que foi então oficialmente restaurada como missão, em 1863, e como província, em 1880, cresceu muito rapidamente, tanto em número de membros como de colégios e casas de formação religiosa, de tal maneira que, em 1910, ano em que voltaria a ser expulsa do nosso país, contava já 360 membros, sendo responsável pelo ensino de mais de 4000 alunos em Portugal, na Índia, na África Oriental, em Macau e em Timor (ROMEIRAS, 2016, p. 11).

Durante todo este período, as ideologias nascentes combateram muito duramente a influência política das ordens religiosas, de um modo geral, e a dos Jesuítas, em particular, opondo-se-lhes com aquelas armas 100 anos antes forjadas por Pombal – o mesmo que, por esta altura, em Portugal e no Brasil, se comemorava como herói (PARENTE, 2001, p. 81-82). É o caso evidente da mais famosa das Conferências Democráticas, pronunciada por Antero de Quental, em Lisboa, no dia 27 de maio de 1871, na qual se estabelece a transformação do catolicismo pelo Concílio de Trento, supostamente operada pelos Jesuítas, como a primeira e a principal das *Causas da Decadência dos Povos Peninsulares nos Últimos Três Séculos*.

Logo o título da conferência, com a sua clara determinação temporal, não deixa lugar a dúvidas: das três principais causas que, segundo Quental, permitiam explicar o abatimento e a insignificância que se impuseram às nações ibéricas – a saber: a transformação do catolicismo pelo Concílio de Trento; o estabelecimento do absolutismo político; e o desenvolvimento do espírito de conquista (QUENTAL, 2001, p. 31) –, a principal era obviamente a primeira. De entre todas elas, com efeito,

nenhuma foi tão universal, nenhuma lançou tão fundas raízes. Feriu o homem no que há de mais íntimo, nos pontos mais essenciais da vida moral, no crer, no sentir – no *ser*: envenenou a vida nas suas fontes mais secretas. Essa transformação da alma peninsular fez-se lá em tão íntimas profundidades, que tem escapado às maiores revoluções; [as quais] passam por cima dessa região quase inacessível, superficialmente, e deixam-na na sua inércia secular. Há em todos nós, por mais modernos que queiramos ser, há lá oculto, dissimulado, mas não inteiramente morto, um beato, um fanático ou um jesuíta! Esse moribundo que se ergue dentro em nós é o inimigo, é o passado. É preciso enterrá-lo por uma vez, e com ele o espírito sinistro do catolicismo de Trento. (QUENTAL, 2001, p. 46)

Foi neste contexto de uma guerra sem tréguas, tanto civil como espiritual, na qual o passado e o futuro não se encontram, que Manuel Borges Grainha – antigo estudante nos colégios dos Jesuítas, cujo percurso abandonou, em 1886, para aderir aos ideais republicanos e maçônicos – publicou, em Lisboa, em 1891, um livro abertamente oposto à própria existência da Companhia, a qual, segundo ele, promovia, deliberadamente e em proveito próprio, a ignorância da maior parte

da população, verdadeira “causa d’esta nossa desditosa pátria jazer na ultima escala da craveira europeia.” (GRAINHA, 1891, p. 365).

Era contra os Jesuítas, portanto, que se travava uma guerra pela própria existência nacional, cuja batalha decisiva era esta em prol da instrução e do progresso, a qual cabia aos cientistas, aos escritores e aos professores, é certo... mas também – e sobretudo – aos governos. Porque

em Portugal e mais ainda em Hespanha, nações quasi perdidas e na véspera da morte, o jesuitismo avassala tudo. Na Suíssa, paiz de povo instruído e guerreiro, há bem poucos jesuítas, apesar dos esforços que fazem para lá entrar. Na Alemanha, o paiz que trabalha e se arma, Bismark teve o cuidado de deitar fora os jesuítas, zangões improdutos. A Itália, que desde a entrada de Victor Manoel em Roma, tem progredido espantosamente em scientia e indústrias, começou por espancar para longe os jesuítas, e ainda hoje não conseguiram crear lá um novo noviciado. A França, minada antes horrivelmente pelo cancro jesuítico, percebeu que necessitava, para se fazer um povo enérgico e prompto á vingança, expulsar os jesuítas e os religiosos: expulsou-os, e com sábias leis de instrução prossegue pondo fóra das escolas estes ignorantes convictos e fautores cõscios da ignorância. Eis os exemplos que há a seguir. Ou o exemplo de Bismark e de Victor Manoel, que é o exemplo de Pombal, lançando-os fóra do paiz com uma penada; ou o exemplo de Ferry, fazendo leis de instrução que os cortem pela raiz. Ambos estes exemplos são fáceis de pôr em practica. [...] No dia em que se decretarem leis no sentido que acabamos de indicar, [...] nesse dia, era dia de finados para os jesuítas.

[...] [Nesse dia,] por outro lado, a instrução popular e feminina progredia, a agricultura progredia, a indústria progredia, o commercio progredia, a riqueza levantava-se e o jesuitismo morria. (GRAINHA, 1891, p. 365-368)

Todo este contexto, aqui brevemente sumariado, é fundamental para perceber o ambiente irracional que caracterizava então a nossa vida política, cuja argumentação, abertamente contraditória (MOITA, 2010, p. 69-70), instigou e legitimou o clima de medo e de ódio que acompanhou a terceira expulsão dos Jesuítas. Logo

na manhã de 5 de outubro de 1910, [com efeito], em plena revolução republicana, o Colégio de Campolide foi bombardeado e invadido por militares numa pesquisa por armas de fogo e material explosivo que se revelou infrutífera. Durante os primeiros dias da revolução, quebraram-se as vitrines do Museu de História Natural, rasgaram-se retratos, inutilizaram-se instrumentos científicos e roubaram-se livros raros da biblioteca, perdendo-se, assim, grande parte do legado educativo e científico dos jesuítas. Após a implantação da república, os cerca de 130 jesuítas capturados pelo Governo Provisório foram detidos nas prisões de Limoeiro e de Caxias onde permaneceram até ao início de novembro de 1910. Durante este período, foram interrogados e sujeitos a medições frenológicas. Para os jesuítas portugueses estas medições representaram a maior humilhação à qual foram sujeitos, porque a frenologia era um tratamento que estava destinado a malfeitores. As fotografias dos jesuítas a serem avaliados com base nesta pseudociência foram amplamente divulgadas, nomeadamente nas páginas da *Ilustração Portuguesa*, em 1910, e constituem atualmente uma

das memórias visuais mais recorrentes na história da expulsão republicana. (ROMEIRAS, 2016, p. 11-12)

A primeira reação do padre Luís Gonzaga Cabral, que era na altura o provincial dos Jesuítas, ante a prisão e a humilhação dos seus companheiros e a invasão e a destruição da sua casa, foi de vergonha e de dor.

Uma vergonha para Lisboa e para a nação!... para mim uma grande dôr, porque eu tinha imenso affecto àquella casa. Faça ideia: entrei para Campolide aos nove annos; ali completei os meus estudos primarios e secundarios; mais tarde, já na vida religiosa, fui, naquelle collegio, professor, director de Congregações, confessor, encarregado de academias dramaticas e litterarias; depois reitor; e ali fixei a minha residencia, sendo Provincial. Força era que o coração tivesse lançado ali raízes bem fundas. (AZEVEDO, 1911, p. 46)

Escondido em casa de uma família desconhecida, que generosamente lhe deu guarida (AZEVEDO, 1911, p. 29-30), viu, da janela do seu quarto, o assalto dos revoltosos ao Colégio de Campolide (AZEVEDO, 1911, p. 44-46), tendo conseguido fugir para Espanha, de comboio, no dia 10 de outubro, disfarçado de negociante francês de máquinas de escrever Remington (AZEVEDO, 1911, p. 346). Em Madrid, escreveu e publicou, em novembro, o pequeno texto *Ao Meu País – Protesto Justificativo*, o qual, traduzido em diversas línguas, denunciava as perseguições e injustiças sofridas pelos Jesuítas, em Portugal, às mãos dos soldados e dos populares armados.

Passada esta primeira comoção, contudo, era imperioso reagrupar “os 350 jesuítas expatriados e despojados de tudo” (AZEVEDO, 1911, p. XXXI) e promover, ao mesmo tempo, a defesa concertada da Com-

panhia, tanto mais que os seus inimigos, sempre a partir da cartilha de Pombal, acusavam publicamente os Jesuítas da autoria dos maiores males de que sofria o nosso país. Veja-se, neste sentido, a *História do Colégio de Campolide*, publicada em Lisboa, em 1913, por Manuel Borges Grainha, o qual, no prólogo, explica que (I) foi mandatado pela Comissão Parlamentar que, em 1910, foi constituída para examinar e fazer publicar os documentos apreendidos aos Jesuítas, para, (II) de um modo (pretensamente) científico; (III) reforçar e ilustrar o carácter monstruoso e subversivo dos jesuítas; (IV) a sua irreligiosidade, cuidado com os ricos e desinteresse pelos pobres; (V) o seu antipatriotismo; (VI) a sua ligação (corrompida) ao poder real, ao alto clero, à alta nobreza e à alta burguesia; (VII) o seu interesse material e o seu consequente aproveitamento do dinheiro das beatas, dos amigos e dos alunos; (VIII) a deficiência do seu ensino e o fanatismo monárquico e religioso da sua educação; (IX) a sua enorme influência social e política; e, por fim, (X) a sua tentativa para dominar o clero secular e para se constituir como partido político e assim exercer diretamente o poder (GRAINHA, 1913, p. V-LXXVI).

Foi por isso que o padre Luís Gonzaga Cabral encarregou o seu homónimo, padre Luís Gonzaga de Azevedo, de escrever, com autoridade e exatidão, a partir dos inúmeros documentos e testemunhos entretanto recolhidos, as *Notícias Circunstanciadas do que Passaram os Religiosos da Companhia de Jesus na Revolução de 1910* (CABRAL, 1911, p. v). Como ele próprio nos diz na prefação desse mesmo livro – os *Proscritos* –, cujo primeiro volume foi publicado em Valhadolide, em 1911, o seu objetivo, para além de dar conta d’”as horas de angustia, em que via em roda de mim as ruínas da minha amada província arremessada para longe do terreno querido” (CABRAL, 1911, p. VI), o era sobretudo opor-se à “campanha de difamação contra a Companhia

de Jesus na imprensa republicana de Portugal, [a qual] tem sido ininterrompida e totalmente despida de pudor e de escrupulo” (CABRAL, 1911, p. XII-XIII).

Passada uma primeira fase, de comoção, entrava-se agora, portanto, numa outra, de contestação e de repúdio, sem, contudo, se poder, ou querer, ir mais além. Era preciso, com efeito, romper o silêncio, para que, na mente dos “numerosos leitores sem instrução, aos quaes as tyrannias e arbitrariedades do novo regime tolheram a possibilidade de ler outra prosa que não seja aquella” (CABRAL, 1911, p. XIV), as calúnias dos “jesuitóphobos” (CABRAL, 1911, p. XVI) não fizessem aceitar como dogmas as suas fábulas inveteradas. (CABRAL, 1911, p. XXIX). Daqui não se seguia, porém, uma verdadeira afirmação da Companhia. Toda a argumentação, de facto, era feita pela negativa, podendo, de algum modo, resumir-se nisto: as afirmações dos republicanos contra a Companhia de Jesus *não são* verdadeiras, mas sim calúnias e invenções, de tal maneira que, quem ler desapassionadamente os documentos apreendidos e agora publicados pela República, concluirá que os Jesuítas *não são* a causa da decadência de Portugal, mas antes “incontestavelmente úteis à nação portuguesa.” (CABRAL, 1911, p. XX).

Cento e cinquenta anos depois da expulsão de Pombal, a Companhia de Jesus, em Portugal, estava reduzida ao protesto de *não ser* ela a causa dos horrorosos estragos, ou atrasos, da nação portuguesa. Isto mesmo pode ver-se, de um modo muito claro, no opúsculo *Portugal d’Amanhã*, que o padre Camilo Torrend, antigo aluno e depois companheiro do padre Cabral, publicou em Londres, em 1912, com a intenção de lutar contra o pessimismo e o desânimo geral que se instalaram no meio d’ “os acontecimentos que se vão desenrolando em Portugal desde há alguns meses e das crises de toda a espécie que se

vão declarando ou extremando cada vez mais”, esperando que a raça portuguesa possa assim “levantar-se do mais profundo do abysmo até ao mais alto da prosperidade.” (TORREND, 1912, p. 3).

É justamente para explicar porque é que a raça portuguesa se encontra no mais profundo do abismo que o padre Torrend irá desenvolver as ideias expostas por Léon Poincard, conhecido sociólogo francês e sócio da Academia das Ciências de Lisboa, no livro *Le Portugal Inconnu*, publicado em Paris, em 1910. Nesse livro, o autor começa por lembrar a visita feita a Portugal, em 1908, por uma comissão enviada pelo Governo dos Estados Unidos da América à Europa para avaliar a situação social e económica de vários países, de modo a preparar tratados comerciais com eles. Ora, “a Comissão, no seu relatório, apresentou Portugal como um paiz único na Europa em recursos naturaes para uma prosperidade sem rival. Sucedia, porém, acrescentava elle, que é pelo contrário uma das nações mais pobres e arruinadas.” (TORREND, 1912, p. 4).

Este facto, corroborado no seu livro por Poincard (TORREND, 1912, p. 4-8), tem por causa principal e raiz primordial de todas as outras causas, sempre segundo o autor francês, a profunda desorganização do país (TORREND, 1912, p. 8), bem visível na desorganização da família (TORREND, 1912, p. 8-10), na profunda desorganização administrativa (TORREND, 1912, p. 11-12) e na também grande desorganização das classes proprietárias e trabalhadoras (TORREND, 1912, p. 12-16), às quais hoje se junta, ainda de acordo com Poincard, uma diminuição da moralidade, que decorre da diminuição do espírito religioso (TORREND, 1912, p. 17-18).

Partindo deste diagnóstico, porém – continua o padre Torrend –, Poincard propõe não desanimar, mas sim organizar as forças produtivas; organizar a família e educar para o trabalho; organizar o sistema

educativo, a agricultura, a indústria, o comércio e as colônias (TORREND, 1912, p. 19-22); objetivos com os quais, por certo, todos concordarão, desde que unidos no mesmo propósito de reerguer Portugal até ao mais alto da prosperidade. Ora, é justamente com a expressão de tal intenção que o jovem jesuíta, sempre colado às palavras de Poincard, conclui este seu peculiar livrinho: “Quizemos [– diz ele –] antes de tudo dar uma luz exata sobre a situação de Portugal. O nosso maior desejo é ver este povo inteligente, leal e bondoso sahir da situação dolorosa em que se agita há tantos anos.” (TORREND, 1912, p. 22).

Se nos detivemos quase uma página neste opúsculo do padre Torrend é porque não pode deixar de estranhar-se que um Jesuíta da província de Portugal, em plena ressaca da expulsão da Companhia, escreva e publique, em Londres, um pequeno livro, no qual comenta um tratado de sociologia, de um autor francês, sobre o atraso social e político de Portugal, com o objetivo de afirmar, apenas implicitamente, que os Jesuítas *não são* a causa da decadência e do atraso portugueses. Talvez não fosse possível mais do que isto... Mas era manifestamente pouco. Para além da ousadia do título – *Portugal d’Amanhã* –, a Companhia, na verdade, já não se afirma, defendendo a sua própria existência escondida atrás de uma estrangeira tese de sociologia. Pombal vencera!

A providência, no entanto, segundo aqueles que creem, renova incessantemente os caminhos que aos homens parecem findar. Foi o que aqui aconteceu, nas palavras do padre Cabral, na medida em que, de repente, o Brasil se fez lugar do recomeço da Companhia, tornando possível um reencontro com a sua vocação missionária original. Inesperadamente, com efeito, foi possível responder às

insistências do Brasil para que lhe mand[á]ssemos expedições numerosas de filhos da Companhia, [sendo] que só com a dispersão de uma província [se] teria gente bastante para acudir a tão reiterados e urgentes pedidos. Notável coincidência! digamos melhor: notável Providência! Pouco depois era violentamente posta a caminho do exílio exactamente a nossa Província cuja língua é a mesma que se fala no Brasil. (CABRAL, 1911, p. XXVI)

É no Brasil, na verdade, onde chegará em 1917, depois de passar pela Holanda e pela Bélgica, que “a grande obra missionária de Luís Cabral vai começar.” (PINA, 1966, p. 31). A partir do Colégio António Vieira, na Bahia, onde se instalara a maior parte dos Jesuítas desterrados de Portugal (SANTOS, 1942, p. 158), os seus dotes de educador e de orador projetarão a influência pedagógica e apostólica da Companhia em todo o Brasil, que percorreu “de norte a sul: Recife, Fortaleza, S. Luís do Maranhão, Espírito Santo, Rio de Janeiro, Belo Horizonte, S. Paulo...” (SANTOS, 1966, p. 15), em todo o lado deixou a sua marca inspiradora, fecunda e original, aliás bem visível no reconhecimento dos expoentes de uma notável geração de brasileiros educada pelos Jesuítas portugueses do Colégio da Bahia – e, em especial, pelo padre Luís Cabral –, de que podem destacar-se, entre outros, o pedagogo Anísio Teixeira, o poeta Hélio Simões, o jornalista Herbet de Azevedo, o político Hermes Lima, o escritor Jorge Amado e o antropólogo Thales de Azevedo (BRITO; MENEZES, 2016, p. 199-200; SOUSA, 2016, p. 165).

Jorge Amado, cuja obra alcançou, entre todas, o valor mais universal, refere várias vezes a influência alegre e libertadora que sobre ele exerceu a ação educativa do padre Cabral:

Aplaudido orador sacro, o Padre Luiz Gonzaga Cabral era a grande estrela do colégio, a sociedade baiana vinha em peso ouvir o seu sermão dominical. Brilhava também no Liceu Literário Português nas comemorações de datas lusitanas. [...] Tendo adoecido o nosso professor de português, Padre Faria, ele o substituiu. Seus métodos de ensino nada tinham de ortodoxos. Em lugar de nos fazer analisar *Os Lusíadas*, tentando descobrir o sujeito oculto e dividir as orações, reduzindo o poema a complicado texto para as questões gramaticais, fazendo-nos odiar Camões, o Padre Cabral, para seu deleite e nosso encantamento, declamava para os alunos episódios da epopeia. [...] Apesar do sotaque de além-mar, a força do verso nos tomava e possuía. Lia-nos igualmente a prosa de Garrett, a de Herculano, cenas de *Frei Luís de Sousa*, trechos de *Lendas e Narrativas*. [...] Patriota, desejava sem dúvida nos fazer conscientes da grandeza de Portugal, o Portugal das descobertas e dos clássicos. Obtinha bem mais do que isso: despertava a nossa sensibilidade, retirando-nos do poço da gramática portuguesa (cujas rígidas regras nada tinham a ver com a língua falada pelo povo brasileiro) para a sedução da literatura, das palavras vivas e atuantes. As aulas de português adquiriram outra dimensão. (AMADO, 1983, p. 109-118)

Mais do que lugar do restabelecimento da província portuguesa da Companhia de Jesus, o Brasil foi também lugar de um reencontro consigo mesma, por via da redescoberta da sua vocação missionária original. Importantes, neste sentido, são os estudos do padre Cabral sobre a vida e a obra dos primeiros missionários *Jesuítas no Brasil, no Século XVI* (CABRAL, 1925), em cujo esforço percebeu a origem do génio português, exemplarmente expresso pelo seu mestre: *Vieira Pregador*

(CABRAL, 1902). Este trabalho, brilhantemente continuado e desenvolvido pelo Padre Serafim Leite – de que é forçoso aqui mencionar a monumental *História da Companhia de Jesus no Brasil* (LEITE, 2004) e as *Cartas dos Primeiros Jesuítas do Brasil* (LEITE, 1954) –, encontra-se ainda hoje por fazer. É fundamental, no entanto, prosseguir-lo, para que se possa solidamente estabelecer a relação entre a defesa intransigente da humanidade dos povos do Novo Mundo – descoberta a partir do esforço evangelizador de Franciscanos, Jerónimos, Dominicanos e Jesuítas – e a consequente discussão jurídica, filosófica e teológica que ocupou os maiores pensadores da nossa Península durante todo o século XVI, culminando no pensamento da chamada segunda escolástica ibérica, com a qual se inaugurou definitivamente a modernidade.

Sem esta reintegração – crítica – da história da Companhia de Jesus na nossa história não será fácil, hoje, compreender Portugal. A isso tenho dedicado uma boa parte da minha investigação, sobretudo centrada no pensamento de Luís de Molina e de Francisco Suárez, tendo sido essa uma das razões pelas quais recebi com muito agrado este convite para aqui falar do padre Luís Gonzaga Cabral. Uma outra razão, no entanto, mais pessoal, reside no facto de o padre Cabral ser meu tio trisavô e personagem muito querida na família, dando-se ainda a coincidência de o meu avô, Alberto Maria [Cabral Álvares] Ribeiro de Meirelles, ter deixado uma pequena coleção de cartas e outros documentos do padre Cabral, ainda inéditos, com os quais será talvez possível conhecer um pouco mais e melhor a sua história². Tentarei a seguir, a partir deles, não só completar os traços biográficos, psicológicos e morais *do homem, do colegial, do religioso, do provincial, do*

² O acesso a estas cartas, referidas na bibliografia como pertencendo à *Coleção de Alberto Maria Ribeiro de Meirelles*, foi-me facultado pelo meu tio Rodrigo Pitta Villas-Boas de Meirelles, a quem aqui quero publicamente agradecer.

escritor, do orador, do pedagogo, do Jesuíta e do português, tal como nos foram apresentados, pouco depois da sua morte, pelo seu principal biógrafo (SANTOS, 1942, p. 145-180), mas também mostrar a realidade e o alcance da sua ação pedagógica e apostólica no Brasil, desde o primeiro dia em que lá chegou.

É conhecida a importância que os Jesuítas dão às cartas como forma de manter a união dos seus membros com os superiores e entre si, de tal maneira que o próprio Inácio de Loyola, nas *Constituições*, prescreveu esta forma de comunicação, encarregando de tal tarefa “os Superiores, em especial o Geral e os Provinciais, que devem ordenar como em cada parte se possa saber das outras aquilo que é para consolação e edificação mútua em Nosso Senhor.” (LOYOLA, 1963, p. 561). Não é de estranhar, portanto, que o padre Cabral, que foi provincial de uma província desterrada e assim desligada das outras, pusesse um grande cuidado na escrituração, circulação e conservação de todas as suas cartas.

Na verdade, se tantas delas começam com um pedido de desculpa pelo atraso da sua resposta, isso deve-se justamente ao rigor metódico que põe nessa atividade. Tal como escreve à sua irmã, Maria da Natividade³, em novembro de 1920: “Tarde venho responder a uma carta de Abril; mas é a primeira de um masso de... adivinha?... 71 (setenta e uma!!!) a que vou começar a responder, aproveitando o primeiro intervalo de 15 dias que tenho ha muito tempo nos meus trabalhos de

³ Maria da Natividade do Vale Coelho Pereira Cabral [Álvares Ribeiro] era justamente a minha trisavó, irmã do padre Luís Gonzaga, que depois casou com o seu primo coirmão Alberto [Cabral] Álvares Ribeiro, do qual teve seis filhos: Maria Máxima, Maria da Conceição, Torquato Afonso, Maria da Ascensão, Francisco José e Isabel Maria (FERREIRA; SOUSA, 1997, pp. 50, 369ss.).

pregador e conferente.” (CABRAL, 8.9.1920). E, em agosto de 1928, de novo lhe diz:

Tu não podes calcular o que é na Bahia a minha vida! Depois que regresssei da Europa, vi-me obrigado a tornar á antiga lufa-lufa de não dormir por noite senão 4 horas, que nos annos anteriores á viagem me deu a depressão de que me curei naqueles três mēses de nações latinas. Correspondencia, essa tenho-a deixado amontoar, para desendividar-me nas férias; e ainda nestas, são tantos os trabalhos, que, por exemplo, nas de S. João, tinha, ao começa-las, 92 cartas para responder, e ao reabrirem as aulas 124. (CABRAL, 13.8.1928)

O mesmo cuidado era posto na circulação e na preservação das cartas. Com efeito, não só costumava enviar cópias, que eram destinadas a correr a família e a serem depois “devolvidas para ficarem no archivo d’aqui” (CABRAL, 27.3.1922), como, não raras vezes, escrevia sobre determinados assuntos “em separado”, como, por exemplo, quando falava, fosse aos próprios ou a seus pais, sobre a vocação religiosa dos sobrinhos (CABRAL, 22.9.1884). A todos, além disso, pedia “notícias minuciosas de Portugal e da família” (CABRAL, 11.9.1917; 20.2.1918), pois, como dizia, uma vez mais, à sua irmã Maria da Natividade: “Aqui, nestes longes da família e da Pátria são triplicadamente saborosas e apreciadas essas [tuas] páginas queridas. Não temas nunca ser minuciosa e extensa.” (CABRAL, 22.4.1917).

Começaremos justamente por aqui transcrever um texto escrito por Maria da Natividade Cabral Álvares Ribeiro sobre o nascimento, a infância e a entrada na vida religiosa dos seus irmãos Luís Gonzaga e Isabel Maria. O valor deste texto resulta sobretudo do facto de ele ter sido provavelmente lido pelo padre Cabral, que, ao que

tudo indica, muito o apreciou. Como ele próprio lhe diz numa carta de abril de 1917:

[Recebi com a tua carta de 6 de março] a folha, [...] que lhe vinha juncta, com a qual deste princípio á tão desejada série de apontamentos biográficos, anedóticos e históricos para a monographia da família; essa folha foi particularissimamente acolhida com entusiasmo! Bem hajas! E venham vindo, cada vez mais repletas de miúdas circunstancias, as mais informações, que não devem somente versar sobre as pessoas, mas também sobre os factos, por exemplo, viagens. (CABRAL, 22.4.1917)

E numa outra carta, de setembro desse mesmo ano, repete: “A tua carta do dia 20 de Junho veio enriquecer o precioso archivo de memorias de família para as quaes não há melhor informador do que tu. As desta ultima carta [, além disso,] eram, na sua maioria, totalmente inéditas.” (CABRAL, 11.9.1917).

Veja-se, pois, abaixo a transcrição deste pequeno texto, no qual se pode perceber melhor, por exemplo, a história do *menino do milagre*, bem como conhecer a infância, também travessa, de Luís Gonzaga Cabral.

Luiz Gonzaga do Vale [Coelho] Pereira Cabral, filho de Constantino António do Vale Pereira Cabral e de D. Maria [Emília] da Conceição Ribeiro Coelho, nasceu a 1 de Outubro de 1866 na linda praia da Foz do Douro. Por causa das circunstâncias excepcionais em que veio à luz, foi denominado familiarmente “o menino do milagre”, título do qual sempre se ufanou. De facto sua virtuosa Mãe achou-se tão mal nessa ocasião que os próprios médicos a deram por morta. Devido porém a uma

lembrança providencial do marido, cujo terníssimo amor conjugal se não resignava ainda a esta perda prematura, meteram-lhe as mãos em água quási a ferver e, com a violência da dôr, a doentinha voltou de repente a si.

Então o Pai aproximou-se por sua vez, com uma justificada ância, do Pequenito reputado também sem vida; e, por mercê de Deus, conseguiu [que] lhe acudissem ainda a tempo; na verdade reanimou-se e reagiu a ponto de vir a ser mais tarde um rapazinho saudável, robusto e muito bem-apeσοado.

No entanto a Mãi achou-se na impossibilidade de o criar e, com grande pesar seu, houve de confiar êste cuidado a outrém; felizmente encontrou ali mesmo na Foz uma boa mulher, chamada Maria Paula, que gostosamente se prestou a servir de ama à criancinha. Mas as alegrias da terra são de curta duração. Muito ao contrário do que nessa altura se podia prevêr, foi exactamente o Pai que faleceu primeiro, isto é em fim de Março de 1873. Deixava prole numerosa pois, além dos quatro mais velhos então vivos, Constantino, D. Maria da Natividade, Francisco e D. Ana [Josefina], ficaram três filhinhos menores, Afonso, D. Isabel [Maria] e Luiz de Gonzaga, o mais novinho de todos, apenas de 7 anos de idade e que, com o correr do tempo, se tornou o célebre Padre Cabral. Renunciamos a descrever a dôr da estremosa Viuva nesta prova tão lancinante, mas mulher forte como a do Evangelho, passadas as primeiras semanas, soube dominar-se a ponto de atender, com admirável coragem, aos seus novos deveres.

Luiz revelou dèsde criança decidida vocação para o Sacerdócio e notáveis dotes oratórios que, embora ainda em gérmen, já abriam a atenção de quantos o conheciam de perto.

Graças à habilidade duma tia paterna, D. Margarida Matilde, freira professora do Convento de S. Bento da Avé Maria, no Pôrto, que lhe confeccionou um jôgo completo de (minúsculos) paramentos das cinco côres litúrgicas, pôde o Pequenito deliciar-se a dizer missas e a fazer outras cerimónias religiosas, que vira celebrar nas Igrejas, e no decurso das quais nunca faltava a competente prática. A tudo assistiam as pessoas de casa e algumas outras mais íntimas e era de notar a compostura e gravidade com que o Oficiante procedia, exigindo outrossim dos presentes atenção e silêncio.

Por causa da vivacidade do menino e da sua inteligência tão precoce, começou a tornar-se algum tanto difícil educá-lo em casa, sôbretudo por ser órfão de pai; resolveram portanto mandá-lo para o Colégio de Campolide em Outubro de 1874 aonde a Mãe o foi pessoalmente entregar aos Padres da Companhia de Jesus, a pesar do enorme sacrifício que lhe impunha esta penosíssima separação.

E, como nêsse tempo as férias do Natal e da Páscoa eram curtíssimas e havia poucos meios rápidos de condução, os estudantes do Norte do País nem sequer podiam aproveitá-las para visitar a família e tinham de se resignar a vir a casa só uma vez por ano, quer dizer nas férias grandes.

Adolescente em extremo travesso e irrequieto, Luiz Cabral, não obstante o seu raro talento e excelentes qualidades morais, esteve por várias vezes em risco de ser despedido do Colégio, o que afligia sumamente a pobre Mãe. Numa noite por exemplo, armara sorrateiramente um echo na camarata e a altas horas começou a cantar com a sua lindíssima voz o Ofício dos Defuntos. Prefeitos e alunos acordaram estremunhados, espa-

voridos, até que por fim conseguiram descobrir o autor da façanha. Afinal, por se tratar unicamente de traquinices e diabruras sem sombra de malícia, o Pequeno prosseguiu os seus estudos em Campolide e concluiu com brilho os preparatórios aos 16 anos!

Coisa curiosa e quase inexplicável para quem desconhece a acção de Deus no mais recôndito das almas; já desde muito novinho o sonho doirado do turbulento estudante Luiz de Gonzaga Cabral era entrar na Companhia de Jesus. Porém os seus mestres, com excepção do santo P. Honorati ou algum outro, julgando êste ideal demasiado sublime para o Pequeno, procuraram dissuadi-lo da empresa.

Um dia, (por exemplo,) em que êle se entretinha a rabiscar durante uma aula do sábio P. Joaquim de Abreu Campo Santo, êste chamou Luiz à ordem e intimou-lhe que lhe levasse imediatamente o que estava a escrever. Grande atrapalhação do aluno ao vêr-se assim descoberto quando menos o pensava.

Qual não foi porém o espanto do venerando Professor ao deparar com a caricatura dêle e do discípulo e por baixo da mesma bem legível a seguinte legenda: “Um dia ainda hei-de ser seu Irmão.” Ao que o bom Padre replicou enfadado: “Isso, nunca!” De facto mal poderia êle então pensar que o traquina do Luiz Cabral viria a envergar a roupeta de Jesuíta e a tornar-se, não só Religioso edificantíssimo, mas também Reitor daquêle Colégio de Campolide e seu próprio Provincial!...

Altos júízos de Deus e incompreensíveis segrêdos da amorosa Providência! Porém, nessa altura, poucos eram por certo os que anteviam o radiante futuro daquêle talentoso adolescente...

E assim decorreram oito anos consecutivos entrecortados apenas pelo conchêgo do lar doméstico nas férias, por passeios fluviais, excursões (científicas) e festas religiosas, academias literário-musicais, distribuições de prémios e outras diversões próprias para dissipar a monotonia da vida colegial. A feliz conclusão dos preparatórios e definitiva saída de Campolide fôram quais marcos miliários que fixaram novo rumo à sua existência. Ansioso por abraçar a perfeição evangélica na milícia de Santo Inácio de Loyola, a quem sempre votara especial devoção, não quis consagrar-se sózinho ao divino serviço e concebeu o sublime projecto de lhe atrair outros alunos.

Vivia ainda solteira, no remanso do lar doméstico, a irmã mais nova, Isabel, dos seus 21 anos, cujo carácter era essencialmente diferente do de Luiz. Serena, pacata, alegre, sempre amável e bem disposta fazia o enlêvo da Família e muito em particular da Mãe, a quem acompanhava dia e noite, gozando de facto da vida no que ela tem de melhor e de mais inocente. Quanto a pretendentes, restava-lhe apenas o embaraço da escolha, pois alguns dos que aspiravam à sua mão pertenciam aos mais nobres Solares do Pôrto e possuíam, a par de grandes bens de fortuna, apreciáveis qualidades.

Entretanto imaginara o ardente Luiz de Gonzaga ir fazer os Exercícios espirituais de Santo Inácio ao próprio noviciado do Barro, perto de Torres Vedras; e não contente com isto, resolvera outrossim envidar todos os seus esforços para levar lá com êle a Irmã e a Mãe!... Ora só quem viajou em Portugal há bons 50 anos e se abalançou a seguir cá do Norte para uma terriola daquelas é que pode dar o devido apreço ao arrôjo de tal plano, especialmente por se tratar de duas Senhoras habi-

tuadas ao confôrto da sua casa e pouco afeitas aos incómodos duma jornada destas. Mas... apesar de tôdas as dificuldades, lá partiram os três para o Barro, onde fizeram os Exercícios, voltando muito satisfeitos e cheios de fervor. Luiz confirmou-se nos seus projectos de vida religiosa e foi de facto admitido na Companhia de Jesus naquela mesma casa a 7 de Outubro dêsse ano de 1882.

Isabel encarou a vida sob novo aspecto e resolveu, por sua vez, renunciar ao mundo e consagrar-se inteiramente ao Senhor. Como o Irmão é que lhe servia para assim dizer de director espiritual, não obstante a sua inexperiência e pouca idade, e ela lhe seguia docilmente os conselhos e orientação, começou a esboçar-se uma bem justificada oposição. De facto tôdas as pessoas prudentes e sensatas, a principiari pela Mãe, Irmãos e Irmãs mais velhos, acharam arriscadíssima esta mudança tão repentina e censuravam a Isabel por assim comprometer o seu futuro p^a correr após utopias e veleidades.

Mas “Deus que escreve direito por linhas tortas”, quis servir-se dêstes meios aparentemente temerários e falíveis p^a livrar aquela angélica Donzela [de] embustes e ciladas dum mundo enganador, para tomar posse do seu coração e estabelecer nêle a sua morada no tempo e na eternidade. Talvez a fim de obedecer ainda à voz do Irmão, tendo Isabel escolhido o Instituto das Irmãs de Santa Dorotéa para nêle abraçar a vida religiosa e se consagrar de alma, vida e coração ao divino Serviço, entrou na Casa do noviciado à rua do Quelhas n^o 6, em Lisboa a 4 de Julho de 1883, festa da sua ínclita Padroeira a Rainha Santa Isabel, na primavera da vida, cheia de saúde e frescor. Ali desabrochou qual branca açucena e exalou os mais suaves perfumes

de virtude, indo depois florir no Jardim dos Anjos a 28 de Janeiro de 1887, vitimada por uma terrível pneumonia. O que fôram p^a Mãe e Filha estas duas separações, só elas o poderiam dizer; hoje, como piamente esperamos, lá foi reunir-se a ambas o seu mui querido Luiz, já agora geralmente conhecido pelo nome de Padre Cabral.⁴ (RIBEIRO, 1939)

Este acompanhamento próximo e atento das vocações dos membros da família, muito especialmente dos seus sobrinhos, que eram muitos, foi constante ao longo da sua vida. Talvez mais do que nenhum outro, porém, tenha acompanhado o chamamento para a vida religiosa do seu sobrinho Torquato Afonso, o qual, com apenas oito anos, expressava já ao tio o seu desejo de, mais tarde, se juntar aos Jesuítas. Em setembro de 1884, por isso, quinze dias antes de fazer os seus primeiros votos, Luís Gonzaga escreve-lhe, em francês, do Noviciado do Barro, onde se encontrava, dizendo:

Mon cher neveu, vous ne pouvez pas imaginer combien de joie vous m'avez causée avec votre sainte et bon désir. Oui mon cher petit, c'est tôt, il est vrai, pour vous, puisque vous n'avez que huit ans. Tout de même mon cheri demandez tous les jours au bon Dieu la grace de vous faire un bon Jésuite, et vous l'obteriez un jour. Oh! Je puis vous l'assurez vous serez heureux. Sans doute mon petit il faut pour être un bon fils de la Compagnie de Jésus faire un grand sacrifice mais tous les sacrifices

⁴ Este texto, escrito por Maria da Natividade Cabral Álvares Ribeiro, foi circulado, juntamente com outros, na família, tendo sido depois transcrito, já em 1939, pela sua filha Maria Máxima, que lhe acrescentou este facto da morte do padre Cabral, que sobreveio no dia 28 de janeiro desse mesmo ano.

sont peus pour compenser le bonheur de vivre dans le sein de cette tendre mère. (CABRAL, 22.9.1884)

Passados apenas 11 anos, com efeito, Torquato Afonso, que mais tarde seria professor do meu avô, dos seus irmãos e de vários outros sobrinhos, no Colégio da Companhia de Jesus de La Guardia, em frente a Caminha, estaria já no primeiro ano do Seminário dos Jesuítas, em Salamanca, onde todos lhe reconheciam as qualidades e diziam estar satisfeitos com ele (SÁNCHEZ, 1896).

Mas também à sobrinha Maria Máxima – que, poucos anos depois, do mesmo modo, seguiria a vida religiosa, entrando para o Instituto de Santa Doroteia, no Porto – o tio Luís Gonzaga escrevia regularmente, acompanhando-a na prática da sua vida cristã. Em 1890, por exemplo, dava-lhe

os parabéns por esta festa da sua comunhão. Minha querida Menina, se bem pudéssemos apreciar a grande felicidade que é receber a Jesus em nosso coração, passaríamos sem duvida toda a vida n'uma perenne oração de graças por tão grande favor. Mas nem nos é dado apreciar-o cabalmente nem poderíamos com a nossa fraqueza dedicarmo-nos a esse fim; mas agradeça muito minha querida Maria, agradeça muito a Jesus esta graça tão grande. (CABRAL, 1890)

Não pode haver dúvidas, portanto, de que a sua missão apostólica era cumprida com afã também no seio da família, muito especialmente no que diz respeito aos seus sobrinhos, como expressamente confessa à sua irmã Maria da Natividade, de cujos seis filhos, aliás, quatro seguiram a via religiosa:

Grande prova de amor tem dado N. S. a essa tua Casa escolhendo nella já duas filhas para a vida mais perfeita e um filho para a dignidade sacerdotal. Peço ao mesmo Senhor se digne continuar a derramar Suas Mais Copiosas Bençãos sobre ti, o Alberto e pequenos. Imagino as invejas sanctas que terá a minha querida Madrinha. Mas eu cá vou pedindo insistentemente a N. S. que a visite tambem com alguma vocação religiosa, se fôr isso de sua maior gloria. E se a vocação fôr, não já como a de tuas filhas, para uma simples Congregação religiosa, mas para uma verdadeira ordem religiosa, onde a vida perfeita, em razão dos votos solemnes, existe em toda a sua plenitude, isso então muito melhor. Quem sabe? Bem pode ser. Irmãos não os tinha eu que pudessem seguir-me os passos, mas entre tantos sobrinhos que N. S. me deu porque não hão-de vir alguns? Enfim, peçamol-o Àquelle Senhor de quem depende chamar a quem lhe apraz, pois d'elle hão-de vir as vocações, que vocações vindas dos homens, DEUS nos livre d'ellas! (CABRAL, 5.10.1896)

Completaremos esta primeira parte relativa ao perfil psicológico e moral do padre Cabral com a transcrição de duas cartas que ele escreveu para os seus irmãos, em janeiro e abril de 1896, no seguimento da morte da mãe, que aconteceu no dia 17 de janeiro de 1896, às quais acrescentaremos um excerto de uma outra, na qual, já no Brasil, em fevereiro de 1918, relatou a última conversa que, na enfermaria do colégio, teve com um irmão moribundo. O pudor que poderia impedir-nos a publicação da comunicação íntima destes *sofrimentos, consolações e pensamentos* é francamente aliviado pelo facto de o próprio padre Cabral ter publicado alguma desta sua “correspondência de intimidade” (CABRAL, 1937, p. 371), com a qual será possível per-

ceber, além disso, de um modo muito impressivo, a pureza dos seus sentimentos, a autenticidade do seu cristianismo, o rigor do seu pensamento, a limpidez da sua alma, a sua fragilidade de irmão mais novo, os seus dotes de orador, os seus dotes de tenor, ou o seu sentido de humor... Deixemo-lo falar:

Meus queridos irmãos Constantino, Francisco e Affonso; minhas queridas irmãs Maria da Natividade e Ana.

P[ax] C[hristi]

Nunca esta Pax Christi, que os da Companhia costumam pôr no principio das nossas cartas, o escrevi com tanta significação nem tanto do fundo d'alma! Pax Christi! Sim a paz de Jesus Christo esteja com todos e cada um de vós, nesta dôr, a maior de todas as que temos sofrido! Nosso Senhor, que desde o Céu e desde o Tabernaculo está vendo as lagrimas d'estes seis órfãos, Elle se digne, não tirar a essas lagrimas a sua medicinal amargura, mas fazel-as deslizar pelas nossas faces no gozo da verdadeira paz dos filhos de Deus!

Oh! irmãos queridos! quem me déra poder dizer-lhes tudo o que neste momento me vae no coração! Mas não posso; não sei por onde começar, não sei como exprimir-me! Vou simplesmente contar-lhes o que me passou estes dias, na intimidade de irmão. Ahi verão alguma coisinha (muito pouco em comparação da realidade) do que sofri; ahi verão tambem as grandes consolações com que N. S. acompanha os sacrificios que impõe. Esta intima comunicação dos sofrimentos, das consolações, dos pensamentos, pode suavizar a dôr comum e póde facilitar-nos o levantar os olhos ao Céu, e sermos felizes na nossa desgraça.

Um telegrama do R. P. Provincial de Portugal concebido nestes termos: “mande imediatamente Cabral ao Porto” foi aqui recebido pelo R. P. Reitor. A coisa era para assustar; e a razão d’este chamamento não podia ser outra senão o perigo de vida em que devia achar-se minha sancta mãe. Mas nesse mesmo dia outro telegrama dizia: “Se Cabral não partiu que espere.” É claro que o sentido d’este podia ser duplo: ou o desenlace supremo, ou a cessação do perigo. Uma carta do Chico chegada nesse mesmo dia dava probabilidade á segunda hypothese. Com effeito, essa carta escripta na manhã de 16 indicava a febre da véspera e, posto que deixava antever um justo receio por motivo da idade, contudo, como dizia que nessa manhã parecia estar socegada e acrescentava: “espero que isto passará”, não faltavam motivos de crer que o 2º telegrama do R. P. Provincial era ocasionado pela melhora. Em todo o caso a saúde da minha querida Mãe foi publicamente recomendada a toda esta numerosa comunidade e eu fiquei esperando, com uma impaciência sobressaltada, alguma noticia ulterior... E a noticia veio! oh! queridíssimos irmãos! creiam que não posso, não sei, não poderei nunca explicar-lhes o estado em que fiquei! Não tive, não tive nunca em toda a minha vida uma dor comparavel a esta! Fiquei petrificado; não tive uma lagrima, nem um soluço nem um gemido! Sentia-me de marmore mas de um marmore feito de dôr. Não sei o que digo, porque não sei explicar o estado em que fiquei. Só sei dizer que nunca sofri tanto como naquella tarde e noite, em que não houve uma lagrima para dulcificar o meu soffrimento. Encerrei-me no meu quarto e só saí d’elle para ir uma e muitas vezes prostrar-me diante do meu Deus sacramentado. O que ahi senti direi depois, quando

falar das consolações. Nessa tarde e noite não pude comer bo-
cado. Sentado á minha meza todo o meu alimento (não sei se
dôce se amargo) era o meu crucifixo e o retrato da minha que-
rida Mãe. Assim se passou o primeiro dia. Hontem e hoje a dôr
não diminuiu, isso não, mas o estado de oppressão e excitação
nervosa, emfim a doença em que me puzera a impossibilidade
de chorar, essa passou, porque chorei e chorei muito.

Do quadro dos soffrimentos passemos ao das consolações.
Umam vinham-me da lembrança da minha própria mãe, outras
directamente de Nosso Senhor, outras dos meus irmãos em re-
ligião. Ahi lh'as conto todas com a simplicidade de irmão; sei
que não lhes terão faltado consolações analogas. Mas ao comu-
nicarmos assim os nossos sentimentos, parece que o alivio (e
talvez também o proveito espiritual) será maior.

Da parte da lembrança da nossa querida, da nossa saudosa, da
nossa sancta mãe, quantos motivos de consolação! Primeiro e
principal: a vida toda. Que modelo de vida christã! que alma
impregnada em tudo do espirito da fé o mais esclarecido e ao
mesmo tempo o mais despretensioso e simples! Oh! queridos
irmãos e irmãs, recordemos junctos o muito que lhe devemos
desde os primeiros annos da infancia até ao seu ultimo suspiro.
Eu lembro-me agora melhor do que nunca d'aquella educação
toda baseada no temor de Deus e no espirito de fé devedor do
pouco bem que tenho. Quantas vezes não tenho posto os olhos
no meu crucifixo, reconhecendo-me devedor a minha sancta
Mãe da maior, da mais insigne, da mais inestimável graça
que uma alma pôde receber neste mundo: a vocação religiosa!
Sem a educação christã e sobrenatural que recebi d'aquella Mãe
querida nunca eu tivera ambicionado como a maior de todas

as riquezas ser pobre com Jesus pobre, nunca teria sentido a sede incomparavel d'uma liberdade desconhecida do mundo e que se chama obediencia, nunca teria suspirado pelos prazeres ineffaveis da castidade.

Depois de Deus devo tudo á educação! E não é verdade que todos nós, segundo o nosso estado, podemos dizer o mesmo? União, amizade, alegria pura, fé arraigada n'alma; todas estas coisas que é tão raro acharem-se junctas n'uma família, todas estas coisas que estão junctas na nossa, a quem as devemos? Que merecimentos os de uma Mãe que soube dar uma educação d'estas! Oh! a sua vida de Mãe é uma grande consolação para nós seus filhos! E a sua vida de christã? Dona de casa, para os negócios d'ella e para o governo e suave direcção dos criados... lembram-me agora os annos da rua das Flôres, quando depois da reza, nas vésperas das festas, ella nos mandava sair da capella e lá se ficava, ora com os criados, ora com as criadas. E que piedade! As suas visitas ao Stmo. Sacramento nas egrejas em que estava exposto, as suas orações feitas com uma piedade contemplativa, e então em meio de tudo isto uma simplicidade de quem julgava ignorar que coisa fosse meditação. Muitas vezes lh'o ouvi dizer, alludindo a não seguir nas suas orações um methodo determinado de applicação das potencias! Meditação! fazia-a e fazia-a bem superior á de muitos que nos cingimos a methodos determinados e com razão, porque a nossa inferioridade necessita d'elles para se guiar sem ilusões. Nosso Senhor communicava-se-lhe abundantemente não por manifestações extraordinarias; nada era menos conforme áquelle espirito tão solidamente amigo da sancta humildade e dos caminhos ordinarios da Providencia. Mas nesses cami-

nhos ordinarios, que rectidão e que firmeza de passo! Alma generosissima, capaz dos maiores sacrificios e que soube pôl-os em practica. Em 1882 eramos três numa casa onde tínhamos sido doze. D'estes três, Nosso Senhor dignou-se pôr os olhos no mais indigno da família toda e, porque nos quer todos no Céu (tanto nos amou!), prevendo talvez que a minha virtude não era bastante para os perigos do mundo, chamou-me... e aquellas palavras que minha sancta Mãe dizia em minha presença ao Senhor Cardeal no dia 19 de Setembro de 1882: o que eu não quero de modo nenhum é oppor-me á vontade de Deus; essas palavras ouvi-lh'as repetir muitas vezes, e com essas palavras nos labios ouvi-lhe eu fazer o dolorosissimo sacrificio de separar-se do filho que tanto lhe custara e que ella devia, assim como a vida, ao insigne milagre de 1 de Outubro de 1860. Mas ainda não tinha decorrido um anno e meio e a única filha que lhe ficava em casa, não já pelo mesmo motivo que eu, mas porque para o anjo não havia melhor logar que entre os anjos da terra, N. S. pede-lhe tambem a Isabel... Mas o sacrificio fez-se a ella... ficou só em casa! Oh! que Mãe nós tivemos! meus queridos irmãos e irmãs! que Mãe nós tivemos! digamos melhor: oh! que Mãe nós temos! Sim! nós não a perdemos: uma vida como a sua é o melhor penhor do Céu, e o que nos vae para o Céu não perdemos: ganhamol-o. Se a nossa família se encontrasse toda juncta um dia nas ribanceiras de um rio perigoso de atravessar e se um a um fossemos embarcando em um baixel frágil, á medida que os de cá fossemos vendo arribar á outra margem cada um dos nossos, diriamos que os tínhamos perdido? Não; o nosso grito seria: está salvo! e como todos caminhamos para lá, acrescentaríamos: já nos vamos junctando! Oh! digamos o

mesmo. A sua margem de cá era a casa da rua das Flôres onde todos estivemos junctos um dia. Era em 1872! A sua margem de lá é o Céu. Partiram primeiro os nossos queridos anjinhos que eu não conheci. Oh! que recepção a Laura e os outros três fariam ao Papá quando elle lá chegou! foi depois o tio Ribeiro, a tia Margarida, a Isabel, para não falar senão da casa da rua das Flôres! Que se houver de dizer os que antes ou depois para lá foram de Sandim, da rua Cham, da rua de S. Miguel, etc., quantos que já nos esperam da outra banda! Oh! como as separações dolorosas se suavizam com este modo de ver as coisas com os olhos da fé! Diz-se que a nossa sancta Mãe antes de expirar á nossa sancta Mãe que um dia lá nos encontraríamos todos! Oh! que dia! A nossa sancta Mãe, essa creio eu já lá está. Que encontro no Céu o da Mamã com o Papá, com os irmãos, com os filhos. Esse dia tambem ha-de vir para cada um de nós. E de nós depende que elle venha! Para quem vê isto, para quem crê isto, oh! que novo incitamento para nos afervorarmos e nos fazermos sanctos não deve ser cada uma d'estas duras separações!

E se a vida da nossa sancta Mamã é tão grande fundamento para estas consoladoras esperanças; que direi da morte! Que Providencia carinhosa a de Deus no modo de chamar para a recompensa essa que tão bem servira em vida ao seu Deus e Senhor! Só dois dias de doença e nesses dois dias duas vezes recebe a sagrada comunhão e assim preparada para a hora suprema espera por ella tranquillamente rodeada de seus filhos e expira emfim no osculo do Senhor! Oh! como é de coração que eu repito aqui as expressivas palavras que me dirigia o R. P. Provincial de Portugal ao anunciar-me a triste noticia: “Ainda bem que o meu

caríssimo irmão Luiz é um órfão de tal Mãe que pôde estar certo, querendo, de se lhe junctar no Céu!”

Ahi estão as consolações que encontro na lembrança d’aquella que se separou de nós na terra, ou melhor, no desterro, para nos ir esperar na Pátria. Das que me vieram directamente de N. S. direi pouco, mas ha dois pontos que não quero esconder aos meus queridos irmãos. O primeiro é a paz indizível que N. S. se dignou conceder-me em meio da imensa tristeza que experimento. Explicar o que isto é, isso nem o sei, nem o posso, mas é certo que nunca em toda a minha vida experimentei uma alliança de sentimentos tão oppostos. Agora entendi eu melhor do que nunca aquella bellissima palavra de Isaias: *in pace amaritudo mea amarissima*: a minha amargura é realmente amargosissima, mas na paz. Isto é á letra o que eu experimentei repentinamente apenas recebi a noticia, isto é o que ainda agora dura: uma tristeza profundissima, uma saudade pungente como não experimentei jamais, mas acompanhada de uma serenidade, de um socego, de uma paz interior que não tem termo de comparação no que nos rodeia. Esta paz é tão profunda, tão intima, tão penetrante, que me parece estar metido n’ella como o estamos no ar que nos envolve. Paz sobrenatural que me dará forças na tristeza, que faz com que a saudade não seja desalento mas coragem, que ergue os meus pensamentos e desejos para cima, para o melhor, para o mais perfeito; uma paz que me purifica as afflições e que tornando-as mais fortes as torna ao mesmo tempo menos da terra. É mais facil olhar para o Céu quando lá estão não só os paes do Céu mas tambem os paes da terra. Oh! realmente, a casa principal da nossa família agora está lá em cima; como

isto deve convidar-nos para lá! Deus Nosso Senhor conserve e aumente nos corações do Constantino, do Francisco, do Affonso, da Natividade, da Anna e do Luiz este balsamo fortificante das grandes dôres christãs!

Alem d'esta paz interior que me inunda a alma, outra graça especial me fez N. S. que não esquecerei jamais. Como já disse foi tal a dôr que me causou a noticia, que me embargou as lagrimas, e a primeira tarde e noite passaram-se n'aquelle estado indefinível de quem está transbordando de amargura e não tem livre o meio de aliviar-se d'esse fel. Pois no dia seguinte de manhã, apenas recebi a sagrada partícula entregando-me a Jesus e declarando-lhe que agora elle era o meu tudo de um modo especial e que me havia de ficar na terra no Sacramento em logar de Mãe, romperam-me dos olhos duas torrentes de lagrimas que me deixaram aliviado, transformado. Oh! como são doces as lagrimas christãs! Felizes de nós que entendemos esta língua da fé! Infelizes dos que sentem rasgar-se-lhes o coração por estes golpes dolorosissimos sem terem o oleo sancto da fé para lançar sobre a ferida!

A terceira fonte de consolação para mim neste transe tão duro foram os meus irmãos em religião. Falo aos meus irmãos segundo o sangue, irmãos cujo amor sinto crescer em mim á medida que nos estreita mais uns aos outros o laço incomparavel da tribulação. E é uma alegria para o meu coração dizer-lhes que o amor, que, aqui, no seio d'esta família, d'esta família que em nada faz diminuir o amor da primeira, se sente, se experimenta e sobretudo nestas occasiões em que as consolações são mais necessarias. Pois não sei como explicar a ternura de amor fraterno que todos aqui manifestaram para comigo. Primeira-

mente o R. P. Campo-Santo, Provincial de Portugal, apenas soube do estado perigoso da Mamã, mandou-me immediatamente um telegrama mandando-me ir ao Porto. Esta deferência, esta excepção feita num posto em que a severidade das Constituições da Companhia é tão justificada é realmente a maior prova das particularíssimas relações que unem os Superiores da Companhia á nossa família. Eu bem sei que sendo a minha família o que é não ha os mesmos perigos em ir alguma vez ao seio d'ella que haveria para outros. Mas quem sabe o que é um superior fazer uma excepção em materia em que não póde facilmente declarar-se o porque áquelles a quem houver de recusar-se, esse apreciará em summo gráo esta deferência. O mesmo R. P. Provincial em carta que depois escreveu dizia que “um pedido d'estes feito em tal momento e em favor de uma pessoa como minha Mãe, o obrigára a permittir essa execção.” Não quis N. S. dar tempo a que esta licença fosse aproveitada. Elle sabe o que mais convem. Mas nem por isso havemos de ser menos reconhecidos a quem a concedeu. Além d'isto o R. P. Provincial escreveu-me uma cartinha grandemente consoladora para me dar os pezames. – E então, dos que me rodeiam nesta casa nem sei que diga! Os seis portuguezes que aqui estão commigo, não ha coisa que não tenham feito para me consolar em tão grande dôr. Tem-me feito uma companhia constante e verdadeiramente fraterna. Dos Padres, os quaes apenas tem disponiveis duas missas por mez (e já se vê que sendo tão poucas todos as querem aproveitar bem para as próprias necessidades) muitos me offereceram generosamente uma pela alma da nossa querida Mãe. Professores e Condiscipulos vinham visitar-me ao quarto; consolar-me e

não eram os obulos espirituais que faltavam. Alguns collocaram-me sobre a mesa cartas cheias das consolações mais sobrenaturais. Outros vinham-me entregar listas de boas obras que offereciam por minha Mãe!... Bendito seja quem deu aos corações taes thesouros de caridade fraterna! Se os professores e irmãos procediam assim que direi então do R. P. Reitor e do P. Espiritual! Emfim as consolações não faltaram para suavizar os soffrimentos. Mas a tristeza resignada, a saudade conforme com a vontade de Deus, essas fiquem muito embora, que Nosso Senhor põe uma grande virtude neste balsamo da dôr christã!

Antes de concluir tres pedidos: 1º) Combine-se o modo practico de substituir de alguma maneira o élo de união que N. S. lhes levou. Continuem de um modo constante as reuniões das noites, etc. São meios insubstituiveis para a manutenção da estreita união que sobre tudo por meio da nossa sancta Mãe existia na família. – 2º) Contem muito por miudo as palavras, as acções, tudo o que se refira á sua doença, agonia, sacramentos, morte, enterro, etc. Eu quero conservar como relíquia a menor palavra que haja saído dos seus labios nesses dois ultimos dias, o menor sorriso, a menor lagrima, o menor gesto. Contem-me, contem-me tudo, lembrem-se que sou um irmão que estou ausente; cada um póde contar as suas impressões; será uma resposta a esta carta que é para todos. – 3º) Eu queria uma lembrança da nossa querida Mãe, uma lembrança que me pudesse servir sempre e ter sempre commigo, por exemplo um crucifixo que me pudesse servir para a meza de trabalho e para prégar e assistir aos moribundos, ou outro objecto próprio

para um religioso e que seja de valor moderado para poder usar d'elle sem offender a pobreza.

Com estes tres pedidos concludo lembrando outra vez a ideia fundamental d'esta carta. Levantemos os olhos ao Céu e mostremo-nos sempre dignos órphãos de tal Mãe.

De todos affectuosissimo irmão agora mais unido pela dôr e pela orfandade. (CABRAL, 23.1.1896)

Passados apenas três meses, na noite de quinta-feira santa, escreve de novo à Maria da Natividade, dando conta da transformação libertadora que, no longínquo Mosteiro de Uclès, vai operando, no seu coração, o luto de sua mãe.

Acabo agora mesmo de sair dos officios da manhã. Como tudo isto, por mais que se repita, é sempre comovente, penetrante, consolador. E este anno então! a Paixão é mais facil de meditar. Durante a Comunhão da Missa Cantada, que demorou muitíssimo tempo, por ser hoje que o povo de Uclés faz a Comunhão Paschal, cantei eu dois solos do nosso incomparavel portuguez Casimiro... oh! Como aquilo falava mais que nunca ao coração do órfão! Um deles era o Tanquam Agnus. Que palavras de saudade e resignação, cujo sentido nunca eu penetrara tão intimamente! Como o cordeirinho levado ao sacrificio não deu sequer um balido em meio de sua angustia: non aperuit os suum prae angustia! Que lição de resignação para as grandes dôres! Depois é aquelle grito d'alma, tão maravilhosamente exprimido pela musica: *sublatus est!* Foi-nos levado de juncto de nós!... imagina se essas palavras me haviam de recordar Aquella que ainda ha pouco era no meio de nós, a consolação, a alegria, tudo! Agora ahi temos solenemente exposto

o nosso JESUS no meio de nós. Deixa estar que nas frequentes visitas que lhe fizer em todo o dia e na que fôr fazer á Parochia depois de jantar hei-de lembrar-me dos meus cinco e dos outros cinco e dos muito de cada um! Não sei o que é: desde que a nossa Sancta Mãe nos voou para a sua terra, parece que nesta terra d'emprestimo ha mais ternura e mais amor. Eu ao menos assim o sinto para com os meus companheiros de orfandade. (CABRAL, (?).4.1896)

Passados alguns anos, já no Colégio António Vieira, no Brasil, a experiência da morte de alguém próximo dará de novo azo ao relato de uma história notável, em que ao mesmo espírito de piedade sincera se junta o fino sentido de humor, atentíssimo à ironia, ao ridículo e ao inesperado, tão característico da família Cabral.

Na ultima estada na enfermaria (onde inda hoje tomo as refeições), exalou o ultimo suspiro ao meu lado, no quarto contíguo, o bom P. Guerra. Voltára-nos elle do Sul, esperançado ainda numa cura com que não podia contar-se, visto o adiantamento que levava o tumor que se lhe formava sobre o fígado. Teve um longo Purgatorio de 4 mēses, em que se habituou por tal forma a ver tardar a morte, que ardentemente desejava, que, no dia em que N. S. o levou, em que para todos era evidente que chegara o fim, não podia persuadir-se que tivesse soado a hora, a da liberdade. Por isso pedi licença ao enfermeiro para levantar-me agazalhadinho e ir prepará-lo. Fui: – V. R. conhece-me, meu P. Guerra? – Conheço-o muito bem. – Pois eu venho trazer-lhe uma noticia muito alegre. – Qual é? – É que o Divino Mestre já está perto, e chama por V. R. – Levantou o braço, acenou que não. – V. R. está incrédulo em tanta ventura

por estar cansado de desejar a sua hora. Mas desta vez os que o rodeiam vêem que N. S. está a chegar. – Abriu muito os olhos e disse com energia: Oxalá! – Fiz então com elle o acto de Pio X p^a o sacrifício da vida; elle depois de o fazer, disse-me: – Eu já ofereci tudo ás almas do Purgatorio. – Depois renovei com elle os votos. Elle disse-me: Então ajuda-me! – Eu indiquei-lhe que me levantara de propósito e que estava com ordem de voltar logo para a cama; mas que o R. P. Reitor já ali vinha. Regressei á cama. O R. P. Reitor acompanhado pelos mais Padres e Irmãos rezou-lhe o officio da agonia. E durante elle, foi-se apagando serenamente sem agonia, nem contracção. Só viveu hora e meia depois de conversar comigo, que foi a última [conversa] que teve.

A mim subiu-me muito a febre nesse dia e no seguinte; mas hoje estou com as temperaturas normaes, embora num grande estado de fraqueza. O saudoso Padre encarregou-me de responder ás cartas que recebera da Natividade, da Elisa e do Constantino Antonio. Em tempo, eu bem me recordo, perguntaste-me se era verdade que o P. Guerra ia visitar e consolar os leprosos em Carlos do Pinhel. É verdade; posto que não fosse caridade exclusiva do saudoso Padre, mas sim ministerio commum a elle e a todos os mais Padres da Companhia naquela Residencia. (CABRAL, 20.2.1918)

Passaremos justamente a descrever agora a sua vida no Brasil, onde chegou em janeiro de 1917, como já dissemos, para se juntar, na Bahia, a muitos dos seus irmãos, que ele próprio para lá mandara, entre 1910 e 1911. A viagem, feita de barco, não foi fácil, e logo se lhe seguiu um susto de saúde, passado o qual, porém, se dedicou de corpo e alma aos trabalhos pedagógicos e apostólicos da Companhia. Foi ainda a

bordo do vapor S. S. *Frísia* que escreveu estas linhas à sua irmã Maria da Natividade:

Passamos hoje a linha e tem-nos Nosso Senhor abençoado na nossa viagem. Contamos chegar 2^a feira de madrugada a Pernambuco donde quero mandar esta carta.

Os primeiros 5 dias de viagem sofri muito por enjôo; ainda assim, porque o bom P. Seraphim Leite resistiu sempre, menos um dia, pude ao menos comungar, pois elle dizia missa no camarote, e eu e o P. Fernandes comungávamos deitados nos beliches. Felizmente desde o 5^o dia da viagem tínhamo-nos todos habituado de forma que já dissemos missa todos os dias. Bendito seja N. S.

Encontrámos excelentes companheiros de viagem, [...] [que, como tal,] tem tido as suas consolações. Para exercer de algum modo o zelo nesta travessia, tenho explicado a vida de Nosso Senhor ás crianças que aqui vão na 2^a classe, servindo-me para isso das lindas pinturas da Vida de Christo de William Hole. No mais, o bem que principalmente se pode fazer é por meio das conversas, com as quaes, Deus louvado, temos podido aqui a bordo corrigir muitas ideias, dissipar muitos preconceitos e meter aqui e ali os pensamentos sobrenaturais que só podem dar valor á vida.

Contamos chegar á Bahia na terça ou 4^a feira. A toda a família me recomendo com a maior saudade, e peço encomendem a N. S. em suas orações este que de todos se lembra com o mais vivo affecto. (CABRAL, 27.1.1917)

Poucos meses depois, escrevia uma longa carta, na qual dava conta, primeiro, de um problema de saúde, que, felizmente, logo passara:

Notícias d'aqui posso felizmente dá-las muito boas. Estou gozando de saúde excelente, e, depois de ter vencido com muito mais rapidez do que na Europa um novo tumor que logo depois da chegada me assaltou, tenho passado notavelmente bem, Deus louvado. Não tem contribuído pouco para isso o uso do xarope do Galiano de que trouxe duas garrafas, [das] quaes a segunda ainda não há muito que acabou. (CABRAL, 22.4.1917)

Nessa mesma carta dava nota, em segundo lugar, da novidade deslumbrante e exótica das terras do Brasil, que a sua atenção constante “ao toque do que era belo, do que era superior, do que era bom e escolhido, [...], [procurava depois] descrever com palavras também formosas, embora singelas, espontâneas em sua despreensão e beleza” (PINA, 1966, p. 33). Assim, perguntava, espantado:

E que direi da terra? Isto é realmente um deslumbramento entender a vista por esta natureza pujantíssima e exótica, e saborear depois as enormes e variadíssimas frutas é mais um ensejo para levantar a Deus os olhos e o coração num sentimento de gratidão sincera. O mamão por exemplo atinge a proporção de uma enorme abóbora, e cóme-se ás talhadas como o melão. É mais doce, menos suculento, mas de um sainete totalmente diverso. O abacate aproxima-se um tanto, na forma, da pera de sete cotovelos, mas é muitíssimo maior, e com um grande caroço liso no meio. A polpa é macia e elástica como manteiga; sae facilmente a casca, deixando esta em duas taças verdes ou roxas (conforme as suas qualidades) flexíveis como as duas ca-

lotes de uma pela de cãutchúc; depois desfaz-se a polpa no prato com assúcar e vinho, e o pudding assim obtido é uma sobremesa deliciosa; ainda poderia citar a sapota e o sapoté, a manga com todas suas variedades, etc., etc. A vegetação é verdadeiramente luxuriante; tenho diante da minha janella uma frondosa amendoeira indígena, cuja ramaria forma o toldo de abrigo a um grande pateo de recreio de uma numerosa divisão de alumnos. (CABRAL, 22.4.1917)

Foi aos seus alunos, porém, que dedicou principalmente a sua energia, para o que seria determinante a experiência que trazia do antigo Colégio de Campolide. Como diz na mesma carta:

Direi agora duas palavras dos nossos trabalhos apostólicos. O Collégio António Vieira tem actualmente 330 alumnos, dos quaes só 100 internos, que muitos mais haveria se tivéssemos local. O projecto do novo Collégio já eu o tracei depois que aqui cheguei. Logo que possamos tê-lo realizado, ficará o António Vieira coisa digna da Bahia. A dificuldade tremenda é a financeira. (CABRAL, 22.4.1917)

Estas dificuldades financeiras, porém, já ele as conhecera em Portugal; e mais ainda no exílio, em Espanha, na Holanda e na Bélgica; pelo que sabia muito bem o que era preciso fazer. A todos – sem nunca esquecer Portugal – pedia a ajuda necessária, em orações, em obras e em dinheiro, para fazer face aos trabalhos do dia a dia. Ainda na já referida carta, diz à irmã, Maria da Natividade:

Com a [tua] carta vinha a generosa esmola das 5 missas as quaes todas estão já celebradas. Agradeço-te o favor, com tanto maior

reconhecimento quanto mais dificultosas são as condições em que nos encontramos os da Companhia Portuguesa para podermos acudir a tanta pobreza dos nossos apostólicos, noviços e estudantes. Por isso quando ahi, apesar das difficuldades por que passa o nosso Portugal, almas generosas quizerem acudir ás necessidades dos servos de Deus, lembra-lhes a Companhia para a qual as tribulações de 1910 foram calamidade tal, que por muitos annos ainda estará incapacitada de acudir ás suas obras sem o socorro de generosas esmolas. (CABRAL, 22.4.1917)

Pouco depois, porém, os problemas de saúde interromperam os seus projetos, pois que, durante vários meses, esteve doente e incapacitado de deitar as mãos à obra:

Tudo houve de ser muito atrasado porque a minha saúde já não se parece nada como que foi nos primeiros menses do Brasil. Este clima não me permite senão um trabalho muito diminuto e ainda assim com constantes recaídas de febres intestinas que me têm abatido muito. As frequentes idas á cama, algumas vezes por 10 e mais dias têm-me impedido de ter em dia [até] a minha correspondencia. (CABRAL, 1918a).

No final de 1918, contudo, estaria já restabelecido, podendo de novo atirar-se, de corpo e alma, à realização dos seus projetos:

Eu tenho disfructado nestes ultimos menses de bastante melhor saude, Deus louvado! Até resisti á Influenza hispanhola, a qual aliás na Bahia foi benigna, e não famosa como no Rio e em S. Paulo. Por se ter podido assim consolidado o meu

vigor, tenho podido trabalhar mais do que eu pudéra prever.
(CABRAL, 20.2.1918)

E o trabalho a fazer era muito, pois que, como notou logo que ali chegou, a ignorância religiosa das gentes do Brasil era grande, em razão de uma vida há muito tempo oposta e afastada da Igreja. Também por isso,

N. S. tem abençoado copiosamente a minha humilde palavra, e têm sido importantes os regressos á fé e á practica da vida christã. É pasmoso o que resta por fazer. A ignorância religiosa é tal que todos (ainda os que outr'ora eram mais pessimistas) não acabam de recordar com saudade o conhecimento religioso de Portugal, que tão raso nos parecia lá. Tenho pregado muito, demais até, pois tive que ceder ao cansaço e passar uma semana de cama. Agora tenho interdicto do médico de não pregar até fim de Setembro. (CABRAL, 22.11.1917)

A estes trabalhos se dedicou vigorosamente até ao fim da sua vida, deles recebendo muito fruto, sobretudo no que diz respeito ao sólido restabelecimento da Companhia de Jesus – e da Igreja Católica – na ainda muito jovem República do Brasil. Como diz à sua irmã Maria da Natividade, numa carta que lhe escreveu em novembro de 1918, na Bahia:

Espero poder mandar-te brevemente as duas conferencias “Estudos Geográficos-Históricos” e a “A voz da Igreja”, das quaes a primeira[,] feita em circunstancias que poderás apreciar ao ler-lhe as primeiras paginas, motivou da parte do Instituto o decidirem unânimemente conferir-me a maior distinção

que é a de Socio Honorario (são apenas 20, sendo algumas centenas os effectivos e os correspondentes). Alegrei-me por causa da Companhia e de Portugal. Mas o principal (e a que só viso) é o ir fazendo bem nestas almas. Essas conferencias são mais um ensejo para dar á Santa Igreja e ás suas doutrinas o logar a que tem direito. Mas se por esse lado a benevolencia da Bahia para comigo tem vantagens, tem tambem os inconvenientes de que me não deixam em paz, vindo sem cessar bater á minha porta. Agora tenho de ir pregar no Convento dos Franciscanos para a reunião solemne de todas as Congregações Marianas da Bahia, á freguesia de S. Pedro para a festa da Collação do gráu na faculdade de Medicina, no Centro Bahiano para a inauguração das Conferencias em favor da criação do Instituto de Assistencia [...].

O Sr. Cardeal do Rio de Janeiro disse-me [também] p^a ir lá fazer 10 conferencias a homens, 10 ao povo e prégar um Tríduo ás Filhas de Maria. Ainda não sei o que resolverá o R. P. Superior, que actualmente está no Rio. As outras obras / Congregação das Academias, Grupo de Lentes, Curso publico de Philosophia da Religião, teêm prosperado animadamente. (CABRAL, 22.11.1918)

Sobre o acolhimento deste seu esforço na Bahia – e em todo o norte do Brasil –, é interessante lermos aqui dois pequenos excertos as notícias que traziam o *Diário de Pernambuco* e a *Tribuna Religiosa* sobre uma conferência proferida no Círculo Católico de Pernambuco, no dia 19 de agosto de 1918, pelo padre Luís Gonzaga Cabral. Dizia o *Diário de Pernambuco*, logo no dia seguinte, que,

no desenvolvimento do seu thema, que versou sobre o papel democratico e aristocratico da Igreja catholica, [o padre Cabral] fallou com pujança de ideas sobre a condescendencia de Christo em descer até ao povo, para elevá-lo, demonstrando possuir solida cultura philosophica. De leve, tratou da idade média, rehaabitando-a no que ella teve de elevado e útil, como as associações de classe. [Depois,] ao se ocupar da função democratica da Igreja, lembrou factos diversos da Biblia.

Na segunda parte, o conferencista elevou-se, arrebatado, e o seu trabalho ahi é muito de imaginação e de eloquência. Traçou quadros de mestre, com elegancia e simpleza. Fallando dos antigos colégios dos nobres, disse que a Igreja catholica é bem um collegio de nobres para todos os que desejam subir.

[...] Terminou descrevendo a bandeira de Pernambuco, o que fez com uma rara felicidade, arrancando fragorosos aplausos da numerosa e ilustre assistencia. Dissertou cerca de sessenta minutos, conduzindo o auditorio sem enfado e atento até o fim. É um orador culto e imaginoso de expressão facilima e declamação perfeita.

Também a *Tribuna Religiosa*, no dia 22 de agosto, falava sobre a brilhante conferência do padre Luís Gonzaga Cabral no Círculo Católico de Pernambuco.

Convidado pelo exmo. Sr. Arcebispo Metropolitano, o rvdm. Sr. Padre Luiz Gonzaga Cabral, da Companhia de Jesus, fez na segunda-feira ultima no salão nobre do Circulo Catholico, uma esplendida conferencia sobre a democracia e aristocracia no Catholicismo. [...] Apresentado pelo sr. Dr. Corrêa de Brito, digno deputado federal e presidente do Circulo, o padre Gon-

zaga começou a sua conferencia, attrahindo, desde o começo, a *sympathia* do escolhido auditorio. [...] A impressão deixada pelo conferencista foi a mais agradável possível e que se traduziu nos aplausos que coroaram as ultimas palavras e nos parabéns sinceros que todos, a começar pelo sr. Arcebispo, lhe apresentaram. Offerecemos a seguir o exordio da douta e aplaudida conferencia...

Era este o seu dia a dia, por meio do qual, em conjunto com os seus companheiros, ia restabelecendo a presença forte e enérgica da Companhia em todo o Brasil, pois que, também no sul, como já vimos, o chamavam com frequência para pregar, como nos conta numa carta que escreveu em março de 1920:

[Ando] nesta lufa-lufa de prégação que felizmente Nosso Senhor tem abençoado com grandes frutos de bênção. [...]. Depois do motivo principal de salvar as almas, foi este também um motivo secundario para me alegrar com este convite do Sr. Cardeal do Rio de Janeiro, e para substituir o descanso das minhas ferias por este trabalho bem pesado (Deus louvado!) da pregação no Sul.

Tive uma semana inteira de Conferencias aos Homens. Para a semana terei outra de sermões ao povo. Nos Domingos e Quintas da Quaresma prego na Cathedral a auditórios esplendidos. Irei pregar a S. Paulo 14 Conferencias, e 3 Sermões na cidade de S. Carlos do Pinhal. Aqui na Cathedral prégo tambem o Sermão da Paixão (6ª fª santa) e o da Paschoa. Em seguida regresso logo á minha Bahia onde continuarei com a grande obra das Escolas Superiores. (CABRAL, 1.3.1920)

Dois anos e meio depois, porém, confessava-se cansado: “Completo hoje 40 annos de Companhia e 38 annos de primeiros votos! [...] Aqui não há mãos a medir nestes trabalhos de salvação das almas. N. S. digna-se utilizar os nossos trabalhos e eu chego a pasmear do vigor que me dá para tão sobreexcedentes lides.” Na verdade – diz mais à frente –, “se soubessem o que são estes trabalhos que occupariam 10 ou 12 pessoas, por certo me desculpariam” as minhas falhas”, como, por exemplo, o atraso da correspondência (CABRAL, 10.10.1922). Em 1925, com efeito, seria mandado parar:

Estou muito gasto com a demasia de trabalho mental. Por isso os médicos me prohibiram de prégar durante uma temporada. Há mais de 4 mēses que não subo ao Pulpito. Tenho melhorado, e conto recommençar em Janeiro, posto que mais modestamente. Ao menos consola vêr que não se trabalhou em vão, pois grandes são os fructos que Nosso Senhor se digna conceder neste Brasil aos ministérios sacerdotaes da Companhia. No dia 10 de Janeiro darei início aos Exercícios Espirituais do Clero desta Archidiocese da Bahia. Vamos a ver como aguento com aquellas 4 meditações de uma hora cada uma por espaço de 6 dias cheios. (CABRAL, 28.12.1925)

Foi justamente este cansaço que levou à depressão de que já acima falámos, por via da qual foi mandado para a Europa, durante três meses, para descansar. Voltou, no entanto, ainda debilitado, de tal maneira que a pregação, a que continuou sempre a dedicar-se, o deixava quase sempre extenuado:

Escrevo estas linhas da Quinta Anchieta, na Ilha de Itaparica, para onde vim ontem a descansar uma temporada com

os Professores do Collegio. [...] Bem precisado estava, que o cansaço que eu curei com a viagem á Europa, já me estava invadindo seriamente.

Vou começar a saldar as minhas dívidas, e a primeira resposta que escrevo é esta, á minha Irmã muito querida, a quem Nosso Senhor fez o favor insigne de chamar a seu divino serviço um filho e três filhas! O seu Irmão, apesar de Benjamim de 12, está velho. Tenho momentos, sobretudo no pulpito, em que dizem que pareço novo. Talvez, mas pago-as depois bem pagas, porque, quanto mais a minha palavra parece juvenil, maior é a fadiga que experimento horas depois. (CABRAL, 13.12.1928)

No ano seguinte, de facto, o padre provincial levá-lo-ia consigo para a Europa, onde deveria passar cerca de um ano e meio, de modo a poder descansar e matar as enormes saudades, sempre presentes, de Portugal e da família. É o que anuncia, em outubro de 1929, à sua sobrinha Maria Máxima:

Estou com duas cartas suas muito atrasadas, uma de Janeiro, outra de Maio; e não posso mandar melhor resposta do que participar-lhe que, querendo Deus, irei levar mais desenvolvida resposta no mês de Dezembro de viva voz. O R. P. Provincial, com sua excessiva solícitude e caridade, entendeu que eu necessitava de um descanso prolongado, e resolveu levar-me consigo para a Europa, afim de ali me demorar coisa de meio ano. (CABRAL, 14.10.1929)

As saudades da família e de Portugal, com efeito, sempre o acompanharam, envoltas no desejo de ver reparada a injustiça feita à sua Companhia de Jesus. Se a sua ação apostólica se estendia, enérgica, a

todo o Brasil, os seus olhos, esses, voltavam sempre a Portugal. Como dizia numa carta, já aqui citada, de setembro de 1917:

Os trabalhos e alegrias de cá não me fazem esquecer as terras queridas e os amigos saudosos de lá, e, ora estendendo o olhar para os campos de batalha, me fino de inocente inveja por não poder estar lá com os mais capelães militares a levar as consolações aos meus portugêzes, e expôr com eles e pela Patria, a vida, que já tanta vez ofereci a Deus pelo saudosíssimo Portugal, ora unindo-me em espirito com os membros da família percorro em amorável romaria cada uma das casas d'ella, revivendo recordações e associando-me a tristezas e gozos. Por isso é para mim tão grato receber noticias minuciosas da Patria e da família! Não seria possível alcançares-me uma assignatura da “Liberdade” [?]. Poderia ser mandada, como de Lisboa nos mandam “a Ordem” em massos por semanas. (CABRAL, 11.9.1917)

Tudo, na verdade, lhe lembrava Portugal, e a alegria dessa lembrança trazia sempre consigo a infeliz memória da expulsão da Companhia. Em 1918, por exemplo, as felizes notícias da paz, com o fim da Grande Guerra, davam azo a uma alegria, que logo vinha acompanhada pela memória de um exílio injusto:

Despontou enfim por estes dias a aurora da Paz. Estamos aguardando anciosos noticias ulteriores que nos esbocem ao menos tempos melhores para o mundo, para a Europa; para Portugal! Seguir-se-ha a essa alegria universal a excepção odiosa de continuarmos sendo nós os párias, descoroavel-

mente repelidos pelos nossos próprios conterrâneos? Deus tal não permita! (CABRAL, 22.11.1918)

Já em 1922, do mesmo modo, por ocasião da visita do presidente da República Portuguesa ao Brasil, no âmbito da qual foi à Bahia, o padre Cabral foi buscar ao vapor *Arlanza*, que o trouxera, o seu grande amigo Tomás de Mello Breyner, que também lá estava, levando-o “para passar as poucas horas de descanso do vapor no nosso Collegio. [E logo nos diz:] Que deliciosas horas! Que amigo dedicado da Companhia! Mas que saudades este nos veiu avivar do nosso infeliz Portugal!” (CABRAL, 10.10.1922)

É no seio dessa contradição, cuja solução instantaneamente espera, que compreende a situação da Companhia de Jesus no Brasil e em Portugal, como tão bem expressa numa frase que escolhemos para título deste nosso pequeno artigo. Em setembro de 1920, com efeito, diz:

Como N. S. escreve direito por linhas tortas, esta nossa expulsão não duvido que fosse castigo para o nosso querido Portugal, mas que fonte de bênçãos para o Brasil.

Uma coisa [, porém,] nos torna relativamente facil o trabalho apostolico nesta terra de Santa Cruz: é a admiração respeitosa e terna que dedicam á Companhia. O nome de jesuíta é aqui a melhor das recomendações, sobretudo no elemento intelectual. É certo que a formação religiosa das famílias sofreu no Brasil mais que em Portugal, no que respeita aos homens; o preceito da missa e sobretudo a Confissão e Comunhão estavam pouco menos que abandonados; mas uma certa religiosidade exterior, unida á estima notável para com a Companhia preparava-nos o campo para a nossa acção e os fructos são realmente consoladores. (CABRAL, 8.9.1920)

Melhor será, contudo, perceber, tal como o título deste livro nos sugere, que Portugal e o Brasil são, de facto, duas *gêmeas imperfeitas*, de tal modo que nem lhes esqueçamos um passado que é comum, nem lhes neguemos um futuro que é diferente.

Referências

- AMADO, Jorge. *O Menino Grapiúna*. Mem Martins: Europa-América, 1983.
- AZEVEDO, Luís Gonzaga de. *Proscritos: Notícias circunstanciadas do que passaram os Religiosos da Companhia de Jesus na Revolução de Portugal de 1910*. Valhadolide: Ed. Florencio de Lara, 1911, v. I.
- AZEVEDO, Luiz Gonzaga de. *Proscritos: Notícias Circunstanciadas do que Passaram os Religiosos da Companhia de Jesus na Revolução de Portugal de 1910*. Bruxelas: Tip. E. DAEM, 1914, v. II.
- BRITO, Livia Maria Goes de; MENEZES, Jaci Maria Ferraz de. Apontamentos sobre reflexões que emergem do discurso proferido por Anísio Teixeira na festa dos antigos alunos do Colégio António Vieira: 1924. In: SOUSA, Carlos Ângelo de Menezes; CAVALCANTE, Maria Juraci Maia. (Org.). *Os Jesuítas no Brasil – Entre a Colônia e a República*. Brasília: Liber Livro, p. 193-213.
- CABRAL, Luís Gonzaga. Carta para Torquato Afonso. In: *Coleção Particular de Alberto Maria Ribeiro de Meirelles*, Noviciado do Barro, Torres Vedras, 22.9.1884.
- CABRAL, Luís Gonzaga. Carta para Maria da Natividade. In: *Coleção Particular de Alberto Maria Ribeiro de Meirelles*. Noviciado do Barro, Torres Vedras, 22.10.1884.
- CABRAL, Luís Gonzaga. Carta para Maria Máxima. In: *Coleção Particular de Alberto Maria Ribeiro de Meirelles*, Convento de Uclès, 1890.
- CABRAL, Luís Gonzaga. Carta para Constantino, Francisco, Affonso, Maria da Natividade e Ana. In: *Coleção particular de Alberto Maria Ribeiro de Meirelles*, Convento de Uclès, 23.1.1896.
- CABRAL, Luís Gonzaga. Carta para Maria da Natividade. In: *Coleção Particular de Alberto Maria Ribeiro de Meirelles*. Convento de Uclès, (?).4.1896.
- CABRAL, Luís Gonzaga. Carta para Maria da Natividade. In: *Coleção particular de Alberto Maria Ribeiro de Meirelles*. Convento de Uclès, 5.10.1896.

CABRAL, Luís Gonzaga. *Vieira Pregador*. Porto: Tip. José Frutuoso da Fonseca, 1902, 2 v.

CABRAL, Luís Gonzaga. *Ao Meu País – Protesto Justificativo*. Madrid: 1910.

CABRAL, Luís Gonzaga. Prefação. In: AZEVEDO, Luís Gonzaga de. *Proscritos: Notícias Circunstanciadas do que Passaram os Religiosos da Companhia de Jesus na revolução de Portugal de 1910*. Valhadolide: Ed. Florencio de Lara, 1911, v. I, p. V-XXIX.

CABRAL, Luís Gonzaga. Carta para Maria da Natividade. In: *Coleção Particular de Alberto Maria Ribeiro de Meirelles*. S. S. Frísia, Baía, 27.1.1917.

CABRAL, Luís Gonzaga. Carta para Maria da Natividade. In: *Coleção Particular de Alberto Maria Ribeiro de Meirelles*. Colégio António Vieira, Baía, 22.4.1917.

CABRAL, Luís Gonzaga. Carta para Maria da Natividade. In: *Coleção Particular de Alberto Maria Ribeiro de Meirelles*. Colégio António Vieira, Baía, 11.9.1917.

CABRAL, Luís Gonzaga. Carta para Maria da Natividade. In: *Coleção Particular de Alberto Maria Ribeiro de Meirelles*. Colégio António Vieira, Baía, 20.2.1918.

CABRAL, Luís Gonzaga. Carta para Maria da Natividade. In: *Coleção Particular de Alberto Maria Ribeiro de Meirelles*. Colégio António Vieira, Baía, 22.11.1918.

CABRAL, Luís Gonzaga. Carta para Maria da Natividade. In: *Coleção Particular de Alberto Maria Ribeiro de Meirelles*. Colégio António Vieira, Baía, 1.3.1920.

CABRAL, Luís Gonzaga. Carta para Maria da Natividade. In: *Coleção Particular de Alberto Maria Ribeiro de Meirelles*. Colégio António Vieira, Baía, 8.9.1920.

CABRAL, Luís Gonzaga. Carta para Maria da Natividade. In: *Coleção Particular de Alberto Maria Ribeiro de Meirelles*. Colégio António Vieira, Baía, 27.3.1922.

CABRAL, Luís Gonzaga. Carta para Maria da Natividade. In: *Coleção Particular de Alberto Maria Ribeiro de Meirelles*. Colégio António Vieira, Baía, 10.10.1922.

CABRAL, Luís Gonzaga. *Jesuítas no Brasil (Século XVI)*. São Paulo: Ed. Melhoramentos, 1925.

CABRAL, Luís Gonzaga. Carta para Maria da Natividade. In: *Coleção Particular de Alberto Maria Ribeiro de Meirelles*. Colégio António Vieira, Baía, 28.12.1925.

CABRAL, Luís Gonzaga. Carta para Maria da Natividade. In: *Coleção Particular de Alberto Maria Ribeiro de Meirelles*. Colégio António Vieira, Baía, 13.8.1928.

CABRAL, Luís Gonzaga. Carta para Maria da Natividade. In: *Coleção Particular de Alberto Maria Ribeiro de Meirelles*, Colégio António Vieira, Baía, 13.12.1928.

CABRAL, Luís Gonzaga. Carta para Maria Máxima. In: *Coleção Particular de Alberto Maria Ribeiro de Meirelles*. Colégio António Vieira, Baía, 14.10.1929.

- CABRAL, Luís Gonzaga. Carta para Torquato Cabral Ribeiro (22.8.1935). In: *Idem, Inéditos e Dispersos*. Braga: Livraria Cruz, v. VIII, 1937, p. 369-380.
- FERREIRA, Damião Vellozo; SOUSA, Gonçalo de Vasconcelos e. *Os Fundadores do Club Portuense e a Sua Descendência*. Porto: s.e., 1997, v. III.
- FRANCO, José Eduardo. *O Mito dos Jesuítas, em Portugal, no Brasil e no Oriente*. Lisboa: Gradiva, 2006, 2 v.
- GRAINHA, Manuel Borges. *Os Jesuítas e as Congregações Religiosas em Portugal nos Últimos Trinta Anos*. Porto: Tip. Empresa Literária, 1891.
- GRAINHA, Manuel Borges. *História do Colégio de Campolide, da Companhia de Jesus*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 1913.
- LEITE, Serafim. *Cartas dos Primeiros Jesuítas do Brasil*. São Paulo: Ed. Comissão do IV Centenário, 1954, 3 v.
- LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. São Paulo: Ed. Loyola, 2004, 10 v.
- LOYOLA, Inácio de. Constituições. In: LOYOLA, Inácio. *Obras Completas de San Ignacio de Loyola*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1963, p. 416-595.
- MOITA, Gonçalo Pistacchini. A propósito da instauração da República – contributo para uma história da relação entre os poderes temporal e espiritual. *Revista Lusíada. História*. Lisboa: Ed. Universidade Lusíada, v. II, n.º 7, p. 65-84, 2010.
- PARENTE, Paulo André Leira. As comemorações pombalinas de 1882. In: LEMOS, Maria Teresa Toríbio Brites; MORAES, Nilson Alves de. (Org.). *Memória e Construções de Identidades*. Rio de Janeiro: Ed. Viveiros de Castro, 2001, p. 81-91.
- PINA, Luís de. Um missionário, um pedagogo, um justo. In: *Padre Luiz Gonzaga Cabral, S. J. – Centenário do Seu Nascimento (1866-1966)*. Porto: , Pub. Câmara Municipal do Porto, Gabinete de História da Cidade, 1966, p. 18-63.
- POINSARD, Léon. *Le Portugal inconnu*. Paris: Bureaux de la Science Sociale, 1910.
- QUENTAL, Antero de. *Causas da Decadência dos Povos Peninsulares*. Lisboa: Guimarães Editores, 2001.
- RIBEIRO, Maria da Natividade Cabral Álvares. Notas soltas. In: *Coleção Particular de Alberto Maria Ribeiro de Meirelles*. Porto, 1939.
- ROMEIRAS, Francisco Malta. O regresso dos Jesuítas portugueses ao Brasil. In: SOUSA, Carlos Ângelo de Menezes; CAVALCANTE, Maria Juraci Maia. (Org.). *Os Jesuítas no Brasil – Entre a Colônia e a República*. Brasília: Liber Livro, 2016, p. 11-14.

SÁNCHEZ, Hilário. Carta para Alberto Álvares Ribeiro. In: *Coleção Particular de Alberto Maria Ribeiro de Meirelles*. Seminário Conciliar Central de Salamanca, 1.7.1896.

SANTOS, Domingos Maurício Gomes dos. Um portuense ilustre – Padre Luiz Gonzaga Cabral. In: *Boletim Cultural da Câmara Municipal do Porto*, v. V, fasc. 2, p. 145-180, jun. 1942.

SANTOS, Domingos Maurício Gomes dos. Sermão feito na igreja de S. João da Foz pelo Rev. padre doutor Domingos Maurício Gomes dos Santos, S. J. In: *Padre Luiz Gonzaga Cabral, S. J. – Centenário do Seu Nascimento (1866-1966)*. Porto: Pub. Câmara Municipal do Porto, Gabinete de História da Cidade, 1966, p. 7-17.

SOUSA, Carlos Ângelo de Menezes. Olhares de um Jesuíta lusitano exilado no Brasil: Pe. Luiz Gonzaga Cabral. In: SOUSA, Carlos Ângelo de Menezes; CAVALCANTE, Maria Juraci Maia. (Org.). *Os Jesuítas no Brasil – Entre a Colônia e a República*, Brasília, Liber Livro, 2016, p. 161-176.

TORREND, Camilo. *Portugal d'Amanhã*. London: , Stephen Swift & Co., 1912.

Dos estreitos limites do internato, fui salvo pelo mar – o padre Luís Gonzaga Cabral e Jorge Amado¹

MANUEL DE NOVAES CABRAL²

Para o menino grapiúna – arrancado da liberdade das ruas e do campo, das plantações e dos animais, dos coqueirais e dos povoados recém-surgidos –, o internato no colégio dos jesuítas foi o encarceramento, a tentativa de domá-lo, de reduzi-lo, de obrigá-lo a pensar pela cabeça dos outros. (AMADO, 1987)³

É desta forma acabrunhante, persecutória, limitativa e censória que Jorge Amado faz a primeira referência ao Colégio dos Jesuítas António Vieira, em São Salvador da Bahia de Todos-os-Santos, onde seu pai o interna aos nove anos.

Em *O Menino Grapiúna* – obra editada pela primeira vez em 1980, e da qual retirei este pequeno excerto –, Jorge Amado conta as suas

¹ Este texto foi elaborado para servir de base a uma palestra proferida no âmbito da iniciativa Tributo cultural à lusofonia – Porto, cultura e tradições, que teve lugar em Salvador da Bahia, de 5 a 9 de setembro de 2011, sendo depois publicado na *Revista da Academia de Letras da Bahia* (n.º 50, set. 2011).

² Instituto do Vinho do Porto.

³ As citações não referenciadas são de AMADO, 1987a. Outras citações ou referências ficam expressas no próprio texto.

memórias-aventuras infantis, traçando o perfil familiar, sobretudo de seu pai, de sua mãe e de seu tio Álvaro.

Neste pequeno mas impressionante livro, fácil é apercebermo-nos da bondade de sua mãe, dona Eulália, da dureza de seu pai, o coronel João Amado de Faria e do companheirismo de seu tio, o coronel Álvaro Amado – “homem ladino e aventureiro”, no testemunho do escritor. Ao longo do texto, percorremos a saga do cacau empreendida na nação grapiúna, as migrações da mão de obra, a apropriação de terras de ninguém e as lutas pela sua posse, o crescimento de povoações que surgiram do nada, com os consequentes negócios de bens e da carne, as difíceis relações sociais e o pouco valor da vida humana. Aí, Jorge Amado conta-nos a sua intimidade com os “despossuídos” e com “as mulheres marcadas com ferro em brasa”, a perseguição da bexiga e dos bexigosos, as suas primeiras noções de amor, a vida “intensa e sôfrega”, passada entre o “amor” e a “morte”, conta-nos, enfim, das suas “universidades”.

Os primeiros anos de vida de Jorge Amado foram preenchidos por vivências tão ricas e tão impressionantes que vão desenhar uma boa parte das personagens que povoarão os seus livros. Personagens recriados de seres reais, com vidas próprias, possuídos e “despossuídos”, poderosos e miseráveis, manobreadores e submissos, com uma enorme beleza física e apenas com beleza interior. Personagens que preencheram uma vida rica, complexa, mas sobretudo intensamente vivida. Personagens que só podem brotar de um ser inteligente, que absorveu todas as suas vivências como uma poderosa esponja, sugando tudo o que viu e viveu com todos os seus sentidos.

Depois de uma infância plena de liberdade, Jorge Amado sentiu-se “encarcerado” quando o pai, pretendendo embora “educá-lo no

melhor colégio, o de maior renome”, o internou no Colégio António Vieira, que, nessa época – cerca de 1920 –, ganhava novo fôlego.

Com efeito, o advento da República em Portugal, em 1910, tinha conduzido a mais uma – a terceira – expulsão da Ordem de Santo Inácio de Loyola. Os revolucionários consideravam que os padres jesuítas eram demasiado influentes, sobretudo na Corte; por isso, foram vilipendiados, insultados e ferozmente perseguidos.

À frente da província portuguesa estava então o padre Luís Gonzaga Cabral que, apesar de ser uma das presas mais apetecíveis da novel República, logrou escapar do seu Colégio de Campolide, em Lisboa, refugiando-se em casa de um humilde alfaiate das vizinhanças e, depois, junto de uma família francesa. Estão impressas e contam-se ainda hoje na família histórias rocambolescas a propósito da sua evasão. Esta aconteceu, afinal, apenas graças a ter-se disfarçado como caixeiro-viajante, vendedor de máquinas de escrever *Remington*, tendo sido essenciais à peripécia três recursos que lhe sobravam: o seu reconhecido bom humor e o grande dom que tinha para as línguas e para a representação. Para esclarecer qualquer dúvida que possa persistir, a história está contada, na primeira pessoa, no final do primeiro volume da obra que ele encarregou o padre Luís Gonzaga de Azevedo, S.J., de elaborar, intitulada *Proscritos*, que constitui a memória viva do que passaram os Jesuítas portugueses nessa época de provação.

Os primeiros tempos do exílio passou-os o padre Cabral a percorrer diversos países da Europa e a divulgar o seu protesto intitulado *Ao meu paiz*, o qual foi impresso em diversas línguas e teve numerosas edições, bem como a reunir e a instalar a sua numerosa “família religiosa” – como dizia.

Mas quem era, afinal, este padre jesuíta que tanta influência viria a ter em Jorge Amado?

Luís Gonzaga do Valle Coelho Pereira Cabral nasceu no dia 1 de outubro de 1866 na Foz do Douro, no Porto, na casa de praia de seus pais, situada na antiga rua Central, que hoje ostenta o seu nome: rua do Padre Luís Cabral – orador sacro. Foram seus pais Constantino António do Valle Pereira Cabral, fidalgo cavaleiro da Casa Real, comendador da Ordem de Cristo, bacharel formado em Direito pela Universidade de Coimbra, grande proprietário no Douro e no Minho e que exerceu numerosos cargos no Porto mercantil da época, designadamente o de diretor da poderosa Companhia-Geral de Agricultura das Vinhas do Alto Douro – fundada pelo marquês de Pombal, mentor da primeira expulsão dos Jesuítas – e o de claviculário do Contrato do Tabaco, e sua mulher, Maria Emília da Conceição Ribeiro Coelho, da Casa de Sandim, em Roriz, Santo Tirso, conhecida familiarmente por avó Flores, evocando a grande casa patriarcal na rua do mesmo nome, no centro comercial do Porto, casa esta bastante referida por diversos autores⁴ e que ostenta no portal das cavalariças, que dão para a rua da Vitória, o brasão de armas concedido ao referido Constantino, para Vales, Pereiras, Cabrais e Madeiras (na pedra de armas em questão, este último quartel está erradamente representado como Alves).⁵ Luís Gonzaga Cabral era o 10.º filho de seus pais. Quando nasceu, sua mãe estava já perto dos 50 anos. Os trabalhos de parto foram de tal modo complicados que, estando em risco as vidas da mãe e do filho, a

⁴ Do que são exemplos Alberto Pimentel, Ramalho Ortigão, António Cabral, Maximiano de Lemos e Magalhães Basto – apud. CABRAL, 1981.

⁵ Para os dados genealógicos e biográficos do padre Cabral e dos seus progenitores, veja-se, por todos, CABRAL, 1981 e FERREIRA; SOUSA, 1997.

vizinhança e a parentela o apelidaram logo de “menino do milagre”... (CABRAL, 1936c, Carta primeira, do Porto a Lourdes (1897).

Mas deixemos o padre Cabral falar de si próprio:

A minha mãe valeu-lhe a extraordinária robustez e heróica paciência em sofrer os trabalhos a que a sujeitei; a mim, valeu-me a eloquência precoce, que me atribuem: quando todos me davam por perdido e, vendo-me arroxeadado, quase exânime, me deixaram sobre a bacia do primeiro banho, para atender minha mãe em sério risco de vida, afirmei, de repente, os meus direitos à existência, num esperar enérgico e num berreiro de Hércules, que espantou a morte e chamou a mim as atenções alvoroçadas e felizes dos circunstantes. (SANTOS, 1942)

Aos nove anos – sensivelmente com a mesma idade em que situação semelhante aconteceu com Jorge Amado –, Luís Gonzaga Cabral é levado para Lisboa por sua mãe e entregue aos cuidados dos padres inacianos, no Colégio de Campolide. Não deixa de ser interessante esta opção pela Companhia de Jesus. Sua mãe era “senhora de acrisoladas virtudes, sobretudo de vivíssima piedade. O culto afervorado da religião foi sempre na família Cabral [...] de tradições arraigadas”, como atesta o seu biógrafo Domingos Maurício Gomes dos Santos. No entanto, seu pai, apesar de ser “não somente um christão convicto, mas um catholico praticante, que se abeirava da Sagrada Mêsá com uma frequência rara para aqueles tempos, [...] durante a maior parte da sua vida foi um adversário sincero dos Jesuítas, a quem tinha na conta de homens nefastos ao paiz” – e este testemunho tem a autenticidade de ter sido escrito pelo próprio padre Cabral na introdução à sua obra Jesuítas no Brasil. Ou não fora Constantino Cabral um dos mais altos responsáveis e reformador da Companhia-Geral da Agricultura das

Vinhas do Alto Douro... Mas o próprio padre Cabral, de seguida, cita o arrependimento tardio de seu pai em conselho que dá ao filho mais velho, Constantino, o terceiro na sua família, a propósito do uso de muitos dos livros da sua *vasta biblioteca*: “Quero prevenil-o de que o conteúdo destas duas estantes são livros máos, que eu olhei durante muitos anos como um quinto evangelho; tenha-os sempre debaixo de chave para que não vão fazer mal a outros” (SANTOS, 1942).

A partir do dia em que franqueia, pela primeira vez, as portas do Colégio de Campolide, toda a vida do padre Cabral é centrada na Companhia, tendo desenvolvido a sua atividade essencialmente como religioso e pedagogo. A sua ação foi marcante para várias gerações, sobretudo de portugueses e brasileiros, do que há numerosos testemunhos impressos. Acaba por ter um relevante papel político, que não desejaria, pelo facto de a revolução republicana (1910) ter acontecido durante o seu exercício como provincial (1908-1912).

Era um requerido orador sagrado, por muitos considerado o maior do seu tempo. Foi diretor do Colégio de Campolide de 1903 a 1908 – época em que o colégio ganha o maior relevo, sendo acrescentado e melhorado graças ao investimento de bens do seu diretor. Em paralelo, o padre Cabral desenvolve uma intensa atividade como pregador sacro, ganhando fama as suas Conferências Quaresmais pregadas no púlpito da igreja dos Mártires e os Sermões Quaresmais, pregados na Sé de Lisboa. Chama a atenção da sociedade da época, que acorre em grande número para o ouvir, sendo de assinalar o registo da assistência a uma delas de Teófilo Braga, que veio a ser presidente da República em 1915.

Já antes, em 1901, tinha levado a cabo a edição da sua obra de maior fôlego, *Vieira Pregador*. Em dois extensos volumes, analisa detalhadamente a obra do padre António Vieira. Mais: como diz o subtítulo, trata-se de um Estudo Filosófico da Eloquência Sagrada, segundo a Vida e

as Obras do Grande Orador Português. Não me admiraria que Jorge Amado tivesse beneficiado do método estudado e praticado pelo padre Cabral a propósito de Vieira e das formas mais adequadas e eficazes da pregação e da oratória, eruditamente desenvolvidas neste profundo estudo.

Não fora apanhado a meio do seu provincialato pela revolução republicana, e essa seria certamente a história do padre Cabral: um grande pedagogo e um orador sagrado aplaudido. Mas a vida tem destas coisas. A meio da sua vida, é obrigado a novas provações, a um exercício político para o qual não se sentiria vocacionado, mas que, desafiado, exerce com enorme vigor. O seu protesto *Ao meu paiz*, já referido, é o seu grito de revolta pela injustiça tremenda que considera ter sido cometida pelas novas autoridades. O seu biógrafo Domingos dos Santos diz mesmo que este escrito

alcançou o mais extraordinário êxito que, nestes últimos cinquenta anos, se registou na bibliografia portuguesa. Além de inúmeras edições vernáculas, largamente espalhadas, de norte a sul, foi traduzido [pelo menos] em alemão, espanhol, inglês, francês, italiano, holandês e, até em árabe, saindo reproduzido nos principais jornais e revistas no estrangeiro. O Governo Provisório tentou estorvar a sua divulgação em Portugal, decretando a apreensão dos exemplares remetidos pelo correio. Isto, porém, serviu apenas para maior publicidade. Nos cafés e nos eléctricos, e até nos teatros, todos queriam ler o protesto do provincial dos Jesuítas portugueses. Em Lisboa, Porto e Coimbra, teve honras de leitura pública, sendo uma delas, por sinal, feita pelo grande humorista Raimundo Ortigão, velho conhecimento do autor em Campolide

e que, a cada período, era sacudido pelos soluços e lágrimas, que lhe estoiravam a alma.⁶

Era deste calibre o padre Cabral.

Depois de deixar o provincialato, continuou pela Europa até rumar a Salvador da Bahia, em 1916. Aí, tornou-se (quase) no orador oficial da colônia portuguesa. Assim foi, por exemplo, na chegada a Salvador da Bahia de Gago Coutinho e de Sacadura Cabral, a 9 de junho de 1922, depois de galgado pela primeira vez o Atlântico Sul. Assim foi, anos depois, em 1927, quando os aviadores Sarmiento de Beires, Jorge de Castilho e Manuel Gouveia renovaram a façanha.

Ao mesmo tempo, percorria o Brasil de lés a lés, proferindo conferências e animando púlpitos em numerosas intervenções que, em grande parte, tiveram edição avulsa e acabaram publicadas nos seus *Inéditos e Dispersos*. De facto, o padre Cabral resistiu muito a insistentes pedidos de publicação das suas conferências. Vale a pena ouvir as suas razões, descritas detalhadamente no primeiro volume dos seus *Discursos Académicos*, sobretudo nos dias que correm, em que tantos falam sobre tudo e coisa nenhuma, sem os conhecimentos adequados ou a prudente meditação sobre o assunto em causa:

... sou inimigo da improvisação temerária, que se abalança a fallar em público, sem a profunda meditação do assumpto, exigida pelo respeito devido a todos os auditórios, por humildes que sejam [...]; tanto me repugnou sempre a pregação decorada, em que o esforço de memória tolhe a liberdade de inspi-

⁶ A propósito do papel que o padre Luís Gonzaga Cabral terá tido na conversão de Ramalho Ortigão, cf. SANTOS, 1942 e, no discurso direto, CABRAL, 1936c, na “Carta décima quarta, a Ramalho Ortigão (1914)”.

ração e coarcta a espontânea sinceridade do zelo [...]. [Por isso] [...] ia colher materiais para cada assumpto que havia de tractar. Depois, meditava-o, quanto m'o permittia a minha pouquidade e o tempo de que dispunha [...]; escrevia, numa folhinha de dezoito por treze, preenchida nas entrelinhas, esse resumo esmiuçado [...] e entregava depois ao calor da improvisação a estrutura verbal do discurso.

Nestas condições é claro que não podia, sem mais, entregar os sermões ao prelo, pela simplicíssima razão de que não os tinha escriptos.

Em boa hora resolveu o padre Cabral dedicar-se ao trabalho de publicar grande parte das suas intervenções, perpetuando assim muito material de interesse.

O padre Luís Gonzaga Cabral veio a morrer no *seu* Colégio António Vieira – a cuja organização e construção dedicou com intensidade os últimos anos de vida e que completou o seu centenário em 2011 – em 28 de janeiro de 1939. Morreu no Brasil, a sua “segunda Pátria”, como tantas vezes dizia (OLIVEIRA; COUTO, 2011; ALMEIDA, 2002).⁷

⁷ Em 2011, tive oportunidade de visitar o Colégio António Vieira, em Salvador da Bahia, sendo recebido pelo então seu diretor, o padre Domingos Mianulli, S.J., que me ofereceu os livros referidos, que incluem amplas referência ao padre Cabral e à sua ação no Brasil. O padre Mianulli levou-me a visitar o colégio, mostrando-me um conjunto de peças que pertenceram ao padre Cabral e que ele legou à instituição. Falei então, também, com o padre bibliotecário, tendo-o questionado sobre o paradeiro dos verbetes do padre Cabral; respondeu-me que nada sabia sobre eles. Através de ALMEIDA, 2002, p. 212, ficamos a saber que “O diário manuscrito do Pe. Luiz Gonzaga Cabral traz, em suas primeiras páginas, um minucioso índice de assuntos relativos às pesquisas que realizava sobre temas considerados sagrados e profanos”. Do mesmo livro, transcrevo também a nota 66, na p. 216: “Livro de Apontamentos do Pe. Luiz Gonzaga Cabral (456p). Os apontamentos são catalogados da maneira que segue: por letra e por número são assinalados, respectivamente,

É exatamente neste tempo que o padre Luís Gonzaga Cabral encontra o menino grapiúna Jorge Amado.

Felizmente, a história está contada pelo próprio Jorge Amado, não só no livro das suas memórias de infância que temos vindo a seguir, como em diversas entrevistas gravadas. Eu próprio tive a grata oportunidade de com ele conversar largamente sobre o assunto e de ouvir o seu testemunho direto sobre a admiração e a memória que sempre guardou do padre Cabral.

Em *O Menino Grapiúna*, Jorge Amado dedica nada menos do que três capítulos ao padre Cabral. Só o admirado tio, o coronel Álvaro Amado, com ele pode competir! O mesmo se diga relativamente às magníficas ilustrações de Floriano Teixeira, nas entradas dos capítulos 15, 17 e 18, nas quais o padre Cabral é retratado entre o eloquente e o grandioso!

Não há, por isso, debate ideológico sobre eventuais tentativas de influência do padre jesuíta sobre o jovem estudante do Colégio António Vieira que possam sobrepor-se ao próprio testemunho de Jorge Amado.

os cadernos e as caixas. Os cadernos (Miscelânea e Dramáticos) da Miscelânea são designados pelas letras dos três alfabetos (maiúsculo latino, minúsculo latino e minúsculo grego). As caixas, por números incluídos num quadrado. Os apontamentos são classificados por números arábicos ou romanos, conforme estejam localizados, respectivamente, em cadernos ou em maços, sendo suas páginas numeradas em arábicos.” Ainda neste livro, na nota 67, na p. 217, diz que a obra do padre Cabral, *Inéditos e Dispersos* “... é composta por doze volumes: 1. Discursos Acadêmicos; 2. Theatro; 3. Jesuítas no Brasil; 4. Inéditos e Dispersos (confusão evidente com o título geral do conjunto da obra, pois este volume intitula-se *Discursos Acadêmicos*, 2.º); 5. Vieira Pregador (1); 6. Vieira Pregador (2); 7. Cartas de Viagem; 8. Cartas de Viagem; 11. Poesias; 12. Sermões. Os volumes 9 e 10 não foram localizados”. Eu só localizei os oito primeiros volumes, como se pode ver nas Referências que se encontram no final deste texto.

Mesmo quando Amado diz, no seu *Navegação de Cabotagem*, que “o Colégio António Vieira, discriminatório além de caro, acolhia os filhos dos ricos, dos senhores, os padres projectavam influir sobre os futuros governantes”, ele faz apenas uma afirmação genérica, dando a sua leitura sobre o que considerava ser o intuito geral do colégio e dos Jesuítas. Mas quem duvida de que quem quer educar com excelência quer obter o melhor resultado dos seus alunos? Qual o estabelecimento de ensino de qualidade que não pretende ter os seus alunos entre os melhores da sociedade? De resto, nesta sua afirmação, Amado não está a referir-se especificamente à sua relação com o padre Cabral, pois isso seria absolutamente contraditório com o testemunho deixado em *O Menino Grapiúna*.

Sobre a sua fugaz passagem pelo Colégio António Vieira, Jorge Amado descreve-a saborosamente no *Navegação de Cabotagem*, dizendo que os padres, “no primeiro ano haviam [nele] percebido vocação de noviço; no segundo, declarara-me ateu e bolchevique, revelara-me contestatário e insubmisso: finalmente, no terceiro, fugi no dia da inscrição quando meu tio me deixou na portaria!”

Devo dizer que penso mesmo que, no seu livro de 1980 *O Menino Grapiúna*, Jorge Amado terá já feito alguma catarse relativamente ao seu militantismo comunista de tantos anos. A sua cabeça era demasiado livre para se ater a concepções ortodoxas e limitativas da vida e do mundo.

No capítulo 16 de *O Menino Grapiúna*, Jorge Amado questiona-se: “Não serão as ideologias por acaso a desgraça do nosso tempo?” – antecipando, desta forma, o acelerar da história a que conduziu a queda do Muro de Berlim em 1989. E continua: “O pensamento criador submergido, afogado pelas teorias, pelos conceitos dogmáticos, o avanço do homem travado por regras imutáveis?” Para logo dar a sua receita:

sonho com uma ideologia, onde o destino do ser humano, seu direito a comer, a trabalhar, a amar, a viver a vida plenamente não esteja condicionado ao conceito expresso e imposto por uma ideologia seja ela qual for. Um sonho absurdo? Não possuímos direito maior e mais inalienável do que o direito ao sonho. O único que nenhum ditador pode reduzir ou exterminar.

Jorge Amado era demasiado livre!

Julgo não abusar de liberdade interpretativa ao dizer que o facto de este capítulo estar intercalado entre os que, nesta obra, Jorge Amado dedica ao padre Cabral constitui uma reflexão sobre a liberdade, ou melhor, sobre a capacidade que o Homem tem de, mesmo quando condicionado, fazer valer a sua liberdade, a liberdade que é essencial à sua - à nossa - existência. As condicionantes que a vida nos impõe, tenham elas a ver com os recursos económicos, com a saúde ou com a sociedade, nunca tolgem totalmente a réstia de liberdade que há de sempre persistir em nós, em cada um de nós.

Quanto à história em si, à forma como o breve encontro entre o Jesuíta e o escritor influenciou fortemente neste último, não vale a pena recriá-la. Dizê-la por outras palavras seria retirar-lhe a força que tem quando contada com a mestria amadiana. E ela está contada em todas as biografias de Jorge Amado, apesar de ter ligeiros cambiantes, é certo. Mas ouçamos o próprio Jorge Amado:

Aplaudido orador sagrado, o Padre Luiz Gonzaga Cabral era a grande estrela do colégio, a sociedade baiana vinha em peso ouvir seu sermão dominical. Brilhava também no Liceu Literário Português nas comemorações de datas lusitanas. Tendo adoecido o nosso professor de português, padre Faria, ele o substituiu. Seus métodos de ensino nada tinham de ortodoxos.

Como vemos, e contrariamente ao que lemos em algumas biografias de Amado, o padre Cabral nunca foi seu professor (titular) de Português. Era diretor do colégio e julgo que, por isso, relativamente inacessível, de acordo com os costumes da época. É o acaso que os junta. O acaso e a inopinada doença do padre Faria!

Continuemos a seguir atentamente as memórias de O Menino Grapiúna:

Em lugar de nos fazer analisar “Os Lusíadas”, tentando descobrir o sujeito oculto e dividir as orações, reduzindo o poema a complicado texto para as questões gramaticais, fazendo-nos odiar Camões, o padre Cabral, para seu deleite e nosso encantamento, declamava para os alunos episódios da epopeia. Apesar do sotaque de além-mar, a força do verso nos tomava e possuía. Lia-nos igualmente a prosa de Garrett, a de Herculano, cenas de “Frei Luiz de Sousa”, trechos de “Lendas e Narrativas”. Patriota, desejava sem dúvida nos fazer conscientes da grandeza de Portugal, o Portugal das descobertas e dos clássicos. Obtinha bem mais do que isso: despertava a nossa sensibilidade, retirando-nos do poço da gramática portuguesa (cujas rígidas regras nada tinham a ver com a língua falada pelo povo brasileiro) para a sedução da literatura, das palavras vivas e atuantes. As aulas de português adquiriram outra dimensão.

Saltamos então, diretamente, para a tão evocada redação sobre o mar, que os biógrafos de Jorge Amado tanto celebram: “O primeiro dever passado pelo novo professor de português foi uma descrição tendo o mar como tema”.

Neste ponto, aparece-nos mais uma incongruência vulgarizada em biografias de Amado: diz-se, muitas vezes, que o título da redação apresentada pelo futuro escritor seria “O mar”. Ora, como podemos constatar, o mar era o tema geral dado pelo novo professor para os meninos fazerem as suas composições, e não o título específico do texto de Amado.

Adiante:

A classe se inspirou, toda ela, nos encapelados mares de Camões, aqueles nunca dantes navegados, o episódio do Adamastor foi reescrito pela meninada. Prisioneiro no internato, eu vivia na saudade das praias do Pontal onde conhecera a liberdade e o sonho. O mar de Ilhéus foi o tema da minha descrição.

Padre Cabral levava os deveres para corrigir em sua cela. Na aula seguinte, entre risonho e solene, anunciou a existência de uma vocação autêntica de escritor naquela sala de aula. Pediu que escutassem com atenção o dever que ia ler. Tinha certeza, afirmou, que o autor daquela página seria no futuro um escritor conhecido. Não regateou elogios. Eu acabara de completar onze anos.

E o vaticínio precoce do padre Cabral teve consequências imediatas:

Passei a ser uma personalidade, segundo os cânones do colégio, ao lado dos futebolistas, dos campeões de matemática e de religião, dos que obtinham medalhas. Fui admitido numa espécie de Círculo Literário onde brilhavam alunos mais velhos. [Contudo] nem assim deixei de me sentir prisioneiro, sensação permanente durante os dois anos em que estudei no colégio dos jesuítas.

Houve, porém, sensível mudança na limitada vida do aluno interno: o padre Cabral tomou-me sob a sua protecção e colocou em minhas mãos livros de sua estante. Primeiro “As Viagens de

Gulliver” depois clássicos portugueses, traduções de ficcionistas ingleses e franceses. Data dessa época a minha paixão por Charles Dickens. Demoraria a conhecer Mark Twain, o norte-americano não figurava entre os prediletos do padre Cabral.

E, contrariamente ao que seria o desejo – dito ou inconfessado – de alguns, a memória que Jorge Amado reteve do padre Cabral foi simpática, afável e reconhecida:

Recordo com carinho a figura do jesuíta português erudito e amável. Menos por me haver anunciado escritor, sobretudo por me haver dado o amor aos livros, por me haver revelado o mundo da criação literária. Ajudou-me a suportar aqueles dois anos de internato, a fazer mais leve a minha prisão, minha primeira prisão.

(Como bem diz Jonathan Franzen, “normalmente é a vida que nos torna melhores leitores, a vida e bons professores”...)

À laia de síntese, Jorge Amado conclui como entreviu a heresia de alguém que vivia num mundo de ortodoxia. E como essa heresia lhe abriu portas, as portas da literatura, as portas do mundo:

No colégio dos jesuítas, pela mão herética do padre Cabral, encontrei nas «Viagens de Gulliver» os caminhos da libertação, os livros abriram-me as portas da cadeia. A heresia do padre Cabral era extremamente limitada, nada tinha a ver com os dogmas da religião. Herege apenas no que se referia aos métodos de ensino da língua portuguesa [...] essa pequena rebeldia revelou-se positiva e criadora. A heresia é sempre ativa e construtora, abre novos caminhos. A ortodoxia envelhece e apodrece idéias e homens.

A longa e dura experiência ensinou-me, no passar dos anos, a importância de pensar pela própria cabeça. Para pensar e agir pela minha cabeça, pago um preço muito alto, alvo que sou do patrulhamento de todas as ideologias, de todos os radicalismos ortodoxos. Preço muito alto, ainda assim barato.

Terão notado que, em vez de contar a história 1000 vezes contada, optei, num exercício algo romântico, por trazer para aqui as palavras do próprio Jorge Amado – para meu deleite e Vosso seguro benefício.

Uma última nota para dar conta de que esta relação intelectual entre o Jesuíta e o escritor não passa despercebida sequer à pródiga e imaginativa literatura de cordel, que assume Jorge Amado e as suas histórias e personagens com a naturalidade sincrética de quem se sente próximo. Um anónimo, que assina com as iniciais L.V.P.Q., no seu folheto intitulado *Venturas e Aventuras de Jorge Que É Muito Amado*, conta assim esta nossa história:

Todo Cabral português
Tem gana de descobrimento
Cum Jorge Amado, na classe
Deu-se o acontecimento:
Seu professô jesuíta
Descobriu o seu talento [...]

Esta história é, para mim, uma história de família. O padre Luís Gonzaga Cabral é, em minha casa, o tio Luís Padre – pois sou seu sobrinho em segundo grau, bisneto de seu irmão e padrinho Francisco. Por isso mesmo, farão o favor de descontar alguma carga emocional que eu possa, eventualmente, trazer para este discurso.

No entanto, a figura universal de Jorge Amado que, a partir da nação grapiúna, ganhou o mundo, despertou em mim, desde cedo, vontade de saber mais. Levou-me, por isso, à presença e ao convívio com Jorge Amado, ao conhecimento de sua mulher Zélia Gattai e de sua filha Paloma. Percebi, de viva voz, a importância que um encontro, afinal fugaz, teve para toda a vida do escritor. Ora, isso só poderia ter acontecido com uma personalidade forte e de grande espessura moral e cultural, como acontecia com o padre Luís Gonzaga Cabral – como de resto o testemunham tantos outros intelectuais brasileiros como Herberto Sales, Anísio Teixeira, Flávio Neves, Francisco Albernaz, Otacílio Lopes ou Thales de Azevedo.

E esta história é apenas o princípio do enorme e vistoso novelo que foi a vida de Jorge Amado. Amado cruzou continentes, privou com grandes celebridades da cultura e da política. Mas, sobretudo, escreveu. Escreveu muito, romanceando as suas experiências da vida. A sua obra recebeu inúmeros prêmios, apesar de ter passado sempre ao lado do Nobel – ao qual, não obstante, propôs alguns autores de língua portuguesa, língua que considerava injustiçada pela academia. Sobre o merecimento da obra de Jorge Amado, poderíamos repetir o que ele próprio disse, em *Navegação de Cabotagem*, a propósito de Miguel Torga: “eu me pergunto o motivo porque não lhe foi dado ainda o Prémio Nobel. Pergunta cretina, talvez, já que Torga e a sua literatura estão acima dos prêmios, sejam eles quais forem, os pequenos ou os grandes, nem sequer o cheque que por vezes os acompanha faz falta à pobreza do escritor”. Torga nunca receberia o Nobel. Jorge Amado também não.

É hora de terminar.

“Dos estreitos limites do internato, fui salvo pelo mar ... ” – disse Jorge Amado nessa extraordinária prosa poética onde fui buscar o título desta minha palestra. “Dos estreitos limites do internato” foi ele salvo

pelo padre Luís Gonzaga Cabral – sabia-o o grande Jorge Amado e não o esqueceu ao longo de toda a sua vida⁸.

⁸ A propósito da genealogia do texto, contei o seguinte, numa entrevista que me fez meu filho Manuel Maria Cabral, publicada em «Pais e Filhos em Diálogo»: “Em 1995 ou 96, estava eu na Câmara do Porto, veio falar comigo a Marta Sales. Pretendia apoio para uma iniciativa que queria realizar em Salvador da Bahia. Mesmo sem hipótese de conceder qualquer apoio, tivemos uma longa conversa. Conteí-lhe a história extraordinária do encontro do tio Luiz Padre (o Padre Luiz Gonzaga Cabral), teu tio-trisavô com Jorge Amado, que este deixou detalhadamente registada no seu livro de memórias infantis «O menino grapiúna», e que há muitos anos me conduziu ao notável escritor. A coisa tornou-se um caso sério quando o próprio Jorge Amado afirmou que foi o tio Luiz que lhe descobriu a vocação de escritor! Na altura foi apenas uma história que contei, entre diversas outras e muita conversa. Mas há sementes que ficam. É por isso que a conversa, quantas vezes mera «energia de manutenção», tem um valor inestimável no relacionamento humano, na tessitura de laços entre as pessoas – sobretudo quando acompanhada com um copo de bom vinho. Em cada conversa estás a semear. Mas nunca penses na colheita, no retorno. Se estiveres à espera de alguma coisa, a possibilidade de te sentires frustrado é enorme. Semeia só. E deixa a natureza e o tempo fazerem o seu caminho. As coisas vão acontecer quando menos esperas. E, se não acontecerem, já ganhaste, pois em qualquer conversa, se estiveres atento, aprendes sempre alguma coisa, mesmo quando achas que estás a perder o teu tempo. *Axé*, como dizem na Bahia... Efectivamente, uma boa meia dúzia de anos depois, a Marta telefona-me: «Lembra-se daquela história que me contou no nosso primeiro encontro, de Jorge Amado e de um padre que julgo que era da sua família? Quer ir contá-la a Salvador da Bahia?» É claro que queria! Nos primeiros dias de Setembro de 2011 estava a partir para Salvador para contar essa história e ainda a de D. Pedro, rei e imperador, e do seu coração depositado na Igreja da Lapa, que eu tinha visto meses antes com o então Presidente da Câmara do Porto e o Provedor da Ordem da Lapa, guardiães da relíquia, integrado numa «comitiva cultural» que, entre outros, incluía o António Zambujo e o João Menéres. Foi a primeira de quatro incursões ao Brasil em dois anos! E Salvador – que tu conheceste logo a seguir, em Outubro, quando lá fomos todos ao casamento do tio Francisco, de novo para uma palestra realizada na Fundação Casa de Jorge Amado, a convite da sua directora, Myriam Fraga, onde a Maria fez a sua estreia num palco – é uma impressionante cidade borbulhante de alegria, de sensualidade, de samba, de música, de poesia!” (Pais e Filhos..., 2017).

Referências

- ALMEIDA, Stela Borges de. *Negativos em Vidro - Coleção de Imagens do Colégio Antônio Vieira, 1920-1930*. Salvador: Ed. EDUFBA - Editora da Universidade Federal da Bahia, 2002.
- AMADO, Jorge. *O Menino Grapiúna*. 10.^a ed., Rio de Janeiro: Record, 1987a.
- AMADO, Jorge. *Tenda dos Milagres*. 36.^a ed., Rio de Janeiro: Record, 1987b.
- AMADO, Jorge. *Navegação de Cabotagem - Apontamentos para Um Livro de Memórias Que jamais Escreverei*. 2.^a ed., Mem Martins: Publicações Europa-América, 1992.
- AZEVEDO, Ferdinand (S.J.). *A Missão Portuguesa da Companhia de Jesus no Nordeste 1911-1936*. Recife: Fundação Antônio dos Santos Abranches, 1986. Policopiado. Disponível em: http://www.unicap.br/pos/ciencias_religiao/livros/PeFernando/MissaoPortuguesaNordeste/missao_portuguesa.pdf.
- AZEVEDO S.J., L. Gonzaga de, Proscritos - Notícias Circunstanciadas do que Passaram os Religiosos da Companhia de Jesus na Revolução de Portugal de 1910. Prefácio pelo R. P. L. Gonzaga Cabral, S.J. Valladolid: Florência de Lara Ed., set. 1911, 2 v.
- AZEVEDO, Thales de. *Um Momento da Vida Intelectual na Bahia, 1917-1938: a Presença e Influência do Pe Luiz Gonzaga Cabral*. Bahia: Ed. Universidade Federal da Bahia - Centro de Estudos Baianos, 1986.
- BARRETO, Luiz Antônio. *Padre Luiz Gonzaga Cabral e a Radicalidade do Discurso Jesuítico*, 23.11.2006. Disponível em: <http://iaracaju.infonet.com.br>.
- BRANDÃO, Maria de Azevedo. *Thales de Azevedo: ciclos temáticos e vigência na comunidade acadêmica*. Caderno CRH, Salvador: v. 18, n.º 44, p. 299-311, maio/ago. 2005. Disponível em <http://pt.scribd.com/doc/55857165/Maria-Brandao-Thales-de-Azevedo>.
- CABRAL, A. C. de Sequeira. *Vales Pereiras Cabrais, da Casa da Rua das Flores - Resenha Genealógica e Biográfica de Uma Família Portuense*. Porto: s.e., 1981.
- CABRAL, P. Luiz Gonzaga (S.J.). *Inéditos e Dispersos*. 8 v.:
- I - Discursos Acadêmicos (1º). Braga: Livraria Cruz, 1922.
 - II - Theatro. Braga: Livraria Cruz, 1926.
 - III - Jesuítas no Brasil (Século XVI). S.l.: Editora Companhia de Melhoramentos de S. Paulo, 1925.
 - IV - Discursos Acadêmicos (2º). Braga: Livraria Cruz, 1930.
 - V - Vieira-Prègador I. Braga: Livraria Cruz, 1936.

VI - Vieira-Prêgador II. Braga: Livraria Cruz, 1936.

VII - Cartas de Viagem (1º). Braga: Livraria Cruz, 1936.

VIII - Cartas de Viagem (2º). Braga: Livraria Cruz, 1936.

CABRAL, Manuel de Novaes. *Dos estreitos limites do internato, fui salvo pelo mar: o padre Luiz Gonzaga Cabral e Jorge Amado*. Revista da Academia de Letras da Bahia, n.º 50, set. 2011.

CASTILHO, Alceu Luís. *Relançamento da Obra de Jorge Amado Põe em Evidência as Estratégias de Linguagem do Romancista*. Disponível em: <http://revistalingua.uol.com.br/textos.asp?codigo=11554>.

FERREIRA, Damião Vellozo; SOUSA, D. Gonçalo Vasconcelos e. *Os Fundadores do Club Portuense e a Sua Descendência*. Porto: s.e., 1997, v. III.

FRAGA, Myriam. *Jorge Amado*. Rio de Janeiro: Ed. Moderna, 2003 (col. Mestres da Literatura).

FRAGA, Myriam; BONITO, Angelo. *Jorge Amado*. 3.ª ed., s.l.: Callis Ed., 2005 (col. Crianças Famosas).

FRANZEN, Jonathan. A fama de Jonathan Franzen é o seu serviço público. Entrevista a Rogério Casanova. *Público*, Ípsilon. 6 maio 2011.

GOLDSTEIN, Ilana Seltzer. *Uma leitura antropológica de Jorge Amado: dinâmicas e representações da identidade nacional*. Diálogos Latinoamericanos, Universidade de Aarhus, DK, n.º 5, p. 109-133, 2002.

L. V. P. Q. *Venturas e Aventuras de Jorge Que É muito Amado* (literatura de cordel). LIMA, Hermes. *Anísio Teixeira: Estadista da Educação*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978.

OLIVEIRA, Hildérico Pinheiro de. Anísio Teixeira – cem anos e o direito à educação. *Revista da Bahia*, Salvador: v. 32, n.º 31, p. 92-104, jul. 2000. Disponível em: www.Bvanisioteixeira.ufba.br/artigo/pinheiro.html.

OLIVEIRA, Waldir Freitas; COUTO, Edilece Souza. *Colégio Antônio Vieira 1911- 2011 – Vidas e Histórias de Uma Missão Jesuíta*. Salvador: Ed. EDUFBA – Editora da Universidade Federal da Bahia, 2011.

Padre Luís Gonzaga Cabral, S.J. – Centenário do Seu Nascimento (1866-1966). Porto: Pub. Câmara Municipal do Porto, Gabinete de História da Cidade, 1966.

Pais e Filhos em Diálogo. Organização e prefácio de Isabel Ponce de Leão. Lisboa: Ed. Guerra & Paz, 2017.

QUEIROZ, António Eça de. *Encontro sem Desencontros*. 6 dez. 2008. Disponível em:
<http://www.pnetcronicas.pt/cronica.asp?id=1400>.

SANTOS, Domingos Maurício Gomes dos. *Um Portuense Ilustre – Pe Luís Gonzaga Cabral*.
Porto: Ed. Marânus, 1942 (separata do Boletim Cultural da Câmara Municipal do
Porto, v. V, fasc. II).

SILVA, A. da. Jorge Amado e a “mão herética do P. Cabral”. *Brotéria*, v. 125, n.os 2/3,
p. 210-213, ago./set. 1987.

Trajectoria de Jorge Amado. In: *Caderno de Leituras – a Literatura de Jorge Amado*.
São Paulo: Ed. Companhia das Letras, 2008 (Col. Jorge Amado), p. 78-85.

<http://www.jorgeamado.com.br/vida.php3>

http://pt.wikipedia.org/wiki/Herberto_Sales

http://www.academiadeeducacao.org.br/pat_thalesdeazevedo.htm

<http://ibahia.globo.com/sosevenabahia/jorge.asp>

<http://www.velhosamigos.com.br/Foco/jamado.html>

www.youtube.com/watch?v=rRfTMYMjR6M



V



**CULTURA, PATRIMÓNIO
E CAPITAL SIMBÓLICO**





A instauração de uma nova sacralidade laica pela I República em Portugal (1910-1926): linguagens e ritualidades

JOSÉ EDUARDO FRANCO¹

FERNANDA SANTOS²

Introdução

Enquanto animal simbólico, o ser humano necessita de religião, de símbolos e de mitos que o alimentem. O Homem como animal social carece de um imaginário unificador de sentido para a vida em comunidade de destino. Esse imaginário é necessário e tem uma herança cultural comum, que brota da estruturação mitificante que se fabrica em torno do tempo e lugares de memórias, de símbolos e figuras avatares, cuja reverência é fomentada pelas ritualidades que se instituem, gerando fidelidades, sentimentos veneracionais, ou seja, criando e definindo espaços e tempos sagrados (SANTOS; FRANCO, 2013, p. 61).

¹ Professor Catedrático Convidado, Diretor da Cátedra Infante Dom Henrique para os Estudos Insulares Atlânticos e a Globalização – Universidade Aberta/ Centro de Literaturas e Culturas Lusófonas e Europeias da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa.

² Professora Adjunta – Universidade Federal do Amapá/Campus Santana.

O horizonte sacral fomentado por um imaginário mítico emerge como uma necessidade básica (BURKERT, 2001, p. 70 *passim*), fundamental e fundante seja de sistemas sociais estruturados sob um horizonte religioso ou sob princípios puramente laicos (VILLALBA, 1973, 25 e ss).

Quando se abolem sistemas simbólicos e religiosos em nome de ideologias, regimes ou por uma certa ideia de progresso, logo precisa-se de refazer os mitos antigos e criar novos mitos, novos rituais que permitam agregar emocionalmente a comunidade em torno dos modelos de sociedade que se quer afirmar. Neste processo de reconversão mítica por que passam inevitavelmente a queda e a ascensão de regimes políticos e a decorrente reestruturação de orgânicas e sistemas sociais, o primeiro e principal alicerce a ser mitificado é a definição e legitimação da fonte do poder soberano que vincula todo o exercício dos poderes. Num regime que se quer afirmar como laico e democrático, toda a clássica fundamentação da origem divina do poder e seus símbolos é depurada e encontrada uma nova base despida da religiosa transcendência. Em vez de um poder vindo de cima, passa-se a conferir ao homem vivendo em sociedade a propriedade desse poder inicial, donde imana, vinda de baixo, toda a origem da soberania, como comentam Fernando Catroga e Pedro Almeida:

Posto o povo (ou a nação) no lugar divino e como proprietário de uma soberania auto-suficiente, outras passaram a ser as regras da representação política, embora o diálogo com as lições dos clássicos voltasse a dar atualidade aos ideais de virtude e, em casos extremos, ao direito de resistência que, mais do que nunca, seria pertença omnipresente e alienável do poder constituinte. (CATROGA; ALMEIDA, 2010, p. 24)

A I República (1910–1926) foi, apesar da sua curta duração, um período de enorme diversidade, tanto no que se refere à reflexão pedagógica produzida, como no que diz respeito às muitas iniciativas desenvolvidas, em particular no campo da educação popular, resultantes do esforço de setores muito diversificados. Muitas dessas ações tinham como finalidade, para além da alfabetização, a formação, nos planos cívico e moral, dos cidadãos necessários à preservação da própria República. Este capítulo procura dar conta de alguns aspectos propagandísticos importantes, bem como das diferentes linguagens e ritualidades usadas como recurso, durante este período.

Pretende-se revisitar criticamente os ideais de educação republicana e as respectivas realizações ao longo do século XX, com as suas promessas de emancipação e construção de novas utopias e de novos ideários para a educação, quer na linguagem usada, quer nos rituais de substituição definidos por lei. As novas tradições republicanas reconstruíram o horizonte simbólico, através não só de práticas escolares com carga pedagógica e ideológica como de uma estratégia propagandística sistemática de transformação de mentalidades.

2. Portugal na I República

Os antecedentes da proclamação da República portuguesa, de 5 de outubro de 1910, podem ser encontrados nas crises que a Monarquia lusitana atravessou, no início de 1890. Essas crises económicas e sociopolíticas foram despontadas, entre outros motivos, a partir do episódio de 11 de janeiro de 1890, quando a Inglaterra lançou o *Ultimatum* ao Governo português quanto à concessão dos territórios coloniais entre Angola e Moçambique, ameaçando iniciar uma guerra contra Portugal. Pouco mais de um ano depois do *Ultimatum*, a 31 de janeiro

de 1891, houve uma tentativa de implantação da República, fracassada por falta de apoio popular e pela escassa articulação político-militar.

A participação de Portugal na Primeira Grande Guerra Mundial implicou a necessidade de organizar e constituir um aparelho de propaganda intervencionista. Coube ao ministro da Guerra Norton de Matos essa tarefa, entre julho de 1915 e dezembro de 1917. A denominada “guerra de Gabinetes”, como também ficou conhecida, foi travada em todos os países beligerantes.

O plano de propaganda do estado no estrangeiro consistiu em criar uma obra propagandística nacional sobre o esforço de Portugal na guerra. Os destinatários eram todos os países aliados. A 20 de janeiro de 1918, Sidónio Pais, que, entre outras funções, exerceu o cargo de deputado, ministro do Fomento, ministro das Finanças, ministro da Guerra, dos Negócios Estrangeiros e presidente da República Portuguesa, criou a Direção dos Serviços de Informação e Propaganda da República Portuguesa nos Países Amigos e Aliados (DSIPRPPAA), nomeando como diretor Homem Christo Filho, responsável pela informação e pela propaganda sidonista no estrangeiro. Em plena Primeira Guerra Mundial, foi criado por Sidónio Pais o primeiro organismo governamental português vocacionado para fazer a propaganda de um Governo ditatorial.

Com o assassinato de Sidónio Pais, a 14 de dezembro de 1918, terminou a missão de Homem Christo Filho como responsável máximo pela propaganda governamental sidonista no estrangeiro. O carisma e a imagem de Sidónio Pais funcionaram plenamente, no seu tempo, arrastando multidões a favor da sua política governamental. A própria geração intelectual da revista *Orpheu* apoiou, muitas vezes, Sidónio Pais, caso do editor da revista, António Ferro, e do poeta Fernando Pessoa. Observemos ainda que a revista *Portugal Futurista* foi divul-

gada nas vésperas da emergência da ditadura sidonista, em novembro de 1917 (SOUSA, 2016, p. 86-90).

No início do século XX, Portugal enfrentara duas décadas de uma Monarquia instável e o adensamento das disputas ideológicas entre liberais, ultramontanos, maçons e socialistas. Este foi um período de instabilidade também para as ordens e congregações religiosas, ora esquecidas, ora apoiadas, ora atacadas pelos grupos e ideologias em combate.

Neste contexto, a ideia de República trazia consigo a promessa do novo, do moderno, do progresso, enquanto a Monarquia e as instituições que lhe eram afetas, nomeadamente a Igreja, passaram a ser conotadas com o antigo, o ultrapassado, o arcaico (ABREU, 2004, p. 30ss.). Num contexto internacional de ataque à religião católica, agravado, em Portugal, pela tradição anticongregacionista, observou-se que, desde 1834, as ordens masculinas estavam extintas e os seus bens entregues à Fazenda Nacional, e as congregações femininas estavam reguladas pelos interesses do Estado. A partir dos anos de 1860, essas ordens e congregações começaram a se rearticular discretamente, com entradas que se diziam provisórias e, no decorrer do processo, voltaram a fortalecer-se e a reinaugurar conventos e províncias, atuando junto à família real, bem como em institutos assistenciais e escolares.

Tendo surgido e triunfado sobre dois mitos, o da pátria decadente do período monárquico e o do ressurgimento modernizante, a I República portuguesa encetou uma política agressiva que, num primeiro plano, se dirigiu contra a Igreja, reconhecida como o baluarte mais perigoso do conservantismo e do reacionarismo, e, num segundo plano, dirigiu-se contra os monárquicos, contra a oligarquia financeira e económica, contra o anarcossindicalismo e a organização operária em geral e contra o caciquismo rural tradicional (MARQUES, 2001, p. 370). A implantação do regime republicano foi marcada pelo

anticongregacionismo, por outras palavras, pelo combate explícito às congregações religiosas (NETO, 2007, p. 166-168). Na perspectiva dos republicanos mais exaltados, o apoio eclesiástico ao conservantismo dava-se, sobretudo, pela ação das congregações religiosas. Estas atendiam vários asilos, dispensários, escolas, orfanatos e hospitais, mantendo o carácter sagrado das ações assistenciais e educacionais.

As congregações atuavam ainda na formação das mulheres, algo que incomodava os republicanos. De fato, desde a última metade do século XIX, as novas propostas de ação da Igreja eram voltadas para o atendimento em áreas ainda marcadas pela presença do religioso, como a saúde, ou tradicionalmente eclesiais, como a educação. As mudanças sociopolíticas que aprofundavam e explicitavam as desigualdades sociais ambientaram a criação de vários institutos e associações femininas de vida ativa, isto é, de atuação social (AQUINO, 2011, p. 10, 222-223).

No decurso dos anos de 1910-1911 e 1923-1925, quando alguns dos principais dirigentes do Partido Republicano Português (PRP) e mais alguns outros partilharam o desejo de introduzir profundas reformas num país pobre com grandes desigualdades sociais e económicas, deu-se início a medidas reformistas na educação, na política de contribuições e impostos, no bem-estar social, na reforma agrária, nas obras públicas e no Exército. Finalmente, a I República desencadeou uma mobilização ímpar da sociedade, a qual foi parte integrante de um processo geral de modernização e mudança. Em 1923, o presidente da República investiu publicamente o novo núncio apostólico, entregando-lhe, em Lisboa, os símbolos do cargo. Diversos partidos, a imprensa e o Parlamento discutiram aspectos referentes à restauração de alguns dos direitos e privilégios dos católicos antes de 1910, especialmente quanto ao culto e à educação.

A I República assumiu, nos seus primeiros anos de regime, um programa de depuração total das práticas sociais públicas de toda a referencialidade religiosa com expressão política e cultural. Separou a Igreja do Estado, expulsou as ordens e congregações, aboliu os feriados religiosos, impediu o ensino religioso nas escolas oficiais, proibiu o uso de vestes talares por parte do clero e a possibilidade de qualquer manifestação de ritos religiosos na praça pública (procissões, missas campais, orações públicas). O anticlericalismo português assumiu, por este motivo, uma feição de resistência ideológica e político-partidária à progressiva recomposição da presença das ordens e congregações em Portugal (ABREU, 1999, p. 135).

No entanto, a República, empenhada em combater as formas religiosas tradicionais em nome da assunção de um modelo de sociedade positiva, ordenada pela razão e pela ciência, operou uma espécie de reconversão dos elementos simbólicos de fundo religioso, dando-lhes uma configuração laica. Quer no plano da educação informal, quer no plano de um programa pedagógico formal a nível escolar, a política educativa republicana operou uma espécie de reconversão simbólica e instituiu um conjunto de ritualidades sociais de substituição, traduzidas quer em eventos de expressão popular, quer ao nível escolar. Neste novo quadro, ergue-se uma espécie de nova religião laica republicana - um pouco à maneira do que fez Auguste Comte, criando uma Igreja positivista -, manifestando a consciência de que sem um referencial de tipo religioso não seria possível implementar com eficácia o seu programa ideológico, em que os professores e os cientistas são erguidos como os novos sacerdotes da construção do homem novo e da sociedade nova (SANTOS; FRANCO, 2013, p. 65).

A I República distingue-se pelas suas amplas e frequentes discussões sobre as reformas da escolarização, com uma preocupação

vigorosa em pensar e modificar os padrões de ensino e cultura das instituições escolares. Note-se que a República procura combater a situação, no campo educacional, do tempo da Monarquia, que não era brilhante, dado que a taxa de analfabetismo era elevada.

O Governo republicano fez novas tentativas de desenvolvimento educacional, de tal modo que foi criada a primeira escola de enfermagem em 1911, enquanto a educação oficial e livre foi instituída, para todas as crianças, através de um decreto. Foi introduzido um novo método de ensino, pelo qual o aluno aprendia, não através do esforço da memória, mas através da vontade própria em instruir-se. Foram também criadas as escolas superiores primárias, que aumentariam o nível educacional. Todas estas medidas foram abolidas, mais tarde, pelo regime fascista. Uma quantidade enorme de reformas pedagógicas foram introduzidas no ensino secundário. Mas foi fora do sistema de educação oficial que surgiram os mais importantes progressos. As atividades culturais em geral intensificaram-se através de discussões e outras manifestações populares baseadas em associações livres. Em 1912, foram fundadas as chamadas Universidades Livres e, em 1913, as Universidades Populares, abertas ao público e onde os trabalhadores participaram ativamente.

No reverso de qualquer sectária e redutora fixação histórico-política, a I República portuguesa foi um fenómeno político-ideológico e cultural inscrito numa conjuntura balizada cronologicamente entre 1890 e 1926, marcada pela condição sócioeconómica periférica de Portugal e sujeita a múltiplas vicissitudes e contradições (SILVA, 2007, p. 412). Mais do que isso, aparecem teses conspiracionais, nas quais a República é urdida num xadrez da diplomacia maçónica europeia (COUCEIRO, 1917, p. 86; 93). A visão simplificada, para efeitos de propaganda, que os adversários da I República construíram e padroni-

zaram, no domínio interno, pelo advento do Estado Novo salazarista, adensada, no domínio externo, pela crise europeia de entre guerras, exemplifica a distorção da realidade histórica em polos extremados. A década de 20 trouxe uma conjuntura nacional e internacional conturbada, e as críticas ao Estado republicano adensaram-se, à esquerda e à direita (SILVA, 2007, p. 414).

Estado laico e Igreja Católica: lugares de memória simbólicos da República portuguesa

A mundividência laica manifestou-se, logo após a revolução de 5 de outubro de 1910, na invenção ou reinvenção de lugares de memória simbólicos da República portuguesa (como a bandeira, o hino, a moeda, os feriados, as festas ou as comemorações).

Os primeiros governos republicanos, dentro do ideário cultural, político e social de forte republicanização e nacionalização do Estado e da sociedade, entravam em um processo moderno alargado de secularização e de laicidade (FERREIRA, 2001, p. 195-202), investindo quer na politização do monopólio da força física (corpo de voluntários da República, Guarda Nacional Republicana, missões civis e militares de propaganda republicana, sociedades de instrução militar preparatória, serviço militar obrigatório), quer na politização do capital simbólico (símbolos nacionais, memória e história nacionais, tempo e calendário republicano, heróis e grandes homens, separação do Estado das Igrejas, laicização do ensino, educação cívica patriótica, toponímia). O aprofundamento da secularização fez-se através do culto cívico da pátria e da religiosidade profana do Estado, com a finalidade de retirar o controlo simbólico e social da mediação eclesiástica, e até do religioso sagrado, à Igreja Católica. Valorizava-se idealmente as expressões da liberdade e da consciência individual (livre-pensamento),

para a construção do Estado de direito, de matriz republicana, mas o “mito revolucionário”, que se verteu em múltiplos pronunciamentos militares (SERRA; MATOS, 1982, p. 1165-1195), acompanhará permanentemente todo o regime político republicano, inviabilizando a normalidade institucional de uma República que, na sua Constituição de 1911, consagrava um princípio inovador, sistematicamente posto em causa: “A liberdade de consciência e de crença é inviolável” (artigo 3.º, n.º 4).

Observou-se a concorrência da legitimação produzida pela religião católica com outros lugares de legitimação laica e cívica (catecismos civis, manuais cívicos, narrativas históricas ou argumentários da Festa da Árvore, o que retirava o carácter uniformizador e confessional ao catolicismo, assegurando, na Constituição de 1911, a igualdade política e civil de todos os cultos e a não perseguição por motivos de religião (artigo 3.º, n.º 5 e n.º 6) (LEAL, 2010, p. 123).

Durante os anos iniciais da I República portuguesa, o Estado procurou desclericalizar a sociedade, numa atitude considerada autoritária e regalista, tentando laicizar as relações sociais. Este aspecto provocou um confronto religioso dentro da sociedade portuguesa. O lastro laicista e anticlerical da sociedade portuguesa tinha sido reelaborado desde 1870, em oposição ao clericalismo católico (FERREIRA, 2007). Num segundo momento, a partir de 1917, sob o signo da Grande Guerra e das assistências religiosas em campanha (católica e protestante), manifestou-se uma vontade política mais institucionalista do Estado, confessionalmente neutro, que foi reconhecendo a liberdade do culto público e a autonomia da Igreja Católica, com algumas pendências entre as instituições.

Símbolos e ritos cívicos de inspiração republicana

O programa cultural e político da República assentava na premissa de continuar o projeto iniciado pela modernidade iluminista e liberal, exigindo-se, assim, um novo poder simbólico, que usou vários instrumentos emblemáticos, entre os quais estavam a bandeira nacional (verde e vermelho, escudo das armas nacionais com cinco quinas e sete castelos, esfera armilar manuelina), o hino nacional (“A Portuguesa”), a moeda nacional (escudo dividido em centavos), o busto oficial (imagem da República-mulher, da autoria do escultor Simões de Almeida, que veio a ser um símbolo obrigatório em edifícios públicos), o barrete frígio, o calendário de feriados oficiais e de festas nacionais, a divisa oficial (“saúde e fraternidade”), a Festa da Árvore (realizada pela primeira vez em 1907, no Seixal, por iniciativa da Liga Nacional da Instrução, teve um grande impulso entre 1911 e 1915), o Panteão Nacional (em abril de 1916, a igreja de Santa Engrácia foi escolhida como monumento para o receber), a Ordem Militar da Torre e Espada (a única que se manteve logo a seguir à revolução), a toponímia, a numismática e a filatelia republicanas (coleção Ceres, deusa romana da fertilidade da terra, em particular dos cereais, em séries de 1912, 1917-1920, 1921-1922, 1923 e 1924-1926). Nas considerações de Ernesto Castro Leal, durante a fase inicial da I República portuguesa, houve duas tendências na cultura política republicana, entre uma via de tendência totalizante, que seria então amplamente maioritária e tendia para a tutela do cidadão pelo Estado e para o predomínio, quase exclusivo, de uma nova ordem profana laica (oposta à ordem divina sagrada), e uma via de tendência pluralista, que reconhecia a concorrência de múltiplas visões do mundo e de práticas espirituais e sociais, ao que não era indiferente a adesão a várias perspectivas evolucionistas (LEAL, 2010, p. 125-126).

A 12 de outubro de 1910, uma semana após a revolução republicana, o Governo Provisório aprovou os cinco novos feriados oficiais da República: Fraternidade Universal (1 de janeiro), Precursores e Mártires da República (31 de janeiro), Heróis da República (5 de outubro), Autonomia da Pátria Portuguesa (1 de dezembro) e Família (25 de dezembro), acrescentando-se, em 1 de maio de 1912 um sexto feriado, o do Descobrimento do Brasil (3 de maio), conforme convicção corrente de ter sido o dia da chegada da armada de Pedro Álvares Cabral, em homenagem ao Brasil republicano que tinha declarado o 5 de outubro seu feriado oficial. Este calendário perdurou até 29 de julho de 1929, momento em que o Governo de Artur Ivens Ferraz, dissipando dúvidas sobre os feriados oficiais, considerou manter esses seis – o 1 de dezembro passou a evocar a Restauração da Independência em vez da anterior Autonomia da Pátria Portuguesa – e juntou um sétimo feriado, a Festa de Portugal (10 de junho), que, desde a Lei n.º 1783, de 25 de maio de 1925, era já oficialmente considerado um dia de festa nacional em honra de Luís de Camões, até então evocado, anualmente, a partir de 1911, como feriado municipal, pela Câmara Municipal de Lisboa (decisão camarária de 27 de abril de 1911), numa concorrência laica com as festas de Santo António, a 13 de junho. Este ajustamento nos feriados gerais da República fez com que o mais importante feriado nacional passasse do dia 1 de dezembro para o dia 10 de junho.

Ao longo da I República portuguesa, para além dos feriados municipais, foram decretados, em diversas ocasiões, dias feriados excepcionais, inscritos na mundividência laica e patriótica liberal republicana. Uma resolução do Papa Pio X, em 2 de julho de 1911, estabeleceu oito dias santos: Circuncisão (1 de janeiro), Epifania ou Reis (6 de janeiro), Ascensão do Senhor (dia móvel), Apóstolos São Pedro e São Paulo (29 de junho), Assunção de Nossa Senhora (15 de agosto), Todos

os Santos (1 de novembro), Imaculada Conceição (8 de dezembro) e Natal (25 de dezembro); em meados da década de 20, juntou-se o dia de São José (19 de março) e o dia do Corpo de Deus (dia móvel), perfazendo 10 dias santos. Coincidiam com os feriados oficiais da I República portuguesa apenas o 1 de janeiro e o 25 de dezembro, apesar das evocações não terem a mesma nomeação. O dia da Imaculada Conceição, padroeira de Portugal, será também feriado oficial, com o Estado Novo, a partir de junho de 1948 e, em 4 de janeiro de 1952, após acordo entre o Estado português e a Santa Sé, num ambiente político distinto do anterior, estabeleceram-se os novos feriados civis e religiosos: 1 de janeiro, Corpo de Deus (quinta-feira, móvel), 10 de junho, 15 de agosto, 5 de outubro, 1 de novembro, 1 de dezembro, 8 de dezembro e 25 de dezembro.

O primeiro feriado oficial republicano a ser comemorado foi o 1 de dezembro (altura em que saiu o primeiro número da revista portuense *A Águia*, dirigida por Álvaro Pinto), deliberando o Governo Provisório, em 23 de novembro de 1910, com a aprovação do projeto definitivo da bandeira nacional, que o dia 1 de dezembro fosse também o dia da Festa da Bandeira Nacional. Além da Festa da Bandeira Nacional e da Festa da Árvore, esta comemorada pelas escolas primárias com projeção no espaço das municipalidades, dentro de uma perspectiva de “naturalização” do cosmos, do Homem e da sociedade, os governos republicanos aprovaram mais duas festas nacionais da República: a Festa de Nuno Álvares/Festa do Patriotismo (1920) e a Festa de Luís de Camões /Festa de Portugal (1925). A mais importante festa nacional comemorada foi a Festa de Nuno Álvares/Festa do Patriotismo, instituída em 13 de agosto de 1920, para ser celebrada todos os anos em 14 de agosto, dia da batalha de

Aljubarrota, também conhecida como Festa da Pátria e dinamizada pela Cruzada Nacional D. Nuno Álvares Pereira.

Essas celebrações puseram quase sempre em convergência (com raras exceções) o poder civil do Estado (Presidência da República, governos e câmaras municipais), o poder militar (Exército) e paramilitar (Guarda Nacional Republicana) e o poder religioso (Igreja Católica), veiculando publicamente uma imagem de unidade de um “Estado de Ordens” (MATOS, 2004), com a valorização óbvia das iniciativas centrais em Lisboa. A consagração cívica republicana da festa nacional ao herói Nuno Álvares Pereira no dia 14 de agosto, em 1920, teve a antecedê-la a consagração religiosa católica da festa ao Santo Condestável.

Ideário educativo republicano

A ação republicana em prol da educação do povo iniciou-se muito precocemente e intensificou-se à medida que a crise monárquica se acentuou, especialmente a partir da última década do século XIX. Nesta conjuntura, assistiu-se a um vigoroso crescimento do PRP, que se traduziu na organização de uma série crescente de agremiações (centros, grupos, associações, ligas, grêmios, escolas, clubes) que desempenharam papel de relevo na difusão dos ideais republicanos. Um dos aspectos mais salientes da obra efetuada por estas associações foi, sem margem para dúvidas, o formidável impulso concedido à causa da instrução (PINTASSILGO, 2010, p. 18ss).

Embora o ensino primário (elementar) fosse a base inicial para o desenvolvimento de cidadãos mais instruídos e mais conscientes, era, contudo, insuficiente para a sua formação política, por isso, a par das aulas, que funcionavam, em regra, à noite, realizavam-se, nos centros republicanos, sessões de divulgação cultural orientadas pelos mais prestigiados membros do PRP: professores, escritores e artistas. As preleções

incidiam sobre história da pátria, geografia, ciências naturais, literatura nacional, questões políticas nacionais e internacionais, além de outros temas relacionados com a vida quotidiana das populações.

A nova escola republicana edificou-se apoiada nas propostas de muitos pedagogos, que, desde o período monárquico, vinham defendendo os seus ideais educativos. Alguns como Bernardino Machado, que mesmo antes de aderir ao PRP travava um combate em prol de uma educação para todos; além dos seus profundos estudos de pedagogia, é de realçar que mesmo nos seus textos mais precoces começou a travar o combate pela escola democrática, Faria de Vasconcelos, porventura o maior vulto da Escola Nova, e os seus trabalhos de pedagogia experimental (FERNANDES, 1978, p. 111-120), António Sérgio e a sua defesa de uma pedagogia para o ressurgimento nacional (FERNANDES, 1978, p. 43-110), fundamentada na educação cívica, Bento de Jesus Caraça, na sua luta pela cultura integral e em prol da “escola única”. Adolfo Coelho, pedagogo que muito contribuiu para a cientificidade da educação na Monarquia e que se manteve, durante o período republicano, à frente da Escola Preparatória Rodrigues Sampaio até perto da sua morte, João de Barros, ardente defensor da laicização da escola e o grande ideólogo da escola republicana, defensor de novas metodologias e da obra do seu grande amigo João de Deus Ramos, criador dos primeiros jardins-escolas e grande divulgador da obra de seu pai, a *Cartilha Maternal*. A educação integral de pendor humanístico teve o seu defensor em Leonardo Coimbra. Muitos professores dedicaram parte da sua obra ao estudo dos males e de propostas para o problema educativo, como Borges Grainha ou João Soares. O pensamento pedagógico republicano, com raras exceções, foi marcado pela pedagogia positivista (FERNANDES, 1978, p. 126). Emídio Garcia, Teixeira Bastos, Rodrigues de Freitas, José Augusto Coelho, Teófilo Braga

e Júlio de Matos são os principais representantes republicanos desta corrente pedagógica, durante o período monárquico.

A defesa de um pensamento laico e, por conseguinte, de uma educação laica, em todos os graus de ensino, tornou-se um princípio fundamental na reforma educativa republicana. Para completar estas duas diretrizes essenciais, o ensino deveria ser conduzido cientificamente, conferindo aos alunos as bases necessárias para atuar no mundo sensível, aplicando, de modo eficaz, a ciência. Num ensino orientado por estes pressupostos, o aluno começaria por aprender as ciências que lhe poderiam fornecer os conhecimentos básicos das leis que regulam a existência do mundo exterior, a que se seguiria a aprendizagem concreta e prática de uma profissão ou um ofício, condição indispensável à boa organização da vida coletiva. Muitos dos pedagogos republicanos incorporaram no seu ideário e nas suas propostas metodológicas muitos contributos da chamada Escola Nova, movimento que veio a ter grande influência neste período.

Conclusões

O movimento da “Ideia Republicana”, que se constituiu em regime novo em outubro de 1910, transportou consigo um desígnio de transformação profunda das mentalidades por via da pedagogia, da cultura e da alteração das práticas simbólico-sociais. O novo poder que se instituiu teceu aquilo a que podemos apelidar de nova sacralidade, uma sacralidade laica, mas sempre uma sacralidade. Na medida em que separou, distinguiu e criou ritualidades, estratégias reverenciais, formas de celebração e devoção através de cortejos laicos, festividades evocativas, a República teve novos mediadores ideológicos, como professores, cientistas, artistas, e teceu uma sacralidade laica republicana.

Deste modo, a República recria e reconverte miticamente a identidade portuguesa, refundando Portugal e procurando erguer uma nova identidade, a identidade capaz de suportar a assunção da Idade Positiva da razão e da ciência, segundo a ortodoxia doutrinal bebida em Auguste Comte.

Os tempos, os símbolos pátrios, as figuras exemplares, os mediadores, os lugares de memórias, os ritos de passagem, as práticas de legitimação e de fidelidade foram adaptados e revestidos de uma nova sacralidade através de um vasto processo de reconversão de referentes míticos. Na verdade, para depurar o religioso e o divino, sacraliza-se o humano e transcendentaliza-se o imanente. A propósito do “juramento político” nas sociedades em processo de secularização, os historiadores Fernando Catroga e Pedro Almeida referem que “o poder se revestiu de sacralidade, e com a interiorização de fidelidades prioritariamente cívicas, essa osmose ganhou uma complexidade tal que começou a dispensar, ou a subalternizar a intervenção eclesiástica” (CATROGA; ALMEIDA, 2010, p. 52).

A reconversão mítico-identitária, durante a I República portuguesa, promove a recriação de elementos da identidade nacional, tais como ritos políticos de cidadania patriótica liberal e republicana, uma dinâmica de festividade cívica através de formas variadas de espetáculo público, em particular nas festas nacionais, com participação popular, e o estabelecimento de um laço solidário entre a construção da memória coletiva e a construção da memória histórica.

A escola laica foi outra herança deixada pela República, bem como o avanço dos estudos de pedagogia e psicologia experimentais, que legaram um melhor conhecimento da criança e da sua pedagogia, e a introdução de novas metodologias de ensino, ainda hoje utilizadas – o papel conferido à compreensão em detrimento da memória, a meto-

dologia científica, as lições de coisas, o ensino ao ar livre. Conforme as palavras de António Nóvoa, “Por um lado, a cidade republicana será o produto de um homem novo, formado no seio de instituições libertas do espírito jesuítico e monárquico; por outro lado, a organização de uma educação republicana só se poderá fazer no seio de uma sociedade nova.” (NÓVOA, 1989, p. 10).

Os resultados das políticas educativas republicanas foram efetivamente modestos, sobretudo no que diz respeito ao combate ao analfabetismo. No entanto, é necessário ter em conta outras questões como a qualidade do ensino, os conteúdos transmitidos e todas as condicionantes socioeconómicas. É importante também ter em conta a questão da guerra e das suas consequências, além da grande crise económica e financeira dos anos finais da República. Contudo, convém também não esquecer que o crescimento percentual nos ensinos superior e secundário foi muito mais elevado do que o que se verificou no ensino primário, o que revela a tendência para a procura de mais altos níveis de escolaridade pelas classes média e superior. Porém, o elevado número de alunos que abandonava a escolaridade ao finalizar os graus primário e secundário é, por outro lado, o reflexo do estrangulamento do sistema de ensino português, que se mantinha fortemente elitista. Há que realçar ainda o papel da formação para a cidadania. Com a República, esta revelou-se próxima do endoutrinamento e da inculcação de valores, mas será precisamente pela análise desses erros que se deve hoje pensar a formação para a cidadania porque a constituição de um cidadão consciente, livre e autónomo é algo que só se efetiva em liberdade.

Referências

- ABREU, Luís Machado de. O Discurso do Anticlericalismo Português (1850-1926). (separata da Revista da Universidade de Aveiro, Aveiro: Universidade de Aveiro, n.º16, 1999).
- ABREU, Luís Machado de. *Ensaio Anticlericais*. Lisboa: Roma Editora, 2004.
- AQUINO, Maurício de. A implantação da República e a Igreja Católica no Brasil e em Portugal: o caso das congregações femininas portuguesas em diáspora (1911-1921). *Revista Brasileira de História das Religiões*, ANPUH, ano IV, n.º 10, p. 215-232, 2011.
- BURKERT, Walter. *A Criação do Sagrado: Vestígios Biológicos nas Antigas Religiões*. Lisboa: Edições 70, 2001.
- CARVALHO, Rómulo de. *História do Ensino em Portugal desde a Fundação da Nacionalidade até o Fim do Regime de Salazar-Caetano*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1986.
- CATROGA, Fernando; ALMEIDA, Pedro Tavares. (Coord.). *Cidadania e Representação Política em Portugal (1820-1926)*. Lisboa: Biblioteca Nacional de Portugal, 2010.
- COUCEIRO, Henrique de Paiva. *A Democracia Nacional*. Coimbra: Edição do Autor, 1917.
- FERNANDES, Rogério. *O Pensamento Pedagógico em Portugal*. Lisboa: Instituto de Língua e Cultura Portuguesa, 1978, v. 20.
- FERREIRA, António Matos. Secularização. In: AZEVEDO, Carlos Moreira. (Dir.). *Dicionário de História Religiosa de Portugal*. Lisboa: Círculo de Leitores/Centro de Estudos de História Religiosa da Universidade Católica Portuguesa, 2001, v. P-V.
- FERREIRA, António Matos. *Um Católico Militante diante da Crise Nacional. Manuel Isaías Abúndio da Silva (1874-1914)*. Lisboa: Centro de Estudos de História Religiosa da Universidade Católica Portuguesa, 2007.
- LEAL, Ernesto Castro. República portuguesa, secularização e novos símbolos (1910-1926). *Revista da Faculdade de Letras – HISTÓRIA*, Porto: III série, v. 11, 2010.
- MARQUES, A. H. Oliveira Marques. Da Monarquia para a República. In: TENGARRINHA, José. (Org). *História de Portugal*. 2.ª ed., Lisboa: Instituto Camões, 2001.
- MATOS, Luís Salgado de. *O Estado de Ordens. A Organização Política e os Seus Princípios Fundamentais*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2004.
- NETO, Vítor. Igreja Católica e anticlericalismo (1858-1910). In: HOMEM, Amadeu Carvalho; SILVA, Armando Malheiro da; ISAÍÁ, Artur César. (Coord.). *Progresso e*

Religião: a República no Brasil e em Portugal – 1889-1910. Uberlândia: Editora da UFU; Coimbra: IU, 2007.

NÓVOA, António. A República e a escola: das intenções generosas ao desengano das realidades. In: *Reformas de Ensino em Portugal. Reforma de 1911*. Lisboa: IIE, 1989.

PINTASSILGO, Joaquim. *A Formação de Professores em Portugal*. Lisboa: Colibri, 2010.

SANTOS, Fernanda; FRANCO, José Eduardo. A sacralidade laica republicana: re-conversão mítica de linguagens e ritualidades religiosas. *Brotéria*, v. 176, p. 61-79, jan. 2013.

SERRA, João B.; MATOS, Luís Salgado de. Intervenções militares na vida política. *Análise Social*. Lisboa: ICS, n.ºs 72-74, p. 1165-1195, 1982.

SILVA, Armando Malheiro da. Variações ideológicas da historiografia em torno da 1.ª República portuguesa. In: HOMEM, Amadeu Carvalho; SILVA, Armando Malheiro da; ISAÍÁ, Artur César. (Coord.). *Progresso e Religião: a República no Brasil e em Portugal – 1889-1910*. Uberlândia: Editora da UFU; Coimbra: IU, 2007, p. 411-428.

SOUSA, Jorge Pais de. A propaganda nas ditaduras de Sidónio Pais e de Salazar: Afonso Costa como inimigo político, contrapropaganda e perseguição política. In: PENA-RODRÍGUEZ, Alberto; PAULO, Heloísa. (Coord.). *A Cultura do Poder: a Propaganda nos Estados Autoritários*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2016, p. 69-113.

VILLALBA, J. A. S. *El Poder Político: del Mito Monárquico a la Ficción Democrática*. Buenos Aires: Ediciones Depalma, 1973.

Feriados republicanos

ROGÉRIO ALVES DE FREITAS¹

Introdução

Pretende-se explorar determinados traços que distinguem a I República em Portugal, nomeadamente a questão que envolve a quebra de uma tradição e a construção de um novo paradigma simbólico capaz de conferir uma universalidade e legitimidade à nova nação republicana. No vasto universo simbólico, destaca-se o tempo, que será alvo de uma política que irá controlar a memória, os ritmos do trabalho, do tempo livre e das festividades, influenciando, de forma indireta e direta, o sistema socioeconómico e a visão do passado, presente e futuro do país. Aliás, salvaguardando as devidas distâncias, essa preocupação socioeconómica, religiosa e, de certa forma, simbólica esteve recentemente em discussão, por parte do anterior e do atual Governo, em relação aos feriados religiosos e civis em Portugal.

Desde muito cedo, é reconhecido e conferido o estatuto ao tempo enquanto regulador do quotidiano – outrora, num passado remoto, forado de mitificações primordiais em culturas antigas². Nas palavras

¹ Universidade Federal de Santa Catarina.

² Em quase todos os mitos cosmológicos, antropológicos e escatológicos, a narrativa do “novo homem”, de feição republicana, aparece como um tema relacionado com a rutura temporal, mas também aparece eivado do seu poder comemorativo de

de Gurdorf, esses mitos fundacionais e perspeticantes “não se situam no tempo da história mas num ‘antes’ ou num ‘depois’, visto que eles não têm lugar sobre as categorias espaço – tempo da história, pois o seu universo é o da utopia” (GURDORF, 1985, p. 8) e, mais tarde, pensado e sofisticadamente adaptado num período clássico, ao mesmo tempo que se estudam os fenómenos associados. O tempo é como que capturado e institucionalizado, com maior ou menor requinte, pelos detentores dos poderes temporal e espiritual que, na maioria dos casos em parceria, se ocupavam da produção e da reprodução do elo social na atribuição de sentido, de que o calendário, em última instância, é a face mais visível.

Na Antiguidade, os feriados (num sentido semântico consentâneo com a época, que difere do sentido atual) tinham a importante função de demarcar a passagem do tempo ou a celebração de algum facto portador de grande significado. Entre os romanos, percebemos que vários feriados estavam constantemente ligados à adoração das divindades que configuravam a sua religiosidade. Nos seus tempos áureos, observamos que esta mesma civilização organizava dias festivos em memória dos imperadores que haviam morrido.³ Mais do que relembrar deuses e homens, os feriados também exerciam a importante função de estabelecer um vital e necessário momento de rutura para com o mundo quotidiano. Se remontarmos à Idade Média, em função disso, era comum a organização de vários eventos carnavalescos, que ante-

redundância. Refira-se que, por exemplo, no caso do dilúvio, não se trata do fim do mundo, antes está ligado às festas periódicas de regeneração, decorrentes de cenários mítico-ritualistas do ano novo, reatualizando a cosmogonia, facto sobejamente atestado por Mircea Eliade (ELIADE, 2000, p. 65-77).

³ Em Roma, havia as *feriae statae* ou *stativae*, ou seja, as festas fixas e as *feriae indictae* ou *indictivae*, as festas móveis, sendo as mais importantes as *feriae latinae*, no Lácio, em honra de Júpiter.

cediam a resignação do período da quaresma.⁴ Sabe-se que, desde épocas primitivas, o calendário esteve sempre ligado às crenças, o que faz pender sobre ele um caráter mais religioso do que científico. Por isso, cabe aqui a afirmação de Valeri: “nos rituais, isto é, agregados de comportamentos simbólicos, as festas, realizam, com a linguagem dos símbolos, o trabalho dos ritos” (VALERI, 1994, p. 325). Com o decorrer dos tempos, à medida que as sociedades se tornavam mais complexas, essa ligação foi sendo mantida, ainda que de uma forma mais sofisticada, até que o tempo começou a ser laicizado à imagem dos poderes públicos. Como organizador do quadro temporal que é, dispondo da capacidade de ser o diretor da vida pública e do quotidiano, será o instrumento social capaz de exercer o poder que outrora esteve entregue nas mãos de sociedades primitivas e dos seus representantes, oficiais católicos e reis e que, por fim, estará ao dispor do poder revolucionário, destacando-se, neste caso, a I República em Portugal.

Se a unidade civil exigia a homogeneidade da fé, aos poucos, em função dos avanços civilizacionais e com o advento das luzes, cavou-se um fosso entre os poderes temporais e espirituais, fosso esse fomentador de secularização e laicização, com uma consequente rivalidade entre os poderes até então quase indivisíveis. Surgirão correntes anticlericais que, no século XIX, crescerão em regiões predominantemente católicas da Europa, particularmente em Portugal, denunciando e contestando o ultramontanismo, o poder temporal do papa e o internacionalismo das ordens religiosas, responsáveis por pôr em causa o princípio da soberania popular ou nacional.

⁴ O renascentista Rabelais, no seu livro editado em português recentemente, intitulado *Cultura Popular na Idade Média e no Renascentismo*, aborda algumas tradições de rutura do tempo profano com o religioso, como partes de um todo.

A frequente associação entre a promoção dos feriados e a celebração religiosa só veio ganhar novas feições quando a Revolução Francesa rompeu com antigas normas. Após os contornos deste evento singular, muda-se o paradigma, surgindo a época contemporânea, tendo os franceses tornado oficial o dia 14 de julho como a data em que comemoram a queda da Bastilha e, por sua vez, o início do processo revolucionário. Do ponto de vista histórico, essa convenção também marca a criação do primeiro feriado de natureza civil.

Todo esse processo contestatário porá em ebulição diversos quadrantes e setores sociais há muito sedimentados, pondo em causa visões globais e totalizantes, de fundo transcendente, num fenómeno de longa duração, remetendo a religião católica para o foro privado e reduzindo o seu intervencionismo nas áreas sociais e culturais. A modernidade trouxe consigo novas ideias políticas, como o liberalismo (uma das peças fulcrais no que ao nosso calendário dos feriados diz respeito), o espírito crítico, a autonomia individual, a nova ordem económica e social, os avanços tecnológicos, científicos, entre outros fatores que colidiram com interesses estabelecidos há muito na Igreja Católica em Portugal. O calendário, neste universo em construção, surge, sem qualquer surpresa, como um emblema da descristianização e das luzes. A esse propósito, Michel Vovelle atesta que “O calendário foi o momento alto da descristianização coletiva em França” (VOVELLE, 1976, p. 174-175).

Entre os princípios enformadores da mundividência moderna irradiados conta-se o crescimento da consciência do eu, correlato de uma nova experiência do tempo e da inolvidável certeza de que os homens seriam, por si mesmos, capazes e dotados de meios para “fazer” a história, cuja legitimação de ordem social seria postulada de uma moral de cariz racional e autónoma de qualquer vínculo re-

ligioso. Faz todo o sentido afirmar que, paradoxalmente, no âmbito da secularização das bases, funções e finalidades da política, sobretudo dos finais de oitocentos e inícios de novecentos, liderada pela corrente republicana, há claros indícios de uma religião civil⁵, em que gravitam um conjunto de referenciais, mais ou menos elaborados, de crenças, mitos, ritos e símbolos que doam sacralidade ao âmbito social, salientando-se o calendário e as suas datas festivas nesse universo, que a seu tempo será revisitado em função dessa nova legitimidade política nascente.

À medida que a Monarquia constitucional se esgota, e perante a inevitabilidade da República, mais se torna premente a discussão da reformulação do calendário, com a inclusão de feriados, socorrendo-se, para tal, das vias políticas – Parlamento, plataformas e associações cívicas de inspiração republicana, movimento sindicalista do 1.º de maio, da vaga de comemorações extraordinárias (como foram os centenários de figuras ímpares da nossa história⁶), momentos ecuménicos e laicizadores num protótipo da reforma do calendário e dos exemplos do estrangeiro, onde as questões dos feriados e dias de descanso haviam sido debeladas nos países industrializados.

Diferentes épocas e as suas convulsões e revoluções como as ocorridas no nosso país, mas sobretudo após a implantação da República,

⁵ Fernando Catroga, no caso português, faz parte de um conjunto de especialistas (sobretudo franceses) da área que observa este fenómeno das sociedades europeias do século XIX. Analisam não só a história das mentalidades, como outras áreas adjacentes.

⁶ O positivista Teófilo Braga foi de longe um dos que mais escreveu, ou melhor, reescreveu a história portuguesa nos episódios que mais convinham a uma releitura conformada com os intentos ideológicos do republicanismo, por forma a fornecer bases, conteúdos e legitimidade ao regime em ascensão, sendo o calendário o ponto de chegada desta e de outras narrativas de suporte.

têm que lidar, ao mesmo tempo, com a organização de uma nova vida social e política, e com a construção de um imaginário capaz de recuperar um determinado equilíbrio que se foi perdendo ao longo do tempo. Assim, ao iniciar-se um período novo, é preciso evocar um tempo remoto, um tempo onde repousam as raízes, o sentido verdadeiro do Homem e da sociedade. Esse traço característico das revoluções liberal e republicana marcou o período em Portugal, pela conjugação do novo e pelo regresso às origens, no que concerne à ideia tipo de feriado, tendo merecido uma ampla discussão nas lides políticas e intelectuais nos mais diversos fóruns e indo igualmente merecer uma análise aprofundada neste projeto de doutoramento.

A política do tempo ao longo do século XIX, mais precisamente no período 1820-1910, foi pródiga em tentativas de laicização do calendário, que importa averiguar, remetendo-nos para uma evolução acelerada do conceito em Portugal, após anos de estaticismo tradicional ligado à religião. Por fim, urge compreender as vivências que irão fomentar essas alterações dos tempos do calendário.

As mexidas vertiginosas e operadas quase de uma só assentada durante a vigência do Governo Provisório e a I República em Portugal foram o resultado e o culminar de um moroso processo iniciado timidamente no período inicial do liberalismo, feito de avanços e recuos, cerzido de acordo com critérios unificantes e de transmissão, face ao imobilismo da Monarquia constitucional.

Inserido nas liturgias de recordação, o calendário, com os seus feriados, rivalizará com os elementos religiosos nele inclusos e há muito enraizados, sendo crucial averiguar e apurar o radicalismo das medidas, ou seja, se a purga dos elementos religiosos foi completa. Essa nova memória que se quis normativa atuaria como corrente pulsional que eticamente se expressaria como um dever de retrospeção e

afetividade. Volvido mais de um século, embora gozando de alguma continuidade, importa perceber como este capital simbólico, que são os tempos condensados cirurgicamente no calendário, se cristalizou, perpetuando-se nesse instrumento regulador do tempo, e fomentou vivências encadeadas no tempo, ou se foi algo daquele período, gerador de um sentimento de pertença fugaz, embora metafísica.

A alteração do calendário pode ser tomada como um exemplo extremo de que controlar o tempo se torna um elemento essencial ao poder. A mudança do calendário, objeto científico e cultural, envolveu o período em análise e adveio da proposta de controlo do tempo e de reencontro com a natureza, ainda que não fosse com a mesma profundidade e o radicalismo exacerbado de França.⁷ O sagrado que fazia parte das raízes do calendário, curiosamente, manter-se-á em voga sobretudo na I República, ajustado a uma sacralidade laica de dimensões de religião civil⁸, muito embora os revolucionários republicanos, por meio de uma via ideológica – e logo política –, tentassem romper com o passado, substituindo pela ordem o calendário tradicional, de modo a assegurar a recordação da revolução na memória das gerações futuras.

⁷ O calendário republicano, em França, instaurado por decreto da Convenção a 5 de outubro de 1793, propunha romper com o tempo passado. A escolha do início do ano era também o início de uma era. O dia 22 de setembro de 1792, Dia da Proclamação da República, era o equinócio de outono, fazendo coincidir a história com a ordem natural, tal como os povos primitivos que ligavam o calendário aos ritmos cósmicos e agrícolas.

⁸ Autores e teóricos de renome, como Daniele Hervieu-Léger, Jean Pierre Sironneau, Joaquim Pintassilgo e Fernando Catroga, entendem que sistemas de ideias (positivismo republicano português) e regimes como o republicanismo devem ser vistos como religião civil por comportar mitos, símbolos e ritos decalcados, muitas vezes, das religiões históricas.

A estruturação e sofisticação do tempo

O tempo começa a ganhar novas feições de cunho celebrativo a partir do momento em que emerge uma religião dominante no Império romano em articulação com o próprio. A dimensão linear e progressiva do tempo deve-se na íntegra a esse aporte, que no fundo é a nossa herança cristã, que determinou uma representação do tempo que rompeu com as concepções cíclicas do eterno retorno. O tempo, deste modo, e os acontecimentos nele inscritos tornam-se únicos e irrepetíveis. É também simultaneamente um tempo cíclico, pelo caráter repetitivo das efemérides religiosas memoradas. As manifestações do sagrado ocorrem num tempo histórico e não num tempo mítico. O sagrado manifesta-se na história, dando-lhe um sentido, uma finalidade e um horizonte salvífico.

O sentido universalista da religião cristã – na qual, a totalidade espaciotemporal é uma criação absolutamente regida por uma lógica de providência divina que, por sua vez, vai conferir uma suposta salvação universal – determinou este monopólio do domínio do tempo. Por consequência, implicava o controlo da vida de cada ser humano. Veja-se, a título de exemplo, os casos do nascimento, do batismo, do casamento, da cerimónia religiosa e da morte, passando pela extrema-unção, marcando assim os principais momentos da vida.

A valorização do tempo histórico conferida pelo cristianismo já vinha do judaísmo. Toda a história e todo o tempo são, assim, sacralizados, traduzindo-se no ciclo litúrgico⁹. Não deixa de ser curioso o facto de que havia paralelamente um tempo cíclico no calendário, na

⁹ O calendário litúrgico principia com o primeiro domingo do Advento, que dura quatro semanas e termina no sábado antes do Natal. Começa então o ciclo do Natal. A quaresma inicia o ciclo da Páscoa. O tempo comum é a celebração dos mistérios de Cristo, da Virgem e dos santos – o chamado ciclo santoral.

sua faceta litúrgica, ao mesmo tempo que teologicamente havia um tempo linear consubstanciado nas origens, evolução e escatologia da humanidade. Portanto, o tempo litúrgico e histórico permite à Igreja o poder de determinação do que é memorável. Em suma, existe a imposição de uma memória que, através do calendário (na sua repetição anual), tem de ser conservada.

O denominado “tempo comum”, supostamente, poderia significar um tempo secular. Contudo, de acordo com a prática religiosa de então, compreendia as festas consagradas aos mistérios de Cristo, de Nossa Senhora e ao culto dos santos, que acabavam por assinalar os demais dias do ano. Se juntarmos isso ao ciclo litúrgico anual, que se associa aos ciclos natalício e pascal, concluímos que os diversos tempos com caráter religioso, sendo especiais no fundo, tinham um peso quotidiano vasto e controlador, ajudado e suportado pela máquina política. O novo calendário de inspiração católica não foi um processo fácil, embora tivesse o lastro político, nos diversos contextos, como aliado. A era de Cristo, que contava os anos a partir da data do suposto nascimento de Jesus, proposta por Dionísio, o Exíguo, no século VI, só lentamente se integrou na consciência dos povos cristãos. No caso português, só no reinado de D. João I, por carta de 22 de agosto de 1422, se instituiu a era cristã, por exemplo.

A grande reforma do calendário (preconizada pelo Papa Gregório XIII, em 1582) que se segue ao calendário juliano, embora conservando a estrutura, manteve a nomenclatura romana com o tributo aos deuses, à exceção dos meses de setembro a dezembro¹⁰, que se denominam

¹⁰ Janeiro dedicado a Janus, deus das portas; fevereiro dedicado a Februus, deus etrusco da morte e da purificação; março dedicado a Marte, deus da guerra; abril, Aprills, ligado ao verbo abrir, numa referência às culturas, ou, noutra interpretação, palavra proveniente de Aprus, designação etrusca de Vénus; maio, Maius – prova-

em função do número ordinal, ou seja, do sétimo ao décimo mês do ano, visto que, em tempos, o ano se tinha iniciado em março. O tempo dito retilíneo, na chamada civilização ocidental, tem a complementá-lo uma interpretação providencialista e uma concepção totalitária do tempo, que permitem a marcação das festas cristãs que, na verdade, vieram substituir em pequena escala as antigas festividades pagãs. Constata-se, então, que a celebração do tempo se impôs no Ocidente, e não só, segundo critérios cristãos. A representação da realidade, aprofundada e complexificada nesse tempo linear, hegemônico, comemorado pelo único oficiante legítimo – a Igreja Católica –, acompanhará todo o período do Antigo Regime, bem como a Monarquia constitucional, exercendo um controle quase absoluto dos tempos, lugares, pessoas, narrativas, políticas e instituições a partir do calendário, seu monopólio.

Como se pode verificar, o pano de fundo dos futuros feriados con-substancia-se numa construção elaborada num tempo primordial que, aos poucos, assume diversas unidades racionalizadas em noções abstratas, mas configuradoras e reguladoras, como são as noções de ano, mês, semana e, mais tarde, de século. Aliás, a própria palavra “calendário” deriva do latim “calendarium” que significa “livro de contas”, porque os juros dos empréstimos eram pagos nas *calendae*, o primeiro dia dos meses romanos. Todavia, apesar dessas alterações, o calendário não se emancipa do seu âmago religioso, vendo-se envolvido numa cosmovisão religiosa, mesmo que se secularize em parte, de que os feriados, em grande medida, mais tarde enfermam, sob a égide de uma mundividência de religião civil. Efetivamente, o calendário, no

velmente em honra de Maia, mãe de Hermes (da mitologia grega), assimilado ao deus romano Mercúrio; junho, Junius, dedicado à deusa Juno, esposa de Júpiter; julho, Julius, em honra de Júlio César; e agosto, Augustus, dedicado ao imperador Augusto.

seu moroso processo de elaboração, sobretudo em plena cristandade, via-se paralelamente envolto numa dicotomia alternância/sucessão, consubstanciada em divisões e unidades organizadas que articulam o mesmo, dando-lhe um aspeto mais sofisticado, sem perder o seu pendor religioso que, de resto, parece que sempre o acompanhou desde épocas bem remotas.¹¹

O ritmo imposto no calendário, à medida que se particularizam as suas unidades (desde as maiores até às menores), e no caso que mais nos interessa – o dia, em função dos feriados –, suscita um microcosmos do tempo individual sujeito a uma efeméride no macrocosmos do cômputo do ano e da vida humana no seu todo, implicando fatores de ordem celebrativa até então nunca experienciados, segundo uma lógica ainda religiosa que regia a sociedade de então. Por via dessas divisões do tempo, abria frestas tendendo para uma crescente secularização do mesmo. Por fim, a data do dia celebrado deve ser considerada como ponto de referência de factos históricos que situaram sincrónica e diacronicamente novas vivências e formas de ler os dias festivos inseridos nos feriados.

Sobre este aspeto particular da recordação, inclusa no dia comemorado, Fernando Catroga menciona “toda a linguagem da memória

¹¹ O calendário judaico, por exemplo, ao contrário de outros de seu tempo, tinha um carácter assumidamente solar, que era similar ao babilónio (os nomes dos meses derivavam de nomes babilónios). Era um calendário predominantemente agrícola, agendando simultaneamente as festas anuais. A título de exemplo, o primeiro mês, no calendário hebraico antigo, era o de Nisã, algures entre março e abril, em que ocorriam as chuvas tardias e a colheita da cevada, desenrolando-se importantes festas, como a Páscoa judaica, Festa dos Pães Asmos e a Festa das Primícias. Seria interessante ver o calendário na totalidade, para se ter uma visão de conjunto; contudo devido às limitações inerentes ao espaço, apenas mencionaremos o terceiro mês, chamado Sivã, que se situa entre maio e junho, com predominância na viticultura, dando lugar à Festa do Pentecostes ou das Semanas.

é simbólica – isto é, opera por símbolos que exprimem um estado de espírito, uma situação, uma relação, uma pertença ou mesmo uma essência inerente ao grupo” (CATROGA, 1999, p. 20).

Se foi determinante a sedimentação do calendário em virtude da matriz cristã ocidental, não é menos verdade que a celebração ficou *a priori* sujeita, em exclusivo, a essa mundividência, estatificando o tempo e, por consequência, a sociedade como um todo, que em função também da religião se via imobilizada. As divisões do calendário e o surgimento de dias específicos dignos de serem memorados estabelecem as relações entre este e os ritmos do trabalho, do tempo livre e das festividades. Denotamos que a cristandade, ao impor o seu calendário, controlava, desde então, indiretamente o trabalho, o tempo livre e as festas, evidenciando a extensão das relações entre tempo e poder.¹²

Novas propostas para a aceleração da laicização do calendário

O exemplo paradigmático da Revolução Francesa mostra-nos que, embora acabassem por falhar nas mudanças de índole radical instituídas, se tornou evidente o propósito da fundação de um novo tempo, com um novo calendário, e com essa nova datação, consequentemente, uma nova forma de celebração consubstanciada na ruptura com o passado anterior, originando uma celebração do presente. Com efeito, o calendário republicano, que alterou a nomenclatura da era e modificou a essência da organização do calendário (este mesmo

¹² Como não se justifica um maior recuo no tempo, no nosso país, em pleno Antigo Regime, o número total de dias santos era de três dezenas e meia, parecendo-nos uma enormidade. Contudo, por alguns indícios, em muitos destes dias, os preceitos estabelecidos pela Santa Sé eram neste âmbito desrespeitados, tendo implicado uma redução em 1785.

calendário), durou em França cerca de 13 anos, sendo abolido por Napoleão em 1806, o qual voltou a pôr em vigor o calendário gregoriano.

O liberalismo triunfante da primeira metade do século XIX, em Portugal, recusou o compromisso da finalidade transcendente da história em que a religião cristã a circunscrevia; o historicismo oitocentista, embora fosse necessariamente tributário da conceção judaico-cristã, resultava numa visão dessacralizada do tempo¹³. Com efeito, é de acordo com essa visão da autonomia do Homem e da história que se vai exigir uma contraposição laica ao domínio do tempo e do calendário. Corroborando-o Mircea Eliade afirma “Efetivamente, a partir de Hegel, todo o esforço tende a resgatar e a valorizar o acontecimento histórico como tal, o acontecimento em si mesmo e por si mesmo” (ELIADE, 2000, p. 160). Se a divisão do tempo em períodos cronológicos e numericamente certos e homogêneos fora introduzida pela Santa Sé na Baixa Idade Média, a voga dos centenários como liturgias cívicas vai impor-se sustentada na vertente do sentimento, pelo apelo ao culto coletivo.

A doutrinação positivista contida nesses períodos, as comemorações e as celebrações dos dias feriados inscreviam-se num projeto laicista ecuménico de aproveitamento político-ideológico. Deste modo, os séculos da história e os marcos comemorativos dos centenários

¹³ As festividades anuais, de índole mais cívico-política, no vintismo e no compromisso regenerador, revelam a coexistência de festas por ocasião do aniversário do rei e daquelas que visam conservar a memória dos acontecimentos históricos instituintes do sistema político que se queria legitimar. Apenas dois dias eram dedicados à memória da instituição do regime constitucional monárquico: o 29 de abril, data em que D. Pedro IV, já imperador do Brasil, em 1826, outorgou o Reino de Portugal com a Carta Constitucional; e o 31 de julho, do mesmo ano, quando o marechal Saldanha fez a Infanta D. Isabel Maria jurar pela Regência provisória devido à menoridade de D. Maria II. Para mais pormenores destes dias, dos dias de gala e dos dias de grande gala, existe um acervo substancial na Biblioteca Nacional de Portugal.

rios exprimem, assim, a manifesta vontade do domínio de um tempo laicizado. Resta referir que os centenários, em Portugal, ocorreram, sobretudo, no período entre 1880-1910¹⁴.

Antes, porém, de avançarmos, importa definir e explicar o sentido de “feriado”, que provém do adjetivo latino “feriatus”, transformado em substantivo, com o sentido de dia ou tempo em que se suspende o trabalho para descanso ou festa comemorativa. De resto, já na civilização romana havia as *feriae* com esse mesmo sentido de festas em honra dos deuses. Portanto, a marcação das festas cristãs veio, no entanto, substituir e metamorfosear em grande medida as antigas festividades pagãs, cujos caráter e vestígios ainda se podem detetar em muitas delas, assim como também não fora novidade o sentido secular e laico tardio inscrito no período em estudo, conformado com o advento da I República.

No caso português, a baliza mais recuada no que diz respeito aos dias solenes de interrupção de atividade remonta à curta experiência da Monarquia constitucional, no liberalismo vintista, num primeiro momento. De resto, deve salientar-se que eram numerosos os dias de “gala” já existentes antes da revolução de 1820, correspondentes aos

¹⁴ O tricentenário da morte de Camões em 1880; seguiu-se o primeiro centenário da morte de Pombal em 1882, com claro apelo ao público à celebração cívica e nacional; o quinto centenário do nascimento do Infante D. Henrique em 1894 (celebrado fundamentalmente no Porto, onde nascera em 1394); o tricentenário da viagem de Vasco da Gama à Índia em 1897-1898; a comemoração, em 1900, do quarto centenário da Descoberta do Brasil, ainda que não assinalada a nível oficial – nestes casos, a questão colonial marca as comemorações centenárias; em 1899, comemorou-se o primeiro centenário do nascimento de Almeida Garrett (celebração centrada no Porto); em 1902, a imprensa e as escolas de arte comemoram o quarto centenário de Gil Vicente ou do Teatro Nacional. Por fim, em 1910, celebrou-se o primeiro centenário do nascimento de Alexandre Herculano, sob o signo da evocação dos grandes vultos da literatura portuguesa; e, em todos estes casos, evidencia-se de forma vincada o protagonismo dos setores positivistas e republicanos.

dias mais importantes, dias santos ou dias de celebração da família real. Com efeito, não era propriamente uma inovação a comemoração de âmbito anual ou o festejo excepcional de datas tidas e consideradas cruciais para a nação ou para a Monarquia, se é que se poderiam separar, na medida em que a segunda era entendida como a própria expressão da primeira, ambas representadas pela dinastia e personificadas no rei.

No intuito de reafirmar a fidelidade ao poder legitimado, recorre-se à manifestação de um modelo e carácter público festivo, por ocasião dos momentos ímpares da vida do rei, fossem eles públicos ou privados. Estamos, neste campo, a tratar de nascimentos, casamentos, aclamação, juramento como herdeiro e, mesmo, da morte. Na esteira dos festejos públicos ou das suas comemorações, se intencionalmente concorriam para o prestígio do soberano, da dinastia e da Monarquia, ainda não podiam dispensar a caução religiosa, muito por culpa de ser aquele que devia conservar a religião do Reino, assinalada, de resto, pela origem do seu poder derivar de Deus. A esse propósito último, escreveu Diogo Lopes Rebelo o seguinte: “o rei é no seu reino, por direito divino e humano, senhor da vida e da morte dos homens” (REBELO, 1498, p. 6). Ainda assim, com a política regalista e anticlerical, no século XVIII, algumas brechas começaram paulatinamente a abrir-se na identificação do Reino com a religião vigente.

A revolução de 1820 vai decretar os dias festivos para a sua própria comemoração. Estes vão ter de coexistir com outros provenientes do quadrante cristão e com os dias dedicados a evocar datas reais. Foram, sem dúvida alguma, os liberais vintistas que inauguraram o modelo de festa política ou autocomemorativa. A finalidade dos festejos era serem celebrados anualmente, declarando as datas dos acontecimentos históricos mais significantes por forma a memorar,

classificando esses dias de “dias de festividade nacional” ou “dias de regozijo público”, expressão que se vai popularizar ao longo do século XIX. Ainda que, por agora, invocando acontecimentos políticos e não valores de ordem abstrata, o jovem Almeida Garrett, em relação à revolução ocorrida no Porto, que visava dar legitimidade à Junta Provisional para convocar as Cortes, não se coíbe de afirmar “Lisboa – 1821 – Ano Iº” (GARRETT, 1963, p. 1043), da nova liberdade, entenda-se.

Durante o ano de 1821, depois de propostas feitas por diversos deputados, as Cortes Constituintes selecionaram como feriados os seguintes dias: o 24 de agosto [de 1820], dia da revolução do Porto; o 15 de setembro, que simbolizou a revolta do Porto, secundada pela de Lisboa; o 26 de janeiro [de 1821], dia da instalação das Constituintes; e o 26 de fevereiro [de 1821], quando D. João VI, ainda no Brasil, jurou aceitar a Constituição que viesse a ser elaborada pelas Cortes. A 26 de setembro [de 1821], as mesmas Cortes elegeram como dia de “festividade nacional” ainda o 1 de outubro [de 1820], união da Junta do Porto com o Governo interino de Lisboa. Em 1822, significativamente já com a presença física do rei de Portugal, acrescentaram o 6 de fevereiro [de 1818], data da cerimónia de aclamação do monarca depois da morte de D. Maria I, em 20 de março de 1816; o 13 de maio, justamente o aniversário de D. João VI; e o 4 de julho [de 1821], desembarque de D. João VI em Portugal.

Findo o dourado triénio liberal, os ditos dias de “grande gala” foram todos revogados, com exceção daqueles que não tinham qualquer vínculo com o período vintista (aclamação e aniversário do rei) – a denominação de “dias de grande gala” irá perpetuar-se até 1910, data da proclamação da República. Curiosamente, a revolução de 1836 irá repor os feriados que atestam o retomar de uma legitimidade de soberania, que também se pretendia afirmar simbólica, declarada outrora

em 1820, interrompida, entretanto, quer por D. Miguel, quer pelas vigências da Carta Constitucional em 1826-1828 e 1834-1836. As pausas constantes do enunciado expõem uma nova narrativa, com dias que assinalam solenidades de dimensão política e civil, ganhando uma projeção e disputando um espaço de projeção com as festas religiosas e os dias de “gala” e de “grande gala”. O lado identificativo e reivindicativo em termos societários garantia um tipo de adesão popular nas cidades conotada com o intervencionismo das incursões revolucionárias.

O quadro festivo no período da vigência do compromisso da “Regeneração” era misto, coexistindo, tal como no vintismo, festividades religiosas relacionadas com a pessoa do rei, permanecendo estáveis, apesar da sucessão de reis, que obrigava à alteração de datas para celebrar, e aquelas que visavam conservar a memória dos acontecimentos históricos instituintes do sistema político que se queria legitimar e afirmar visível e formal. Por esta época, o termo “feriado”, comum nos nossos dias, implica a cessação de atividade laboral nos dias oficialmente celebrados, sejam eles de natureza religiosa ou pública. Não havia essa dimensão solene e celebrativa na época, pois ainda era uma fase precoce, embora implicasse, por norma, a interrupção das atividades das instituições públicas.

Com efeito, muitos feriados assemelhavam-se ao nosso período dito de férias nalguns casos; noutros, porém, como nas quadras festivas, poder-se-iam aproximar do atual conceito de tolerância de ponto. No que ao nosso estudo interessa, parte deles eram dias dedicados à memória, constituindo uma espécie de dia de feriado observado pela Monarquia constitucional. No topo desta hierarquia estavam os “dias de grande gala”, necessariamente de pausa, celebrados na Corte num cerimonial com pompa e circunstância realizado no Paço, numa recepção às várias autoridades civis, políticas, militares e religiosas.

O regime do constitucionalismo monárquico liberal tinha apenas dois dias dedicados à memória da instituição; o 29 de abril, data em que D. Pedro IV, já imperador do Brasil – mas reconhecido herdeiro do trono português, depois da morte de D. João VI, em 1826 –, outorgou ao Reino de Portugal a Carta Constitucional; e o 31 de julho, em 1826, quando o marechal Saldanha fez a Infanta D. Isabel Maria jurar pela Regência provisória, na menoridade de D. Maria II. De “grande gala” foi sempre o dia 1 de janeiro, nunca levado ao campo religioso, no sentido de ser o dia da circuncisão do Senhor, mas por “boas festas e entrada do ano novo”. Os demais, em número que nunca ultrapassou os quatro, eram variáveis: eram os aniversários e nascimentos das pessoas mais importantes da Casa Real, tanto dos reis e rainhas atuais, ou que tinham reinado, mas que ainda eram vivos, como do herdeiro do trono.

Quanto aos dias de “simples gala” respeitados na Corte, nunca tinham o rótulo de feriado. No Paço, numa celebração mais discreta, em que por norma a família real assistia ao *Te Deum*¹⁵, a cerimónia tinha um cunho mais privado. Os dias relativos aos casamentos dos reis e rainhas, os aniversários de nascimento de outros filhos dos monarcas (infantes e infantas) e os dias de “pronome”, que implicavam que a pessoa da família real tinha a sua data de aniversário no mesmo dia de um santo eram sempre tidos em linha de conta. Agregados a este conjunto, podemos frisar que apenas os dias santos da Páscoa, da Imaculada Conceição e os dias móveis do Corpo de Deus e do Coração

¹⁵ Um *Te Deum* usa-se em celebrações particularmente de carácter solene, como o hino de ação de graças. De referir que o 1.º de Dezembro fora promovido inicialmente pela Comissão Central do 1.º de dezembro, associação patriótica privada, formada em 1861, e que deu início aos festejos cívicos não oficiais de comemoração da data de Restauração de 1640. Nestas cerimónias, havia um *Te Deum* em todas as Sés de Portugal. Cf. COSTA, 1940, p. 12.

de Jesus tinham essa categoria, diríamos primária, pois os demais dias santificados da Igreja não gozavam dessa benesse.

Por fim, temos que referir e sublinhar o 1.º de dezembro, dia da Restauração da Independência e da subida ao trono da dinastia de Bragança, considerado de “simples gala”. Contudo, ganhará foros superlativos, em virtude do *Ultimatum*, das crises políticas e financeiras, gerando e convocando a nação para um patriotismo exacerbado, dando azo à criação da Comissão Central do 1.º de Dezembro em 1861.

Dentro do quadro em análise, importa frisar os “dias em que são proibidos os espetáculos” e “divertimentos públicos”, que, em parte, acabavam por coincidir com certos feriados. Alinhados com o cristianismo vigente, eram a quarta-feira de cinzas, os três dias antes do domingo de Páscoa e o 2 de novembro, dedicado aos fiéis defuntos. Facto precursor e premonitório da vaga de fundo laicista durante a Monarquia constitucional foi a permissão da Coroa para que o 1.º de dezembro fosse mantido em separado desse calendário, por iniciativa particular de um movimento de cidadãos. Esta situação era passível de fomentar distanciamentos entre os dois sentidos celebrativos do feriado, potenciando a vaga de centenários.¹⁶

¹⁶ Um dos grandes aliados da Associação 1.º de Dezembro foi a imprensa, ao publicar os documentos emitidos pela Comissão Central, o seu plano de comemorações e as festividades, dando um forte contributo a essa memória da Restauração. Curiosamente, se, por um lado, a Coroa e o partido republicano, de forma oficial, não se associaram ao culto do 1.º de dezembro que a comissão promoveu, é certo que a mesma evoluiu no tempo da Monarquia constitucional e no desenvolvimento crescente do republicanismo. Como consequências a médio e longo prazo, do lado da comissão procurou manter-se distâncias; contudo, no lado liberal e republicano, começam a fazer-se aproximações de alguns dos seus teóricos, em virtude da revisão histórica do momento restaurador. O que leva a que mais tarde, no caso do partido republicano e da própria República, se venha a aceitar a data como um ícone de afirmação nacional purgado de influências monárquicas, inscrevendo-o no calendário.

Observa-se que o controlo do tempo, dos ritmos de vida, dos trabalhos e das pausas era partilhado e garantidamente fazia pender uma fidelização ao credo e ao regime monárquico constitucional, ainda que no segundo caso fosse de uma forma ténue e ligeira, com contornos menos incisivos e expressivos no espectro político. A deslocação fomentada pelo 1.º de dezembro, seguida dos centenários, traz um dado novo, uma evocação paralela e externa ao calendário vigente. A política assume um carácter mais nacionalista e evocativo de uma determinada leitura do passado, consubstanciado em teorias positivistas que proliferavam em Portugal. Estava-se, por meio dessa brecha, a permitir uma vaga de fundo, no que concerne à vida política e social do nosso país, assente sobre bases ideológicas, de confluências múltiplas, que há muito se estavam a construir, desde logo, no positivismo.

Neste fervilhar socialmente anti-iberista e ao mesmo tempo nacionalista, começa-se a desenhar, em 16 de maio de 1861, o desígnio de deliberar sobre a criação dos festejos do 1.º de dezembro, numa reunião em que participaram pessoas de diversos estratos sociais. Essa reunião foi realizada na casa do industrial Feliciano de Andrade e Moura, grande impulsor do festejo. Numa segunda reunião, a 24 de maio, por proposta de Brito Aranha, cria-se então, a Associação Nacional 1.º de Dezembro. A partir de então pode-se aferir que o desenvolvimento foi rápido, com adesões de numerosas individualidades, sendo que, em reunião com autoridades governamentais, a 3 de julho, foi dado o consentimento para as projetadas manifestações. A Comissão Central, entretanto escolhida, viria a tomar posse a 28 de julho, sendo integrada por elementos de diversas latitudes ideológicas, fossem políticas ou intelectuais. Como é perceptível, o tipo de iniciativa tomada e todos os seus aspetos inerentes não só criam hábitos e reforçam uma

ideia de cunho nacionalista, como possibilitam a abertura de mudanças no horizonte de expectativa de um calendário.

A primeira iniciativa foi a publicação de um *Manifesto* editado a 25 de agosto de 1861, que objetivava a comemoração do 1.º de dezembro e as razões que lhe assistiam. Foi feita uma circular que, conjuntamente com o *Manifesto*, pedia a celebração dos festejos com sobriedade, sem que isso compromettesse a ordem pública. Ao mesmo tempo, pedia-se que se erigisse um padrão em frente ao Palácio do Almada e que se publicasse um compêndio da história daquela revolução para ser distribuído pelas escolas primárias e para que se tornasse acessível ao povo, no geral (Estatutos da Comissão..., 1869). A adesão foi conseguida à escala nacional, tendo-se formado numerosas comissões quer nas cidades e vilas, quer nas aldeias.¹⁷ Ao longo dos anos seguintes, a Comissão foi prosseguindo os seus intentos, reunindo-se periodicamente, sensibilizando a opinião pública, procurando perpetuar a memória pelos festejos e pela edificação de um monumento.¹⁸ O período de 1868 coincide com a crise de interinidade espanhola, redobrando os esforços da Comissão no combate do ideal ibérico, alertando inclusive para a reorganização das forças armadas portuguesas. Assiste-se, desde então, a um crescente sentimento afetivo e simbólico, enaltecendo as datas, sobretudo aquelas que não estavam sob a alçada da religião e do poder político dominante. Estas datas e, posteriormente, os feriados da I República serão o expoente máximo e emblemático desse significado novo assente em valores. Teófilo Braga, mais na condição

¹⁷ Por exemplo, no Porto, a Comissão da cidade incluía o nome de Camilo Castelo Branco. O jornal portuense *A Época* faz referência a isso mesmo.

¹⁸ A questão do monumento foi satirizada pelo jornal *O António Maria*, devido ao apelo para a subscrição de ofertas, junto das forças vivas, que fora sempre insuficiente, mencionando que era “uma pedreira comemorativa: quanto mais sobem os tapumes, menos sobe a subscrição” (*O ANTÓNIO MARIA*, 1880, p. 23).

de filósofo do que de político, encarna todo esse sentimento de afeição em relação ao patriotismo ideológico, muitas vezes transferido para datas importantes, frisando:

nas crises sociais e histórias [ou históricas?] por que passa uma nação, quando se transforma ou conflagra na luta pela existência, o seu principal apoio não consiste nos impactos de força indisciplinada, que se desprende em sacrifícios estéreis para entregar-se cansada à fatalidade dos acontecimentos ou ao arbítrio de um déspota; a sua resistência reside completamente em uma ideia ou um sentimento, que deem convergência a todas as energias. O sentimento de pátria é essa força moral, que suscita os altos caracteres e as sublimes dedicações. Portugal é de todas as nações da humanidade, a que com menos recursos materiais e antes pelo impulso moral do sentimento autonómico de sua nacionalidade, assimilou mais profundamente o seu lugar na história da civilização. (BRAGA, 1892, p. 111)

Nesta contingência, veremos, no próximo capítulo, mais aprofundadamente, algumas destas questões e quais foram os outros fatores decisivos que presidiram para que se desse esta evolução teórica e este amadurecimento do conceito e conseqüente surgimento de novos feriados em Portugal.

A política do tempo na I República

Essa discussão será feita, entre outros ambientes, nos jornais, nas associações, na literatura panfletária ou editada, não só pelos protagonistas políticos, mas também pelos formadores de opinião, nomeadamente os colunistas, teóricos e intelectuais. Esses aspetos foram

largamente dissecados, no sentido de sabermos qual foi a estratégia e o significado histórico-simbólico que se quis atribuir.

O final da Monarquia constitucional potenciará transformações sociais na maneira de conceber e vivenciar o tempo, trazendo-nos novos marcos temporais até então desconhecidos. Após a implantação da República em Portugal, a memória coletiva tornar-se-á uma conquista dos novos senhores do poder, através de uma sistematização de práticas que fomentarão uma identidade nova. A memória coletiva será revisitada e, para além de ser uma conquista, será também instrumento e objetivo do poder que merece uma atenção especial. Os novos feriados ou datas comemorativas da época podem explicar, mas também estimular, de modo mais ou menos consciente, o trabalho reflexivo, produzir reinterpretações, críticas, reformulações ou reiteraões.¹⁹ As datas festivas conotadas com a novel República propiciariam a aprendizagem de códigos sociais novos e estimulariam a produção de novas informações e perspetivas. Estava em marcha uma alteração de fundo no calendário com o intuito de atrair, encantar e integrar participantes e admiradores.

As eras são, em geral, acontecimentos considerados fundadores, criadores, com um valor mais ou menos mágico. Não será difícil supor que os revolucionários portugueses consideravam o início da nova

¹⁹ Com a implantação da República, a ideologia laicista do republicanismo, para a qual a devoção ao bem público só poderia decorrer da autonomia da consciência do cidadão, e a exigência da identificação do novo regime com a nação implicariam a criação de novas simbologias, constituindo marcos que justificariam o corte efetuado. Assim, os primeiros meses do novo regime foram faustos na publicação vertiginosa de uma série de decretos visando a laicização do Estado e da sociedade. Como é óbvio, a assunção de novos decretos fez com que se abolisse aqueles que estavam relacionados com a família real, tal como também aconteceu com os de cariz político da Monarquia constitucional.

era que queriam instaurar um marco de tempo que precisava de ser recordado anualmente no calendário. A esse propósito, Mona Ozouf mencionou que a festa revolucionária comemorada no sentido de ser uma nova era estava ao serviço da memória: “Todos os que fazem calendários de festas concordam com a necessidade de alimentar através da festa a recordação da revolução” (OZOUF, 1976, p. 199). Este imaginário novo em termos de memória tentará consensualizar uma mundividência, sendo que a memória é um objetivo e um instrumento utilizado desde a fase de propaganda pelo Governo, tendo sido capaz de operar uma mudança completa. Poderemos salientar que a política do tempo proposta pelos republicanos mediante as comemorações apropriar-se-á do calendário como um dos seus instrumentos de suporte mais significativos. Neste sentido, procedeu-se, de forma minuciosa, a mudanças no calendário pelos republicanos, e observou-se como o mesmo pôde mudar a memória coletiva de Portugal em fase final de republicanização.

A propósito da memória coletiva que abarca certamente a política do tempo, Pierre Nora reforçou “o que fica do passado no vivido dos grupos, ou o que os grupos fazem do passado” (NORA, 1986, p. 89). Portanto, o tempo presente é condicionado pelas datas e festas consubstanciadas em acontecimentos que receberam um determinado significado simbólico que se pretende imortalizar no tempo. Queríamos, neste projeto de investigação, não apenas constatar que os homens se contentaram em controlar o tempo por meio de calendários utilitários, mas que também fizeram dos mesmos um depositário dos seus sonhos e das suas esperanças, levados às vezes ao nível da quimera e da utopia.²⁰

²⁰ Observe-se como se processou a rutura completa do calendário revolucionário com o anterior em França. Desde logo, com o início do ano a corresponder à Proclamação da República, inaugurando uma nova era, em que beneficiaram de um

O republicanismo, e depois a própria República, assumir-se-ão como um projeto cujo programa se baseou na hegemonização de uma nova mundividência. Hegemonia essa que se vai instalar em estruturas estatais reconfiguradas. O novo consenso que o regime queria trazer à sociedade só seria possível conjugando os tempos económicos com os tempos culturais e os tempos políticos, recorrendo ao vetor legislativo para consubstanciar e tornar o calendário um panteão do tempo.

A disposição do Governo Provisório em atingir esse patamar de laicização no seio da sociedade portuguesa era grande, promovendo e publicando uma legislação vasta logo no primeiro mês. Os detentores do poder revelaram pressa em construir a sociedade sonhada, utilizando a vertente legal como um dos meios para a atingir. A promulgação dos diplomas mostrou-se reveladora de uma nova fase nas relações do Estado com a Igreja Católica, pois, entre os diversos diplomas, alguns eram de caráter comemorativo e ritualista, modificando a anterior configuração existente. O calendário dos feriados ficou marcado por uma forte tendência de consagrar todos os elementos associados à República, direta ou indiretamente. O dia 1 de janeiro foi dedicado à Fraternidade Universal; o 31 de janeiro foi devotado aos Precursores e Mártires da República, numa clara alusão à tentativa falhada de instaurar a República no Porto em 1891 e que se saldou em algumas vítimas mortais; o 5 de outubro foi declarado feriado em honra dos Heróis da República, imortalizados no feriado; o 1 de dezembro foi dedicado à Autonomia da Nação (também será dedicado à bandeira); o 25 de dezembro passou a ser o dia reservado à Família, deixando de ser uma data religiosa. Estas iniciativas legislativas são, entre outras,

acaso, que foi coincidir a história da proclamação com a ordem natural, pois o 22 de setembro de 1792 era o início do equinócio de outono. Para observar a mudança dos meses e as festas em França consultar OZOUF, 1976.

não só representativas de um período distinto do anterior, mas expressivas de novos tempos de memória.

Uma vez observadas as alterações fomentadas no calendário oficial, que se traduziram na construção de uma nova realidade do tempo, e face ao exposto, é perceptível que deixaram um legado para as gerações seguintes em Portugal. Teoricamente subjaz a ideia de laicidade, mas, em termos práticos, assiste-se, mediante alguns destes processos já referidos, à ascensão de ritualidades que controlam o tempo social por um longo período, que se estende para lá da época do próprio regime. O conjunto de feriados decretados fez da I República uma entidade que se assumia, cada vez mais, no panorama social português, no campo político administrativo²¹, conseguindo laicizá-lo e ocupando um espaço importante na memória popular. O regime assumiu-se ativamente, intervindo no decurso do ano mediante o calendário²², dando ao ano um caráter cada vez mais civil, ao mesmo tempo que expurgava qualquer ligação ao regime anterior e diminuía a influência religiosa no tempo. Explorar bem e perceber de que modo a doutrina

²¹ De referir que os outros chamados “dias santificados” pela Igreja passam a ser considerados “úteis e de trabalho”. Também o decreto exige que nos documentos oficiais de tribunais, cartórios e repartições não mais se refira a era de Cristo, mas sim vulgar. Abole-se o juramento de caráter religioso. Dá-se a supressão do juramento dos lentes, dos alunos e do pessoal da Universidade de Coimbra. A Faculdade de Teologia é extinta, conforme o artigo 1.º expõe: “são anuladas as matrículas efetuadas no primeiro ano da Faculdade de Teologia da Universidade de Coimbra” (Decreto-Lei n.º 16/10, artigo 1.º). O mesmo *Diário do Governo* faz eco da extinção do ensino religioso nas escolas: “Fica extinto nas escolas primárias e normais primárias o ensino da doutrina cristã” (Decreto-Lei n.º 16/10, artigo 1.º). Sem esquecer outras iniciativas ligadas à Lei do Divórcio, a proibição da participação dos militares nas solenidades de caráter religioso, bem como as leis da família que consideravam o casamento como um contrato puramente civil.

²² Mais tarde, dois feriados vão juntar-se: o 3 de maio, festejando a descoberta do Brasil, e o 1.º de maio, menos consensual, como o dia do trabalhador.

dos feriados, com as suas festas, penetrou e incorporou no tecido social português revela-se deveras empolgante, até porque a tradição das festas cívicas em Portugal vinha, como vimos, do vintismo, tendo sido atualizada na década de 80 do século XIX pelos liberais e republicanos que procuravam resgatar, através dela, a alma nacional. O corolário das festas era, sem dúvida, o 5 de outubro, pelo caráter redentor que encerrava. As festas cívicas vão, durante algum tempo, sobrepor-se às festas tradicionais de cariz religioso²³, marcando os tempos de memória.

Importa frisar o caso específico do 1.º de dezembro que, sendo um dos primeiros decretos da República, ao dar ênfase à data, com cunho de feriado, significa que foram ultrapassadas as divergências, em virtude da reconfiguração seletiva da história, ao republicanizar a data.²⁴ No seu nacionalismo, o regime quis afirmar, ultrapassadas as

²³ No ano de 1911, mais de 200 mil pessoas vieram a Lisboa festejar o 5 de outubro, de acordo com o relato do *Ocidente*. No Porto, pelas comemorações do 31 de janeiro, uma comitiva de quatro ministros do Governo Provisório deslocou-se aos festejos. Mais de 1000 excursionistas partiram de Lisboa para a celebração.

²⁴ Nessa revisão da historiografia erudita liberal, entretanto acomodada pelo republicanismo, é um discurso que não leva em consideração qualquer referência de monta a D. João IV e aos Braganças. Num esforço de memória seletiva, foca-se o momento do evento libertador e dos seus grandes responsáveis – os conjurados que, num esforço patriótico e heroico, atuam num impulso significativo na obtenção da restauração da independência. Pese embora não se individualizassem os heróis, o caso do jurista e antigo magistrado João Pinto Ribeiro é uma exceção, neste grupo seletivo de conspiradores. O papel de João Pinto Ribeiro será levado a extremos na avaliação feita por Teófilo Braga, ao vincar que a ação decisiva da independência nacional coube a ele, relegando por completo o papel de D. João IV à insignificância, com as seguintes palavras: “que pena, não seres tu de sangue nobre, para te dar as honras que mereces!” (Braga, 1880, p. 19). Sublinhou ainda que o rei fora ingrato quanto ao jurista: “João Pinto Ribeiro obscuro no meio da sociedade do seu tempo, mas à luz da história, esse jurisconsulto que soube restaurar a nacionalidade, é a figura heroica que domina um século.” (Braga, 1880, p. 21).

questões incômodas, a independência nacional, e com isto afastava as acusações e manipulações dos seus adversários em relação à sua matriz federalista, que trouxe alguns dissabores pela sua vertente iberista, como etapa primeira de uma fraternidade universal. O 1.º de dezembro de aspiração republicana foi um feriado criado com o intuito de convocar unanimidade nacional em volta de um sentimento transversal às várias opções de pendor político.

Acentuando a liberdade da pátria, o 1.º de dezembro não só foi mantido como um marco memorial, agora presente no calendário em forma de feriado, permitindo descanso direcionado à comemoração participativa, como se lhe deu, inclusivamente, um estatuto nunca antes conferido, associando-o à Festa da Bandeira Nacional, símbolo moral da nacionalidade. Na tentativa de se afirmar como integradora e nacional, convergindo a data do 1.º de dezembro numa cultura de identidade indivisa conjuntamente com a bandeira, o regime republicano reconfigurava, de acordo com os seus intentos, a restauração num todo significativo com a bandeira, concretizando-se, no decreto-lei de 24 de novembro, nos seguintes termos:

- 1.º que se solenize o dia 1.º de dezembro com a festa da Bandeira Nacional, que é a representação objetiva da Pátria e o precioso símbolo que resume as suas aspirações, sentimentos nobres e energia;
- 2.º Que a organização e direção dessa festa seja incumbida nas diversas cidades e vilas da República às respetivas municipalidades, consoante as circunstâncias peculiares a cada uma das diferentes povoações;
- 3.º Que o dia letivo que preceder o dia 1.º de dezembro em todas as escolas do país os respetivos professores expliquem a gran-

deza moral daquela festividade, para que se grave no espírito da mocidade, o sentimento patriótico como semente prolífera de grande messe de virtudes altruístas; isto independente da ação contínua, que os mesmos professores devem desenvolver durante o ano letivo, sempre que o assunto se preste a tão salutar propaganda;

4.º Que na capital seja incumbida a respetiva Câmara Municipal de organizar e dirigir um grande cortejo cívico que saúda a Bandeira Nacional arvorada junto ao monumento dos Restauradores, cortejo em que deverão ter a devida representação os poderes públicos, todas as corporações civis e militares do Estado, as escolas primárias, secundárias, superiores e técnicas, associações de vária natureza e todos os cidadãos que a essa grande manifestação de caráter cívico queiram associar-se. (*Diário do Governo*, 24 nov. 1910, p. 1)

Como é notório nos artigos, há uma clara associação do culto da bandeira ao 1.º de dezembro, recorrendo ao local do monumento dos Restauradores, unificando os símbolos, como se fossem um só. Confere-se a organização dos festejos às câmaras municipais, algo que outrora esteve durante décadas nas mãos da Associação 1.º de Dezembro e, por fim, tinha efeitos propagandísticos ao incluir as escolas nos festejos. Há efetivamente uma intenção de poder exponenciar ao máximo este capital simbólico, como elemento aglutinador de um consenso nacionalista, até pelos indicadores de setores sociais e económicos convocados para a comemoração. Celebravam-se as virtudes, os recursos, os modelos, a indústria, numa lógica protecionista e nacionalizadora, pontificando no mostrador dos tempos, como um dos ícones.

Esta estratégia de exercício de memória que visa inscrever o presente no quadro de um passado bem balizado tem por objetivo exorcizar os receios e exercer domínio sobre o futuro, submetendo-o às regras de uma memória nacional homogênea e tranquilizadora. O discurso comemorativo, como este feriado do 1.º de dezembro, vale-se de uma temporalidade múltipla, que é o tempo da repetição ritual, o tempo médio da conjuntura e a duração longa das permanentes repetições, refletindo um devir histórico. Esta celebração deve ser entendida num movimento mais vasto, gerado por outras vagas comemorativas, num vaivém constante entre história e memória, numa busca de identidade coletiva, dos fundamentos constitutivos da nação ou, se quisermos, dos elementos diferenciadores do povo.

O objetivo principal dessa socialização concreta e doutras da mesma índole é inculcar crenças, ideias, valores e normas de comportamento através da repetição, implicando uma continuidade com o passado, no caso, criando afinidades nacionais. O nacionalismo latente deste feriado conjuga-se perfeitamente com outros feriados evocativos de uma memória laica, suportados num capital simbólico, padecendo desses preciosismos, em que a tradição inventada recorreu à história seletiva, para legitimar-se como corpo nacional, tornando e tomando os recursos, muitos deles comemorativos, para serem verdadeiros símbolos de luta. Estas tradições inventadas e as suas festas não podem ser separadas do contexto mais amplo da história da sociedade, pois assumem foros de particular interesse nas investigações relativas à nação e aos seus fenômenos associados, como o nacionalismo, o Estado-nação e os seus símbolos nacionais. Essa transmissão e esses vasos comunicantes vão, com naturalidade, tornar-se normativos e repetitivos no calendário que a I República vai condensar, como

rito comemorativo, que traduz uma mensagem e se interioriza como uma norma.

Segundo nos foi dado a observar, as datas festivas cumpriram, de certa forma, em parte e ao longo do tempo curto posterior, a sua função pedagógica e unificadora, reduzindo as diferenças existentes. As festas herdadas da I República tiveram os seus teóricos, doutrinadores e mentores – uma espécie de párocos, que evidentemente terão cumprido o seu papel divulgador. Todavia, parece que nem por isso terá desaparecido no tempo a noção de um liame entre o religioso e o político e a sua integração no âmbito da organização da vida social em Portugal (e não só), terreno esse que obteve franca exploração.

Sabe-se do peso enorme exercido pelos movimentos associados ao republicanismo, que formavam uma frente comum no combate pela laicização da sociedade em todos os seus patamares. Temos como exemplos as lutas pela separação da Igreja e do Estado, da família e da escola, a frequência das práticas religiosas, as campanhas a favor do registo civil obrigatório e a secularização dos cemitérios. Estes são indicadores claros do ritmar que se queria impor à sociedade portuguesa, acentuando assim a diversidade e os antagonismos ideológicos, que fabricaram um tempo novo, inclusive do calendário. Atento à realidade internacional, o movimento sindicalista português mostrou-se, desde cedo, empenhado em capitalizar as conquistas no campo laboral, que se iam concretizando pela Europa. A industrialização trouxe novas realidades, algumas complexas, nascendo a necessidade de responder a esses desafios de raiz urbana. Embora sendo um país com uma forte cultura campesina e dispondo de um fraco tecido industrial, e ainda tendo uma curta tradição no associativismo e na resistência sindical, soube mostrar-se ativo e empenhado na luta por conquistas, entre as quais o descanso semanal, algo com ma-

nifestas consequências posteriores no regulador por excelência do tempo social – o calendário.

O caráter reformista reivindicado pelos trabalhadores seria explorado pelos republicanos e socialistas. No caso dos republicanos, segundo a sua estratégia, os ideais em discussão de pendor socialista apareciam como o culminar de um processo que, em vez de significar uma rutura em relação aos antecedentes revolucionários, seria o prolongamento da emancipação política (República) e social, que podia fundir-se no futuro, proporcionando uma continuidade histórica, numa simbólica com claras lições na luta contra a Monarquia constitucional.

O 1.º de maio, mais do que uma mera comemoração, foi instituído como uma jornada de luta internacionalista com um intuito evidente de enaltecimento do trabalho. Ao mesmo tempo, destacou-se e distinguiu-se das festas cívicas organizadas pela burguesia que ocupava o poder. A sua provável inserção no calendário permitiria integrar e estabelecer novos consensos nacionais, dirimindo as contradições entre grupos sociais. Parece-nos pertinente e desde logo evidente que o dia do trabalhador foi criado a fim de responder, no campo simbólico, aos calendários cívicos dos grupos dominantes.

O calendário com os seus feriados fomentou a festa que, consequentemente, objetivou uma mensagem, teatralizando a utopia. Partia do pressuposto segundo o qual a sua estruturação cénica e a sua funcionalidade poderiam ser compreendidas à luz das liturgias de recordação desenvolvidas por essa sociedade produtora de memória. A tradição da festa cívica em Portugal, no sentido mais recente do termo, vinha já do vintismo, como já anteriormente referimos. Contudo, esta receberá um novo impulso, sobretudo no âmbito do republicanismo, com a reatualização e promoção dos grandes homens

e acontecimentos marcantes, que são, no fundo, precursores da alma nacional, que encarnam. De facto, os textos que propagandeavam os dias evocativos dos feitos e personagens republicanos e a própria República, e os cenários que decoravam a festa num espetáculo teatralizante de vocação e afinidades de uma determinada ideia que havia prevalecido no tempo, fomentadora de novos tempos, figuravam, deste modo, com toda a naturalidade na grelha do calendário.

Conclusão

Como se inferiu, tanto é complexa a questão do calendário, mesmo através da análise necessariamente simplificadora que apresentamos, como a comemoração do tempo numa contagem cristã, como a atual, que se tornou praticamente universal em termos de tempo oficial do mundo, embora se reconheça que o processo de passagem dos vários calendários para o gregoriano tenha sido moroso e fazeado. Pretendemos elaborar, no decurso desta apresentação de forma sintetizada, uma linha condutora que nos permitisse concluir que o tempo, como capital simbólico na I República, obedeceu a uma estrutura de raciocínio mental decalcada de formas primitivas de ver quer o mundo, quer o tempo em particular.

O monopólio do tempo no período anterior à República ainda se mantinha esmagadoramente na posse da religião católica e do poder vigente; antes ainda esteve em mãos primitivas. Aos poucos, de forma ténue e paulatina, foram tomadas algumas iniciativas tendentes a alterar esse cenário ao nível da memória e do tempo. Será nos auspícios da I República que o tempo, de modo claro e inequívoco, será drasticamente alterado em benefício de uma religiosidade cívica que o recria mediante uma sistematização arquitetada em função do simbolismo com significação atribuída para lhe dar sentido.

A forma de experienciar o tempo, proposta pelo nacionalismo republicano, procura religar a comunidade a uma identidade, desaguando nos calendários uma proposta de pendor transcendente. Afigura-se neste complexo jogo de espelhos, para além do exposto, a necessidade de perscrutar outras possíveis ligações, que vão muito além da permanência da esmagadora maioria dos feriados então estabelecidos, procurando entender como e a que nível a ligação se estabeleceu através de vasos comunicantes, que resultaram das vertiginosas tendências a diversos níveis vividas na Europa e, em particular, em Portugal.

Nos nossos dias, o termo feriado, em sentido lato, engloba tanto os dias consagrados às festividades cívico-políticas como os dedicados às celebrações de cariz religioso. A situação criada pela I República, em parte, já vinha da Monarquia constitucional, mas, por outras razões, operou uma distinção que veio a resultar numa tensão que opunha os dois termos – feriados *versus* dias santos. Por um processo de restrição semântica, os feriados eram só os da nação – comunidade cívico-política – excluindo os dias santificados pela Igreja, que o Estado não aceitava. Deste modo, embora a I República não os reconhecesse, não os fazia desaparecer.

A proposta de religião cívica contida também no calendário foi capaz de, por meio da aculturação, não só transformar e controlar o tempo de todos os cidadãos portugueses, incluindo as populações rurais, mas também, por via disso, contribuir para que todos os portugueses se tornassem bons republicanos. Este projeto de engenharia social arrojado socorreu-se do simbólico e, no caso que nos interessa, da componente do tempo. Projeta-se um calendário fortemente marcado pela vertente

ritualista, suportada em valores e sentimentos associados para garantir uma adesão afetiva por parte da população portuguesa²⁵.

As conceções e práticas que se vão entretanto institucionalizar no calendário, através de datas festivas, obrigam-nos a um estudo dos comportamentos coletivos que se vão fomentar ao longo do tempo. Evidentemente que o tempo fica condicionado a uma mitificação representativa, plasmada no calendário que, por certo, redefiniu o cidadão português na I República, segundo um novo contexto e paradigma social.

Ao testar e cruzar hipóteses, pôde-se lançar mais luz sobre a problemática e, por fim, é evidente que se extraíram conclusões nesta vertente específica, as quais trazem mais-valias à comunidade científica sobre uma época carregada de simbolismo. Neste âmbito, podemos ainda salientar que, ao tempo da queda da I República e da instauração da Ditadura Militar, nenhuma alteração de fundo relativa ao calendário se vai conhecer nas décadas seguintes, pois irá permanecer em vigor o mesmo figurino, muito além da institucionalização do Estado Novo em 1933.

Não deixa de ser paradoxal que a proposta do anterior Governo enviada e posteriormente aprovada relativa ao código de trabalho, de entre outras medidas laborais, proponha a extinção do feriado nacional de 5 de outubro e, também, do dia da Restauração da Independência, para além de sugerir a abolição de dois feriados religiosos. A discussão gerada nas esferas políticas e sociais, e a reposição dos feriados pelo atual executivo tornam bastante atual a reavaliação

²⁵ A sociologia de Durkheim pertence certamente a este mesmo contexto intelectual e social. Entre os grandes teóricos dessa época, ao nível social, destacamos Émile Durkheim e o seu trabalho sobejamente reconhecido na área denominado *As Formas Elementares da Vida Religiosa: o Sistema Totémico na Austrália*.

do campo simbólico, pese embora os critérios atuais no tratamento do assunto serem de teor distinto, analogamente aos do passado, de vínculo predominantemente acentuado ao nível socioidentitário e sentimental. Isto é, houve uma mudança de paradigma bastante acentuada, importando realçar uma época relativamente distante, que deixou os seus marcos, os quais ainda perduram na sociedade vigente, como é o caso do calendário. Em síntese, temos de reconhecer que o calendário é um ponto de chegada de uma longa narrativa que se construiu, referindo-me evidentemente ao capital simbólico gerado pela I República portuguesa.

Fontes

BRAGA, Teófilo. *História das Ideias Republicanas em Portugal*. Lisboa: Nova Livraria Internacional, 1880.

BRAGA, Teófilo. *Os Centenários como Síntese Afetiva nas Sociedades Modernas*. Porto: Tipografia A. J. da Silva Teixeira, 1884.

BRAGA, Teófilo. *As Modernas Ideias da Literatura Portuguesa*. Porto: Casa Editora Lugan & Genelioux, 1892, 2 v.

Estatutos da Comissão 1.º de Dezembro de 1640. Lisboa: Tipografia Castro & Irmão, 1869.

REBELO, Diogo Lopes. *De Republica Gubernanda per Regem*. Paris: Antoine Denidel, 1498.

Periódicos (jornais e revistas)

Almanach para o Anno de M.DCCC.XX. Lisboa: na Offic. de J.F.M. de Campos, p. VIII-XIX.

FERNANDES, Costa. *Almanach Bertrand 1900-1910*. Lisboa: Bertrand, 1910.

FERNANDES, Costa. *Almanach Bertrand 1900-1910*. Lisboa: José Costa Editor, 1910.

FERREIRA, Vítor. *Almanach Familiar*. Lisboa: Imprensa Nacional, 1864.

O ANTÓNIO MARIA, 15 jan. 1880.

A ÉPOCA, n.º 544, 7 nov. 1861.

PRUDÊNCIO, João. Crónica ocidental. In: SILVA, Caetano Alberto da. (Dir.). *O Ocidente: Revista Ilustrada de Portugal e do Estrangeiro*. Lisboa: Tipografia do Anuário Comercial, n.º 1180 (34), p. 217, 1911.

SILVA, Caetano Alberto da. (Dir.). *O Ocidente: Revista Ilustrada de Portugal e do Estrangeiro*. Lisboa: Tipografia do Anuário Comercial, n.º 1156 (34), p. 26, 1911.

Legislação

Camara dos Pares do Reino. N.º 43, 15 jul. 1890, p. 619.

Camara dos Senhores Deputados da Nação Portuguesa. N.º 59, 5 abr. 1886, p. 803.

Camara dos Senhores Deputados da Nação Portuguesa. N.º 26, 18 fev. 1893, p. 57-58.

Diário do Governo. Decreto-Lei n.º 7/10, de 13 de outubro, p. 41. Decreto dos feriados nacionais.

Diário do Governo. Decreto-Lei n.º 11/10, de 18 de outubro,

Diário do Governo. Decreto-Lei n.º 12/10, de 19 de outubro, p. 97.

Diário do Governo. Decreto-Lei n.º 16/10, de 24 de outubro, p. 153.

Diário do Governo. Decreto-Lei n.º 19/10, de 27 de outubro, p. 185. Presidência do Governo Provisório da República.

Diário do Governo. Decreto-lei de 24 de novembro de 1910.

Diário do Governo. Decreto-Lei n.º 157/11, de 8 de julho, p. 2866 (Nova publicação de 19 de junho – retificação).

Diário dos Senhores Deputados da Nação Portuguesa. n.º 75, 4 abr. 1849, p. 69.

Referências

ANDERSON, Benedict. *Comunidades Imaginadas. Reflexões sobre a Origem e a Difusão do Nacionalismo*. Lisboa: Edições 70, 2012.

ANDRADE, Luís Oliveira; TORRAL, Luís Reis. *Feridos em Portugal. Tempos de Memória e de Sociabilidade*. 2.ª ed., Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2012.

BALANDIER, Georges. *Antropologia Política*. Queluz de Baixo: Editorial Presença, 2000.

BRACZKO, Bronislaw. *Lumières de l'Utopie*. Paris: Payot, 1978.

CATROGA, Fernando. O descanso dominical e a laicização do calendário. In: *A Militância Laica e a Descristianização da Morte. 1865-1911*. Coimbra: Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, 1988, v. 1, p. 549-573.

- CATROGA, Fernando. O laicismo e a questão religiosa em Portugal (1865-1991). *Análise Social*, Lisboa: ICS, v. 40, n.º 100, p. 211-273, 1988.
- CATROGA, Fernando. *O Republicanismo em Portugal – Da Formação ao 5 de Outubro de 1910*. Coimbra: Faculdade de Letras, 1991, 2 v.
- CATROGA, Fernando. *O Céu da Memória. Cemitério Romântico e Culto Cívico dos Mortos*. Coimbra: Minerva, 1999.
- CATROGA, Fernando. Secularização e laicidade: uma perspetiva histórica e conceptual. *Separata da Revista de História das Ideias*, Coimbra: Faculdade de Letras, v. 25, p. 51-127, 2004.
- CATROGA, Fernando. *Entre Deuses e Césares. Secularização, Laicidade e Religião Civil*. Coimbra: Almedina, 2010.
- COSTA, Eduardo Avelino Ramos. *História da Sociedade Histórica da Independência de Portugal 1861-1940*. Lisboa: Oficina da Penitência, 1940.
- DURAND, Gilbert. *Mito, Símbolo e Metodologia*. Lisboa: Editorial Presença, 1982.
- DURAND, Gilbert. *Les Structures Anthropologiques de l’Imaginaire*. 10.ª ed., Paris: Dunon, 1984.
- DUZÉMIL, George. *Naissance de Rome*. Paris: Gallimard, 1944.
- DUZÉMIL, George. *L’Héritage Indo-Européen à Rome*. Paris: Gallimard, 1949.
- ELIADE, Mircea. *Imagens e Símbolos*. Lisboa: Arcádia, 1979.
- ELIADE, Mircea. *O Sagrado e o Profano*. São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- ELIADE, Mircea. *Aspetos do Mito*. Lisboa: Edições 70, 2000.
- GARRETT, Almeida. *Obras de Almeida Garrett*. 2.ª ed., Porto: Lello & Irmão Editores, 1963, v. 2.
- GELLNER, Ernest. *Nações e Nacionalismo*. Lisboa: Gradiva, 1993.
- GURDORF, George. Réflexions sur l’âge d’or, tradition de l’âge d’or, en Occident. In: *Les Templiers, le Saint – Esprit et l’âge d’or*. Lisboa: Gabinete de Estudos de Simbologia, 1985, p. 8.
- HERVIEU-LÉGER, Danielle. *O Peregrino e o Convertido. A Religião em Movimento*. Lisboa: Gradiva, 2005.
- HOBBSAWM, Eric. *A Questão do Nacionalismo*. Lisboa: Terramar, 1998.
- LE GOFF, Jacques. Calendário. In: ROMANO, Ruggiero. (Dir.). *Enciclopédia Einaudi*. Lisboa: INCM, 1994, v. 1, p. 260-292.
- NETO, Vítor. *O Estado, a Igreja e a Sociedade em Portugal. (1832-1911)*. Lisboa: INCM, 1998.

- NORA, Pierre. Mémoire collective. In: LE GOFF, J.; CHARTIER, R.; REVEL, J. (Org.). *La Nouvelle Histoire*. Paris: Retz, 1978, p. 398-401.
- NORA, Pierre. Memória coletiva. In: LE GOFF, J.; CHARTIER, R.; REVEL, J. (Org.). *A Nova História*. Lisboa: Edições 70, 1986, p. 89.
- NORA, Pierre. (Dir.). *Les Lieux de Mémoire*. Paris: Gallimard, 1997, v. 1-3.
- OZOUF, Mona. *La Fête Révolutionnaire. 1789-1799*. Paris: Gallimard, 1976.
- PEREIRA, Maria da Conceição Meireles. O 1.º de dezembro – memória e liturgia cívica na 2.ª metade de oitocentos. *Separata da Revista da História das Ideias*, Coimbra: Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, v. 28, p. 133-134, 2007.
- PINTASSILGO, Joaquim. *República e Formação de Cidadãos. A Educação Cívica nas Escolas Primárias da Primeira República Portuguesa*. Lisboa: Colibri, 1998.
- RABELAIS, François. *Cultura Popular na Idade Média e no Renascentismo*. São Paulo: Hucitec, 2010.
- SIRONNEAU, Jean Pierre. *Sécularisation et Religions Politiques*. La Haye/Paris/New York: Mouton Editeur, 1982.
- STAMPS, Donald. Festas sagradas de Israel. In: *Bíblia Pentecostal*. Rio de Janeiro: CPAD, 1995, p. 221-222.
- VALERI, Valério. Rito. In: ROMANO, Ruggiero. (Dir.). *Enciclopédia Einaudi*. Lisboa: INCM, 1994, v. 30, p. 325.
- VARGUES, Isabel. *A Aprendizagem da Cidadania em Portugal. (1820-1823)*. Coimbra: Minerva, 1997.
- VOVELLE, Michel. *Religion et Révolution, la Déchristianisation de l'An II*. Paris: Hachette, 1976.
- WIERSBE, Warren Wendel. *Comentário Bíblico Expositivo. Antigo Testamento – Pentateuco*. São Paulo: Geográfica, 2010, v. I.



República, Misericórdias, arquitetura e património em Portugal e no Brasil: assistência na longa duração¹

CYBELLE SALVADOR MIRANDA²

JOANA MARIA BALSA CARVALHO DE PINHO³

Considerações iniciais

As Misericórdias tiveram origem com a fundação da primeira confraria em Lisboa, no ano de 1498; difundindo-se rapidamente por todo o país, converteram-se na instituição, com finalidade assistencial, mais importante da época moderna em Portugal e nos territórios ultramarinos (SÁ, 2001; SOUSA, 1998; PAIVA, 2002-2004, v. 1-3). Desempenhavam um papel crucial no sistema assistencial português, quer pela sua abrangência territorial quer pela sua atuação institucional, designadamente ao nível da assistência aos pobres e doentes. Durante o século XVI, instituíram-se cerca de 250 Misericórdias (PAIVA, 2004, v. 3); esta rápida difusão está

¹ Texto realizado no âmbito do projeto «Hospitalis - Arquitetura hospitalar em Portugal nos alvares da Modernidade: identificação, caracterização e contextualização (PTDC/ART-HIS/30808/2017)» financiado pela Fundação para a Ciência e a Tecnologia.

² Universidade Federal do Pará.

³ Centro de Literaturas e Culturas Lusófonas e Europeias da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa/Instituto de História da Arte da Universidade de Lisboa.

relacionada com o facto de as Misericórdias se constituírem como uma experiência confraternal verdadeiramente moderna, capaz de responder às reais necessidades sociais da época; e também devido ao apoio prestado pelos monarcas a esta nova experiência caritativa, tendo por base a atribuição de privilégios, isenções, esmolas e doações. Além do território continental, as Misericórdias foram também fundadas no espaço ultramarino, tornando-se uma marca ímpar da presença portuguesa no mundo.



Figura 1: Mapa com a distribuição geográfica das Misericórdias fundadas no século XVI em Portugal continental. Mapa: Joana Balsa de Pinho, 2011.

O modelo e a ação propostos pelas confrarias da Misericórdia foram de tal modo adaptados e adaptáveis às necessidades e vivências dos diferentes períodos históricos que se mantiveram até aos dias de hoje com grande vitalidade, o que é corroborado pelo movimento ininterrupto de fundações, desde a centúria de quinhentos até à contemporaneidade; totalizando, atualmente, entre Misericórdias ativas e extintas, 408 confrarias em Portugal. Tendo em conta o estado atual do conhecimento, o ritmo fundacional das Misericórdias em Portugal continental teve dois momentos chave: o século XVI, com a instituição de cerca de 180 confrarias, e o século XX, com 88; o século XVIII registou apenas a criação de 8 confrarias e o XIX, 17. No contexto brasileiro, as Misericórdias expandiram-se para as cidades menores, podendo contabilizar-se cerca de 170 Santas Casas existentes hoje no país, com expressiva concentração no estado de São Paulo.

Durante todo o século XIX, as Santas Casas eram as instituições mais presentes nas províncias do Império brasileiro e, a partir da criação das escolas de Medicina no país, passaram a exercer a função que hoje se conhece por hospital-escola (SANTOS FILHO, 1991 *apud* MONTEIRO, 2014). Com a expulsão dos Jesuítas em meados do século XVIII, as Santas Casas passaram a ocupar os seus edifícios, atendendo a população em geral, com preferência para os desvalidos, mas acolhendo também pacientes que podiam contribuir financeiramente.

No Brasil, o período correspondente à transição entre o Império e a República caracterizou-se pelo consolidar das atividades das Santas Casas, que se associaram diretamente ao ensino médico acadêmico, de modo que era frequente estarem situadas próximas das escolas médicas, como ocorre em Belém do Pará. Esta relação permitiu a consolidação das práticas científicas do tratamento das doenças, após longo período em que tais práticas ocorriam por conta de leigos e de

profissionais esparsos. Mesmo na capital do Império, a Santa Casa era a responsável pela maior parte da assistência aos doentes da cidade (PIMENTA; ANDRADE, 2008).

Outro aspecto a referir é que, ao contrário de Portugal, em que a laicização do Estado buscou romper de modo claro com as ordens religiosas católicas, no Brasil do século XIX e até à primeira metade do século XX, é notável a presença de irmãos religiosos vindos da Itália ou da França. No Rio de Janeiro, a inserção das religiosas da Ordem de São Vicente de Paula, vindas da França, no novo hospital da Santa Casa do Rio de Janeiro, a partir de meados do século XIX; nos hospitais de Belém e Manaus, destacam-se as Irmãs Filhas de Santa Ana e, em Minas Gerais, temos o exemplo da participação da Ordem dos Frades Menores Capuchinhos. Frei Eugênio Maria chegou ao Brasil em 1843, a mando do Papa Gregório XVI, e como missionário capuchinho passou por diversos lugares, do Rio de Janeiro, a São Paulo, Espírito Santo e Minas Gerais, pregando as Santas Missões populares, catequizando as pessoas e difundindo a prática religiosa. A maior parte de sua obra concentra-se no interior dos estados de São Paulo e Minas Gerais, onde passou cerca de sete anos até se dirigir à Uberaba, em 1856. Foi responsável pela fundação da irmandade em 1856, sendo também encarregado do projeto do hospital da Santa Casa da cidade, cujas obras foram finalizadas em 1896 (LOPES; VALE, 2016).

No período de transição entre Império e República, percebe-se um enquadramento comum nas Irmandades das Santas Casas brasileiras que cumpriam papel fulcral na assistência aos desvalidos; o cargo de provedor é frequentemente ocupado por políticos, destacando-se os intendentess municipais, senadores e outros membros das elites locais, sendo ainda responsáveis por lhes destinar recursos do Estado. O prestígio social alcançado pelos membros das Santas Casas propicia-

va-lhes o monopólio de atividades consideradas lucrativas, como a administração dos cemitérios, em detrimento de outras irmandades (MIRANDA et al., 2015; COE, 2009).

Segundo Cerqueira (2016), foram agentes do Governo imperial que estiveram à frente das fundações das Santas Casas, de modo que a expansão da rede assistencial esteve relacionada com a tradição portuguesa, mesmo após a independência do Brasil.

Misericórdias e assistência em Portugal e no Brasil na transição do século XIX para o XX

Com o fim da Idade Moderna, a realidade assistencial complexifica-se; o período que vai da extinção das ordens religiosas, em 1834, à implantação da República, em 1910, é bastante conturbado política e socialmente, acarretando mudanças de regimes, legislação e políticas, com repercussões no panorama institucional e da prática da assistência. Neste contexto, durante o século XIX, as tipologias assistenciais diversificam-se, surgindo instituições inovadoras como asilos de mendicidade e da infância desvalida, albergues, sanatórios, dispensários, creches, entre outros. Entidades tipicamente liberais, de pendor laico, que se sustentavam com subscrições privadas, mas que eram fortemente impulsionadas pelos governos: dos governos civis aos próprios monarcas (PINHO, 2012, p. 176-177). Contudo, pela densa rede que formavam, as Misericórdias continuaram a ser as principais instituições de socorro a doentes e pobres; concentrando a sua ação nos serviços hospitalares, numa tendência que vinha já do século anterior. Esta situação foi particularmente expressiva no Brasil, associada ao fenómeno da emigração e que terá repercussões quer no espaço brasileiro quer no metropolitano.

A emigração portuguesa para o Brasil entre os séculos XVII e XIX procedia do Minho e, em sequência, dos Açores; todavia, nas duas últimas décadas do século XIX, passou a ser oriunda do interior beirão e transmontano. A forma de transmissão da propriedade no Minho, baseada na casa de lavoura, tinha por opção privilegiar um herdeiro em detrimento de outros, para os quais o Brasil representava uma oportunidade de começar a vida.

Os emigrantes, na sua maioria do sexo masculino, priorizavam as competências de literacia, elementares para o pequeno comércio, e mais sofisticadas no caso dos eclesiásticos. Alimentava-se então o “mito do brasileiro emigrante”, que regressava rico e suficientemente novo para se reinstalar na sua terra natal, o que, na verdade, constituía uma minoria dos casos (SÁ, 2000).

Segundo Sá (2000), a fundação das Misericórdias no Brasil fazia-se quando uma comunidade reproduzia as estruturas institucionais leigas básicas da metrópole: representação do poder régio, companhias militares e câmara municipal. A autora cogita a existência de correlação entre fundação de Misericórdias e presença de ordens religiosas, sobretudo as mendicantes e os Jesuítas, sendo estes responsáveis por preencher as lacunas nos serviços hospitalares das Misericórdias como limpeza das enfermarias e ajuda na superlotação, bem como na cura das almas.

As Santas Casas só se implantavam se houvesse a formação de oligarquias estáveis, que beneficiavam de vantagens como empréstimos de fácil acesso, destinados aos membros da irmandade, os quais frequentemente não eram ressarcidos. Por outro lado, a existência de um número vultoso de emigrantes portugueses pobres é notória ao analisar os registos hospitalares – portugueses solteiros, nascidos no

Minho ou nas ilhas açorianas –, numa época em que ser internado num hospital significava ser pobre.

Os portugueses da pequena nobreza não encontravam dificuldades para ingressar nas Misericórdias brasileiras se tivessem sucesso económico, inclusive os mestiços não eram cerceados, não se cumprindo à risca a exigência de “limpeza de sangue”. Já nas da metrópole, ser-lhes-ia provavelmente vedado o ingresso, pois nessas imperavam oligarquias de nobres locais, “que considerariam descabida a admissão de emigrantes retornados”.

Por exemplo, a Misericórdia do Porto só admitiu negociantes de grosso cabedal entre irmãos de primeira condição em 1767 (SÁ, 2000). E só na segunda metade do século XIX, os emigrantes portugueses no Brasil adquiriram prestígio como doadores de recursos às Misericórdias metropolitanas. Os beneméritos do século XIX acrescentaram às suas doações verbas destinadas à construção de estabelecimentos de assistência que tomariam o nome do doador, à instituição de missas por alma do testador a serem assistidas por todos os internos na instituição e a visitas oficiais quando do regresso dos doadores a sua terra natal.

Como exemplo temos o Hospital de Alienados Conde Ferreira e o Estabelecimento Humanitário Barão de Nova Sintra; houve também o caso de João Elizário de Carvalho Montenegro, fundador de Nova Lousã, no estado de São Paulo, e impulsionador da construção de um novo hospital na sua terra natal a partir de 1865. Quando esteve na Lousã, em 1895, já comendador, foi ciceroneado em visita ao edifício. Outra forma de homenagem foi a montagem da Galeria de Retratos dos Benfeitores nas Misericórdias e Ordens Terceiras.

José Joaquim Leite Guimarães recebeu o título de barão de Nova Sintra graças à instituição que criou: tratava-se de uma *workhouse* de

estilo inglês, com uma fiação de seda nos terrenos adjacentes, na qual as pessoas em regime de internamento trabalhavam.

Quanto ao conde de Ferreira, já era nobre quando legou recursos à Misericórdia do Porto: Joaquim Ferreira dos Santos, o maior benemérito da Misericórdia do Porto no século XIX, representa, segundo Sá (2000), uma história de vida singular. Nascido em 1782 numa família de lavradores de Campanhã, emigrou para o Brasil enquanto filho excluído da herança agrícola da família, em 1800. Entre os seus negócios destaca-se o tráfico negreiro entre Angola e Brasil. Os seus problemas com a lei brasileira de 1830, que extinguiu o tráfico negreiro (sendo posteriormente revogada), fizeram-no regressar ao Porto em 1832. Lá, reintegrado no círculo de comerciantes, recebeu os títulos de barão, visconde e conde entre 1842 e 1850 (SÁ, 2000). Com o seu falecimento, em 1866, deixou em testamento recursos para a construção de 120 escolas e um hospital, o que representou “uma gigantesca lavagem da memória” deste personagem (SÁ, 2000, p. 129). Segundo o notário, a inspiração para a construção do hospício fora uma conversa que Joaquim Ferreira dos Santos tivera com o imperador Pedro V, durante um jantar no Paço Portuense. O hospital ficaria dependente da Santa Casa de Misericórdia do Porto, com caráter autónomo e privado, uma vez que a Misericórdia se eximia de qualquer responsabilidade financeira perante o estabelecimento. Inaugurado 15 anos depois do início das obras (1868), recebeu os primeiros internamentos, a partir de exame feito pelos doutores Senna e Júlio de Matos.

Segundo o testamento, o edifício deveria ser executado com perfeição e solidez, sendo construído a nordeste da cidade, no local da Cruz das Regateiras, num terreno de 120 mil metros quadrados, com áreas livres para jardins e plantações. A sua arquitetura foi inspirada no Hospício

Pedro II, inaugurado em 1852, no Rio de Janeiro; na fachada, sobressaía a estátua do conde de Ferreira (PEREIRA; GOMES; MARTINS, 2005).

Situada no distrito de Braga, a vila de Fafe foi o local de origem de um volume significativo de emigrantes para o Brasil. Segundo Rocha-Trindade, “Fafe [...] constitui um caso paradigmático pela significativa presença dos que aí asseguraram um poderoso relacionamento transversal, a nível transcontinental, entre Portugal e Brasil” (*apud* BASTOS, 2012, p. 17). Assim, o Hospital Civil de São José de Fafe, inaugurado em 19 de março de 1863, obedecendo à “referência inspiradora” do Hospital da Beneficência do Rio de Janeiro, foi erigido a expensas de um grupo de benfeitores que angariaram recursos no Rio de Janeiro.

A Santa Casa de Misericórdia estabeleceu-se na cidade na 2.^a metade do século XIX sob a égide dos emigrantes brasileiros de torna-viagem. O progresso ocorreu em função do capital brasileiro: ainda que a agricultura predominasse, o concelho de Fafe teve atividade industrial ligeiramente maior que a média do país (24,5% contra 22,6 % a nível nacional) em função dos recursos advindos da ex-colónia.

Face ao surto de cólera e febre-amarela, surgiu o “Hospital da Caridade”, até então inexistente na localidade que, a partir de 1906, passou a gerir também o Asilo de Inválidos de Santo António, uma benfeitoria local do brasileiro de torna-viagem Manuel Baptista Maia. O médico Miguel António Soares incitou o filho, José Florêncio Soares, abastado brasileiro de torna-viagem pioneiro na indústria têxtil local, a intermediar junto de patrícios no Rio de Janeiro a reunião de fundos para a construção do hospital. Estabeleceu-se uma comissão de subscritores no Rio de Janeiro e uma comissão de obras do hospital, formada por emigrantes retornados bem-sucedidos, os quais aprovaram o *risco* do novo edifício, baseado no Hospital da Beneficente do Rio de Janeiro.

Celebrou-se o contrato de construção com os mestres pedreiros braca-rensens Francisco Thomaz Martins da Mota e António José Pereira, no início de setembro de 1858, sendo a obra concluída no final da centúria.

Assim, percebe-se a relevância destes benfeitores e do capital auferido no Brasil para a construção dos hospitais de algumas Misericórdias nor-tenha, durante o século XIX.

No Brasil, o período correspondente ao início da República contou com o investimento em novos edifícios para os hospitais das Santas Casas, orientados pelas diretrizes do higienismo e adotando o partido pavilhonar. No norte do Brasil, as capitais dos estados do Pará e Amazonas são casos exemplares para o entendimento desta tendência.

O cuidado à saúde em Belém foi realizado, inicialmente, por instituições com origem em Portugal, tal como a Santa Casa de Misericórdia, fundada em Belém em 1650 (sendo a atual edificação datada de 1900), o Hospital da Ordem Terceira de São Francisco de Assis, de 1867, e o Hospital da Beneficente Portuguesa (primeira sede em 1863, atual em 1877). Estas instituições passaram por diferentes localizações até atingirem a sua sede definitiva, em cujas instalações ainda funcionam; de modo que as imponentes volumetrias representam marcos estéticos na paisagem urbana e os corredores, capelas, janelas e escadas servem de indícios para a ativação da memória das famílias paraenses. Os antigos asilos, em que os pacientes eram deslocados do convívio com a comunidade, foram substituídos por hospitais, segundo o modelo pavilhonar, como o Hospital Juliano Moreira, dedicado ao trato dos doentes mentais e refletindo mudanças significativas no seu tratamento e no das vítimas de afecções contagiosas; esta edificação foi demolida na década de 80 do século XX (MIRANDA; BELTRÃO; HENRIQUE, 2013).

A Santa Casa de Misericórdia do Pará (SCMP) surgiu em 1650, originalmente instalada nas proximidades onde, hoje, existe a loja *Paris n'América*, em Belém. Era um pequeno edifício com igreja ao lado, ambos de taipa. Em 1785, D. Maria, rainha de Portugal, concedeu à SCMP o privilégio dos enterramentos em Belém, como forma de favorecer a sobrevivência da instituição. Dois anos depois (1787), foi inaugurado o Hospital Senhor Bom Jesus dos Pobres (popularmente conhecido como Hospital da Caridade), no largo da Sé, por D. frei Caetano Brandão (1740-1806). Até então, o hospital da SCMP era o único de Belém (VIANNA, 1992).

O serviço médico prestado à população só melhorou quando, em 1807, o Hospital Senhor Bom Jesus dos Pobres, com todos os seus bens patrimoniais, foi incorporado à SCMP, que passou a ocupar o prédio sede do Hospital de Caridade, no largo da Sé, local onde a Misericórdia paraense funcionou até 1900, quando foi inaugurado o prédio atual, situado à rua Oliveira Belo, no bairro do Umarizal.

Tendo surgido apenas 34 anos depois da fundação de Belém, a SCMP é, sem dúvida, uma das mais importantes instituições da Amazônia, estando ligada a muitos factos históricos da região. Até ao início do século XX, era quem administrava o chamado Hospício dos Lázarus do Tucunduba, transformado em abrigo para os hansenianos desde 1814, no local onde existiu uma antiga olaria antes pertencente aos religiosos Mercedários.

Em janeiro de 1850, dois marinheiros da barca *Pollux* foram internados com febre no Hospital da Caridade, falecendo dias depois. Era o início da epidemia de febre-amarela no Pará, que sobrecarregou o atendimento na SCMP, responsável pelo serviço de assistência pública. Quatro escravos da SCMP conduziam os cadáveres do hospital e das residências particulares ao cemitério. No mesmo ano, foi construído o Cemitério de Nossa

Senhora da Soledade, para o enterro dos acometidos por febre-amarela, administrado pela SCMP; em 1880, foram suspensos os enterramentos nesse cemitério.

Outro momento da história do Pará em que a SCMP foi fundamental correspondeu ao período da epidemia de *cholera-morbus* (1855). Quatro canoas, tripuladas por escravos da SCMP, serviam de transporte aos doentes que eram atacados pelo mal do Ganges nas embarcações (COSTA, 2006).

Em 1874, data de abertura do Cemitério de Santa Isabel, para receber as vítimas da epidemia de varíola, também foi reservada à SCMP a administração do campo santo.

Em 1883, assinou-se o contrato que possibilitou o trabalho de assistência diária das Irmãs Filhas de Santa Anna, vindas da Itália, aos enfermos do Hospital Senhor Bom Jesus dos Pobres (Hospital da Caridade). As Irmãs começaram a chegar no ano seguinte e exerceram as suas funções na SCMP até ao início da década de 90 do século XX (MIRANDA et al., 2015).

Em 1890, o governador Justo Chermont assinou um decreto que dava novo estatuto à SCMP, que deixou de ser uma Irmandade e passou a ser uma Associação Civil de Caridade. Na mesma data, foi lançada a primeira pedra do novo Hospital da Caridade, no bairro do Umarizal, com projeto do engenheiro Manoel Odorico Nina Ribeiro.

Também em 1890, um decreto republicano determinou a secularização dos cemitérios, em função do que a SCMP entregou a administração dos cemitérios da Soledade e de Santa Isabel à Intendência Municipal. Para a SCMP este facto representou enorme prejuízo, por perder uma fonte de rendas e desfalcar-se-lhe o património.



Figura 2: Vista atual da fachada da Santa Casa de Misericórdia do Pará. Foto: Cybelle Miranda, 2017.

Em 1892, a SCMP passou a administrar o Hospício dos Alienados (depois Hospital Juliano Moreira, na atual avenida Almirante Barroso). Anos depois, a SCMP passou a administrar também o Hospital de Isolamento, depois chamado Hospital Domingos Freire, construído para o recolhimento de doentes com moléstias infectocontagiosas, situado à rua Barão de Mamoré com a travessa dos Mundurucus, onde hoje se encontra o Hospital Universitário João de Barros Barreto.

Marco importante na história da SCMP foi a inauguração de sua maternidade, em 1914, pavilhão que integra o complexo hospitalar da instituição. Em 1919, com a fundação da Faculdade de Medicina, o hospital da Santa Casa converteu-se no único hospital-escola do estado do Pará, contribuindo para a formação de muitos médicos paraenses.

Ao longo do século XX, a SCMP foi ampliando os seus serviços e melhorando o atendimento à população. Em 1990, a Associação Civil

de Caridade tornou-se Fundação Santa Casa de Misericórdia do Pará (FSCMP), passando a ser financiada pelo governo do estado.

A Santa Casa de Misericórdia de Manaus, também conhecida nos relatórios de presidentes de província como “hospital da Caridade”, foi um dos primeiros hospitais da cidade a atender a população civil. Criada pela Lei provincial n.º 451 de 4 de abril de 1880, a Irmandade da Misericórdia foi responsável pela administração do hospital, inaugurado no dia 16 de abril de 1880 (SILVA, 2013).



Figura 3: Elevação principal do prédio da Santa Casa de Manaus. Foto: Cybelle Miranda, 2013.

Por muito tempo, só existiu na cidade de Manaus um único hospital, o hospital militar de São Vicente criado em 1855 (SILVA, 2013). Mas, em períodos de epidemias, admitiam-se civis e pessoas paupérrimas, mas somente do sexo masculino, sendo vetada a entrada de mulheres. Quando a Santa Casa foi criada foi a primeira instituição médica da cidade de Manaus a admitir mulheres; com o intuito de atender “tão palpitante necessidade”, contava com uma “enfermaria para mulheres” (QUEIROZ *apud* SILVA, 2013).

Desde a sua fundação, a Santa Casa sempre contou com a ajuda de recursos públicos para o seu funcionamento, conforme relata Ferreira Junior (*apud* SILVA, 2013). Tal como o Hospital da Beneficência Portuguesa, a Santa Casa também dependia do auxílio dos sócios, mas, por diversas vezes, a instituição contou exclusivamente com as verbas estatais para continuar a funcionar.

No ano de 1885, as Irmãs de Santa Anna ficaram com a incumbência de ajudar a administrar o hospital da Santa Casa de Manaus, recebendo elogios do seu provedor. Mas os louvores cessaram em 1899, quando as Irmãs negaram o tratamento dos variolosos, que foram recolhidos no hospital do Umiorizal, também gerido pela Santa Casa. As Irmãs de Santa Anna que ajudavam na Santa Casa deveriam também prestar assistência no Umirizal, mas com a negativa, algumas partiram para outros estados e para o exterior, sem comunicar à Provedoria.

A Santa Casa atendia os indigentes de todo o estado do Amazonas, que muitas vezes se dirigiam para a capital em busca de tratamento, não disponível nas suas localidades (RIBEIRO *apud* SILVA, 2013). O hospital também administrava, numa das suas alas, um hospício, que primeiramente se designou “Hospício dos Alienados” e posteriormente “Hospício Eduardo Ribeiro”. Mas em 1894, devido ao grande número de alienados, os pacientes foram deslocados para

um prédio, propriedade do estado, na “margem direita do Rio Negro”, para servir de hospital dedicado aos portadores de transtornos mentais. Depois, foi transferido para um outro prédio, mas ainda sob a responsabilidade da instituição (RIBEIRO *apud* SILVA, 2013).

Enquanto o preço da borracha esteve em alta no mercado internacional e os cofres públicos com fartas receitas, a Santa Casa foi sempre mantida com os recursos públicos; mas, com a crise da economia gomífera, não só o hospital, mas todas as instituições que dependiam de verbas públicas para se manterem sofreram o reflexo da crise. Em relatório de 1915, fica explícita a dificuldade da instituição em receber os doentes de tuberculose, por conta da “exiguidade de recursos financeiros daquela instituição” (PEDROSA *apud* SILVA, 2013).

Com a implantação do Serviço de Profilaxia Rural no estado do Amazonas a partir dos anos de 1920, a Santa Casa ainda é o destino da maioria dos doentes da capital amazonense, mesmo com a criação dos postos rurais na capital e no interior do estado. No final da década de 20 e início dos anos 30 do século XX, o hospital ainda tinha a Colônia de Alienados Eduardo Ribeiro e o Hospital São Sebastião administrados pela Irmandade da Misericórdia. O hospital só começou a perder importância na estrutura da saúde do estado com a construção de diversos hospitais na capital, principalmente depois da implantação do Serviço Especial de Saúde Pública (SESP), no Amazonas. Este organismo, criado em 1942, tinha por meta prover regiões produtoras de matéria-prima (como a borracha na Amazônia) de serviços de saneamento e educação sanitária.

Por falta de recursos, a Santa Casa de Misericórdia de Manaus encerrou as suas atividades no ano de 2007, não havendo previsão para a sua reabertura. O prédio está abandonado e seu arquivo histórico está a ser devorado pela ação do tempo.

Património arquitetónico das Misericórdias: percursos diversos na transição à República

Para além da sua função assistencial, as Misericórdias constituíram-se, no domínio da sua atividade, como relevantes instituições encomendadoras de diferentes manifestações patrimoniais, com características próprias que podem ser relacionadas diretamente com a sua natureza assistencial, com as suas devoções e com as dinâmicas do quotidiano confraternal (PINHO, 2012, p. 109-144). Neste contexto, destaca-se a “Casa da Misericórdia”, a arquitetura com uma função assistencial, de cariz confraternal, construída de raiz ou adaptada, mais relevante durante a Idade Moderna em Portugal (PINHO, 2012, p. 186-224).

Desde as primeiras fundações, a relação que as Misericórdias estabeleceram com a arquitetura foi complexa e condicionada por diferentes fatores. Raramente a instituição de uma Misericórdia coincidiu com a promoção da construção de um edifício de raiz. No período correspondente à sua fundação e à consolidação da sua atividade, as confrarias da Misericórdia instalaram-se inicialmente em espaços preexistentes e, apenas mais tarde, em arcos temporais que poderiam ir dos 50 aos 100 anos, promoveram a construção, de raiz, de espaços próprios.

Todavia, na segunda metade do século XIX e até às primeiras décadas do século XX, fatores de natureza política e social introduziram uma nova variante neste processo de relação das Misericórdias com a arquitetura, determinando um segundo momento, na história das Misericórdias portuguesas, de ocupação de espaços preexistentes, pertencentes a outras instituições e que não foram edificados para acolher as confrarias.

Este segundo momento, que podemos situar a partir de finais da década de 30 do século XIX, estende-se até às primeiras décadas do século XX e está relacionado com a extinção das ordens religiosas e as reformas do liberalismo e da implantação da República portuguesa. O dado mais significativo foi sem dúvida a extinção das ordens religiosas em 1834 e a libertação de edifícios de grandes dimensões que foram solicitados por várias Misericórdias para instalação dos seus serviços de assistência, gerando uma nova dinâmica de reocupação de espaços preexistentes, embora com uma funcionalidade distinta da inicial.

Este fenómeno foi antecedido temporalmente por caso semelhante, mas simultaneamente divergente referimo-nos à transferência da Misericórdia de Lisboa para a Casa Professa de São Roque, da Companhia de Jesus. O terramoto de 1755, a consequente destruição de parte significativa do edifício da Misericórdia junto ao Terreiro do Paço e a expulsão dos Jesuítas, em 1759, precipitaram este acontecimento. A carta régia de doação de São Roque à Misericórdia lisboeta é de fevereiro de 1768, tendo-se realizado a mudança, com grande solenidade, a 1 de julho.

Chegados ao século XIX, num movimento que não conhece geografia específica, várias Misericórdias vão ocupar, por compra, troca ou doação, igrejas e casas conventuais que, no contexto da extinção das ordens religiosas, vão sendo abandonadas, ficando devolutas e perdendo a sua funcionalidade inicial; logo em abril de 1835, o Ministério do Reino envia uma circular às câmaras municipais relativa às pretensões que “tem cada municipalidade a respeito dos mencionados bens ou edificios [dos conventos extintos], seja para melhor acomodação das casas de Misericórdia e hospitaes já existentes ou para a fundação doutros estabelecimentos d'utilidade e serviço publico

d'igual ou diversa natureza” (PAIVA, 2010, v. 8, p. 124); aos conce-
lhos era solicitado um levantamento dos conventos suprimidos e dos
seus bens, e que referissem se pretendiam dar-lhes algum uso, como
a instalação das Casas da Misericórdias ou dos hospitais já existentes.

Neste sentido, várias confrarias solicitaram edifícios conventuais ex-
tintos; valerá a pena identificá-las individualmente: Aldeia Galega: Con-
vento de Santo António de Charnais/Ordem de São Francisco – Capuchos
(1838); Alenquer: Convento de São Francisco/Ordem de São Francisco
(1863); Barcelos: Convento de São Francisco/Ordem de São Francisco –
Capuchos (1836); Cantanhede: Convento de Nossa Senhora da Conceição/
Ordem de São Francisco – Capuchos (1891); Castelo Branco: Convento da
Graça/Ordem dos Eremitas de Santo Agostinho (1835); Castelo de Vide:
Convento de Nossa Senhora da Vitória/Ordem Hospitalários de São João
de Deus (1855); Coimbra: Colégio novo/Colégio da Sapiência/Ordem dos
Cónegos Regrantes de Santo Agostinho (1841 – 1843); Crato: Convento de
Santo António/Ordem de São Francisco – província dos Algarves (século
XIX); Cuba: Convento de Nossa Senhora do Carmo/Ordem das Carmelitas
(século XIX); Elvas: Convento de São Domingos/Ordem de São Domingos
(1896); Estremoz: Convento das Maltesas/Ordem de São João de Malta
(1881); Figueira da Foz: Convento de Santo António/Ordem de São Fran-
cisco (1839); Guarda: Convento de Santa Clara/Ordem de São Francisco
(1885); Guimarães: Convento de Santo António dos Capuchos/Ordem de
São Francisco – Capuchos (1842); Marvão: Convento de Nossa Senhora
da Estrela/Ordem de São Francisco – província dos Algarves (século XIX);
Mesão Frio: Convento de São Francisco/Ordem Terceira de São Francisco
(século XIX); Moura: Convento do Carmo/Convento de Nossa Senhora do
Carmo/Ordem dos Carmelitas; Penafiel: Convento de Santo António dos
Capuchos/Ordem de São Francisco – Capuchos (1836); Penamacor: Con-
vento de Santo António/Ordem de São Francisco – Capuchos (1867); Sar-

doal: Convento de Nossa Senhora da Caridade/Ordem de São Francisco – Capuchos (século XIX); Santarém: Convento de Nossa Senhora de Jesus do Sítio/Ordem Terceira Franciscana da Penitência (1834); Serpa: Convento de São Paulo/Convento de Nossa Senhora da Consolação/Eremitas de São Paulo (Paulistas) (1836); Setúbal: Convento de Jesus/Ordem de São Francisco (Clarissas xabreganas) (1889) (PINHO, 2012, p. 173-176).



Figura 4: Convento de São Francisco, atual sede da Santa Casa de Misericórdia de Barcelos, em cuja fachada principal foi acrescentado o grupo escultórico da “Visitação”, orago das Misericórdias. Foto: Joana Balsa de Pinho, 2009.

Todavia, os inícios do século XIX reservariam novos desenvolvimentos que influenciariam o património arquitetónico das Misericórdias. Em 1835, o Estado, considerando que as Misericórdias eram importantes na definição de um sistema assistencial nacional, decide promover um controlo mais circunscrito das atividades destas confrarias, ordenando aos governadores civis que verificassem as contas dos hospitais e Misericórdias e que procedessem à fiscalização dos seus bens e da sua administração, exigindo orçamentos anuais; em 1836, também os administradores dos concelhos passam a ter competência para o controlo da contabilidade das confrarias (SÁ; LOPES, 2008, p. 84-85; PAIVA, 2010, v. 8).

Todavia, é a 22 de junho de 1866 que se promulga a lei da desamortização de bens das câmaras municipais, juntas de paróquia, irmandades, confrarias, recolhimentos, hospitais e Misericórdias. De acordo com esta legislação, os bens de mão-morta, bens que não podiam ser transmitidos ou alienados, passam a estar sujeitos ao direito comum; determinando-se que o património das Misericórdias não necessário às atividades caritativas deveria ser vendido em hasta pública e o seu valor convertido em títulos do Estado.

Com a implantação da República, as Misericórdias continuam a ser tratadas como associações de beneficência laicas e, como tal, o Estado considera-se no direito de aprovar as comissões administrativas responsáveis pela sua gestão. No ano de 1911, todas as Misericórdias tiveram de reformar os seus compromissos, na sequência do decreto-lei de 20 de abril, relativo à separação do Estado e da Igreja; esta legislação limitou ao máximo de 30 anos a duração dos encargos pios e obrigou as corporações de assistência, incluindo as Misericórdias, à redução das despesas culturais até um terço dos seus rendimentos e a

dois terços do que habitualmente gastavam com o culto (SÁ; LOPES, 2008, p. 84-85; PAIVA, 2010, v. 8).

Toda esta conjuntura, ocorrida desde a segunda metade do século XIX, teve repercussões no património arquitetónico das Misericórdias, nomeadamente em alguns dos edifícios construídos durante o século XVI: deficiente conservação e manutenção dos espaços e do património integrado, abandono, venda, demolição e atribuição de novos usos. O património artístico móvel e arquivístico também ficou prejudicado; em muitos casos, os bens culturais foram vendidos e a documentação, pela sua natureza mais frágil, dispersa. Nas situações em que o património móvel e documental não se perdeu, integrou outras instituições culturais: arquivos distritais, municipais ou de outras Misericórdias, igrejas paroquiais e museus locais.

Assim, nas últimas décadas do século XIX e primeiras do XX, são demolidos os primitivos edifícios das Misericórdias de Alhandra, Belmonte, Cabrela, Castanheira do Ribatejo, Cela, Coimbra, Coina, Grândola, Lamego, Mesão Frio, Mirandela, Monforte, Muje, Ourém, Portimão, Povos, Setúbal e Vinhais. Registamos, também, que em alguns casos são destruídos apenas parcialmente os edifícios, como sucedeu com as Misericórdias de Atouguia, Constância e Mogadouro.



Figura 5: Antiga Casa da Misericórdia de Vinhais, demolida em finais da década de 40 do século XX. Foto: Arquivo da Câmara Municipal de Vinhais.

De igual modo, são dessacralizadas e descaracterizadas, exterior e/ou interiormente, para lhes atribuir novos usos, as primeiras construções sede das Misericórdias de Aldeia Galega, Alcochete (museu), Alcoutim, Alvalade, Alverca (transformada sucessivamente em escola, capela funerária, centro de dia, sala de exposições e espetáculos), Azinhaga (sala de espetáculos), Barcelos (sala de exposições), Beja, Cantanhede (loja), Cuba (farmácia), Estremoz (transformada em sede de coletividade e residência particular), Évora (transformada sucessivamente em posto dos CTT, Comando Distrital da Legião Portuguesa; sede de partido político; messe de sargentos), Moura (cineteatro), Odemira (sede de partido político), Pombal (museu), Portalegre (teatro e escola de música), Serpa (teatro e sede de sociedade filarmónica), Silves (transformada sucessivamente em escola primária e sala de exposições), Tancos (sala de espetáculos).



Figura 6 A e B: Casa da Misericórdia de Moura (Beja), exterior e interior. Foto: Joana Balsa de Pinho, 2010.

Em alguns casos, a situação esteve iminente, mas não chegou a concretizar-se, apenas dois exemplos:

1. Canha: em 1907, ocorre a secularização da igreja da Misericórdia; em 1916, a casa do despacho, a igreja e o coro são arrendados; no ano de 1922, a Junta de Freguesia propõe que a Misericórdia ceda o edifício para a instalação da escola oficial e da secretaria da Junta; em resposta, a confraria sugere vender o edifício, mas o negócio não se concretiza. Um ano depois, a Misericórdia solicita ao Ministério do Trabalho um subsídio para obras de adaptação da igreja a farmácia e sala de sessões (CORREIA, 2008, p. 30 – 31).

2. Lisboa: com a extinção das ordens religiosas em 1834, a primitiva igreja da Misericórdia, ocupada pelos freires da Ordem de Cristo, fica ao abandono; decorridos três anos, o espaço esteve para ser vendido a um particular e destruído para a construção de edifícios; no ano de 1880, a irmandade de leigos que geria a igreja fez obras, recolocando, no tímpano do portal, o grupo escultórico de Nossa Senhora da Misericórdia que tinha sido removido (NÓE; MARQUES; RODRIGUES, 1990, 2001, 2003).

Todas estas transformações sofridas pelos primitivos edifícios das Misericórdias ou o seu desaparecimento, ocorridos de meados do século XIX a inícios do século XX, em consequência de alterações políticas e sociais significativas e da alteração do conceito e da prática da assistência, são relevantíssimos pois vão ter impacto na definição da realidade arquitetónica destas confrarias na contemporaneidade; vão igualmente influenciar a teorização da relação entre as Misericórdias e a arquitetura, a caracterização arquitetónico-artística das obras por

elas promovidas e a sua contextualização no âmbito da arquitetura portuguesa da época.

No Brasil, houve uma intensa renovação das estruturas hospitalares gerenciadas pelas Santas Casas, de modo que muitas destas foram edificadas ou reconstruídas nos finais do XIX, adaptando suas plantas ao modelo pavilhonar de inspiração francesa, sendo projetadas por engenheiros ou arquitetos, como os hospitais do Rio de Janeiro, São Paulo, Belém e Manaus. Tais edifícios ocupam espaços amplos e apresentam configuração predominantemente horizontal.

Quanto ao entendimento destes espaços da saúde como integrantes da memória e do património assistenciais, há ainda relutância por parte da sociedade e do poder público em reconhecê-los como referências materiais, facto que se pode vivenciar ao propor a classificação do prédio da Santa Casa de Misericórdia do Pará ao Conselho do Departamento de Patrimônio Histórico do Estado do Pará (DPHAC), em 2013, cujo processo ainda não teve seguimento. A diretora do referido órgão argumenta que a direção da Fundação Santa Casa opõe-se à classificação, alegando a necessidade de uma constante atualização dos equipamentos e serviços médicos, e que esta é considerada incompatível com o estatuto patrimonial.

Em 1987, a instituição fundou o Museu e Arquivo Histórico da Santa Casa (MAHSC), que reúne parte considerável da memória da instituição. Atualmente, o acervo do MAHSC é formado por 15 coleções: diplomas e certificados, documentos históricos (atas, relatórios, inventários, etc.), esculturas, antiga farmácia, fotografias e iconografias, hemeroteca, instrumental médico hospitalar, lápides, livros antigos de medicina e farmácia, louças e utensílios, medalhas e moedas, memória médica paraense, mobiliário artístico, relógios, sacra. Desde 2006,

o MAHSC está integrado no Sistema Brasileiro de Museus (SBM), do Ministério da Cultura (Boletim..., 2008).



Figura 7: Museu da Santa Casa. Foto: Bianca Barbosa, 2016.

Esta iniciativa, que partiu do médico Alípio Bordalo, não obteve maiores incentivos e não se encontra devidamente sistematizada, devido à ausência de profissionais da área da museologia e da documentação. Somam-se acervos médicos com mobiliários oriundos da antiga sala do conelho, pavilhão demolido, e peças sacras pertencentes à capela antiga, que hoje encontra-se em ruínas.

Neste domínio, são dignos de interesse dois exemplos: o Museu da Santa Casa de Misericórdia de São Paulo e o Centro Histórico-Cultural da Santa Casa de Misericórdia de Porto Alegre. A Misericórdia de São Paulo foi fundada em 1560, mas o prédio atual do Hospital Central foi inaugurado em 1884, ampliando o atendimento e marcando a

paisagem local com um complexo arquitetônico de linhas neogóticas (SILVA, 2010). O museu, que ocupa parte de um dos pavilhões do hospital, foi fundado em 2001 e compreende seis salas: objetos de arte, farmácia, *hall* dos provedores, sala dedicada à medicina, *hall* dos doadores, sala de objetos históricos, salão nobre e sala de aparelhos ortopédicos (IRMANDADE DA SANTA CASA..., 2010). O espaço não conta com um tratamento museográfico compatível, porém, é digno de nota o acervo ali exposto e o empenho em divulgá-lo.

A iniciativa brasileira mais destacada em relação a preservação, estudo e divulgação de acervos referentes às Santas Casas é a da Irmandade de Porto Alegre, Rio Grande do Sul. A Santa Casa de Porto Alegre foi fundada em 1803, tendo o seu hospital iniciado o funcionamento em 1826; a partir de 1893, as Irmãs Franciscanas passaram a atuar na administração interna e na enfermagem e, em 1897, iniciou-se, nas suas instalações, a Faculdade de Medicina do Rio Grande do Sul (CENTRO HISTÓRICO CULTURAL SANTA CASA).

O Centro Histórico-Cultural Santa Casa foi criado a partir do arquivo administrativo e museu, nos idos de 1986, quando a instituição enfrentava uma grave crise financeira. O espaço integra a quadra ocupada pelo complexo hospitalar e apresenta, num edifício contemporâneo que aproveita as fachadas das casas de aluguel que contornam o terreno do hospital, um conjunto de atividades: teatro, biblioteca de saúde, arquivo histórico da Santa Casa, museu (com cerca de cinco mil objetos dos mais diversos setores da instituição, reunindo peças dos séculos XIX e XX) e laboratório de história oral. O museu proporciona uma experiência riquíssima para a compreensão do papel da organização na cidade e na sociedade, ampliando o conceito expositivo para questões urbanas, arquitetônicas e antropológicas.



Figura 8: Quarto de enfermagem representado no Museu da Santa Casa de Misericórdia de Porto Alegre Foto: Cybelle Miranda, 2016.

Considerações finais

A época histórica que compreende o espaço de tempo entre as guerras liberais e a implantação da República portuguesa, bem como a transição do Império à República brasileira, colocou diversos desafios à teoria e à prática da assistência, em geral, e às Misericórdias, em particular. Todavia, e apesar deste período se caracterizar por múltiplas iniciativas privadas, e mesmo institucionais, com a promoção de valências sociais diferenciadas, de norte a sul de Portugal e do Brasil, as

Misericórdias protagonizavam a rede assistencial mais importante e coerente, e de mais ampla implantação.

É também neste período, e devido ao contexto epocal, que as Misericórdias ampliam as tipologias de edifícios que constroem, ocupam ou gerem. As decisões inerentes a este fenómeno relacionam-se com o pragmatismo e imperativo funcional, privilegiando as condições do cumprimento da função para a qual as confrarias da Misericórdia foram instituídas. Destacando que, no contexto brasileiro, houve clara preferência para a construção de edifícios hospitalares seguindo os padrões higienistas, com partidos pavilhonares associados a linguagens estilísticas que oscilam entre o classicismo e as vertentes românticas.

De igual modo, fica também patente que a importância da arquitetura, enquanto elemento identitário, é menos relevante do que se poderia supor, reflectida nas circunstâncias de abandono, demolições, alterações e novos usos a que se submeteram os edifícios primitivos das Misericórdias neste período, designadamente em Portugal. A ação caritativa, função para a qual foram criadas, e as condições para o seu desenvolvimento são fatores determinantes para as Misericórdias e justificam as suas opções de relação com a arquitetura ao longo da sua história; o que confere à realidade arquitetónica das Misericórdias uma significativa complexidade.

O entendimento da arquitetura assistencial como património é ainda um desafio, tanto em solo brasileiro quanto em Portugal; todavia, tem sido possível dar alguns contributos para esta questão, designadamente com o desenvolvimento de projetos de investigação com equipas multidisciplinares e luso-brasileiras, e com a promoção de eventos científicos dedicados à temática. Neste sentido, destacamos a realização, em 2015, do Colóquio Internacional “Arquitetura assistencial luso-brasileira da Idade Moderna à contemporaneidade: espaços,

funções e protagonistas” que, congregando instituições parceiras na investigação do património da saúde, pretendeu reunir comunicações que contemplassem o entendimento da arquitetura assistencial, no contexto do espaço luso-brasileiro, provendo uma abordagem global e pluridisciplinar com a caracterização das várias tipologias arquitetónicas associadas. A organização deste evento foi composta por investigadores vinculados ao ARTIS – Instituto de História da Arte (Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa) e ao Gabinete de Investigação “Misericórdias e instituições similares: assistência, património e cultura” (Centro de Literaturas e Culturas Lusófonas e Europeias, Faculdade de Letras, Universidade de Lisboa) e ao Grupo de Pesquisa “Saúde e cidade: arquitetura, urbanismo e patrimônio cultural”, registado no Conselho Nacional de Pesquisa – CNPq (Brasil), integrando pesquisadores da Universidade Federal do Pará e da Fundação Oswaldo Cruz (FIOCRUZ) (MIRANDA; MONTEIRO, 2017).

Constituindo-se como um evento inédito, possibilitou a compreensão da arquitetura como resultado de uma funcionalidade concreta e do imaginário e repertório estético dos encomendadores, mesclando instituições e personalidades, a que se deverão somar os estudos dedicados à conservação e ao restauro destes espaços, refletindo interseções entre ideais e técnicas antigos e contemporâneos, como forma de preservação de uma memória, e testemunhos materiais associados, com mais de 500 anos de história.

Referências

BASTOS, Daniel. *Santa Casa da Misericórdia de Fafe – 150 Anos ao Serviço da Comunidade (1862-2012)*. Fafe: SCM Fafe, 2012.

Boletim Informativo do Museu/Arquivo Histórico da Santa Casa de Misericórdia do Pará, série II, ano 1, n.º 1, jun., 2008.

- CENTRO HISTÓRICO CULTURAL SANTA CASA. Disponível em: <http://www.centrohistoricosantacasa.com.br/chc-santa-casa/historia/>. Acesso em 28 out. 2017.
- CERQUEIRA, João Batista de. Santa Casa de Misericórdia da Vila de Feira de Sant'Anna: um equipamento oriundo da política de assistência social do governo imperial brasileiro. In: *Anais do VIII Encontro Estadual de História. Espaços da História*. Associação Nacional de História - Seção Bahia, 2016. Disponível em: http://www.encontro2016.bahia.anpuh.org/resources/anais/49/1474988813_ARQUIVO_ASantaCasadeFeira.pdf.
- COE, Agostinho Júnior Holanda. Medicina, caridade e poder: a Misericórdia e os serviços assistenciais no século XIX em São Luís, 2009. In: *Anais do IV Congresso Internacional de História*. Maringá, PR: p. 3569-3577. DOI: 10.4025/4cih.pphuem.436. Disponível em: <http://www.pph.uem.br/cih/anais/trabalhos/436.pdf>. Acesso em 19 ago. 2017.
- CORREIA, Francisco. *A Santa Casa da Misericórdia de Canha através dos Tempos: 1622 - 2008*. Canha: Santa Casa da Misericórdia de Canha, 2008.
- COSTA, Magda Nazaré Pereira. *Caridade e Saúde Pública em tempos de Epidemias - Belém 1850-1890*. Belém: Universidade Federal do Pará, 2006 (Dissertação de Mestrado) - Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Programa da Pós-Graduação em História.
- LOPES, Andreia de Freitas; VALE, Marília Maria Brasileiro Teixeira. O pioneirismo e a obra de frei Eugênio Maria de Gênova em Uberaba e a construção de uma cidade mais salubre. In: *Anais do IV ENANPARQ, estado da Arte: Porto Alegre, 25-29 jul. 2016* [recurso eletrônico] / Org.: Claudia Costa Cabral, Carlos Eduardo Comas. Porto Alegre: PROPAP/ UFRGS, 2016.
- MIRANDA, Cybelle Salvador; BELTRÃO, Jane Felipe; HENRIQUE, Márcio Couto. Caminhos e ausências no patrimônio da saúde em Belém, Pará. *Amazônica: Revista de Antropologia (Online)*, v. 2, p. 308-343, 2013.
- MIRANDA, Cybelle Salvador et al. Santa Casa de Misericórdia e as políticas higienistas em Belém do Pará no final do século XIX. *História, Ciências, Saúde - Manguinhos* (Impresso), v. 22, p. 525-539, 2015.
- MIRANDA, Cybelle Salvador; MONTEIRO, Márcia Rocha. Arquitetura assistencial e saúde: discutindo concepções e protagonistas. *Thésis*, Rio de Janeiro: v. 2, n.º 3, p. 180-197, jan./out. 2017. Disponível em: http://anparq.web965.uni5.net/download.php?num=3&l=%2Frevista-thesis%2Farticle%2FviewFile%2F69%2Fpdf_37. Acesso em 26 out. 2017.

MONTEIRO, Flávia de Azevedo. *O Patrimônio Arquitetônico da Saúde: Discussões sobre a Arquitetura Hospitalar Brasileira do Século XIX*. Vitória: Universidade Federal do Espírito Santo, Centro de Artes, 2014 (Dissertação de Mestrado em Artes).

MONTEIRO, Miguel. Representações materiais do “brasileiro” e construção simbólica do retorno. *Camões Revista de Letras e Culturas Lusófonas*, Lisboa: n.º 11, out.-dez. 2000. (Pontes lusófonas III arquiteturas luso-brasileiras).

NOÉ, Paula; MARQUES, Lina; RODRIGUES, Susana. *Igreja de Nossa Senhora da Conceição Velha*. SIPA n.º PT031106190008. S.l.: Instituto de Reabilitação Urbana, 1990, 2001, 2003. Disponível em: <http://www.monumentos.pt>. Acesso em jan. 2017.

PAIVA, José Pedro. (Coord.). *Portugaliae Monumenta Misericordiarum*. Lisboa: Centro de Estudos de História Religiosa da Universidade Católica Portuguesa/União das Misericórdias Portuguesas, 2002-2011, 9 v.

PEREIRA, P. T.; GOMES, E.; MARTINS, O. A alienação no Porto: o Hospital de Alienados do Conde de Ferreira (1883-1908). *Revista da Faculdade de Letras HISTÓRIA*, Porto: III série, v. 6, p. 99-128, 2005.

PIMENTA, Tânia Salgado; ANDRADE, Inês El-Jaick. Hospital Geral da Santa Casa de Misericórdia do Rio de Janeiro. Verbete inventário do patrimônio da saúde. In: PORTO, Ângela. (Org.). *História da Saúde no Rio de Janeiro: Instituições e Patrimônio Arquitetônico (1808-1958)*. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ, 2008. CD-ROM.

PINHO, Joana Maria Balsa Carvalho de. *As Casas da Misericórdia: Confrarias da Misericórdia e a Arquitetura Quinhentista Portuguesa*. Lisboa: Universidade de Lisboa, Faculdade de Letras, Departamento de História, 2012, 2 v. (Dissertação de Doutoramento em História Especialidade História da Arte).

SÁ, Isabel dos Guimarães. Misericórdias, portuguesas no Brasil e brasileiros. In: COMISSÃO NACIONAL PARA AS COMEMORAÇÕES DOS DESCOBRIMENTOS PORTUGUESES. *Os Brasileiros de Torna-Viagem no Noroeste de Portugal*. Lisboa: CNCDP, 2000. Disponível em: <http://hdl.handle.net/1822/4341>. Acesso em 27 ago. 2017.

SÁ, Isabel Guimarães. *As Misericórdias Portuguesas de D. Manuel I a Pombal*. Lisboa: Livros Horizonte, 2001.

SÁ, Isabel dos Guimarães; LOPES, Maria Antónia. *História Breve das Misericórdias Portuguesas: 1498 - 2000*. S.l.: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2008.

SILVA, Julio Santos da. Santa Casa de Misericórdia de Manaus (Verbete). In: *Inventário Nacional do Patrimônio Cultural da Saúde: Bens Edificados e Acervos - Patrimônio de/em Saúde em Manaus Amazonas*. Manaus: Fundação Oswaldo Cruz, 2013. (Não publicado).

SILVA, Márcia Regina Barros da. Santa Casa de Misericórdia de São Paulo: saúde e assistência se tornam públicas (1875–1910). *Varia Hist. (online)*. v. 26, n.º 44, p. 395–420, 2010. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1590/S0104-87752010000200004>.

SOUZA, Ivo Carneiro. *V Centenário das Misericórdias Portuguesas*. S.l.: CTT-Correios de Portugal, 1998.

VIANNA, Arthur. *A Santa Casa da Misericórdia Paraense: Notícia Histórica (1650–1902)*. Belém: SECULT, 1992 [1902].

Apoio Científico de Instituições Nacionais e Internacionais

