

ees

REVISTA DE
HISTÓRIA
DAS IDEIAS



O ESTADO E A IGREJA

HOMENAGEM A JOSÉ ANTUNES

VOLUME 22, 2001

INSTITUTO DE HISTÓRIA E TEORIA DAS IDEIAS
FACULDADE DE LETRAS DA UNIVERSIDADE DE COIMBRA

O LIVRE-PENSAMENTO CONTRA A IGREJA**

A evolução do anticlericalismo em Portugal (séculos XIX-XX)

Sendo o livre-pensamento a expressão mais radical da luta pela secularização e pela laicização da sociedade, fazer a sua análise é condição necessária para um mais profundo entendimento do fenómeno da descristianização, sobretudo nas elites mais intelectualizadas dos países europeus predominantemente católicos. Em termos cronológicos, este movimento ganhou maior relevância nas últimas décadas de Oitocentos e princípios do século XX, conjuntura em que se revestiu de formas organizadas - no plano nacional e internacional - e em que foi liderado por figuras de indiscutível prestígio intelectual.

* Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra. Centro de História da Sociedade e da Cultura.

** Este trabalho reproduz o que escrevemos no capítulo "Os grupos de livre-pensamento", inserto em Fernando Catroga, *A Militância laica e a descristianização da morte em Portugal (1865-1911)*, Coimbra, 1988, texto que só teve uma restrita edição mimeografada. Posteriormente, o tema foi estudado, em França, por Jacqueline Lalouette (*La Libre pensée en France. 1848-1940*, Paris, Albin Michel, 1997) e na obra colectiva, coordenada por Pedro Álvarez Lázaro, *Librepensamiento y secularización en la Europa contemporánea* (Madrid, UPCO, 1996). Entre nós, Antonio Ventura, em *Anarquistas, republicanos e socialistas em Portugal. As convergências possíveis (1852-1910)*, Lisboa, Edições Cosmos, 2000, retomou parte da questão, fornecendo, igualmente, informações úteis para o estudo da militância anticlerical. Por tudo isto, e devido ao facto de possuímos dados que não foram utilizados, optámos, agora, pelo alargamento e reatualização do que, então, escrevemos.

tuai; o que contribuiu para a repercussão pública de algumas das suas iniciativas, num evidente alargamento da problemática do antijesuitismo, anti-ultramontanismo e anticongregacionismo herdada das tradições iluministas, regalistas e liberais das décadas anteriores. E, como é óbvio, tudo isto pretendia responder à ofensiva da Igreja contra os valores essenciais da Modernidade. Pugnar pela emancipação intelectual, moral, política e social, em nome da liberdade de consciência e de pensamento, tornou-se, assim, pedra-de-toque que diferenciaria a luz do obscurantismo, o progresso da reacção, o dogmatismo do livre-pensamento. Estudar a estratégia cultural e política que esteve subjacente a este último movimento será o escopo das páginas que se seguem. O que implica seguir o processo de transformação do anticlericalismo em laicismo, expressão suprema do fenómeno da secularização⁽¹⁾.

I. O LIVRE-PENSAMENTO EUROPEU

A expressão *livre-pensamento* terá sido utilizada, pela primeira vez, em 1667, para caracterizar alguns membros da *Royal Society*, de Londres, pertencentes ao anglicanismo liberal. Posteriormente, alguns discípulos de Locke foram designados por *freethinkers* por defenderem o deísmo, a tolerância religiosa e a separação do Estado e da Igreja. Entre eles, destacaram-se John Tolland (*Christianity not mysterious*, 1696) e Anthony Collins (*A Discourse on freethinking, occasioned by the rise and growth of a sect call'd freethinkers*, 1713). E, se o primeiro privilegiou a crítica ao sobrenaturalismo (em nome de um racionalismo naturalista), o segundo recorreu ao conceito de *livre-pensamento* para referenciar a actividade do espírito humano na descoberta do sentido de qualquer proposição inferida a partir de evidências racionais.

Durante o século XVIII, os termos *livre-pensamento* e *livres-pensadores* quase não foram usados fora de Inglaterra. No entanto,

P) Secularização e laicismo são conceitos que se implicam, mas não se confundem. Sobre esta temática, veja-se o que escrevemos em Fernando Catroga, *oh. cit.*, voi. 1, pp. 6 e ss., e em "Secularização e história", AA. VV., *Comunicações ao XII encontro de professores de história da zona centro*, Coimbra, s. ed., 1995, pp. 53-64.

atitudes análogas são detectáveis em outras regiões europeias. Na Alemanha, um precedente pode ser encontrado na chamada "filosofia popular", no seio da qual se notabilizou Mendelssohn, ao sustentar, sobretudo na primeira parte do seu livro *Jerusalem oder über religiöse Macht und Judentum*, que o Estado devia garantir a liberdade de pensamento e de consciência e manter a tolerância religiosa. (Na segunda parte da obra citada, procurou conciliar o judaísmo com os princípios da *Aufklärung*). Com ideias análogas se destacou, igualmente, Christian Friedrich Nicolai, autor que divulgou ideias filodeístas através da revista *Allgemeine deutsche Bibliothek*(²). Por outro lado, não foram inteiramente estranhos à progressão da crítica à religião correntes como o pietismo, ou como as que, na linha inaugurada por Espinosa, adoptaram uma atitude historico-crítica na própria exegese bíblica. Com efeito, a sua contestação aos milagres reforçava a posição dos que viam o cristianismo como uma religião puramente racional e natural (Edelmann, Sack, Spalding, J. L. Schmitt, Griesbach, Baumgarten, Semler, Hunke, Paulus, Röhr, Löfler). E, entre todos os paladinos desta perspectiva, virão a ter uma influência decisiva pensadores como Samuel Reimarus e G. E. Lessing.

Num plano mais densamente filosófico, a secularização dos fundamentos do conhecimento e da ética, levada a efeito por Kant, contribuiu para a crítica às religiões históricas, em nome da superioridade de uma religião da Razão, que se confundia com a prática de uma moral racional e autónoma. E Hegel dialectizou a hermenêutica do fenómeno religioso, explicando-o como momento ultrapassado pela necessidade de o Espírito se realizar e assumir, conceptualmente, consciência de si.

Por tudo isto, pode afirmar-se que a *Aufklärung* alemã não se opôs à verdade religiosa, mas procurou racionalizá-la, ou melhor, conciliá-la com a revelação, em ordem a que a razão humana pudesse demonstrar, por si mesma, a existência ou a postulação de Deus, do livre arbítrio, da imortalidade da alma, bem como de uma ordem moral imanente, autónoma e de vocação universal. Simultaneamente, esta racionalização e eticização do religioso foi inseparável da crítica ao transcendentismo, às superstições, ao particularismo e à dependência da religião da política. Em síntese: "la connaissance de dieu

(²) Pedro Alvarez Lázaro, *ob. cit.*, p. 181.

devait essentiellement consister dans les facultés universelles, et tout un chacun pouvait partager les vérités de raison"⁽³⁾.

Pelo contrário, nas *Lumières* francesas ou, pelo menos, nos seus sectores mais activos, depara-se com uma crítica à Igreja e às religiões históricas, atitude que tomou mais irredutíveis as relações entre a razão e a fé. Com efeito, em França, ter-se-á manifestado uma tendência que, para alguns estudiosos, é a verdadeira matriz do livre-pensamento, pois englobava a defesa da incredulidade e reivindicava a liberdade de pensar, exigências que alguns iluministas irão desenvolver⁽⁴⁾. Entende-se, assim, que os seus prosélitos fossem designados por "libertinos", e que Pierre Bayle, bem como os que tinham atacado a Igreja em nome do ideal de tolerância, fossem apresentados como seus precursores. Estão neste caso, entre outros, os deístas Fontenelle, Voltaire e Rousseau, o panteísta Diderot, os materialistas e ateus La Mettrie, Holbach, Helvétius. Na mesma corrente podem ser inscritas as obras de Volney, Dupuy e Sylvan Maréchal. E, se o racionalismo do século XVIII ainda não visava destruir a religião, é indiscutível que contribuiu para criar, pelo menos em certas elites cultas, um clima anticlerical e antidogmático, acelerando, se não a descristianização, pelo menos a descatholicização dos meios mais intelectualizados⁽⁵⁾.

De qualquer maneira, a expressão *libre pensée* ainda não existia, embora a de *libre penseur* já tivesse aparecido em 1784, não por acaso, no prefácio a uma edição do *Traité de la tolerance*, de Voltaire. A Revolução Francesa, com as suas *Declarações universais dos direitos do homem e do cidadão*, fixou um conjunto de valores que servirão de bandeira ao movimento livre-pensador futuro. Porém, na primeira metade do século XIX, o uso da expressão foi praticamente nulo: encontra-se em escritos do dr. Archam-Bault (1840) e de Victor Hugo (1842). Posteriormente, e em ligação crescente com *libre pensée*, tornou-se mais frequente, vindo a atingir a sua definitiva consagração durante a III República⁽⁶⁾.

(3) Yirmijahu Yovel, *Les Juifs selon Hegel et Nietzsche. La clef d'une énigme*, Paris, Seuil, 2001, p. 36.

(4) Fritz Valjavec, *Historia de la ilustración en occident*, Madrid, Rialp, 1964, p. 69 e ss.

(5) Pedro Álvarez Lázaro, *oh. cit.*, pp. 181-183.

(6) Jacqueline Lalouette, *oh. cit.*, p. 15.

Significa isto que foi a partir dos meados do século XIX, isto é, numa conjuntura de maior desenvolvimento industrial, de crescimento urbano e de novas clivagens políticas e ideológicas, que se assistiu à reactualização da herança racionalista de Setecentos e a acções tendentes a intensificar a denúncia dos atropelos à liberdade de pensamento e de consciência e a favorecer a laicização da sociedade. Na verdade, foi na sequência da onda conservadora, que se seguiu ao fracasso das revoluções de 1848 e às decisões da Igreja contra a Modernidade - consubstanciadas na reafirmação do dogma da Imaculada Conceição (1854), na encíclica *Quanta Cura* e nas anatematizações do *Syllabus* (1864), assim como na dogmatização do poder papal e em outras deliberações do Concílio Vaticano I (1868-1870) -, que alguma "inteligência" europeia se convenceu de que era necessário organizar o combate a favor de uma nova revolução cultural. E esta, actualizando os objectivos do Iluminismo, devia servir de motor para a instauração de uma sociedade que possibilitasse a definitiva emancipação (cultural, política, social) do género humano.

A primeira sociedade livre-pensadora terá nascido em Paris, sob a II República (1848). Denominava-se Société Démocratique des Libres Penseurs, e teve como fundadores figuras como o kantiano J. Barni, Jules Simon e Amédée Jacques⁽⁷⁾, ambos discípulos do eclético V. Cousin. Segundo Pedro Álvarez Lázaro, a orientação filosófica destas personalidades revela que, por esta altura, o ideal de livre-pensamento ainda era compatível com o espiritualismo e com o deísmo antidogmático e anticlerical⁽⁸⁾, ou com a redução das religiões a uma religião da Razão, ou melhor, a um conjunto de normas morais. Mas, o advento do II Império, com as suas medidas repressivas, bloqueou esta militância e levou alguns dos seus activistas ao exílio, particularmente para a Bélgica. Por isso, tais acontecimentos não foram inteiramente estranhos ao recrudescimento do anticlericalismo neste país.

De facto, em 21 de Agosto de 1854, foi instalada, em Bruxelas, a Société d'Affranchissement⁽⁹⁾, cujos estatutos se propunham comba-

(7) Estes dois pensadores já animavam (desde 1847) um periódico intitulado *Liberté de Penser*. Cf. Pedro Alvarez Lázaro, *ob. cit.*, p. 185.

(8) *Idem, ibidem*; Jacqueline Lalouette, *ob. cit.*, pp. 26-27.

(9) Cf. John Barthier, *Laïcité et franc-maçonnerie*, Bruxelles, Editions de l'Université Libre de Bruxelles, 1981, p. 237.

ter os preconceitos e salvaguardar os seus membros das cerimónias religiosas. Por outro lado, as suas reivindicações laicistas (como o fomento dos funerais civis) estavam ligadas a outras, de pendor socialista, e inseridas num pano de fundo doutrinal de inspiração atea e materialista. (Em 1857, uma cisão interna deu origem a outro agrupamento - *Solidaires* -, organização que, na década de 70, contava com 23 círculos ou grupos). Daí, os esforços que estas associações fizeram para ganhar influência na classe trabalhadora, orientação que começava a inquietar o anticlericalismo liberal, deísta e espiritualista.

Ainda na capital belga, surgiu (em finais de 1862) uma outra sociedade denominada *Les Libres Penseurs*, de orientação radical: os seus membros deviam recusar a presença do padre nos funerais, nos baptizados e nos casamentos. Não por acaso, um dos seus filiados ganhou fama através deste aforismo: "La paix de lame se puise dans la negation de Dieu"⁽¹⁰⁾. Dir-se-ia que, como Proudhon, também para eles "Dieu c'est le mal". Por sua vez, em 1863, menos extremista, foi criada a organização *Libre Pensée*, que contava com o apoio determinante da maçonaria e de alguns sectores mais progressistas da burguesia da capital belga. Esta, como acção mais imediata e de sucesso, lançou a famosa *Ligue de l'Enseignement** (1863), associação que irá encabeçar a luta pela secularização do ensino e cujo exemplo se propagará a outros países europeus.

Tudo isto revela que, na década de 60 e durante os anos 70, o livre-pensamento belga esteve particularmente activo. Figuras de prestígio, como Désiré Brissac, o krausista Guillaume Tiberghien, Cesar de Paepe, Hector Dinis, Paul Janson, H. Hins e outros, garantiam pluralidade filosófica e conferiam dignidade intelectual e política ao movimento, dando assim continuidade à obra dos liberais maçõens - deístas, na sua grande maioria, e defensores da liberdade de ensino - que tinham fundado, em Novembro de 1834, a Universidade Livre da Bélgica (depois de 1842, denominada Universidade Livre de Bruxelas) para combater o catolicismo⁽¹¹⁾. De todos estes movimentos

⁽¹⁰⁾ In Jacqueline Lalouette, *ob. cit.*, p. 31.

⁽¹¹⁾ Cf. J. Bartier, *ob. cit.*, pp. 13-71; AA. VV., *Les Cent cinquantes ans de l'Université Libre de Bruxelles (1834-1984)*, Bruxelles, Ed. Univ. de Bruxelles, 1984; *Histoire de la laïcité, principalement en Belgique et en France*, Bruxelles, Ed. de l'Université Libre de Bruxelles, 1981; Hervé Harquin, "G. Tiberghien,

brotou a *Fédération des Sociétés Rationalistes Belges* (1873), com o intuito de ligar, sem quaisquer discriminações, todos os agrupamentos que lutavam pela liberdade de pensamento. Porém, o domínio pertencia, crescentemente, à tendência materialista, agnóstica e positivista, opções que irão secundarizar a influência do espiritualismo e dos partidários da religião natural e reforçar o peso dos democratas e socialistas. Seja como for, é um facto que os anticlericais belgas já tinham força para promover, periodicamente, congressos nacionais - que acabarão por concretizar boa parte do seu programa - e para impulsionar a internacionalização do combate contra Roma.

Em França, a relativa liberalização do II Império nos finais dos anos 60 favoreceu o reaparecimento de grupos de livres-pensadores, no seio dos quais se acentuará a influência de Blanqui e seus seguidores. Porém, já nos princípios da década, terá entrado em funcionamento, em Paris, uma sociedade intitulada *Agis Comme Tu Penses*, animada, entre outros, por Aristides Rey e por uma projectada *Association Internationale de Libres Penseurs*, com sede em Heidelberg. Pouco depois, emergiu um novo agrupamento - *Comité des Libres Penseurs pour les Enterrements Civils* -, sob a iniciativa de E. Pelletan e da sua loja maçónica *L'Avenir* (esta havia sido instalada em 14 de Outubro de 1863 e contava, entre os seus membros, com figuras como E. Fribourg, Paul Lafargue, Charles Longuet)⁽¹²⁾. Por sua vez, em 1869, Charles-Louis Chassis constituiu, à volta do jornal *La Démocratie*, uma sociedade de socorros mútuos e de propagação dos enterros civis, grémio que conseguiu aglutinar algumas centenas de adeptos. Existem ainda notícias de que alguns influentes membros da Associação Internacional dos Trabalhadores (Varlin, Benoît Malon e Murrat) estavam ligados à militância livre-pensadora⁽¹³⁾.

Associações semelhantes foram instaladas em outras regiões francesas (Ilha de Ré, Lyon, etc.). Todavia, a queda do Império, o impacto da Comuna e a luta ideológica a favor da consolidação da III República alimentaram o clima propício ao crescimento do anticlerical

discipulo de Krause: *Librepensamiento y teísmo en la Bélgica del Siglo XIX*", in Pedro Álvarez Lázaro *et al.*, *ob. cit.*, pp. 129-135.

⁽¹²⁾ Cf. Jacqueline Lalouette, *ob. cit.*, pp. 32-33.

⁽¹³⁾ Cf. *Idem, ibidem*, pp. 33-34.

lismo. Logo em 1870, os blanquistas - particularmente activos no fomento dos enterros civis durante a Comuna⁽¹⁴⁾ - lançaram a *Association Française des Libres Penseurs*, de orientação radical. Ao mesmo tempo, continuavam a ser estreitas as relações entre esta ala - ateia e valorizadora da *questão social* - e a Associação Internacional dos Trabalhadores. Subsequentemente, não obstante a repressão ocorrida durante a Ordem Moral, terá funcionado uma *Société des Libres Penseurs*. Com a vitória definitiva dos republicanos (1877), e com o lançamento da ofensiva laicizadora, liderada por Gambetta e Jules Ferry, a situação modificou-se. Gambetta lançou a sua célebre palavra de ordem: "Te cléricalisme, voilà l'ennemi". Portanto, não é de admirar que, entre os finais da década de 70 e os inícios dos anos 80, se tenham instalado treze grupos em Paris e cerca de uma vintena em cidades como Lyon, Bordéus, Le Havre, Lille, Besançon, Grenoble; em 1884, 207 sociedades fizeram-se representar num congresso anticlerical, realizado em Lyon; e, entre 1889 e 1894, estavam instaladas 590 associações de inspiração anticlerical.

Ao mesmo tempo, acções como as de Edmond Lepelletier e Victor Mounier, através dos jornais *Rappel* e *Marseillaise*, foram lançadas, depois de 1879, para aplicar os ensinamentos de Hebert e implantar uma nova religião civil, encarada como alternativa às religiões transcendentais⁽¹⁵⁾.

Por sua vez, para defender a obra laicizadora da III República, em Maio de 1880, o republicanismo mais jacobino constituiu, na linha doutrinária de Gambetta, a *Union Démocratique de Propagande Anti-Cléricale*. Foi seu presidente Victor Schoecher, e, entre os seus membros, estavam figuras como Paul Bert, Jean Macé, Alfred Naquet, Benjamin Raspail, os grandes líderes da campanha pela laicização do ensino e pela introdução do divórcio.

A pensar na coordenação destes inúmeros agrupamentos - em que cresciam os elos entre o anticlericalismo e o *problema social* -, levantaram-se duas organizações nacionais: a parisiense *Fédération de la Libre Pensée* (inícios de 1880) e a *Fédération Française de la*

⁽¹⁴⁾ Cf. Maurice Dommanget, *Blanqui et Imposition révolutionnaire à la fin du Second Empire*, Paris, Armand Colin, 1960.

⁽¹⁵⁾ Cf. J. M. Mayer et al, *Libre pensée et religion laïque en France. De la fin du Second Empire à la fin de la Troisième République*, Strasbourg, Cerdic-Publications, 1980.

Libre Pensée. Simultaneamente, uma controversa personalidade, Gabriel Antonio Jogand-Pagès, ou melhor, Léo Taxil⁽¹⁶⁾, apareceu em cena a defender a necessidade de se seguir, em França, o que Garibaldi havia proposto para a Itália: a formação de Círculos Anticlericais, alvitre que está na origem da formação da Ligue Anticlerical. Este núcleo declarava-se "essentiellement socialiste" e, desde Paris, conseguiu criar uma significativa rede em toda a França e com seguidores em outros países (em Junho de 1882, englobava 27 grupos, com cerca de 4000 membros)⁽¹⁷⁾.

Em suma: com a consolidação da III República⁽¹⁸⁾, o livre-pensamento francês encontrou condições políticas e ideológicas favoráveis ao seu desenvolvimento. E, nos finais de Oitocentos, o movimento era liderado pela Fédération Française de la Libre Pensée (promoveu congressos significativos em 1889 e 1890) e reunia à volta de 670 associações. Aquela agremiação entrou em crise nos inícios do século XX. Com a participação de intelectuais como Marcelin Berthelot, Anatole France, A. Aulard, Ferdinand Buisson, nasceu a Association Nationale des Libres Penseurs de France (1902), em coexistência com a sua antecessora, cada vez mais transformada numa espécie de secção francesa do livre-pensamento internacional organizado. E, se se quiser ter uma ideia do que então se propagandeava, atente-se nos temas em debate no Congresso da Associação Nacional dos Livres-Pensadores de França (Paris: 14-16 de Julho de 1905): a separação das Igrejas e do Estado; a moral sem Deus; a história das religiões no ensino público; a propaganda; o livre-pensamento e o socialismo; o livre-pensamento na família (a

⁽¹⁶⁾ Sobre Léo Taxil e a Maçonaria, vejam-se: E. Weber, *Satan francmaçon. La mystification de Léo Taxil*, Paris, Julliard, 1964; J. A. Ferrer Benimeli, *El Contubernio judeo-masónico-comunista. Del satanismo al escándalo de la P-2*, Madrid, Istmo, 1982, pp. 31-134.

⁽¹⁷⁾ Jacqueline Lalouette, *ob. cit.*, p. 55.

⁽¹⁸⁾ Sobre o livre-pensamento e outros grupos anticlericais em França, leiam-se, para além da citada obra de Jacqueline Lalouette: Louis Capéran, *Histoire de la laïcité républicaine*, 3 vols., Toulouse, 1957-61; Alec Melior, *Histoire de l'anticléricalisme français*, Paris, Marne, 1966; Pierre Chevallier, *Histoire de la franc-maçonnerie française. La maçonnerie: Eglise de la République (1877-1944)*, vol. 3, Paris, Fayard, 1975; R. Rémond, *L'Anticléricalisme en France de 1815 à nos jours*, Paris, Alcan, 1976; E. Poulat, *Liberté, laïcité. La guerre des deux Frances et le principe de la modernité*, Paris, Cerf-Cujas, 1987.

separação da família da igreja); a ideia de Pátria; o militarismo e o pacifismo⁽¹⁹⁾.

Todo este proselitismo deu força ao laicismo francês. Todavia, se as ideias materialistas eram fortes nos sectores de inspiração socialista e anarquista, não se deve esquecer que o livre-pensamento de inspiração republicana, deísta e espiritualista nunca sofreu a secundarização a que foi relegado em outros países latinos e católicos, como foi o caso de Portugal. Daí que o seu ideal de laicidade se corporizasse na separação das Igrejas e do Estado, na secularização da escola, na separação da família da Igreja, bem como na defesa de uma *moral sem Deus*, princípio que, para muitos, não podia ser confundido, porém, com a apologia da *moral contra Deus*.

Esta era a intenção dos círculos mais declaradamente ateus, no seio dos quais a herança blanquista e proudhoniana foi sendo integrada em perspectivas marxistas e anarquistas. Consequentemente, para eles não bastava dizer, como o fizera Gambetta em 1877, "le cléricisme, voilà l'ennemi"⁽²⁰⁾, pois importava juntar essa divisa ao princípio de Proudhon "Dieu c'est le mal" e a esta outra palavra de ordem: "Ni Dieu ni prêtre", condição fundamental para se alcançar o ideal de emancipação social e política consubstanciado na divisa: "Ni Dieu ni maître".

Todavia, esta tendência não conseguiu subsumir a hegemonia do anticlericalismo republicano. Este, com a sua política "oportunista", foi gradualmente concretizando a sua estratégia laicizadora (a separação das Igrejas do Estado só será decretada em 1905). E, por mais paradoxal que possa parecer, não foi factor somenos desta menor radicalidade a circunstância de a França ser um país religiosamente plural, em que as religiões minoritárias tinham um peso significativo na sociedade (caso do protestantismo e, até certo ponto, do judaísmo) e gozavam de alguns direitos reconhecidos pelo Estado, pelo menos desde a legislação napoleónica. Mas, em certos domínios - como o do ensino e da separabilidade -, as reivindicações laicizadoras vinham ao encontro dos seus interesses. O que explica a

⁽¹⁹⁾ Cf. *La Libre pensée intellectuelle, morale, sociale. Congrès de l'Association des Libres Penseurs de France tenu à Paris 14-16 juillet 1905*, 2 vols., Paris, Librairie de la «Raison», 1905.

⁽²⁰⁾ Gambetta, *Discours et plaidoyers politiques*, vol. 6, Paris, G. Charpentier, 1882, pp. 344-345.

presença activa de muitos protestantes (ou de ex-protestantes) no apoio à política da III República (casos de Jean Macé e Ferdinand Buisson). E tudo isto contribuiu para o alargamento da frente laicista, conferindo-lhe um pluralismo e uma abertura à tolerância religiosa, que não se encontrará em países em que o catolicismo era mais hegemónico⁽²¹⁾ e o clericalismo mais virulento.

O anticlericalismo italiano foi, igualmente, muito importante, tanto mais que a guerra pela unificação nacional tinha por adversário o poder temporal da Igreja. E o facto de alguns dos mais famosos líderes do *Risorgimento* se considerarem livres-pensadores deu-lhe uma força redobrada.

Em 1864, Francesco Cellesi criou, em Siena, a Società dei Libero Pensiero, grupo que teve o jornal *Il Libero Pensiero* como porta-voz. A opção radical deste periódico era óbvia: enquanto Mazzini, convidado a colaborar, recusou - alegando discordâncias com a orientação ateísta do periódico -, Garibaldi foi nomeado presidente honorífico da associação e Bakunine aceitou ser seu membro. Por sua vez, em 1865, nasceu, em Milão, *Il Libero Pensiero*, revista que irá ser, durante uma década, o mais importante órgão do movimento laicista italiano⁽²²⁾. Do seu seio, por divergências internas, veio a lume, ainda, *Il Libero Pensatore*, publicação que se declarou contra o misticismo mazziniano e tomou partido a favor da Comuna de Paris, apesar de, em nome de valores democrático-republicanos, ser hostil ao socialismo da Associação Internacional dos Trabalhadores.

O recru descimento da luta contra o Papa deu origem a outros agrupamentos e a acções espectaculares, como foi a convocação de

(21) Cf. Ferdinand Buisson et Charles Wagner, *Libre pensée et protestantisme libéral*, Paris, Finckbacher, 1903.

(22) Sobre o movimento laicista italiano, leiam-se: AA. VV., *Chiesa e religiosità in Italia dopo l'unità*, 4 vols., Milão, Vita e Pensiero, 1973; Guido Verucci, *L'Italia laica prima e dopo l'unità italiana 1848-1876. Anticlericalismo, libero pensiero e ateismo nella società italiana*, Bari, Laterga, 1981; Aldo Alexandro Mola et al., *Anticlericali e laici alVavvento del fascismo (mitti e riti dell'Italia che fu)*, Foggia, Bastogi, 1986; Mimmo Frazinelli, *Ateismo, laicismo, anticlericalismo. Guida bibliographica ragionata al libero pensiero ed alla concezione materialistica della storia*, Regusa, La Fiaccola, 1990; Aldo Alexandro Mola, "El Librempensamiento en Italia entre liberalismo y anticlericalismo", Pedro Alvarez Lázaro et al, *ob. cit.*, pp. 201-263.

um réplica do Concílio - o chamado Anticoncílio de Nápoles (1869) -, reunião em que (antes de ser fechado pela política) se manifestaram duas tendências essenciais: a que defendia a junção do programa laicista à *questão social* e a que o pretendia manter nos limites do anticlericalismo liberal.

Em Roma, o primeiro núcleo organizado de livres-pensadores nasceu em 1871, sob a iniciativa de Ferdinando Swift. Esta sociedade não terá sido muito florescente e, durante os anos 70, o movimento parecia estar na iminência de se desagregar. Nos finais da década, em consequência da acção da Ligue Anticlericale, de Léo Taxil, instituíram-se e reagruparam-se numerosos activistas, que irão estar na base de um congresso internacional (Roma, 1885). De alto significado e forte repercussão nos meios culturais europeus, foi, também, a elevação de um monumento a Giordano Bruno, aquando da passagem do centenário da sua condenação (1900). Os meios católicos contestaram a iniciativa, considerando-a uma ofensa ao Papa - que terá chegado a pensar em abandonar Roma -, enquanto os sectores mais radicais consagraram o filósofo como seu precursor e mártir da luta pela liberdade de pensar. Este e outros episódios mantiveram aceso o livre-pensamento transalpino, ainda que a sua fragmentação institucional tivesse continuado até 1902, ano em que se formou a forte Associazione Nazionale Italiana del Libero Pensiero⁽²³⁾. E a realização do célebre congresso internacional de Roma, em 1904, é o indicador supremo da sua revitalização.

Em Espanha, a estruturação do livre-pensamento foi um pouco mais tardia, tendo emergido no contexto do debate ideológico suscitado pela revolução de 1868 e pelas suas consequências⁽²⁴⁾. Em

⁽²³⁾ Cf. Pedro Álvarez Lázaro, *ob. cit.*, p. 193.

⁽²⁴⁾ Em Espanha, o movimento maçónico e livre-pensador tem sido, ultimamente, alvo de vários estudos, sobretudo devido à obra e ao dinamismo de J. A. Ferrer Benimeli. Sobre os temas em causa, entre outros, vejam-se: J. A. Ferrer Benimeli, *Masonería española contemporánea. Desde 1868 hasta nuestros días*, 2 vols., Madrid, Siglo XXI, 1980; P. F. Alvarez Lázaro, *Masonería y librepensamiento en la España de la Restauración (Aproximación histórica)*, cit.; *Idem*, *Libero pensiero e masonería. Convergenze e contraste tra otto e novecento*, 2ª ed., Roma, Gangemi, 1992; AA. VV., *La Masonería en la España del siglo XIX*, 2 vols., Valladolid, Junta de Castilla y León, 1987; AA. VV. *Masonería, política y sociedad*, Saragoça, Centro de Estudios de la Masonería

1869, publicou-se, em Gracia (Barcelona), *El Librepiensador* e, em Madrid, *La Libertad del Pensamiento*, órgão da Gran Asociación Española de Librepiensadores. Uma outra, a Asociación Librepiensadora, nasceu em Barcelona (1870-1872), animada por republicanos federalistas e intemacionalistas. (O jornal ateu *La Humanidad* foi o seu porta-voz). No entanto, somente nos anos 80 o movimento alcançou uma maior relevância: em 1882, na linha da acção de Léo Taxil, foi fundada a Liga Anticlerical de Librepiensadores (Barcelona), de onde derivou, por cisão interna (1883), a Unión Fraternal Ibérica de Librepiensadores, grémio que, por sua vez, deu origem, em 1884, à Asociación Universal de Librepiensadores. Em 1886, vários círculos dissidentes formaram o Pacto de Solidariedad, frente que integrou anarquistas, republicanos federalistas e alguns mações. Mas, em resposta ao materialismo que o inspirava, os espiritualistas cindiram e formaram a Confederación Universal de Librepiensadores.

De qualquer modo, é indiscutível que o mais influente veículo de difusão do movimento laicista em Espanha foi o periódico *Las Dominicales del Librepiensamiento*, semanário que se publicou, em Madrid, desde 1883, e que, em 1902, se transformou no "òrgano de la Federación Internacional de Librepiensamiento en España, Portugal e America Latina". Segundo o bem informado Pedro Alvarez Lázaro, "este periódico, que estuvo muy apoyado por las diferentes obediencias masónicas, alcanzo todos les rincones del país, se difundió al otro lado del Atlántico y bajo su égida se vertebró un vigoroso movimiento librepiensador de fuerza hasta entonces desconocida"⁽²⁵⁾. E, como mais à frente se assinalará, a sua influência também chegou aos livres-pensadores portugueses.

Entre as principais figuras que animavam a publicação, devem ser destacados os seus fundadores, os republicanos progressistas, de inspiração deísta, Ramón Chies e Fernando Lozano, bem como Odón de Buen e José Francos Rodríguez. Por outro lado, o periódico também serviu de inspiração directa à formação de numerosos

Española, 1989; AA. VV., *Masonería, revolución y reacción*, 2 vols., Alicante, Instituto de Cultura "Juan Gil Alberto", 1990; AA. VV., *Masonería española y América*, Saragoça, CEME, 1993; Alberto Valín Fernández, *Laicismo, educación y represión en la España del siglo XX*, A Coruña, Ediciós do Castro, 1993.

⁽²⁵⁾ Cf. Pedro Alvarez Lázaro, "Institucionalización del librepiensamiento en Europa", Pedro Alvarez Lázaro *et al*, *Librepiensamiento y secularización en la Europa contemporánea*, p. 194.

núcleos em toda a Espanha (Madrid, Menecia, Valencia, Alicante, Málaga, Cádiz, Sevilha, Valladolid, Santander, La Coruña, etc.) e não foi indiferente ao grupo que se reunia à volta de figuras como Rosario Acuña, Amalia Carvia, Belén Sárraga, Amalia Domingo Soler e Angeles López de Ayala e que estará na génese do feminismo espanhol.

Ora, em simultâneo com estas estruturas de raiz nacional, o livre-pensamento também se procurou organizar à escala europeia e mundial. Compreende-se. A sua ideologia humanitarista e iluminista exigia um horizonte cosmopolita como palco adequado à futura vitória da racionalidade na sua luta contra um adversário de igual dimensão transnacional e ecuménica. E foi com esse propósito que, em 1878, a *Fédération des Sociétés Rationalistes Belges* se pôs em contacto com a *National Secular Society*, de Inglaterra, tendo em vista realizar uma reunião internacional de livres-pensadores. A ideia veio a concretizar-se em Bruxelas (1880), reunião em que foram aprovados os estatutos da Federação Internacional do Livre-pensamento e se formou o respectivo Conselho Geral. Entre outras, aderiram figuras de diferentes orientações filosóficas e políticas, unidas, porém, na luta pela liberdade de pensamento e pela secularização da sociedade, a saber: os belgas Hector Denis, Cesar de Paepe e L. Fumémont (o futuro amigo de Sebastião de Magalhães Lima); os franceses Charles Renouvier, André-Satumin Morin e Ferdinand Buisson; os ingleses Bradlaugh, Holyooke e Heaford; os alemães Büchner, Haeckel e Liebknecht (pai); o holandês Nieuwenhuis; os espanhóis Chies, Lozano e De Buen; e os italianos Lombroso, Botio, Moleschott, Ardigò, Colajanni, Costa, De Cristaforis, Sergi, Ferrari, Chisleri e Rapisardi. Serviu, ainda, de ponto de partida para a série de congressos internacionais que se seguiu: Paris e Londres (1881), Paris (1882), Amesterdão (1883), Antuérpia (1885) Londres (1887), Paris (1889), Madrid (1892), Bruxelas (1895), Paris (1900), Genebra (1902), Roma (1904), Paris (1905), Buenos Aires (1906), Praga (1907), Bruxelas (1910), Munique (1912) e Lisboa (1913)⁽²⁶⁾.

Com maior ou menor sucesso, alguns destes encontros revestiram-se de alguma polémica (interna e externa), tiveram repercussão

⁽²⁶⁾ Cf. Pedro F. Álvarez Lázaro, *ob. cit.*, pp. 13 e ss.; Albert Bayet, *Histoire de la libre-pensée*, Paris, PUF, 1959, pp. 96 e ss.

na opinião pública e desencadearam fortes reacções das autoridades religiosas. Mas também foram palco de divergências, motivadas por razões filosóficas (materialistas contra espiritualistas) e políticas (articulação da *questão religiosa* com a *questão social*). Não admira. O livre-pensamento albergava várias sensibilidades, que só a aceitação de uma análoga atitude racionalista e de um mesmo adversário unificava. Daí, a dificuldade em encontrar uma base doutrinária que fosse consensualmente aceite. No entanto, a progressão das suas reivindicações - fixadas numa relação polémica com as posições da Igreja - foi dando corpo a uma espécie de programa comum, cujo cumprimento carreava evidentes consequências culturais e sociopolíticas.

A estratégia cultural do livre-pensamento

Logo a partir dos finais dos anos 60, o movimento belga avançou com um conjunto de exigências que se tornaram a bandeira do laicismo. Com efeito, aí se pugnava pela secularização dos cemitérios, pela cremação, pelo ensino laico, pela fundação de escolas racionalistas, pela abolição do juramento religioso, pela nacionalização dos bens das congregações religiosas, pela secularização dos serviços de assistência nos hospitais, e se atacavam os privilégios do clero, se defendia a separação das Igrejas do Estado e o sufrágio universal. Por sua vez, estes objectivos inseriam-se num propósito mais amplo, pois, em última análise, pretendiam contestar as religiões reveladas, em nome da crença nas capacidades perfectíveis da humanidade e no potencial emancipador da razão e da ciência.

Para se ter uma boa amostragem de tudo isto, basta invocar o que se discutiu nos vários congressos internacionais dos finais de Oitocentos e dos princípios do século XX. Aí, a par das habituais propostas de erradicação da influência do clero (regular e secular) e de laicização da sociedade (separação das Igrejas do Estado, da escola, da assistência e da família), também se debateram temas como: a questão operária, a igualdade dos direitos da mulher, a instauração do divórcio, o desarmamento, o pacifismo e a arbitragem, a abolição da prisão perpétua e da pena de morte, a necessidade de desenvolver o esperanto como língua universal, a edição de uma nova *Enciclopédia*, a importância social das ciências naturais, as relações do livre-pensamento com o positivismo e o evolucionismo, etc.

Como facilmente se aceita, tais objectivos começaram a ultrapassar os limites do antijesuitismo, do anticongreganismo e do anticlericalismo liberal, pois estendiam a sua crítica à essência da própria religião, num contexto de vincada hegemonia cientista e de defesa da tese segundo a qual a *questão religiosa*, ou melhor, a laicização completa da sociedade estaria indissociavelmente ligada à sua democratização política e à solução da *questão social*. Acreditava-se, ainda, que a conquista da emancipação humana só se consumaria com uma revolução cultural e social. Deste modo, o fenómeno não será entendido se não for visto como um projecto totalizador, que apontava para a simultânea realização da *secularização externa* - de características predominantemente institucionais - e *interna*⁽²⁷⁾, meta que se devia traduzir na fundamentação imanentista e social da ética e da moral, bem como na socialização de ideias, valores e atitudes libertos da tutela e das expectativas religiosas.

A complexidade e radicalidade de alguns destes pontos explicam, só por si, as dificuldades sentidas pelo movimento para chegar a uma definição de princípios filosóficos comuns. De facto, sabe-se que o livre-pensamento, enquanto corrente cultural institucionalizada, não invocava uma exclusiva fonte doutrinal, e que só em 1904, no Congresso Internacional de Roma⁽²⁸⁾, surgiu uma proposta, avançada por Ferdinand Buisson, que conseguiu reunir alguma concordância. Segundo ela, o movimento caracterizava-se pela defesa de um método, isto é, por uma aplicação correcta do pensamento a todos os domínios da vida individual e colectiva, o que implicava o uso exclusivo da razão e a colocação da experiência na busca da verdade. Nesta tese, surpreende-se a intenção de situar o movimento na confluência das atitudes filosóficas que terão construído a Modernidade, a saber: o empirismo e o racionalismo crítico. Dir-se-ia que a invocação desta base metodológica servia de denominador consensual, em ordem a que racionalistas críticos, espiritualistas e materialistas pudessem

(27) Utilizamos esta expressão na linha do que escreveu Pierre Rosanvallon em *L'État en France de 1789 à nos jours*, Paris, Gallimard, 1990, pp. 273 e ss.

(28) Cf. *La Libre pensée intellectuelle, morale, sociale. Lettres et rapports présentés au Congrès de Rome, 20-22 Septembre 1904*. Marcelin Berthelot, Ferdinand Buisson, Gustave Hubbard, Georges Renard, Gabriel Séailles, Maurice Vernes, Paris, Librairie de la "Raison", 1904.

coexistir. No entanto, para muitos dos propagandistas do livre-pensamento europeu, a ciência não significava, somente, a grande conquista do espírito crítico, mas também era invocada como fonte de uma mundividência totalizadora, construída através de abusivas generalizações de algumas das suas hipóteses explicativas, o que, para alguns, estava a transformar a liberdade de pensamento numa doutrina acabada, isto é, num novo dogmatismo.

Em conclusão: o livre-pensamento apresentava uma mundividência alternativa e dava expressão organizada, em nome do evolucionismo histórico, à luta contra a influência do espírito teológico e da Igreja, inspirando-se, igualmente, na tradição dos direitos naturais e no que se entendia ser, à maneira de Kant, os ditames da razão teórica e da razão prática. Com efeito, no seu seio, militavam intelectuais que, sem jamais duvidarem do valor da ciência e da sua aplicação ao domínio social, continuavam fiéis ao deísmo e ao espiritualismo, corrente igualmente forte no pensamento democrático e republicano, sobretudo francês (caso, por exemplo, de Ferdinand Buisson)⁽²⁹⁾. Mas, é igualmente indesmentível a influência do materialismo mecanicista (Büchner, Moleschott) e de ideólogos de formação mais marcadamente cientista (Berthelot em França⁽³⁰⁾, Haeckel na Alemanha⁽³¹⁾, Teófilo Braga em Portugal). O que contribuiu para a mutação do racionalismo crítico em cientismo. E, embora no campo das intenções dos seus prosélitos existisse um inequívoco apelo criticista e um claro desejo de verdade objectiva, o modo como a ciência era invocada culminava numa visão fechada do mundo, quase num sistema, apesar de a sua legitimação assentar em generalizações feitas a partir de conhecimentos hipotéticos e sempre circunscritos ao objecto teórico determinado por problemáticas regionais. Tratava-se, portanto, de transferir conceitos e métodos, próprios das ciências, para a esfera das

⁽²⁹⁾ Cf. Ferdinand Buisson, *La Foi laïque. Extraits de discours et d'écrits (1878-1911)*, Paris, Hachette, 1912; Claude Nicolet, *L'Idée républicaine en France*, Paris, Gallimard, 1982, p. 500.

⁽³⁰⁾ Em particular, a sua profissão de fé na ciência encontra-se no livro, que só conseguimos consultar na sua versão castelhana, *Ciência y moral*, Barcelona, F. Granada y C^à Editores, 1906.

⁽³¹⁾ Sobre Haeckel e a influência das suas ideias, veja-se Daniel Gusman, *The Scientific origins of national socialism. Social darwinism in Ernst Haeckel and the german monist league*, London, Macdonal, 1971.

representações totalizantes e abertas a um imaginário social baseado nesta crença radical: a história, ou melhor, a evolução cósmica e social traria o crescente aperfeiçoamento da humanidade. E este destino era apresentado como uma certeza racional e científica.

Pode assim dizer-se que as asserções cientistas se apropriavam de um saber já feito, que enroupavam numa retórica analógica, a fim de presumirem a sua cientificidade. Porém, se tudo isto derivava de um trabalho generalizador e conduzia à formulação de teses universais e definitivas acerca de Deus, da natureza, do homem e da sociedade impossíveis de serem submetidas à verificabilidade científica, não admira a carga dogmática e metafísica que elas encobriam. E que, como sublinhou Gusdorf, "Il y a dans toutes les affirmations d'ensemble concernant la 'Science', une forte part de profession de foi"⁽³²⁾. A convicção de que a ciência iria tomar transparentes as leis do universo dava credibilidade à explicação dessacralizadora das coisas e incentivava à libertação de tudo o que pudesse impedir a socialização da mundividência nela fundamentada. Por conseguinte, esta nova fé (Renan), embora não assumida como tal, actuava como um imperativo ético que incitava à transformação do mundo; e daí, também, a força militante do anticlericalismo laicista e livre-pensador, que nela se inspirava.

IL O LIVRE-PENSAMENTO EM PORTUGAL

Como facilmente se entende, estas características gerais receberam traduções diversas e tiveram ritmos próprios de recepção, em consequência das condições específicas das sociedades e do seu estágio de secularização. O caso português não fugiu à regra. A vertente livre-pensadora do anticlericalismo manifestou-se um pouco mais tardiamente, embora tenha alcançado uma radicalidade só explicável pela dimensão vanguardista (e minoritária) que ganhou, faceta que, no entanto, também constitui resposta à força do clericalismo e à sua resistência à Modernidade. De facto, só na década de 70 se encontram atitudes e grupos em que é possível detectar influências dos movimentos europeus, não obstante ser ainda forte o uso de argumentos

⁽³²⁾ Georges Gusdorf, *Introduction aux sciences humaines. Essai critique sur leurs origines et leur développement*, Paris, Editions Orphrys, 1974, p. 321.

que prolongavam a herança do anticlericalismo liberal, de inspiração espiritualista e deísta.

Bem vistas as coisas, o prolongamento desta última corrente fomentava uma posição quase exclusivamente defensiva, pois exigia o cumprimento de leis em vigor e a fidelidade à tradição regalista da monarquia portuguesa e ao antijesuitismo de matriz pombalina. De facto fazia-se remontar o regalismo às medidas tomadas por D. Sancho I, D. Afonso II, D. Sancho II, D. Afonso III, D. Pedro I (por ter instituído o Beneplácito Régio), D. João III (devido à criação da Mesa da Consciência e Ordens, em 1553, instituição vista como tribunal regalista), a D. João IV, D. João V e Pombal. No plano mais teórico, eram invocadas as teses de Febrônio e as de pensadores portugueses como António Pereira de Figueiredo, Seabra da Silva e Ribeiro dos Santos. Mas, com mais insistência, pugnava-se, sobretudo, para que fosse respeitada a legislação directamente anticongregacionista e, em particular, a de Pombal (4 de Setembro de 1759 e 28 de Agosto de 1767) e a da revolução liberal (decretos de 29 de Julho de 1833 e de 30 de Maio de 1834), ao mesmo tempo que se denunciava a gradual entrada das ordens religiosas em Portugal, em curso desde os finais da década de 50. E esta situação bastaria para provar a ameaça restauracionista. Por sua vez, a evolução doutrinal do Papado, não só dava actualidade ao antijesuitismo e ao anticongregacionismo, como exigia novas respostas filosóficas, novas formas de luta e objectivos mais alargados.

Poder-se-á pensar que, uma vez extintos os conventos (masculinos e femininos) e vendidos os seus bens, já não haveria terreno para dar continuidade ao anticongregacionismo. Nada mais errado. Se a *questão religiosa* implicava uma vertente económica, ela representava, antes de tudo, um problema político e cultural. E, para os sectores mais progressistas, quer o jesuitismo, quer o congregacionismo e todas as formas de ultramontanismo e de clericalismo seriam ameaças à consolidação de uma consciência verdadeiramente nacional e obstavam à radicação das conquistas liberais e à possibilidade da sua evolução em sentido mais democrático.

As diatribes de Herculano contra o clero (1850-1851), a campanha contra as Irmãs da Caridade (1858-1862) e a polémica suscitada pelo casamento civil (1865-1866) eram apresentadas como exemplos de combate contra o que, na época, se chamava o avanço da reacção. Por sua vez, a dogmatização da Imaculada Conceição (1854) e,

sobretudo, a publicação do *Syllabus* e da *Quanta Cura* (1864)⁽³³⁾, ligadas às decisões do Concílio Vaticano I (1869-1870), vieram dar um novo alento aos sectores católicos, activismo que, de imediato, provocou contra-respostas nos meios anticlericais, sendo um bom exemplo panfletário a saída de *A Lanterna* (1.ª série). Com efeito, nos primórdios da década de 70, assistiu-se ao reaparecimento da *questão religiosa* com a denúncia das facilidades que o poder estaria a conceder à reinstalação de certas ordens religiosas e das iniciativas tendentes a organizar o movimento católico.

A agitação ganhou particular significado no Porto e em Coimbra. Em 1870, naquela cidade, foi fundada, sob a liderança do conde de Samodães, a Associação Católica (outras foram sediadas em Braga, Guimarães e Lisboa). Esta iniciativa gerou fortes protestos, com destaque para o *Diário da Tarde* e para uma nova geração de intelectuais portuenses discípula de Amorim Viana (Alexandre Braga, Sampaio Bruno). Em Coimbra, a entrada de missionários estrangeiros deu azo a um comício antijesuítico (21 de Maio de 1874), reunião motora da génese de uma Associação Liberal (1875), de forte influência maçónica, que congregou os principais liberais da cidade, incluindo jovens professores universitários como Manuel Emídio Garcia e Bernardino Machado³⁴. E este exemplo de frentismo anticlerical, polarizado à volta da memória de Pombal e de Joaquim António de Aguiar, foi seguido na Covilhã e no Porto e constituirá modelo para posteriores agrupamentos.

Estas movimentações não ultrapassavam, porém, o antijesuítismo, anticongregacionismo e anti-ultramontanismo das décadas anteriores e tinham um cariz essencialmente defensivo, pois a crítica

(33) Não por acaso, na conjuntura em que o Papa publicou estes documentos, saiu a tradução da obra apologética escrita por A. Madrolle, *Os Padres perante o século. A verdadeira história universal do Catholicismo em que finalmente se reduz à precisão dos termos, à unidade das partes, ao poder de demonstração, a magnífica philosophia, o genio enciclopédico, as virtudes, os admiráveis benefactores, a glória e o triunfo cada vez mais brilhante da Igreja Unica Romana em todo o universo no meio da esterilidade das desgraças, e da queda incessante de todos os seus inimigos*, nova edição, Porto, F. G. da Fonseca Editor, 1864.

(34) Estudámos a génese desta associação em Fernando Catroga, *Mações, liberais e republicanos em Coimbra (década de 70 do século XIX)*, Coimbra, separata de "Arquivo Coimbrão", 1990, pp. 22-34.

ao jesuíta e ao padre (secular e regular), assim como a exigência do respeito pelas leis em vigor, partiam de ideias que não punham em causa a existência de um Deus criador e não contestavam a importância das religiões no reforço dos elos sociais. Isto é, criticavam o clero - devido à sua submissão a uma autoridade estrangeira, à sua ignorância, ao seu reaccionarismo político e à sua ameaça à harmonia e privacidade dos lares (como consequência do celibato e da confissão) -, mas defendiam a necessidade espontânea de se acreditar em Deus e viam no cristianismo a expressão suprema dessa crença e, no próprio catolicismo - desde que liberalizado -, a tradução ritual e simbólica mais adequada à vida em sociedade. Por isso, invocavam o Evangelho e o próprio exemplo de Cristo contra a situação em que a Igreja se encontrava. No entanto, em alguns activistas, principalmente nos mais jovens, tais posições começavam a coexistir com influências oriundas do livre-pensamento europeu.

E certo que temas como a confissão auricular e o celibato eclesiástico não eram novos⁽³⁵⁾. Todavia, na conjuntura, ganharam um novo alento. Em causa não estava, somente, a exaltação, por razões táticas, da superioridade do protestantismo contra o atraso do catolicismo, pois igualmente se tentava mostrar que a Igreja exilava o sacerdote do mundo, ao mesmo tempo que procurava reforçar o seu poder através da invasão da privacidade dos indivíduos e das famílias. E tudo isto seria causa de degradação dos costumes e factor que contribuía para o empobrecimento económico e demográfico da própria sociedade.

A acusação era velha. Contudo, a de assédio sexual, que aqueles dois institutos fomentariam, ganhava novos contornos. E, se *O Crime do Padre Amaro* (com as suas três versões, escritas ainda na década de 70) constituiu a melhor expressão estética desta denúncia, vários textos de combate não deixaram de recorrer a argumentos positivistas - casos de Luciano Cordeiro e Silva Pinto - para definir, tipologicamente, a perversidade do clero e carismar, com argumentos tidos por científicos - como o fará Júlio de Matos -, a chamada "monomania religiosa".

⁽³⁵⁾ Cf. *Idem*, "O Laicismo e a questão religiosa em Portugal (1865-1911)", *Análise Social*, n- 100, 1988, p. 211 ss.; Maria Rita Garnel, "A polémica sobre o celibato eclesiástico (1820-1911)", *Penélope*, n- 22, 2000, pp. 93-116.

No plano mais teórico, é sintoma da evolução do debate à volta da *questão religiosa*, tanto o surgimento de polémicas e de campanhas por parte de teólogos e publicações católicas contra as novas ideias positivistas e materialistas, como o conteúdo das dissertações apresentadas à Faculdade de Teologia, no seguimento das decisões do Concílio Vaticano I⁽³⁶⁾. No entanto, os sinais mais evidentes do alargamento do caderno reivindicativo do anticlericalismo português - em que, a par do cariz defensivo, se começaram a apresentar alternativas à realidade cultural, política e social existente - só surgem, com significado, no decurso dos anos 70. A exigência do cumprimento das leis anticongregacionistas em vigor, a luta contra a crescente influência das ordens religiosas, a contestação de iniciativas que visavam dar expressão orgânica ao movimento católico, a crítica às interferências da Nunciatura na política portuguesa, a dessacralização do papel mediador do padre (feita através da literatura de actualidade e da caricatura) são posições que se manterão, prolongando, assim, a herança do antijesuitismo pombalino e do anticlericalismo liberal. Todavia, é um facto que, em muitos activistas, este quadro foi sendo integrado numa agenda mais ampla e radical, cujo horizonte já não se esgotava no apelo à mera moralização do clero e à liberalização da Igreja e sua adaptação às ideias da Modernidade. Pretendia-se ir mais longe, pois propugnava-se pela *secularização externa* da sociedade e *interna* das consciências.

Nesse sentido, e tal como ocorria nos demais países católicos da Europa, o anticlericalismo português - ou, pelo menos, os seus membros mais radicais e combativos - juntou ao antijesuitismo, anti-congregacionismo e anti-ultramontanismo da tradição pombalina e liberal um conjunto de reformas que os mais moderados não poderão acompanhar, a saber: a separação das Igrejas do Estado, da escola (ensino não só gratuito e obrigatório, mas também laico), da família (divórcio e, mais tarde, emancipação da mulher), da assistência (com a sua profissionalização)⁽³⁷⁾; a secularização dos actos essenciais da

⁽³⁶⁾ Cf. Fernando Catroga, *A Militância laica e a descristianização da morte em Portugal (1865-1911)*, voi. 1, pp. 107-148.

⁽³⁷⁾ No campo da profissionalização da assistência hospitalar, teve uma acção pioneira, entre nós, A. A. da Costa Simões. Cf. Vítor Neto, *O Estado, a Igreja e a sociedade em Portugal (1832-1911)*, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1998, pp. 333-334.

vida (registo civil obrigatório); a abolição dos juramentos religiosos; o fomento de uma moral social e cívica, etc. E todas estas reivindicações pressupunham ainda uma outra mais fundamental: o efectivo respeito pela liberdade de consciência e de pensamento, em nome dos direitos naturais do homem.

E certo que a Carta Constitucional os pretendia salvaguardar. Porém, ao reconhecer a origem divina do poder régio, e ao impor o catolicismo como religião de Estado (art^o 6) - a liberdade religiosa, como culto privado, só era reconhecida a cidadãos estrangeiros -, acabava por legitimar a criminalização das opiniões religiosas (art^{os}. 130 e 135 do Código Penal). Assim sendo, entende-se que, em termos concretos, o novel livre-pensamento português tivesse dado particular atenção à crítica ao cariz confessional do Estado português, princípio que contraditava outras disposições constitucionais e era incoerente com o reconhecimento da liberdade religiosa privada para os estrangeiros residentes. Ao mesmo tempo, ele também procurava organizar-se à volta de uma questão pendente: a regulamentação do registo civil facultativo, já prevista no Código Civil de 1867 (art^{os} 2441 a 2491).

A memória da campanha de apoio ao casamento civil servia de lenitivo para a acção, embora a sua finalidade última fosse bem diferente: a efectivação daquele direito seria um passo decisivo para a total laicização da sociedade. E que, como se escrevia num jornal da época, havia a convicção de que existia uma "tendência geral dos povos modernos para a secularização de todos os actos da vida civil, que ainda há pouco estavam completamente submetidos à tutela religiosa. Desde o berço até ao túmulo, a Igreja acompanhava todos os actos do indivíduo, o homem jazia perpetuamente envolvido pelos liames eclesiásticos. Quando rebentou a Revolução Francesa começaram a quebrar-se, e desde aquela época memorável ainda não cessaram as conquistas do espírito moderno. O casamento, os cemitérios, os nascimentos, tudo, enfim, vai entrando na esfera dos actos civis" (38).

Dir-se-á que estamos perante uma exigência regalista. Como acontecia em muitos países — e, em França, desde a Revolução —, caberia ao Estado o controlo estatístico dos nascimentos, casamentos e

(38) *A Actuidade*, III anno, n^o 196, 31-VIII-1876, p. 1.

óbitos, tradicionalmente a cargo da Igreja (sobretudo após Trento⁽³⁹⁾). Mas, apresentar como razão da importância que os livre-pensadores davam a este problema motivos exclusivamente político-administrativos será não sopesar a projecção das lutas ideológicas (e políticas) no campo simbólico. Sintomaticamente, os próprios católicos não tinham dúvidas: a raiz do laicismo estava na própria estrutura do poder legitimado pelo sufrágio. "Com a implantação dos novos sistemas liberais", escrevia, em 1910, o padre J. dos Santos Abranches, "procura-se apagar o lado divino e sobrenatural de todas as coisas humanas e admitir simplesmente a razão e os interesses civis como norma dos governos"⁽⁴⁰⁾. Por sua vez, à esquerda, o controlo político do movimento demográfico dos cidadãos seria um meio para socializar (e sacralizar) a implantação do Estado-Nação, ou melhor, para este exercer as suas tarefas de domínio e consensualização (educação nacional, serviço militar obrigatório, segurança nacional e lançamento dos impostos⁽⁴¹⁾) e para se extinguir a supremacia simbólica dos actos religiosos sobre os estritamente políticos. Isto é - e como, em 1908, escrevia o livre-pensador Fernão Botto-Machado -, "conservar os registos do estado civil dos indivíduos na posse da Igreja, [seria] tomar o Estado dependente da tutela eclesiástica, [seria] não manter a soberania civil, [seria] convertê-lo numa teocracia de facto"⁽⁴²⁾.

Em causa estava, portanto, a conquista da superioridade do poder político num terreno que tinha a ver com as atitudes e os comportamentos dos indivíduos. Isto explica que não tivessem eco alguns dos alvites sugeridos por anticlericais mais moderados, como Trindade Coelho e outros (Cunha e Costa, D. Alberto Bramão)⁽⁴³⁾, que defendiam a hipótese de se atribuir ao padre a função de oficial do

⁽³⁹⁾ Especificamente, a partir de uma Bula de Paulo V, de 1614, que visou impulsionar os registos de óbitos e nascimentos. Entre nós, as constituições diocesanas de 25 de Agosto de 1536 já apontariam no mesmo sentido. Cf. o preâmbulo do *Decreto de 28 de Novembro de 1878*, Lisboa, Imprensa Nacional, 1878, p. 1.

⁽⁴⁰⁾ J. dos Santos Abranches, "O registo civil obrigatorio", *O Grito do Povo*, XII anno, nº 591, I-X-1910, p. 1; nº 592, 8-X-1910, p. 2.

⁽⁴¹⁾ Cf. Fernão Botto-Machado, *A Obrigatoriedade do registo civil*, Lisboa, Typographia Bayard, 1908, p. 15.

⁽⁴²⁾ *Idem, ibidem*, p. 12.

⁽⁴³⁾ Cf. D. Alberto Bramão, *Casamento e divorcio*, Lisboa, Livraria Central de Gomes de Carvalho, 1908, p. 370.

registo civil. Para os mais radicais, tal solução obstava à definitiva separação da Igreja do Estado e toldava o objectivo que se pretendia alcançar. É que, se a semântica do acto decorria do rito que lhe dava vida, atribuir a um religioso o ofício civil implicava, num país de analfabetos, continuar a oferecer à Igreja "a influência social derivada do privilégio das funções que o Estado lhe confiava" (44).

Naturalmente, a esmagadora maioria dos livres-pensadores pronunciou-se contra esta alternativa. A defesa do registo civil pretendia atacar o catolicismo no cerne em que, para além da sua dogmática, residiria o seu apoio popular: o monopólio que a Igreja detinha sobre os ritos de passagem. Por tudo isto, tem de se concluir que o empolamento da questão, ao pressupor uma ideia laica de Estado, e ao pretender tapar a fonte donde promanaria a força atractiva da religião revelada (a gestão simbólica do ciclo de existência), alargava as fronteiras do anticlericalismo tradicional.

No entanto, será incorrecto pensar que todas as consequências desta estratégia foram desde logo assumidas e conscencializadas. As suas primeiras formulações davam seguimento ao velho regalismo e tinham em vista a consolidação dos alicerces da soberania política - a *questão religiosa* é inseparável da afirmação do Estado-Nação - e de um certo tipo de jacobinismo nacionalista, tendência que se foi ligando à invocação do princípio da liberdade de pensamento e de consciência (reconhecida pela Carta Constitucional) e à denúncia da existência de uma religião de Estado e das disposições penais que a defendiam. A partir da década de 70, este horizonte polémico será dilatado, envolvendo a crítica à própria religião, e assumirá formas organizadas, émulas das suas congéneres europeias.

As Conferências do Casino e o livre-pensamento

Tem passado despercebido o facto de Antero ter colocado os objectivos das Conferências do Casino (1871) sob o signo do livre-pensamento. Confessa-o a Oliveira Martins (23 de Maio de 1871), ao escrever: "Foi ontem à noite a conferência de inauguração, sendo eu o encarregado de levantar o comum pendão, e de fazer soletrar ao público as palavras fatídicas nele inscritas. Assim o fiz, sem lhes

(44) fúlio Augusto Martins, "Registo civil", *Vanguarda*, XII armo, nº4.483, 4-VII-1909, p. 1.

ocultar com que letras se escreve *Revolução, Livre Pensamento, Democracia* e (oh horror!) *Socialismo*"⁽⁴⁵⁾.

Esta articulação reflecte uma clara influência dos programas dos movimentos democráticos e socialistas europeus, numa conjuntura em que o livre-pensamento ainda consentia a coabitação de vários credos filosóficos, unidos pela crença na capacidade crítica e emancipatória da razão humana. E, como se sabe, era intenção última das Conferências "ligar Portugal com o movimento moderno", "agitar na opinião pública as grandes questões da Filosofia e da Ciência moderna" e "estudar as condições da transformação política, económica e religiosa da sociedade portuguesa"⁽⁴⁶⁾. Mais especificamente, os seus organizadores propunham-se defender, "em religião", o "sentimento criador do coração humano contra os mitos doutrinários das teologias".

Significa isto que esta geração se dispunha a equacionar a *questão religiosa* à luz da crítica filosófica e histórica. De certo modo, Antero, na sua célebre e irónica *Defesa da Carta-Encíclica de Sua Santidade Pio IX* (1865), já se havia manifestado descrente na possibilidade - ao contrário do que pensavam os católicos liberais - de a Igreja poder vir a reformar-se, dada a base dogmática em que assentava a sua doutrina e a sua estrutura. E fazia-o a partir de uma perspectiva filosófica, em que o cristianismo era definido, hegelianamente, como uma manifestação histórica do Espírito, em busca da tomada de consciência de si e da sua plena realização temporal. Logo, o monoteísmo cristão, embora fosse a expressão superior da mentalidade religiosa, havia constituído um momento necessário, mas ultrapassado, do devir, impondo-se, assim, reactualizar, com mais argumentos e objectivos, o núcleo de verdade da sua mensagem e adequá-la à idade emancipadora do presente. Daí, o sentido das palavras que o poeta proferiu no fecho da sua conferência sobre as *Causas da Decadência dos Povos Peninsulares*: "O Cristianismo foi a Revolução do mundo antigo; a Revolução não é mais do que o Cristianismo do mundo moderno"⁽⁴⁷⁾.

⁽⁴⁵⁾ Antero de Quental, *Novas cartas inéditas de Antero de Quental. Introdução, organização e notas de Lúcio Craveiro da Silva*, Braga, Faculdade de Letras, 1996, p. 40.

⁽⁴⁶⁾ *Idem, Prosas*, vol. 2, Coimbra, Imprensa da Universidade, 1926, p. 91.

⁽⁴⁷⁾ *Idem, ibidem*, p. 140.

Antes, havia explicitado a origem dos novos modelos interpretativos. De facto, na *Nota sobre a missão revolucionária da poesia* (1865), ao falar em "ateísmo social" como uma das fórmulas "mais avançadas de França e Alemanha", colocava-se sob os exemplos seguintes: "*Proudhon*: a Justiça na Revolução e na Igreja; o Princípio Federativo; Criação da Ordem na Humanidade; a Revolução Social e o Golpe de Estado, etc., etc. *Quinet*: Génio das Religiões; Cristianismo e Revolução Francesa, etc., etc. *Renan*: Estudos Religiosos; Ensaios de Crítica. *Michelet*: O Povo; a Reforma; a Renascença; Bíblia da Humanidade, etc. *Dolfus*: Cartas Filosóficas; Revelação e Reveladores, etc. *Taine*: Críticas. *Littré*: Palavras de Filosofia Positiva; Conservação, Revolução e Positivismo, etc. E os alemães: *H. Heine*: da Alemanha, Lutece, a França. *B. Bauer*, Críticas. *Feuerbach*, a Religião, Essência do Cristianismo. *Dr. Büchner*, Força e Matéria"⁽⁴⁸⁾. Ora se, a estes autores, se juntar a influência de ensaístas como David Strauss e Havet, fica quase completo o quadro de referência teórica do novo anticlericalismo.

E um facto que este último incorporou a tradição antijesuítica e anticongregacionista e intensificou a crítica ao ultramontanismo. Por outro lado, muitos anticlericais eram aliados objectivos do chamado catolicismo liberal (Lamennais, Lacordaire, Montalembert, Falloux, Marat, Doellinger, Dupanloup, etc.). Foi o caso do professor da Faculdade de Direito, Manuel Nunes Giraldes, que ousou vir a terceiro, em 1870, atacar o princípio do Papa-Rei e defender o da *Igreja livre num Estado livre*⁽⁴⁹⁾, que os congressos de Malines haviam popularizado.

No entanto, muitas críticas ao clero já retratavam o padre em função do paradigma naturalista e sociológico, conforme se pode ilustrar através de obras (romances, peças de teatro, poesia) de escritores como Silva Pinto, António Enes, Eça de Queirós, Lino de Assunção, Oscar Mário, Luciano Cordeiro, Guilherme Braga, etc. Compreende-se. A radicalização do problema envolverá, nas últimas décadas de Oitocentos, a própria religião numa crítica em que, muitas vezes de um modo miscigenado, se invocavam argumentos

⁽⁴⁸⁾ *Idem*, *Prosas*, vol. 1, p. 314, nota 1.

⁽⁴⁹⁾ Manuel Nunes Giraldes, *O Papa-Rei e o concílio*, Lisboa, Typ. Universal, 1870. Sobre a polémica que esta obra provocou, veja-se Fernando Catroga, *O Laicismo e a questão religiosa em Portugal (1865-1911)*, cit.

historico-filosóficos (Renan)⁽⁵⁰⁾, antropológico-filosóficos (inspirados em Feuerbach e David Strauss), ou de cariz histórico-evolutivo e sociológico (Comte, Letourneau e, mais tarde, Durkheim), ou, ainda, baseados em teses naturalistas (Lombroso) que interpretavam as opções religiosas como "monomanias" passíveis de explicações antropométricas.

Nos inícios da década de 70, porém, a leitura filosófica, segundo a qual as religiões são projecções alienadas da essência da humanidade, aparecia acasalada, sobretudo, com argumentos históricos, que as apresentavam como tendo sido necessárias numa dada fase de evolução, mas superadas, porém, com a entrada no período em que a visão do mundo e da vida seria imanente e científica. Assis-tiu-se, por isso, à historização, secularização, relativização e naturalização do entendimento do fenómeno religioso, numa tendência a que, nos mais radicais, não escapará a rejeição da existência histórica de Cristo.

Neste quadro, explica-se que um dos temas a abordar nas Conferências do Casino incidisse sobre "Os Historiadores Críticos de Jesus", a cargo de Salomão Sáraga. E também se entende que o seu anúncio tenha servido de pretexto para as autoridades políticas acabarem com a iniciativa. O ministro do Reino, marquês de Ávila e Bolama, veio a terreiro defender a religião oficial, denunciando que os oradores estavam a defender "doutrinas e proposições que atacavam a religião e as instituições do Estado".

As intenções dos conferencistas e a importância do *problema religioso* nas ideologias de orientação democrática e socialista tomam compreensível esta associação das Conferências do Casino ao livre-pensamento. Todavia, este elo tem de ser esclarecido. E que, então, ser livre-pensador ainda não exigia a adesão concreta a um todo doutrinal ou programático. Com se procurará mostrar, esta última vertente será desenvolvida pelo sector que, precisamente após as Conferências, se irá reunir à volta de Teófilo Braga e do republica-

⁽⁵⁰⁾ Renan foi, desde cedo, lido (e traduzido) em Portugal, embora o seu melhor conhecimento tenha sido obra da geração de 70 (Antero, Teófilo, Oliveira Martins). Uma das primeiras reacções católicas, entre nós, escrita com algum fôlego, encontra-se em João Joaquim d'Almeida Braga, *O Christianismo e o século. Resposta à obra de Mr. Renan - Vie de Jesus*, Porto, F. Gomes da Fonseca, Editor, 1864.

nismo federalists, tendo como pano de fundo teórico o positivismo heterodoxo de Littré e de Herbert Spencer, crescentemente misturado com teses oriundas do monismo naturalista (Ernst Haeckel) e do materialismo mecanicista (Büchner, Moleschott)⁽⁵¹⁾. Ora, ao contrário, Antero e alguns dos seus seguidores denunciaram, desde logo, tais correntes filosóficas e respectivas ilações políticas, acusando-as de estarem a reactualizar um jacobinismo que não tinha capacidade para compreender, correctamente, os fenómenos sociais e religiosos⁽⁵²⁾. Com isto, do fundo anticlerical comum, destacou-se uma outra linha de pensamento que, sem deixar de apontar os erros da religião e os abusos do poder clerical, também se distanciará do livre-pensamento militante, em nome da razão crítica e das necessidades metafísicas do homem, que nenhuma mundividência cientista poderia aquietar.

Positivismo e Registo Civil (1876)

Só quem não levar em conta a vocação social e laica ínsita à explicação positivista (e cientista) da natureza e da sociedade poderá ficar surpreendido com o facto de alguns dos seus mais activos doutrinadores terem sido os principais impulsionadores da militância livre-pensadora. Relembre-se, porém, que este assomo ocorreu na conjuntura em que aquela filosofia começava a ganhar influência no seio da esquerda portuguesa (consubstanciada no peso da ala republicana-federal) e em que o movimento republicano procurava lançar mais profundas raízes⁽⁵³⁾. No entanto, como nota específica, convém sublinhar que foi à volta da luta pela regulamentação (e, depois, pela propagação) do registo civil facultativo que se organizou o livre-pensamento em Portugal. Porém, estas campanhas apareceram relacionadas com outras, de cariz ainda predominantemente político: a democratização do sufrágio, a exigência da responsabilidade

⁽⁵¹⁾ Cf. Amadeu Carvalho Homem, *A Ideia republicana em Portugal. O contributo de Teófilo Braga*, Coimbra, Minerva, 1989, pp. 91 e ss.

⁽⁵²⁾ Sobre o antijacobinismo e antipositivismo de Antero, bem como acerca da sua posição no que respeita ao cristianismo, veja-se Fernando Catroga, *Antero de Quental. História, socialismo, política*, Lisboa, Editorial Notícias, 2001.

⁽⁵³⁾ Cf. *Idem*, *O Republicanismo em Portugal. Da formação ao 5 de Outubro de 1910*, Coimbra, Faculdade de Letras, 1991, vol. 1, pp. 20-43.

dos ministros e a necessidade de se morigerar os costumes políticos (comício republicano-progressista de Março de 1876). Mas, no caso que aqui mais interessa, o directo empenhamento dos principais paladinos do positivismo republicano em Portugal ajuda a perceber melhor por que é que a sua estratégia cultural almejava fundamentar e animar uma revolução cultural que fosse capaz de modificar tanto as ideias como as mentalidades e comportamentos colectivos, emancipando-os da alienação teológica e metafísica⁽⁵⁴⁾.

Para este fim, integraram a herança do anticlericalismo liberal - isto é, o antijesuitismo, o anticongregacionismo e o ultramontanismo - no plano laicizador sustentado pelo livre-pensamento, conquanto, como objectivo imediato, todas as suas reivindicações se polarizassem à volta da questão do registo civil. Com esta escolha, também pretendiam retomar tentativas falhadas (que já vinham dos princípios do regime liberal) e explorar todas as implicações secularizadoras decorrentes da consignação, no Código Civil (1867), daquele direito.

As primeiras propostas de lei sobre o registo civil

De acordo com o modelo francês, os liberais portugueses procuraram introduzir, imediatamente, o serviço de registo civil. Já em 1830, durante a Regência, o decreto que criava as Juntas de Paróquia (n^o 25, de 26 de Novembro de 1830) previa que estas teriam a seu cargo a saúde, o ensino, a limpeza e a conservação de um registo de casamentos, nascimentos e óbitos (art^o 17, § 13)⁽⁵⁵⁾. Mouzinho da Silveira aprofundou a ideia no decreto de 16 de Maio de 1832 (art^{os} 69 e 70), definindo o registo como "a matrícula geral de todos os cidadãos pelo qual a autoridade pública e legítima" controlaria "as épocas principais da vida civil dos indivíduos: nascimento, casamento e óbito"⁽⁵⁶⁾; declarava-o, ainda, perceptivo e obrigatório. A mesma provisão foi respeitada pela reforma de 18 de Julho de 1835 e pelos

(54) Cf. *Idem*, "Os inícios do positivismo em Portugal", *Revista de História das Ideias*, vol. 1, 1977, pp. 287-394.

(55) Este decreto pode ler-se em Vítor de Sá, *A Reforma administrativa liberal que precedeu a de Mouzinho da Silveira*, separata da "Revista da Faculdade de Letras-História", Porto, 1985, pp. 11-18.

(56) In José de Sousa, *O Registo civil*, Lisboa, Companhia Nacional Editora, 1898, p. 12.

Códigos Administrativos de Passos Manuel (art^o 132, § 15) e de Costa Cabral (art^o 255)⁽⁵⁷⁾. Apesar de tudo isto, tais disposições nunca chegaram a ser regulamentadas, o que lhes retirou qualquer efeito prático. Só com a redacção do novo Código Civil elas voltaram a ganhar actualidade, sobretudo em consequência do debate que suscitou o problema do casamento civil (1865-66)⁽⁵⁸⁾. Como se sabe, aquele instituto reconhecia o registo civil facultativo, e a lei administrativa de 1867, referendada por Martens Ferrão, mencionava-o igualmente (art^o 48). Todavia, logo em Janeiro e Maio de 1868, tais disposições foram declaradas sem efeito. Daí que o disposto no Código continuasse à espera de entrar efectivamente em vigor.

A polémica é conhecida. Aqui, importa só sublinhar que a brecha aberta pela aceitação do casamento civil facultativo (art^{os} 2.465 a 2.491) potenciava a secularização, possibilidade que, nas décadas seguintes, a militância anticlerical irá desenvolver até às suas últimas consequências. E foi com a finalidade de regular e de fazer cumprir o que o Código estipulava que, em 1876, nasceu a primeira Associação Promotora do Registo Civil, grémio que se inspirava nos grupos de livre-pensamento belgas, franceses e espanhóis.

A Associação Promotora do Registo Civil (1876)

Especificamente, esta campanha veio a desaguar numa petição ao Rei, assinada por cerca de 500 individualidades, em que se solicitava, em nome do garantido pelo Código Civil e pela Carta Constitucional, a promulgação daquela medida⁽⁵⁹⁾. Por outro lado, em Março do mesmo ano (1876), um pequeno grupo de deputados apresentava,

⁽⁵⁷⁾ Para um resumo desta legislação, veja-se *idem, ibidem*, pp. 12 ss..

⁽⁵⁸⁾ Cf. Samuel Rodrigues, *A Polémica sobre o casamento civil (1865-1867)*, Lisboa, Instituto Nacional de Investigação Científica, 1987; Maria de Fátima da Cunha Moura Ferreira, *O Casamento civil e o divórcio. 1865-1910. Debates e representações*, Braga, Universidade do Minho, 1993 (exemplar mimeografado); Fernando Catroga, *A laicização do casamento e o feminismo republicano*, separata de "A Mulher na Sociedade Portuguesa", Coimbra, 1986, pp. 5-6).

⁽⁵⁹⁾ A petição encontra-se inserta em *A Actualidade*, III anno, n^o 196, 31-VIII-1876, p. 1.

no Parlamento, uma proposta análoga⁽⁶⁰⁾. Como argumento, citava-se a necessidade de se respeitar os direitos dos indivíduos sem religião, ou os dos que, sendo religiosos, se situavam à margem de Roma (estavam neste último caso os núcleos de protestantes, que reactivaram o seu apostolado nos finais dos anos 60, e que não deixaram de apoiar esta campanha)⁽⁶¹⁾; exigia-se, ainda, o direito de cidadania para as opções não católicas, com todas as suas consequências no campo simbólico e, em particular, nos ritos de passagem⁽⁶²⁾.

Os mais activistas - na linha do que ocorria com o livre-pensamento em outros países predominantemente católicos (Bélgica, França, Itália, Espanha) - pensavam que estavam reunidas as condições para a formação de agrupamentos que impulsionassem a regulamentação do registo civil e a propaganda a favor da secularização do nascimento, casamento e morte. Com esse objectivo, nasceu, a 18 de Novembro de 1876, a Associação Promotora do Registo Civil, grupo vocacionado para "tratar da realização do registo civil e desde já do estabelecimento de enterros civis aos associados, com a exclusão dos princípios, cerimónias e insígnias de qualquer espécie de religião"⁽⁶³⁾. Foram seus inspiradores os positivistas e líderes do federalismo republicano lisboeta Teófilo Braga, Teixeira Bastos, Carrilho Videira e Eduardo Maia⁽⁶⁴⁾, acompanhados, entre outros, por Luís de Oliveira Miranda Viana, Joaquim Augusto de Queirós, José Maria da Pena Baçam e Joaquim Damião Duarte⁽⁶⁵⁾.

Ainda que a sua finalidade principal fosse ditada pela situação concreta portuguesa - a existência de registos paroquiais e o impedimento de opções não-católicas nos ritos essenciais da vida e da morte -, tem de se reconhecer que esta iniciativa tinha por modelo

⁽⁶⁰⁾ Sobre esta iniciativa, veja-se *ibidem*, n.º 203, p. 1, e *Gazeta dos Advogados*, vol. 3, 1876, pp. 531 e ss.

⁽⁶¹⁾ Sobre a formação de grupos protestantes, desde a acção pioneira de Robert Reid Kalley até ao activismo das últimas décadas do século XIX, leia-se Vítor Neto, *ob. cit.*, pp. 525 e ss.

⁽⁶²⁾ Cf. Fernando Catroga, *O Ceú da memória. Cemitério romântico e culto cívico dos mortos*, Coimbra, Minerva, 1999, pp. 139 e ss.

⁽⁶³⁾ *O Século*, II anno, n.º 300, 1-1-1882, p. 1.

⁽⁶⁴⁾ Cf. o bem informado artigo de Augusto José Vieira, "O livre pensamento em Portugal", *Almanach d'O Mundo para 1912*, V anno, Lisboa, s.d., p. 128.

⁽⁶⁵⁾ Cf. *O Século*, n.º cit., p. 1, e III anno, n.º 608, 1-1-1883, p. 1.

imediatamente as associações (como o *Affranchissement* e os *Solidaire* belgas, ou os núcleos blanquistas e maçónicos em França) que, na sua propaganda, davam uma grande relevância ao fomento dos enterramentos civis⁽⁶⁶⁾. Como envolvia todos os actos do ciclo vital, este projecto, a par de transformações políticas e culturais atinentes à *secularização externa* (separação das Igrejas do Estado, ensino laico, laicização da assistência hospitalar), procurava romper com ideias e atitudes centenárias e interiorizar comportamentos que traduzissem uma visão laica do mundo e da vida (*secularização interna*). Tais propósitos dilatavam, assim, os limites em que se situou a discussão do casamento civil dez anos antes. Contudo, perante esta nova radicalidade, uma pergunta se impõe: qual terá sido o impacte desta militância, apostada em acelerar a secularização? No imediato, foi praticamente nulo. A Associação - que ainda editou os seus estatutos - teve dificuldades legais e foi dissolvida, pouco tempo depois, por ordem de Ávila e Boloma⁽⁶⁷⁾.

Contudo, a ideia manter-se-á de pé. E foi, sem dúvida, na sequência da agitação de 1876 que o Governo (regenerador) acabou por regulamentar o registo civil facultativo. A 12 de Abril de 1878, o ministério da Justiça apresentou ao Parlamento um projecto de lei⁽⁶⁸⁾ nesse sentido, embora a sua aprovação só tenha ocorrido a 28 de Novembro⁽⁶⁹⁾ e a sua regulamentação definitiva a 26 de Dezembro⁽⁷⁰⁾, isto é, quarenta e seis anos depois da primeira lei de Mouzinho da Silveira sobre a matéria.

⁽⁶⁶⁾ Cf. A. Combes, "Charles Fauvety et la Religion Laïque", J. M. Mayer *et al*, *ob. cit.*, pp. 22 e ss.

⁽⁶⁷⁾ Cf. *A Vanguarda*, n- 53, II anno, 8-V-1881, p. 4. Alguns dos seus elementos estarão na base do lançamento do grupo republicano Clube Mundo Novo (criado a 3 de Dezembro de 1876). Foi seu presidente Joaquim Augusto de Queirós, um dos fundadores da Associação Promotora do Registo Civil. Aquele Clube terá funcionado durante dois anos.

⁽⁶⁸⁾ O projecto encontra-se transcrito em *Democracia*, VII anno, nº 1.620, 23-IV-1879, p. 1.

⁽⁶⁹⁾ Assinavam-no os ministros Fontes Pereira de Melo, Rodrigues Sampaio, Tomás Ribeiro, Serpa Pimentel, Andrade Corvo e Lourenço António da Luz Carvalho.

⁽⁷⁰⁾ "Regulamento do registo civil aprovado por decreto de 28 de Novembro de 1878", *Almanach Republicano para 1880*, VI anno, Lisboa, Livraria Internacional, 1879, pp. 56-72.

Para os novos legisladores, este atraso de décadas explicava-se pelo facto de a medida não ser "essencial" nos primórdios do regime monárquico-liberal⁽⁷¹⁾. O catolicismo não tinha sido posto em causa, mesmo pelos que contestavam o congregacionismo e o ultramontanismo. Entretanto, a situação ter-se-ia alterado. Como lembrava o legislador de 1878 ao Rei: "hoje há entre os súbditos de Vossa Majestade alguns que não têm onde fazer os registos necessários à legitimação das épocas principais da sua vida civil, ou das suas famílias - nascimentos, casamentos e óbitos"⁽⁷²⁾. Referia-se, sem dúvida, aos portugueses que praticavam outras religiões (protestantes, judeus) e aos que não perfilhavam qualquer crença. Simultaneamente, procurava-se sanar uma das principais contradições do nosso constitucionalismo, pois, na Carta, a garantia dos direitos fundamentais era logo contraditada pelas consequências administrativas e simbólicas (exemplo: os juramentos religiosos nos actos políticos e judiciais)⁽⁷³⁾ do reconhecimento do catolicismo como religião de Estado. Agora, o estipulado no Código Civil oferecia uma possibilidade de escolha: o registo civil era "estabelecido nas administrações dos concelhos", mas continuava "para os católicos a ser escriturado pelos párocos"⁽⁷⁴⁾.

Estas disposições constituíram, sem dúvida, uma vitória para os meios anticlericais e, em particular, para os livres-pensadores. De certo modo, assim foi: nos inícios de 1879, ocorreram os primeiros registos civis voluntários, de acordo com a nova legislação. No entanto, o carácter facultativo da prática, num país predominantemente católico, e a reafirmação do princípio segundo o qual os registos paroquiais continuavam a ter efeitos civis, obrigava a que a luta prosseguisse, a fim de se popularizar e se preparar a opinião pública para a obrigatoriedade do registo, condição essencial para o cumprimento da finalidade que o movimento perseguia: laicizar a sociedade portuguesa.

⁽⁷¹⁾ *Decreto de 28 de Novembro de 1878*, cit., p. 6.

⁽⁷²⁾ *Idem, ibidem*, p. 7.

⁽⁷³⁾ José Carrilho Videira, um dos líderes do republicanismo federalista, protagonizou uma polémica desobediência civil contra a exigência do juramento religioso nos julgamentos judiciais. Cf. José Carrilho Videira, *O Juramento catholico. Carta ao Ex.^{mo} Sr. Procurador da Coroa e Fazenda Martens Ferrão*, Lisboa, Livraria Internacional, 1878. Sobre o tema, leia-se Fernando Catroga, *O laicismo e a questão religiosa em Portugal (1865-1911)*, pp. 246-250.

⁽⁷⁴⁾ *Decreto de 28 de Novembro de 1878*, p. 7.

Em termos políticos, a liderança dessa campanha pertencia, então, aos republicanos mais radicais e, em particular, aos federalistas. Todavia, isto não significa que ela fosse indiferente ao nascente movimento socialista. No seu 1 Congresso (2 a 4 de Janeiro de 1877), entre outras decisões, aquele deliberou "que sem incoerência os membros das associações operárias podiam dar o seu apoio à Associação Promotora do Registo Civil" (75). Por outro lado, sabe-se que, quando Ávila e Bolama a proibiu, os socialistas "celebraram sessões sobre sessões, públicas, concorridíssimas, atacando o Governo e defendendo a liberdade da consciência"(76). Por sua vez, a sua imprensa - O *Protesto* (Lisboa) e O *Operário* (Porto) - não deixava de dar relevo às actividades e aos actos praticados em nome do livre-pensamento, ao mesmo tempo que o II Congresso (1 a 4 de Fevereiro de 1878) votou, a propósito do registo civil, "que os membros das associações operárias que não tivessem preocupações religiosas fizessem declarações em como queriam ser enterrados civilmente e que os Conselhos do Partido propusessem todos os meios tendentes a conseguir o estabelecimento do registo civil"(77).

Como se vê, os socialistas, desde cedo, estiveram empenhados neste tipo de militância anticlerical, seguindo, assim, o exemplo dos seus companheiros europeus, mormente dos países latinos. Isto explica que, a propósito do Congresso Internacional do Livre-Pensamento (Bruxelas, 1880), o jornal socialista portuense O *Operário* afirmasse que "livre pensar e socialismo estão ligados por forma íntima.... A maior parte dos membros do congresso assim o entendeu, e mostraram-se francamente socialistas"(78). De qualquer modo, é um facto que, nesta conjuntura - ao contrário do que irá acontecer na década seguinte -, o seu peso ainda não era dominante no campo anticlerical.

(75) In César Nogueira, *Notas para a história do socialismo em Portugal (1871-1910)*, Lisboa, Portugalíia, 1964, p. 72.

(76) In *idem, ibidem*, p. 153.

(77) In *idem, ibidem*, p. 81.

(78) In Maria João de Abreu Mena Guimarães e Castro, "*O Operário*" (1879-82) e o movimento socialista no Porto, Porto, Faculdade de Letras, 1999, p. 151 (edição mimeografada).

A Associação dos Livres-Pensadores (1882)

São ainda intelectuais positivistas e militantes republicano-federais a empunhar, nos inícios dos anos 80, a bandeira do livre-pensamento. Em 1880, o jornal do grupo, *A Vanguarda*, anunciava estar iminente o aparecimento de um novo agrupamento⁽⁷⁹⁾ (o que não chegou a concretizar-se) e, seguindo exemplos internacionais, convidava os leitores a noticiarem todos os actos de registo civil de que tivessem conhecimento. Atitude análoga encontra-se, em geral, na imprensa republicana e socialista (em particular, em *A Voz do Operário* e *O Século*). No entanto, na activa conjuntura que se seguiu ao sucesso das comemorações camonianas (1880) e pombalinas (1882), bem como à intensificação da campanha anticlerical, boa parte dos activistas⁽⁸⁰⁾ de 1876 lançou uma nova organização, com a mesma finalidade⁽⁸¹⁾ (Teófilo Braga, Teixeira Bastos, Xavier da Silva, Alfredo Moreira, Carrilho Videira, Germano Quintão, Reis Dâmaso, Sebastião de Magalhães Lima, Rosa Limpo, Eduardo de Almeida, Luís de Oliveira Miranda Viana).

De facto, em Julho de 1882, numa sala do Clube Republicano Passos Manuel, fundou-se a Associação dos Livres-Pensadores. Os seus estatutos, redigidos por Teixeira Bastos⁽⁸²⁾, foram aprovados em Outubro do mesmo ano. E, quanto à sua orientação, atente-se ao que se passou numa das suas primeiras reuniões: perante um auditório composto por cerca de 100 pessoas, Teófilo Braga, que presidia, deu início aos trabalhos com uma intervenção em que fez, como habitualmente, a apologia das virtudes emancipadoras da ciência; seguiu-se-lhe Teixeira Bastos, a quem coube a tarefa de fundamentar o articulado em debate, à luz dos princípios da filosofia de Comte e Littré. Quer isto dizer que os esforços tendentes a enraizar o movimento

⁽⁷⁹⁾ O jornal ligava esta iniciativa ao aparecimento de outras duas associações: a Liga dos Positivistas Luso-Brasileiros e o Círculo de Bibliógrafos Portugueses. Cf. *A Vanguarda*, I anno, n.º 11, 18-VII-1880, p. 4.

⁽⁸⁰⁾ Cf. *O Século*, II anno, n.º 546, 21-X-1882, p. 2, e n.º 568, 16-XI-1882, p.3.

⁽⁸¹⁾ *Ibidem*, IV anno, n.º 1.078, 15-VII-1884, p. 1.

⁽⁸²⁾ Cf. *ibidem*, II anno, n.º 439, 16-VI-1882, p. 3. Estes estatutos encontram-se reproduzidos no *Almanach Republicano para 1883*, IX anno, Lisboa, Nova Livraria Internacional, 1882, e em *O Secido*, II anno, n.º 451, 1-VII-1882, p. 2.

livre-pensador são inseparáveis da progressão do positivismo (e do cientismo), características que, aliás, continuarão presentes nas décadas seguintes, cada vez mais misturadas com teses materialistas.

Quanto às suas finalidades concretas, a Associação propunha-se pugnar pelos princípios essenciais do livre-pensamento - a liberdade de consciência e a inviolabilidade do pensamento - e, por antítese, contestar a subordinação dos portugueses a uma religião de Estado. Assim, invocava-se o preceituado no art^o 145 da Carta Constitucional e no art^o 362 do Código Civil, para se demonstrar que só com o reconhecimento da plena liberdade de cultos (que o Código Penal punha em causa) tais direitos fundamentais seriam respeitados⁽⁸³⁾. E, na linha do laicismo europeu, enaltecia-se a capacidade libertadora da ciência e apelava-se para os seus prosélitos para que, em matérias rituais, fossem coerentes com as novas ideias, optando e fazendo optar pelo registo civil⁽⁸⁴⁾. Para isso, propunha-se: exercer uma acção pedagógica a favor da popularização da prática⁽⁸⁵⁾; promover, sem tréguas, a "guerra aos jesuítas, guerra ao clero, guerra a toda a influência do catolicismo"; fomentar os enterramentos civis. E assim lógico que o art^o 13 dos seus estatutos recomendasse que, "aos funerais de qualquer sócio, deverão assistir três membros da Direcção, como representantes oficiais da Assembleia. Moralmente todos os sócios têm o dever de assistir ao enterro civil dos seus consócios" ⁽⁸⁶⁾.

Em síntese: doutrinalmente, aquela Associação almejava transformar as ideias em comportamentos colectivos. Porém, a fraca duração da iniciativa - não temos notícias de que se tenha prolongado para além dos finais de 1882⁽⁸⁷⁾ -, a par do escasso índice de adesões à campanha, revelam as dificuldades que as minorias descristianizadas encontravam para mobilizar a opinião pública,

⁽⁸³⁾ Cf. *ibidem*, II anno, n^o 465,18-VII-1882, p. 3.

⁽⁸⁴⁾ Numa das reuniões da Associação, o sócio Manuel António Alves, empolgado com a propaganda laica, "mandou para a mesa uma declaração de querer ser enterrado civilmente" (O *Século*, II anno, n^o 465, 18-VII-1882, P-3).

⁽⁸⁵⁾ *Ibidem*, II anno, n^o 477, I-VIII-1882, p. 3.

⁽⁸⁶⁾ *Ibidem*, II anno, n^o 465,18-VII-1882, p. 3.

⁽⁸⁷⁾ Ainda se tentou estender a iniciativa ao Porto, sem grande sucesso. Cf. O *Século*, n^o 465,18-VII-1882, p. 3.

incluindo os meios mais próximos do seu ideário filosófico e político. Ainda em 1906, um prosélito do laicismo lastimava o facto de grande parte dos que, em teoria, declaravam aceitar o registo civil estarem, na prática, a seguir o registo paroquial. Dir-se-ia que continuavam escravos das *leis da imitação*, que Tarde havia teorizado nos finais do século XIX⁽⁸⁸⁾. Estas recriminações testemunham as ambiguidades da propaganda anticlerical: se, por um lado, esta declarava estar o povo português preparado para romper com a Igreja, por outro, acabava por reconhecer a existência de dificuldades culturais e mentais a bloquearem a progressão da ideia⁽⁸⁹⁾. E, sem os instrumentos do poder, só lhe restava continuar a apostar na doutrinação organizada.

Foi, sem dúvida, com o intuito de suprir o fracasso da iniciativa anterior que, em 1883, se tentou lançar um Círculo de Estudos Livres⁽⁹⁰⁾, intento que, ao que parece, também não teve seguimento⁽⁹¹⁾. Este estado de coisas explica que, em Fevereiro de 1884, *A Voz do Operário*⁽⁹²⁾ se lastimasse do insucesso das organizações de livre-pensamento em Portugal. De qualquer maneira, a verdade é que algumas das suas reivindicações já estavam inscritas nos programas dos movimentos políticos de esquerda (republicanos, socialistas e, posteriormente, anarquistas)⁽⁹³⁾.

⁽⁸⁸⁾ Cf. Júlio A. Martins, "A imitação", *Vanguarda*, XI ano, nº 3.491, 29-VI-1906, p. 1; veja-se, também, o n- 3.470, 8-VII-1906, p. 1.

⁽⁸⁹⁾ Acerca das resistências contra os enterramentos civis, veja-se Fernando Catroga, *O Céu da memória. Cemitério romântico e culto cívico dos mortos*, pp. 151 e ss.

⁽⁹⁰⁾ Cf. *O Século*, III ano, nº 778, 25-VII-1883, p. 1, e IV ano, nº 1.804, 22-VII-1884, p. 1.

⁽⁹¹⁾ No entanto, o seu programa, que teve como relator o republicano Xavier de Carvalho, ainda foi publicado em *O Século*, n- 778, 25-VII-1883, p. 1.

⁽⁹²⁾ Cf. *A Voz do Operário*, V ano, n- 226, 24-11-1884, pp. 1-2.

⁽⁹³⁾ A inserção das reivindicações laicistas no movimento republicano propriamente dito não será aqui desenvolvida. Sobre o tema, leia-se o que escrevemos em *O Republicanismo em Portugal. Da formação ao 5 de Outubro de 1910*, vol. 1, pp. 69, 77-80, 88, 108,150,154.

O Anticlericalismo Socialista

Como se assinalou, os socialistas não se mantiveram alheios ao alargamento dos objectivos perseguidos pelo anticlericalismo liberal, embora procurassem mostrar que este, bem como o programa do livre-pensamento, só poderia chegar a bom porto em consonância com a luta pela emancipação social. Por conseguinte, não admira que, tal como acontecia em outros países católicos, os encontremos - na imprensa, em congressos e em comícios -, autonomamente ou em alianças, a fazer suas as reivindicações laicistas, num crescendo de mobilização que os levará a hegemonizar este tipo de combate.

De facto, em 1881, o programa aprovado no IV Congresso do Partido dos Operários Socialistas de Portugal (assim denominado desde 1878) ainda só defendia a "separação da Igreja do Estado"; mas o de 1882 já incorporava os grandes temas que os Congressos Internacionais do Livre-Pensamento, entretanto realizados ou a realizar (Paris e Londres, 1881; Paris, 1882; Amesterdão, 1883; Antuérpia, 1885), agitavam, a saber: o ensino gratuito, obrigatório e laico (estava no auge o apoio às leis escolares de Jules Ferry); a abolição do juramento religioso nas cerimónias políticas e judiciais; a extinção do orçamento dos cultos e a separação da Igreja do Estado; o registo civil obrigatório para os nascimentos, casamentos e óbitos; a secularização dos cernitérios⁽⁹⁴⁾.

Diga-se que estas exigências se ligavam a acções imediatamente suscitadas por alguns acontecimentos nacionais e internacionais. Assim, o aumento da presença do clero regular estrangeiro - expulso, sobretudo, de França, em consequência de leis laicizadoras da III República -, a realização do I Congresso Católico de Lisboa (1881), a campanha a favor da legalização das ordens religiosas (a 7 de Maio de 1884, foi apresentada, ao Parlamento, uma petição nesse sentido, com 17400 assinaturas), a denúncia das manobras da Nunciatura para a formação de um partido político católico, foram alguns dos motivos que os sectores anticlericais invocaram para intensificar a sua propaganda e os seus protestos. São ainda dignos de registo os comícios antijesuíticos que, em 1881, ocorreram em Setúbal, Lisboa,

⁽⁹⁴⁾ Cf. Carlos da Fonseca, *História do movimento operário e das ideias socialistas em Portugal. O operariado e a igreja militante (Da "Rerum Novarum" à implantação da República)*, Amadora, Publicações Europa-América, s.d.

Covilhã e Porto, clima que teve na celebração do centenário pombalino (1882) o seu momento mais forte. E, se muitas destas iniciativas contaram principalmente com o apoio de monárquicos (fiéis à memória antijesuítica e anticongregacionista da revolução liberal) e de republicanos, o certo é que os socialistas também começaram a ter uma presença de relevo, desde logo visível nas novas associações de livre-pensamento que surgirão na segunda metade da década de 80 e nos anos 90.

A Associação Propagadora do Livre-Pensamento (1885)

Em Julho de 1885, *A Voz do Operário* noticiava a realização de uma assembleia, convocada para constituir "uma associação de livres-pensadores" (95). E se, entre os seus promotores, se encontravam personalidades que, desde a primeira hora, estiveram na génese do livre-pensamento organizado - caso de Teixeira Bastos -, a grande maioria já era oriunda do movimento socialista, ainda unificado. Na verdade, da Junta Consultiva, que deliberou criar a Associação Propagadora do Livre-Pensamento, faziam parte, entre outros, Azedo Gnego, A. J. Guedes Quinhones, Cruz Quadros, Fernandes Silva, Agostinho Ramos e Corregedor da Fonseca(96).

Tal como acontecia no anticlericalismo europeu, também os socialistas portugueses começavam a aparecer com a intenção imediata de responder à ofensiva de Leão XIII. E esta atitude, correlacionada com a tática predominantemente política que acabou por prevalecer no Partido Republicano - com a oposição de Teixeira Bastos e Carrilho Videira, mas com a aceitação de Teófilo Braga -, e com o relativo declínio da sua influência a partir dos meados de 80(97), explica o papel de liderança que o PSOP irá ter no anticlericalismo das últimas duas décadas de Oitocentos.

Basta ler os estatutos da nova Associação para se perceber que, se as suas ideias incorporavam as dos agrupamentos anteriores, era seu fito ligar mais estreitamente a *questão social* com a *questão religiosa*, em ordem a extinguir-se a base sociopolítica, cultural e mental que daria força ao catolicismo. De facto, a pretexto da democratização

(95) *A Voz do Operário*, VI anno, nº 298, 12-VII-1885, p. 3.

(96) Cf. *ibidem*, VI anno, nº 299, 19-VII-1885, p. 3.

(97) Cf. Fernando Catroga, *ob. cit.*, vol. 1, p. 54 e ss.

da prática do registo civil, ali se propunha: "1^o Abolição do orçamento dos cultos, ou separação da Igreja pela não intervenção do Estado; 2- Registo civil obrigatório para os nascimentos, casamentos e óbitos; secularização dos cemitérios; 3^o Supressão dos juramentos político e jurídico; 4^o instrução secular; 5^o Abolição das actuais paróquias e sua substituição por secções municipais; 6^o Proibição de todas as manifestações religiosas na via pública"⁽⁹⁸⁾. Por outras palavras: o livre-pensamento português continuava a alargar os alvos do anticlericalismo liberal, propondo, explicitamente, a separação das Igrejas do Estado, o ensino obrigatório, gratuito e laico, a secularização dos ritos cívicos (juramento), a laicização dos actos essenciais do ciclo de vida - e, em particular, da morte - e a proibição de cerimónias cultuais em lugares públicos⁽⁹⁹⁾. E estes requisitos apareciam crescentemente inseridos numa estratégia que apontava para a transformação global da sociedade.

A Associação Propagadora do Livre-Pensamento pretendia, em suma, actuar como um "centro de acção e propaganda anti-religiosa". Para isso, iria lançar um mensário, com a missão de "promover a organização de outros centros e servir os livres-pensadores espalhados pelo país, a fim destes cooperarem metódica e energicamente na guerra aos deuses, aos padres e seus prosélitos", e, a partir daí, relacionar-se com as suas congéneres de outros países, entrando, assim, "numa liga internacional dos livres-pensadores"⁽¹⁰⁰⁾. Todavia, a realização deste último desiderato terá de esperar ainda alguns anos. Mas, quanto ao seu ideário, o fundo ateísta já não era escamoteado.

Para se perceber melhor este projecto, tenha-se presente o teor dos artigos publicados em *O Livre Exame*, jornal criado para ser porta-voz do grupo: "Os Livros Sagrados do Cristianismo e o Livre Exame" (Teixeira Bastos); "Deus é uma Ilusão" (Severo de Medina); "Deus e o Diabo" (Reis Dâmaso); "Ou Deus ou a Liberdade" (Miguel de Bakunine); "Fé, Esperança e Caridade" (A. Silva); "A Moral Religiosa" (Carilho Videira); "A Missão do Livre-Pensamento" (Ross), etc.

⁽⁹⁸⁾ "Estatutos da Associação Propagadora do Livre Pensamento", *O Livre Exame*, número prospecto, 1885, p. VI.

⁽⁹⁹⁾ Cf. Heliodoro Salgado, "Miscelânea. Alexandre Braga e os jesuítas", *ibidem*, I anno, n- 4, Dezembro, 1885, p. 76.

⁽¹⁰⁰⁾ *Ibidem*, pp. VI, VII.

Imediatamente se verifica o papel que a argumentação cientista tinha na fundamentação das ideias sobre a natureza e a sociedade, posicionamento que, em alguns textos mais radicais, chega mesmo a pressupor a inequívoca opção ateísta já indicada. Espelho desta atitude é, sem dúvida, a seguinte tradução de um fragmento de um texto de Bakunine: "A ideia de Deus implica a abdicação da razão e da justiça humanas, a negação mais decidida da liberdade, e conduz necessariamente à escravidão dos homens, tanto em teoria como na prática"⁽¹⁰¹⁾.

Como se vê, a *questão religiosa* já não podia ficar cingida a um horizonte espiritualista, ou sequer agnóstico, nem limitar-se à apologética de uma revolução cultural que, em termos de objectivos políticos, conduzisse a uma mera mudança de regime. Afinal, o clero seria a face visível do verdadeiro inimigo: a ideia de Deus. Consequentemente, não bastava repetir o *slogan*, proferido por Gambetta em 4 de Maio de 1877: "o clericalismo, eis aí o inimigo"⁽¹⁰²⁾, porque ele já não traduzira "a verdade inteira: *A religião, eis aí o inimigo*, é que deve ser o brado de todos os livres-pensadores. E todos os seus esforços devem visar vencer o inimigo pelo derramamento da ciência"⁽¹⁰³⁾. Como Proudhon, aceitava-se a tese segundo a qual "Dieu est le mal". E os ecos das críticas filosóficas e históricas à alienação religiosa, articulados com as suas implicações sociais e políticas, conduziram a que a tendência mais radical do anticlericalismo português fizesse seu o princípio "Nem Deus nem padres", único caminho que podia edificar uma sociedade verdadeiramente justa.

Quer isto dizer que, no seio do livre-pensamento militante, as críticas ao clero (regular e secular) passavam a estar sobredeterminadas pela contestação da própria ideia de Deus. Só assim se emancipariam as consciências e se extinguiriam as bases em que, em última análise, radicava a exploração do homem pelo homem. "Com o progredir das ciências", escrevia outro militante, "o Deus vai-se desprestigiando e é com orgulho que devemos escutar a verdade O século

⁽¹⁰¹⁾ Miguel Bakunine, "Ou Deus ou a liberdade", *ibidem*, nº 4, Dezembro, 1885, p. 74.

⁽¹⁰²⁾ "Le cléricalisme? Voilà l'ennemi" (Gambetta, *Discours et plaidoyers politiques*, vol. 6, Paris, G. Charpentier, 1882, pp. 344-54).

⁽¹⁰³⁾ Teixeira Bastos, "Avante!", *O Livre Exame*, p. X.

das luzes é o século do ateísmo"⁽¹⁰⁴⁾. E o progresso científico estaria a demonstrar que a *questão religiosa* estava intimamente correlacionada com a *questão social*, "porque é preciso: — ir democratizando o céu à medida que se democratizam as instituições sociais"⁽¹⁰⁵⁾.

Uma outra nota que importa destacar diz respeito às características frentistas do movimento. E que, embora fosse significativa a influência socialista, continuava a ser forte a presença republicano-positivista (Teixeira Bastos, Reis Dâmaso), e a publicação de um texto de Bakunine, numa conjuntura em que pequenos núcleos de anarquistas começavam a dar os primeiros passos em Portugal, denota um desejo de abertura a esta nova corrente.

De qualquer modo, a vida desta Associação Propagadora do Livre-Pensamento também foi curta. Isso não impediu, porém, que novos esforços viessem perseguir objectivos análogos. Em Março de 1886, surgiu o jornal *O Livre Pensamento*, com uma orientação similar, embora com uma sorte igual. Em simultâneo, procurava-se manter viva a memória das acções anticongregacionistas, mormente através da evocação da obra de Pombal, de Joaquim António de Aguiar e de liberais como Alexandre Herculano e José Estêvão. Foi com esta intenção que, por exemplo, o positivista e republicano Consiglieri Pedroso incluiu, na sua célebre série de propaganda democrática, um volume dedicado ao grande tribuno aveirense, um outro acerca do candente problema - devido ao impacte da experiência francesa - da secularização do ensino, e, ainda, um outro sobre o juramento religioso nos actos políticos⁽¹⁰⁶⁾.

O recrudescimento da *questão religiosa* em 1888, em consequência da entrada de Irmãs Hospitalares no País (particularmente em Aveiro), fez despertar o exemplo da campanha contra as Irmãs da Caridade. Alguns republicanos (Sebastião de Magalhães Lima, Albano Coutinho, Alves da Veiga, Manuel de Arriaga, Eugênio

⁽¹⁰⁴⁾ Sousa Medina, "Deus é uma ilusão", *ibidem*, I anno, Setembro, 1885, p. 14. Veja-se, também, fósé de Sousa, "Palavras indispensáveis", *ibidem*, p. XII.

⁽¹⁰⁵⁾ ROSSI, "A missão do livre pensamento", *ibidem*, I anno, n^o 6, Fevereiro, 1886, p. 137. Os itálicos são nossos.

⁽¹⁰⁶⁾ Consiglieri Pedroso, *José Estevão e a vocação religiosa*, Lisboa, Typ. Nacional, 1886; *A Secularização do ensino*, Lisboa, Typ. Nacional, 1887; *O Juramento político*, Lisboa, Typ. Nacional, 1887.

Silveira), interessados em "republicanizar" a memória de José Estêvão, promoveram a realização de dois comícios. Por sua vez, no Parlamento, o deputado monárquico-constitucionalista e maçã José Dias Ferreira chamou a atenção do Governo para a agitação que havia ocorrido na cidade da ria. E, de todos estes protestos, resultou a expulsão daquelas religiosas⁽¹⁰⁷⁾.

Sintomaticamente, no mesmo mês (Setembro), apareceu um outro jornal, que repetia o título *O Livre Pensamento*, sob epígrafes extraídas de textos dos positivistas Teófilo Braga e Silva Pinto. Como programa, declarava ser sua intenção "engrossar as fileiras dos adversários da Igreja, essa instituição autoritária que, para robustecer o seu predomínio, tenta ofuscar o que há de mais nobre no mundo: a razão, a liberdade, a ciência"⁽¹⁰⁸⁾, e demonstrar "que o ciclo histórico da religião vai aproximando-se do seu fim; em seu lugar surge radiante a ciência"⁽¹⁰⁹⁾. Verifica-se, deste modo, que, para estes activistas, o livre-pensamento, por influência positivista e cientista, tinha passado a ser sinónimo de crítica à essência da própria religião.

Sem se pretender negar a continuação da luta anticlerical nos finais dos anos 80 e inícios da década de 90, o certo é que o teor predominantemente político e financeiro da crise que atravessava a sociedade portuguesa e a decadência do movimento republicano, na sequência do fracasso da revolta de 31 de Janeiro de 1891, foram factores que contribuíram para uma relativa secundarização da *questão religiosa* nos debates em curso no país. E o refluxo republicano abriu caminho para uma maior influência socialista nesta matéria. Para provar este diagnóstico, basta relembrar o que ocorreu com a morte, no convento das Trinas, da noviça Sara de Matos (23 de Julho de 1891), então com catorze anos de idade. Ainda que, na altura, as suspeitas de crime por desfloramento e envenenamento tenham sido propaladas, só a partir de 1895 os anticlericais mais aguerridos tiveram força para a cultuar como vítima do clericalismo. E foi ainda neste último contexto, e devido à acção dos socialistas, que nascerão novos grupos anticlericais - os Círios Civis (1895) e a Associação

(i°₇) Cf. Vítor Neto, *ob. cit.*, p. 337.

(108) *O Livre Pensamento*, I anno, n-1, Setembro, 1888, p. 1.

(109) José de Sousa, "A scienda e a religião", *ibidem*, p. 2.

Propagadora do Registo Civil (1895) -, organizações que virão a desempenhar um papel decisivo na luta em prol da laicização da sociedade portuguesa.

Pouco antes, com claras influências maçónicas - e seguindo o modelo das Associações Liberais da década de 70 -, deve assinalar-se a formação de uma Comissão Antijesuítica, presidida por Silveira da Mota (personalidade que, em 23 de Janeiro de 1885, na condição de deputado regenerador, havia apresentado, no Parlamento, uma proposta para o estabelecimento da liberdade de cultos) e dirigida, entre outros, por José Gouveia e Augusto José Vieira. Sob iniciativa de um outro maçã, Isidoro Viana, este agrupamento estará na origem da efémera Associação Liberal Portuguesa⁽¹¹⁰⁾. Por sua vez, esta não terá sido estranha à instalação de uma Associação Antijesuítica do Livre-Exame (1894)⁽¹¹¹⁾; e, não por acaso, muitos dos seus membros virão a confluír, com outros sectores, no lançamento de uma nova e mais duradoura Associação Propagadora do Registo Civil (1895).

Chegados a este ponto, que conclusões há a retirar de tudo o que ficou exposto? Em primeiro lugar, verifica-se que os ataques à Igreja, feitos pelos livre-pensadores, apareciam cada vez mais acompanhados pela crítica aos fundamentos da própria religião. Para esse objectivo, invocava-se a ciência e afirmava-se, em nome da razão filosófica e de argumentos históricos e sociológicos, ser verdade demonstrada que a *questão religiosa* não radicava, somente, em erros de dogmática, em deturpações históricas da lição dos Evangelhos, ou nos maus costumes do clero; resultava, sobretudo, da falsidade do próprio conceito de Deus. Em segundo lugar, reforçava-se a certeza (tida por científica), segundo a qual a desalienação religiosa só seria possível se, concomitantemente, se concretizasse a emancipação social e política dos oprimidos. Utilizando o diagnóstico de um autor, que também começava a ser lido em Portugal - Max Nordau -, os valores religiosos dominantes, tal como os políticos, sociais e morais,

⁽¹¹⁰⁾ Cf. *Almanach d'O Mundo para 1912*, V anno, Lisboa, Typ. da Casa Portuguesa, [1912], p. 128; *O Livre Pensamento*, I anno, n- 26, 4-VIII-1912, p. 128.

⁽¹¹¹⁾ *O Anti-Jesuita*, I anno, nº 11, 28-X-1894, p. 2.

eram vistos como uma das mais importantes "mentiras convencionais da civilização"^(m).

A curta vida dos grupos de livres-pensadores, neste período, indicia que eles encontravam grandes dificuldades para fazer passar a sua mensagem e para minar, na prática, a atracção popular pelos ritos católicos. A consciência desta fraqueza impôs a aceleração da propaganda, tarefa tanto mais necessária quanto o adversário estava lançado numa missão recrystianizadora, sobretudo das massas urbanas, isto é, dos sectores sociais que a própria Igreja reconhecia serem mais receptivos às aspirações republicanas e socialistas⁽¹¹³⁾ e à propaganda laicista.

A ofensiva católica contra o livre-pensamento e a Maçonaria intensificou-se com Pio IX e Leão XIII. De facto, ambos fizeram cerca de duzentos e sessenta intervenções a condenar as sociedades secretas, com o argumento, bem expresso na encíclica *Humanum Genus* (1884), de que o principal intento de tais organizações seria, em nome do cientismo e do naturalismo, destruir os fundamentos da ordem religiosa e civil inspirados no catolicismo⁽¹¹⁴⁾. Todavia, as preocupações dos radicais cresceram com a saída da *Rerum Novarum* (1891). A anatematização do racionalismo e das ideias demo-liberais, republicanas e socialistas surgia, agora, dentro de um corpo de doutrina que se apresentava como uma espécie de terceira via. Tendo em vista a superação da crise espiritual e social das sociedades modernas, defendia-se a conciliação dos interesses e a recrystianização das ideias e dos valores. Ao mesmo tempo, procurava-se revitalizar ou criar estruturas para esse combate. Para isso, em Portugal, formaram-se as Associações da Mocidade Católica de Lisboa e do Porto, lançaram-se os Círculos Operários (os primeiros serão fundados nos finais

^(m) Cf. Max Nordau, *A Mentira religiosa*, Lisboa, Livraria Central de Gomes de Carvalho Editor, 1902.

⁽¹¹³⁾ Cf. João Francisco de Almeida Policarpo, *O Pensamento social do grupo católico de "A Palavra" (1872-1913)*, 2 vols., Lisboa, Universidade Nova, 1982; Carlos da Fonseca, *ob. cit.*, p. 104 ss.; Marie-Christine Volovitch, *Le Catholicisme social au Portugal. De l'Encyclique Rerum Novarum aux débuts de la République (1891-1913)*, Paris, 1981-1982 (edição mimeografada).

⁽¹¹⁴⁾ Cf. J. A. Ferrer Benimeli, *Masoneria española contemporânea. Desde 1868 hasta nuestros días*, vol. 2, p. 36.

da década de 90) e tentou-se dar expressão eleitoral ao Centro Católico⁽¹¹⁵⁾.

Estas movimentações explicam, em parte, que tenham sido os socialistas quem mais se empenhou em denunciar, como falsa e ilusória, a solução que Roma avançava para a *questão social*. E, embora nem todos estivessem de acordo acerca do sentido a conferir a essa contestação, é indiscutível que ele marcará o anticlericalismo finissecular, tanto o promovido pelos republicanos radicais, como o animado pelo movimento socialista⁽¹¹⁶⁾. E, em termos portugueses, uma significativa ilustração dos parâmetros ideológicos da resposta encontra-se na obra que, contra as ideias de Leão XIII, Afonso Costa ousou apresentar à Universidade de Coimbra, em 1895, com o título *A Igreja e a questão social*. Inspirando-se no pensamento de autores como Marx, Proudhon e, sobretudo, no possibilismo socialista de Benoît Malon⁽¹¹⁷⁾, o futuro artífice das leis laicizadoras procurou desmontar o cariz anacrónico e anti-moderno da argumentação papal.

A circunstância de o movimento republicano ter entrado em declínio, logo após o insucesso da revolta de 31 de Janeiro de 1891⁽⁰⁸⁾, deu aos socialistas uma oportunidade para reforçarem as suas posições na frente anticlerical. Mas, para isso, também contribuíram as rivalidades entre as duas principais correntes dentro do próprio Partido: a "possibilista" ou "franciscana" (liderada por Manuel Luís de Figueiredo e com uma orientação mais voltada para o trabalho sindical e cooperativo) e a "marxista" ou "salemista", chefiada por Azevedo Gneco e mais apostada na valorização da importância do Estado no processo de construção de uma sociedade sem classes. As divergências culminaram na saída dos "possibilistas" e na

⁽¹¹⁵⁾ Cf. Manuel Braga da Cruz, *As Origens da democracia cristã e o salazarismo*, Lisboa, Editorial Presença, 1980, p. 115.

⁽¹¹⁶⁾ Este aspecto foi sublinhado, para o caso francês, por Robert Vandenburg, "Libre pensée et libres penseurs dans le nord sous la Troisième République", J. M. Mayer *et al.*, *ob. cit.*, pp. 151 e ss. Para Itália, leia-se Aldo Alessandro Mola, "El librepensamiento en Italia entre liberalismo y anticlericalismo", Pedro Alvarez Lázaro *et al.*, *ob. cit.*, pp. 216 e ss.

⁽¹¹⁷⁾ Cf. Afonso Costa, *A Igreja e a questão social. Analyse critica da encyclica pontificia "De Conditione Opificum"*, de 15 de maio de 1891 em um *appendice contendo o texto latino e a versão portuguesa da Encyclica*, Coimbra, Imprensa da Universidade, 1895.

⁽¹¹⁸⁾ Cf. Fernando Catroga, *ob. cit.*, vol. 1, pp. 56-57.

(re)fundação de um novo Partido Socialista (Conferência de Tomar, em 16 de Outubro de 1895), sob a égide da facção "marxista". Ora, não será excessivo detectar no recrudescimento do activismo anticlerical dos inícios de 1895 sinais do fortalecimento desta tendência.

E verdade que ambas perfilhavam o mesmo fundo anticlerical. Não espanta, portanto, que a sua luta pelo poder dentro do movimento socialista se tivesse repercutido no terreno mais específico do combate contra a Igreja. Como se sabe, Azedo Gneco sempre havia acompanhado a formação de grupos de livre-pensamento (em 1876, não deve ter ficado indiferente à criação da Associação Promotora do Registo Civil e, em 1885, aparece nos corpos gerentes da sua Associação Promotora do Livre-Pensamento). É assim lógica a sua continuidade nesta frente, tanto mais que ela lhe permitia responder à ofensiva de Roma e, em simultâneo, ocupar algum do vazio gerado pela fraqueza conjuntural dos republicanos; ao mesmo tempo, a agitação anticlerical possibilitava o reforço do seu grupo entre os socialistas. E foi, sem dúvida, com todos estes propósitos que estes prepararam o terreno para a instalação dos Círios Civis (1895), lançaram o Congresso Anticlerical (28 de Junho do mesmo ano) e um novo culto laico, centrado à volta da vitimização de Sara de Matos⁽¹¹⁹⁾. Em certa medida, também não será estranha a este surto de activismo a refundação da Associação Promotora do Registo Civil (1896).

O Congresso Anticlerical (1895)

Este areópago foi convocado para responder às comemorações do centenário de Santo António e, em particular, ao Congresso Católico. Sob a iniciativa do Centro Socialista de Lisboa, a reunião anticlerical teve lugar entre 25 a 28 de Junho de 1895, dias escolhidos por coincidirem com os daquele encontro. E esta intenção polémica também ditou a opção pela mesma ordem de trabalhos, a saber: "O ensino religioso nas escolas; do movimento católico nos finais do século XIX em frente do socialismo; da unidade religiosa, científica e política; a questão do operariado e as doutrinas da Igreja"⁽¹²⁰⁾. Assim

⁽¹¹⁹⁾ Sobre estas manifestações, veja-se Fernando Catroga, *O Céu da memória. Cemitério romântico e culto cívico dos mortos*, pp. 197, 200-202, 258, 321.

⁽¹²⁰⁾ César Nogueira, *Notas para a história do socialismo em Portugal (1871-1910)*, p. 214.

sendo, não basta indicar como causa da iniciativa as manobras dos ultramontanos, já que ela procurava reforçar a contestação do magistério de Leão XIII e promover, em Portugal, um meio de luta usado em outros países europeus. (Recorde-se, a este propósito, o Anticoncílio de Nápoles, em 1869, e o Congresso Anticlerical, promovido pelo grupo de Léo Taxil).

Não se pense, porém, que este clima de provocação era exclusivo do movimento livre-pensador. Também alguns sectores da Igreja caíam em atitudes análogas, embora de sinal contrário. Exemplo: aproveitando a dissidência e conversão espectacular de Léo Taxil, bem como as suas fantasmáticas descrições acerca do modo como funcionariam as sociedades secretas, alguns eclesiásticos, um pouco por toda a Europa (incluindo Portugal), empenharam-se em popularizar essas versões⁽¹²¹⁾ com o intuito de acentuarem, ainda mais, a satanização dos pedreiros-livres⁽¹²²⁾. Foi ainda nesta mesma onda que, em 1896, se organizou um Congresso Antimaçónico, em Trento.

A análise das deliberações aprovadas no Congresso Anticlerical português revela que elas se limitaram a retomar o projecto laicizador, com todas as suas implicações, e a manifestar o propósito de criar as estruturas necessárias à propagação do seu ideário. Com efeito, os 59 delegados acreditados - representando várias associações operárias, organismos socialistas e organizações liberais - aprovaram um conjunto de teses, escritas por Azevedo Gneco⁽¹²³⁾, que iam nessa direcção. Convém pormenorizar algumas delas, para se aquilatar a maneira como a ala mais radical, que havia começado a manifestar-se nos meados da década de 70, equacionava, então, o *problema religioso*⁽¹²⁴⁾.

(121) Cf. Léo Taxil e Paul Verdun, *Os Assassínatos maçónicos*, Porto, A. Dourado, 1890; Léo Taxil, *Os Mystérios da franco-maçonaria*, 2 vols., Porto, Editora Antonio Duarte, 1892.

(122) Sobre a satanização dos pedreiros-livres nesta conjuntura, recorde-se o que ocorreu com Bernardino Machado e que descrevemos em "Bernardino Machado e a maçonaria", AA. VV., *Bernardino Machado. O homem, o cientista, o político e o pedagogo*, Famalicão, Câmara Municipal de Famalicão, 2001, p. 152.

(123) César Nogueira, *oh. cit.*, p. 214.

(124) Acerca das deliberações do Congresso, leia-se a sua reprodução em Carlos da Fonseca, *oh. cit.*, pp. 147-162.

Assim, no que respeita ao ponto "O ensino religioso nas escolas", as intervenções tiveram por pano de fundo a defesa do modelo consignado na política escolar francesa. Na verdade, aprovou-se: a abolição do ensino religioso nas escolas oficiais, primárias, secundárias e profissionais; a extinção dos seminários e institutos de ensino religioso, da educação e catequese mantidas pelo Estado, da Faculdade de Teologia da Universidade de Coimbra; a proibição do clero secular e regular ensinar nas escolas públicas, "visto o seu ostentoso sectarismo não garantir que proporcionem um ensino inteiramente civil"; a reforma dos compêndios escolares numa perspectiva laica; a liberdade do ensino religioso nas escolas particulares; a suspensão de todos os subsídios do Estado aos institutos privados que mantivessem o ensino religioso nas suas escolas.

Quanto ao segundo ponto - "O movimento católico e a influência no século XIX em frente do socialismo" -, o relatório final historiava os compromissos da Igreja com os poderosos e intentava desmistificar as suas novas preocupações sociais, acusando-as de serem uma remodelação, "com presteza", das mesmas finalidades, pelo que a sua abertura à *questão social* não passava de uma "tentativa de enervamento popular" e de um mero instrumento de luta do clericalismo. Daí que o socialismo fosse o seu inimigo, prova de que os católicos continuavam a fazer causa comum com o capital, procurando "manter na dependência o povo trabalhador e ter nas suas mãos as rédeas da sociedade". Nestas circunstâncias, o Congresso reclamava: a máxima concentração e disciplina das forças operárias; a cautelosa defesa dos agrupamentos populares contra a acção dos agentes portadores da intriga, do sofisma e da desunião; o desenvolvimento do ensino das ciências naturais entre a classe trabalhadora; a doutrinação contra a influência do catolicismo; a promoção de missões de propaganda oral baseada nas ciências cosmológicas e sociais; o reforço do combate - pela imprensa, pela arte, pelo discurso, pela criação de instituições adequadas - contra o movimento católico; a intervenção das classes trabalhadoras - através do Estado, dos municípios e das paróquias - contra a influência política da Igreja; a oposição a todas as instituições e a toda a acção do catolicismo.

As conclusões da tese "Da unidade religiosa, científica e política" resumiam-se a um ditirambo sobre o papel emancipador da ciência e da sua superioridade em relação à fé. Assim, "porque o

princípio religioso fundado no sobrenatural e na revelação divina, é contrário a todo o espírito de progresso" - dado que a ciência não pode "aceitar transacções, nem transigências" -, e porque o fim da política devia ser, como ensinava a influência marxista, a "simples administração das coisas consequentes a um estado em que as riquezas, a autoridade e a ciência se encontram socializadas", o Congresso reivindicava, entre outros pontos, os seguintes: a completa abstenção do Estado em matéria religiosa; a extinção do ministério dos Negócios Eclesiásticos; a supressão dos orçamentos dos cultos e dos subsídios a instituições religiosas; a abolição da embaixada junto da Santa Sé e a interrupção de todas as relações oficiais com a Cúria Romana e suas delegadas; a extinção de qualquer subsídio ao clero; a supressão dos capelães-oficiais no exército, na armada, nos asilos, hospitais e casas de correcção; a ausência obrigatória de todos os elementos oficiais nas cerimónias públicas religiosas; o registo civil obrigatório; a liberdade religiosa; a Igreja a simples cargo da iniciativa individual; a secularização dos cemitérios; a liberdade de associação civil e religiosa; a municipalização dos bens da Igreja; a cedência, para outros fins, dos edifícios que não fossem considerados monumentos nacionais; a organização de um Museu Nacional de Religiões Comparadas, a partir de objectos existentes nas igrejas, "juntando-lhes as imagens e alfaias dos cultos das religiões africanas e outras já existentes nos museus nacionais"; a abolição do juramento em todas as relações do cidadão com o Estado.

O último ponto versou sobre "A questão operária e as doutrinas da Igreja". Distinguindo os princípios do Evangelho - que "são grandes e sublimes", pois pressupunham uma filosofia "comunista e, como tal, precursora do socialismo moderno" - da sua deturpação clerical, o relator concluía, porém, que "as doutrinas que a Igreja tem por sublimes não contrabalançam as que ela proclamava contrárias ao direito, à justiça e à regeneração social do povo trabalhador". Deste modo, decidia: não incorporar ideia alguma religiosa no programa socialista; rejeitar toda e qualquer conciliação com a Igreja; lembrar o preceito da velha Associação Internacional de Trabalhadores, segundo o qual a emancipação dos trabalhadores só poderá ser obra dos próprios trabalhadores; declarar respeito "em relação às doutrinas emancipadoras da Igreja", mas, simultaneamente, apelar para a classe trabalhadora para as pôr de lado, devido ao facto de a ciência "ter dado ao povo maior número de verdades puras, e as poucas que

delas o catolicismo possui estarem sujas, por dezanove séculos de embustes, de crimes e de vilanias".

Como se verifica, estas aspirações sintetizavam o programa do livre-pensamento internacional, com a enfatização de algumas reivindicações ditadas pelo cariz confessional do Estado português e pela situação específica do problema do registo civil. Mas, em outras propostas apresentadas ao Congresso Anticlerical, surpreendem-se, igualmente, os efeitos da situação interna do movimento socialista. Com efeito, uma das decisões do último dia daquela reunião exigia que o "Partido Socialista convoque para breve um congresso onde seja compendiado o seu programa de reformas e de acção progressiva, tendente a socializar a riqueza, a autoridade e a ciência, grandes bases da sociedade futura". Modo de afirmar que a *questão religiosa* era inseparável da *questão social*. E, recorde-se, será nessa reunião que Azedo Gneco subirá ao poder, refundando o Partido Socialista.

Em suma: o Congresso queria servir de alavanca para o relançamento tanto do movimento socialista como da militância livre-pensadora. E, quanto a este último desiderato, uma proposta de Ernesto Silva defendia a realização de congressos anticlericais anuais; e uma outra (de Eusébio dos Santos) realçava a necessidade de se reerguer a Associação do Registo Civil, ou melhor, uma "organização com o fim exclusivo de realizar civilmente todos actos sociais dos seus associados".

E igualmente rica de significado a intervenção de Gomes Leal. Num reflexo evidente da função apologética que caberia aos livres-pensadores, o poeta alvitrou que os socialistas, "à semelhança dos antigos cristãos", deviam agir como missionários do livre-pensamento, indo, em determinados períodos anuais, "pelas aldeias, burgos, províncias e terras mais sertanejas de Portugal pregar o verbo dos tempos novos e subtrair o aldeão, o trabalhador rural, o eleitor inconsciente e fácil, à suspeição religiosa e à tirania do seu reitor". E, tendo em vista o cumprimento desse apostolado, aconselhava a rápida publicação de um catecismo popular, "em que fossem resumidas as doutrinas do pensamento livre", para ser distribuído, lido e explicado entre os analfabetos e iletrados, e propagandeado em "conferências, colégios, centros ou outras agremiações". Esse será o objectivo dos Círios Civis.

A necessidade de manter viva a mobilização conduziu a que, na sequência das deliberações do Congresso Anticlerical, o seu núcleo

organizador tivesse lançado uma nova ofensiva: um cortejo cívico em honra da memória da noviça Sara de Matos, aparecida morta em condições que, como se assinalou, os livres-pensadores consideravam suspeitas. Esta acusação deu origem a uma forte polemica⁽²⁵⁾ e teve repercussões judiciais (nada veio a ser provado). E daqui nascerá, sobretudo a partir de 1895, um novo culto laico. Como o poder político proibiu o previsto cortejo, os socialistas convocaram uma romagem ao túmulo da presumida vítima dos apetites concupiscentes do clericalismo. Sintomaticamente, boletins numerados foram distribuídos para contabilizar o número de participantes - somou-se um total de 11196 - e para propagandear esta exigência, neles inscrita: "completa abstenção do Estado em matéria religiosa. A Igreja a simples cargo das iniciativas particulares. Ampla liberdade de culto. Socialização do ensino e das escolas públicas. Registo civil obrigatório"⁽²⁶⁾.

Em outro local estudámos as implicações político-ideológicas e rituais deste culto⁽²⁷⁾, que conseguia reunir, anualmente, milhares de pessoas - em 1896, ter-se-ão concentrando à volta da sepultura da jovem, no Alto de São João, cerca de 20000 pessoas -, romagem que se prolongou, com sucesso, mesmo após a implantação da República. A mobilização foi ganhando um cariz crescentemente frentista, embora, nos seus primeiros anos, o papel dinamizador coubesse aos Círios Cívicos, organizações criadas pelos socialistas.

Este acasalamento da *questão religiosa* com a *questão social* é ainda visível nas manifestações do 1- de Maio (organizadas pelos socialistas desde 1890). Na verdade, a par das reivindicações do

(²⁵) Cf. Manuel Borges Grainha, *A Proposito do caso das Trinas. Os jesuítas e as congregações religiosas em Portugal nos últimos trinta annos*, Porto, Typ. da Empresa Litteraria e Typographica, 1891; Francisco Corrêa Portocarrero, *Textos d'um senhor professor de letras. Rapida analyse das mentiras, falsificações, calumnias, villanias de toda a especie e despropositos do snr. M. Borges Grainha a proposito do caso das Trinas*, Porto, Antonio Dourado Editor, 1892; *A Proposito do caso das Trinas. Resposta ao livro de Manuel Borges Grainha sobre os jesuítas e as congregações em Portugal nos últimos trinta annos pelo director da "Ordem"*, Coimbra, Editor J. J. Reis Leitão, 1892; Eduardo Burnay, "O caso Sara de Matos (1891)", *Archivo do Instituto de Medicina Legal de Lisboa*, vol. 7, 1914.

(²⁶) In César Nogueira, *ob. cit.*, p. 215.

(²⁷) Cf. Fernando Catroga, *O Céu da memória. Cemitério romântico e culto cívico dos mortos*, pp. 200 e ss.

mundo do trabalho, assitiu-se, também, à entrada de palavras de ordem a reivindicarem o cumprimento do programa laicista e, em particular, o registo civil obrigatório e a separação das Igrejas do Estado⁽¹²⁸⁾.

Os Círios Civis (1895) e os passeios ao campo

Segundo Carlos da Fonseca, a fundação do primeiro Círio Civil deu-se em 1894. Todavia, em estudo recente, António Ventura acrescentou novos dados, que nos parecem convincentes: a génese daquelas agremiações terá sido uma consequência do Congresso Anticlerical. De facto, já César Nogueira havia defendido que, por esta data, o grupo de Azedo Gneco "fomentou a criação dos Círios Civis". Quais seriam as características e as funções destes agrupamentos? Recorde-se que, durante aquela reunião, Gomes Leal havia sustentado que o livre-pensador devia agir como um missionário, indo de terra em terra, em determinados períodos anuais, "pregar o verbo dos tempos novos". E Azedo Gneco, através do seu jornal *A Federação* (18 de Julho de 1895), lembrava que, tal como existem "associações de músicos, de dança, dramáticas e outras", também se impunha instituir, "em lugar dos círios [religiosos], associações excursionistas onde a alegria não seja toldada pela intriga clerical"⁽¹²⁹⁾. Por tudo isto, não existem dúvidas de que o impulso que conduziu à formação destas associações foi dado pelos socialistas e, com maior ênfase, pela sua ala "marxista".

No que respeita à sua composição social e aos métodos de acção, os Círios Civis diferenciavam-se dos grupos de livre-pensamento anteriores, pelo facto de a sua militância ter uma base mais popular e um cariz mais festivo. Com efeito, se aqueles nasceram sob a iniciativa e a influência directa de "grandes intelectuais", a animação das novas associações - que deviam ser criadas "de baixo para cima"⁽¹³⁰⁾ - revela que, finalmente, o anticlericalismo organizado e radical começava a ter algum apoio nos trabalhadores lisboetas

⁽¹²⁸⁾ Cf. *A Voz do Proletario*, XII anno, n^L 590, 1-V-1908. Sobre o *I^o de Maio*, veja-se Fernando Catroga, *ob. cit.*, pp. 209-266.

⁽¹²⁹⁾ In António Ventura, *ob. cit.*, p. 46.

⁽¹³⁰⁾ "Os círios civis", *Vanguarda*, III anno, n- 650, 2-IX-1898, p. 1.

mais politizados⁽¹³¹⁾. É que, como reconhecia, em 1898, o jornal republicano *Vanguarda*, "é principalmente o partido socialista que trabalha e fomenta a ideia dos círios civis, chamando para ela a população operária"⁽¹³²⁾.

Em concreto, qual era a finalidade deste novo agrupamento? Segundo o regulamento da sua Federação, caber-lhe-ia "promover a instrução dos companheiros e filiados por meio de propaganda anticlerical, por conferências, pelo livro, jornais e outros processos de propaganda oral e escrita"⁽¹³³⁾ para os imunizar da atracção religiosa. Porém, em conjugação com as formas mais intelectualizadas de socialização de ideias, a sua relativa popularidade, nos finais do século - sobretudo na zona de Lisboa -, proveio do recurso a meios mais lúdicos (excursões, música), numa assumida analogia (contestatária) com as modalidades que o catolicismo privilegiava para a sua propagação (as romarias) e numa clara exploração pagã do gosto popular pelas festas de comunhão com a natureza. Daí que, em 28 de Fevereiro de 1898, o órgão de Azedo Gneco (*A Federação*) aconselhasse: "devem-se dividir em sociedades de excursão a pontos certos, cooperando com outras que, nesses pontos, organizem arraiais civis; em sociedades excursionistas a pontos diversos, grêmios de verdadeiros *touristes*, e em sociedades excursionistas de estudo, visando à vista e aos conhecimentos dos monumentos e outras preciosidades artísticas e históricas que se encontram no nosso país". E os cortejos deviam ser acompanhados pelo som de "filarmónicas, estudantinas e outras sociedades musicais, puramente socialistas, as tropas de bandolinistas exclusivamente formadas de senhoras e as sociedades de canto coral"⁽¹³⁴⁾.

Este mimetismo ritualista era conscientemente praticado como alternativa às iniciativas católicas, como bem explica Heliodoro Salgado, um dos ideólogos mais influentes no movimento livre-pen-

⁽¹³¹⁾ Esta dimensão social foi já salientada por Carlos da Fonseca, *ob. cit.*, pp. 83-94.

⁽¹³²⁾ *Vanguarda*, III anno, nº 650, 2-IX-1898, p. 1. Sobre esta base socialista, veja-se, também, *A Voz do Operário*, XVIII anno, n- 931, 29-VIII-1897, p.1.

⁽¹³³⁾ "Regulamento geral da Federação dos Círios Civis", in Carlos da Fonseca, *ob. cit.*, p. 163.

⁽¹³⁴⁾ In António Ventura, *ob. cit.*, p. 52.

sador deste período⁽¹³⁵⁾: "O círio iluminava o altar: o círico civil pela voz dos oradores que sobem à tribuna, ilumina os espíritos dos que neles se congregam Quanto ao carácter festivo dos círios civis, eles são de facto uma diversão às mágoas do povo. Não me consta, porém, que o socialismo tenha herdado do catolicismo, que já o herdara da religião fenício-cartaginesa, o espírito de penitência. Pelo contrário: prenhe de risonhas esperanças para o futuro do mundo, a alegria deve iluminar-lhe a estrada, porque ele tem a certeza prévia do seu triunfo"⁽¹³⁶⁾. Em síntese: o laicismo pretendia afirmar-se como uma espécie de "religião da vida", semeadora de expectativas optimistas em relação à existência individual e colectiva, num claro contraste com o catolicismo, que acusavam de ser uma "religião da morte"⁽¹³⁷⁾.

Pode dizer-se que, ao contraporem-se às práticas das romarias e das excursões religiosas, os Círios Civis procuravam ir ao encontro da recente redescoberta do ócio e do direito ao descanso laboral (e semanal). Foi a intensificação deste contacto com a natureza - que o crescimento urbano ia tomando mais distante - que também se procurou propagar através da realização de excursões a várias localidades do país. E algumas tiveram algum impacte local. Por exemplo, um jornal operário descrevia, assim, o passeio a Sintra, organizado, em 1897, pelos Círios Civis de Campo de Ourique e das Amoreiras: "Os carros, em número de 20, vistosamente ornamentados e cheios de companheiros e companheiras, deslizaram pelas estradas que conduziam até Sintra, merecendo os aplausos do povo que, por todo o trajecto se apinhava, movido pelo interesse e simpatia da nova institui-

⁽¹³⁵⁾ Sobre este publicista, vejam-se: Amadeu Carvalho Homem, "Heliodoro Salgado, teórico do livre-pensamento", João Medina *et al.*, *História de Portugal. Dos tempos pre-históricos aos nossos dias*, vol. 9, Lisboa, CIL, 1995, pp. 365-368; Maria Rita Garnel, "A acção e o pensamento de Heliodoro Salgado", *Anais. UAL*, vol. 3-4, 1996-1997, pp. 189-234; António Ventura, *ob. cit.*, pp. 193 e ss.; Fernando Catroga, *O Republicanismo em Portugal. Da formação ao 5 de Outubro*, pp. 91, 116, 117, 126, 138, 450, e *O Céu da memória. Cemitério romântico e culto cívico dos mortos*, pp. 72, 84, 141, 152-153, 161-164, 197-198, 244, 250, 260, 290, 297-299, 300, 302-303.

⁽¹³⁶⁾ Heliodoro Salgado, "Círios civis", *A Voz do Operário*, XX anno, n.º 1.008, 19-11-1899, p. 2.

⁽¹³⁷⁾ Cf. *Idem*, *A Religião da morte*, Lisboa, Livraria do Povo, s. d.; Fernão Botto-Machado, *A Religião da morte*, Lisboa, Typ. Bayard, 1908.

ção, e entusiasmado pelas girândolas de foguetes e pelo desferir garboso do *hino 1º de Maio*, brilhantemente executado pelas duas bandas que o acompanhavam"⁽¹³⁸⁾. No ano seguinte, os mesmos grupos mobilizaram, para Évora, cerca de 1000 pessoas, lideradas pelas principais figuras do activismo livre-pensador da época (Azedo Gneco, Heliodoro Salgado, Manuel Eugênio Pretonilla, Francisco Cristo). A polícia ter-se-á oposto à distribuição de um manifesto de propaganda, mas isso não impediu que a excursão se tivesse saldado num êxito. Na despedida, ter-se-ão reunido à volta de 3000 indivíduos⁽¹³⁹⁾. (Foi na sequência desta visita que nasceu o Círio Civil Eborense). Em 1899, deu-se uma nova deslocação a Évora, promovida pelos Círios Heliodoro Sagado, da Bica, do Calhariz de Benfica e Aurora do Futuro. No ano seguinte, análoga iniciativa foi proibida, mas foi a vez de um grupo excursionista eborense ter conseguido deslocar a Lisboa um total de 440 pessoas⁽¹⁴⁰⁾. Por sua vez, em Agosto de 1900, alguns Círios Civis promoveram uma viagem de comboio a Abrantes, com 420 participantes, sendo a festa abrilhantada pela fanfarrinha *Triunfo Aliança*⁽¹⁴¹⁾. Ainda a título de exemplo, atente-se no modo como é descrito o passeio organizado, em Setembro de 1907, pelo Grupo Excursionista José Fontana, a Camaxide, Queluz, Caneças e Odivelas: compunham-no "23 tréns, iluminados com fogachos, havendo-se distribuído pelo caminho 4000 manifestos de boa e salutar propaganda"⁽¹⁴²⁾.

Por tudo isto, a militância anticlerical envolvia não só organizações de vocação política (grupos republicanos, socialistas, anarquistas) e ideológica (Maçonaria), mas também de cariz recreativo, num claro eco da emergência do gosto pelos *tempos livres*. E se, por exemplo, a implantação dos chamados atiradores civis⁽¹⁴³⁾ não foi inteiramente estranha a um certo anticlericalismo maçónico e burguês

⁽¹³⁸⁾ O *Tecido*, III ano, nº 29, 5-IX-1897, p. 3.

⁽¹³⁹⁾ A *Federação*, V ano, nº 244, 4-IX-1898, p. 2. Sobre esta mesma romagem, veja-se António Ventura, *ob. cit.*, p. 52.

⁽¹⁴⁰⁾ *Idem, ibidem*, pp. 52-53.

⁽¹⁴¹⁾ Cf. A *Obra*, VII ano, nº 289, 19-VIII-1900, p. 3.

⁽¹⁴²⁾ A *Voz do Operário*, XXVIII ano, nº 1.455, 15-IX-1907, p. 3.

⁽¹⁴³⁾ A proposta para se fundar um agrupamento deste tipo partiu do republicano Anselmo de Sousa. Os estatutos da Associação dos Atiradores Civis Portugueses foram aprovados em 16 de Novembro de 1893. Cf. O *Século*, XVIII ano, nº 6042, 5-XI-1898, p. 1.

- cujo exemplo vinha da França, sob o espectro do desfecho da guerra franco-prussiana -, o elo entre o livre-pensamento (sobretudo o de feição mais socialista) e os nascentes grupos excursionistas foi muito estreito.

Em termos específicos, os Círios propunham-se organizar, no "último domingo de Agosto, dia da excursão dos círios religiosos"⁽¹⁴⁴⁾, viagens colectivas à província com intuítos pedagógicos e propagandísticos evidentes. A concentração dos excursionistas e de outros populares ("certamente movidos pela novidade") criava, nas localidades a visitar, ajuntamentos, o que permitia "fazer uma propaganda bastante útil contra o elemento clerical"⁽¹⁴⁵⁾. Isto é, almejava-se inocular o sentimento anti-religioso "no seio dos próprios divertimentos e folguedos populares, e em respeitáveis missões que [interessassem] as multidões"⁽¹⁴⁶⁾. Esta tática pressupunha a consciência de que, apesar dos protestos de alguns socialistas contra o "fogueteiro"⁽¹⁴⁷⁾, a festa - a par do comício, da manifestação, da conferência, do jornal e do livro - também seria meio adequado para conglomerar pessoas, despertar entusiasmos e suscitar afectividades e adesões.

Apogeu e decadência dos Círios Civis

Qual terá sido a efectiva implantação dos Círios Civis nos meios populares (lisboetas)? Sem serem exaustivos, os dados que conseguimos apurar mostram que a iniciativa teve algum efeito, nomeadamente quando comparada com o fracasso das anteriores. Carlos da Fonseca⁽¹⁴⁸⁾ estimou a existência de 34 associações, número que nos serviu de referência na primeira versão deste estudo. Todavia, na obra já citada, António Ventura, somando as explicitamente denominadas "Círios" com outras do mesmo género, contou 62.

Se se extrapolar, a partir dos efectivos conhecidos de alguns deles, pode concluir-se que a sua militância envolveu alguns milhares de membros. Por exemplo, sabe-se que, quando se inaugurou o Círio

⁽¹⁴⁴⁾ In *A Voz do Operario*, n.º cit., p. 3.

⁽¹⁴⁵⁾ In *Idem*, *ibidem*.

⁽¹⁴⁶⁾ *Vanguarda*, n.º cit., p. 1.

⁽¹⁴⁷⁾ Cf. Paco Martinez, "Círios civis", *A Voz do Trabalho*, 2ª série, II anno, 30-X-1898, p. 3.

⁽¹⁴⁸⁾ Cf. Carlos da Fonseca, *ob. cit.*, p. 85.

Civil Eborense, se inscreveram 150 indivíduos; o Círio Instrução, Recreio e Propaganda, sediado no Porto, constituiu-se com 100, e o Círio Civil da Bica, em 1900, tinha 190 sócios. Por outro lado, nos inícios de 1898, o Círio Civil Terramotos contava com 260 efectivos, e, em Março, o Círio Civil do Monte registava 154 inscritos; em Agosto, o Círio Civil Aurora Social mobilizava 500 sócios e, em Dezembro do mesmo ano, o das Amoreiras 332, enquanto o Círio Civil Heliodoro Salgado tinha 172 associados⁽¹⁴⁹⁾. Por sua vez, o Círio Civil da Praça da Alegria registava 70 sócios em Setembro de 1897; o Círio Civil Alenquerense Sara de Matos contava 87, em Setembro de 1896; o Círio Civil Eborense, como se viu, começou com 150 associados e, em Outubro de 1898, já possuía 540; a Sociedade Excursionista Lusitana, de Setembro a Dezembro de 1898, passou de 105 para 126; o Círio Civil de Alcântara terá sido animado por 68; o Grémio Excursionista Fraternidade Operária por 105; o Círio Civil da Boa Hora por 112, e o Círio Civil do Castelo por 197⁽¹⁵⁰⁾.

Infelizmente, a inexistência de documentação não permite estudar mais solidamente a evolução global deste activismo e a sua composição social. Não obstante, o que se expôs permite deparar com um movimento que, sem conseguir alcançar uma expressão massificada, ultrapassava, porém, o proselitismo, predominantemente intelectual, dos anos anteriores. Isto é, numa Lisboa em acelerada mutação, com a agudização da crise de algumas actividades tradicionais sob o impacto da mecanização, e com o aparecimento de outros factores (como o acelerado crescimento urbano), o livre-pensamento parecia ter encontrado um terreno propício para o seu desenvolvimento, começando a interessar "a muitos milhares de pessoas"⁽¹⁵¹⁾. E os Círios Civis devem ser vistos não só como agentes deste processo, mas também como um sintoma da evolução sociabilitária, ideológica e mental de certos meios populares da população lisboeta tocada pela propaganda socialista, republicana e anarquista.

Como ficou sugerido, a sua implantação confinou-se, sobretudo, à capital: quase todos os Círios se situavam em Lisboa e seus arredores, à excepção de Évora (1), Odivelas (1), Alenquer (1),

⁽¹⁴⁹⁾ *Vanguarda*, III anno, n^o 702, 24-X-1898, p. 2; n^o 713, 4-XM898, p. 3; n^o 755, 16-XII-1989, p. 2.

⁽¹⁵⁰⁾ António Ventura, *ob. cit.*, p. 51.

⁽¹⁵¹⁾ *Vanguarda*, n^o 650, 2-IX-1898, p. 1.

Tomar (1) e Porto (2). E o seu quantitativo geral terá chegado aos 64. Esta informação reforça o peso deste tipo de associação no itinerário do anticlericalismo político-cultural em Portugal, embora, quanto àquele número, se deva distinguir os Círios cuja fundação foi publicitada, os que efectivamente se instalaram e os que conseguiram ter uma actividade significativa (promoção de excursões, conferências, participação em manifestações como o *1- de Maio* e as romagens cívicas, etc.). Ora, estes últimos ficaram muito aquém do quantitativo absoluto indicado. (Por exemplo, no muito participado cortejo do *1- de Maio* de 1898, somente estiveram representados 11 Círios e a respectiva Federação).

Por outro lado, é indiscutível que estas agremiações comprovam a maneira concreta como o movimento socialista - e, sobretudo, a facção "marxista" - se articulou com a *questão religiosa*, tendo em vista o alargamento da sua base social de apoio. E, na verdade, os Círios não só tinham um recrutamento predominantemente oriundo das "classes laboriosas" (operários, artesãos), como, em alguns casos, as suas sedes se situavam no mesmo edifício das associações de classe que os animavam.

O seu período de apogeu deu-se entre 1895 e 1900. Entretanto, a progressão do anarquismo e do republicanismo, a contestação à linha "marxista" (pouco sensível à luta contra a Monarquia) dentro do movimento socialista, bem como o aumento da repressão sobre os Círios a partir dos inícios de Novecentos, foram factores que provocaram divisões internas e aceleraram a sua decadência. Na verdade, o Partido Socialista (liderado por Gneco) considerava-os grupos integrados na sua orgânica. Segundo o Regulamento Geral da Federação dos Círios Civis, publicado em Fevereiro de 1896, a sua finalidade seria a de "fazer a máxima propaganda anticlerical e cooperar para a realização do programa do partido socialista votado em Tomar"⁽¹⁵²⁾. E, apesar desta ligação ter desaparecido no Programa/Plano de Acção e Estatutos da Federação dos Círios Civis (publicado em Julho de 1899), o certo é que a contestação (interna e externa) a Gneco se repercutiu no movimento livre-pensador.

Como alternativa, os dissidentes e os críticos defendiam uma menor partidarização da luta anticlerical e a sua inserção na frente

(152) Cf. António Ventura, *ob. cit.*, pp. 48-49.

revolucionária que, para além das divergências estratégicas, tendia a chegar a um consenso no que respeita à necessidade prévia de se derrubar a Monarquia. Consequentemente, para estas correntes, a *questão religiosa* era inseparável não só da *questão social* (como também defendia Gneco e o seu grupo), mas, igualmente, da *questão do regime*. E esta ilação reforçava a capacidade dos republicanos - principalmente os que se situavam mais à esquerda - se aliarem com muitos socialistas anti-Gneco ("possibilistas", independentes) e com os anarquistas mais abertos, taticamente, à solução do *problema político*, por acreditarem que a República seria um regime mais favorável ao advento da acracia.

Com efeito, o afastamento de muitos "possibilistas" na cisão de 1895, o crescimento da influência anarquista, a posterior saída do PS de dirigentes como Bartolomeu Constantino e Ernesto da Silva, o posicionamento crítico de alguns dos seus líderes influentes, como Teodoro Ribeiro, as convergências de alguns anarquistas com os "possibilistas" e de todas estas correntes com os meios mais radicais do movimento republicano (Heliodoro Salgado) foram factores que começaram a pôr em causa a linha oficial do Partido Socialista, assim como a sua influência no campo da luta anticlerical. Perante a crise da sociedade portuguesa, para eles, já não fazia sentido continuar-se indiferente ao dilema Monarquia ou República, sobretudo quando, na propaganda republicana, a *questão do regime* aparecia, cada vez mais, em ligação íntima com a *questão social* e com a *questão religiosa*. Daí que, para os críticos, a pretensão de colocar os Círios como secções do Partido Socialista não podia ser reconhecida. Como avisava Heliodoro Salgado, em *A Voz do Operário* (19 de Fevereiro de 1899), "política partidária em tais agremiações só serviria para dissolvê-las pela intriga, pelas rivalidades, pelos exageros"⁽¹⁵³⁾. Não admira, assim, que algumas seguissem a orientação do grupo que contestava Gneco (o jornal *A Obra* e o diário maçónico-republicano *Vanguarda* eram os seus principais porta-vozes).

Estas divergências também se espelharam na crítica ao cariz lutuoso e festivo que Azedo Gneco consentia nas jornadas do *1- de Maio*. Como salientámos no trabalho em que estudámos esta manifestação, "em 1899, alguns Círios Civis, influenciados pelos anarquistas, recusaram-se a integrar o cortejo, fazendo assim coro com a

⁽¹⁵³⁾ In *Idem, ibidem*, p. 123.

Liga das Artes Gráficas e a Associação dos Pintores de Construção Civil nos protestos contra o seu carácter festivo" (154). Mais especificamente, esta posição levou a até aí unitária Federação dos Círios Civis (entretanto formada, sob a tutela do Partido Socialista) a expulsar os Círios Civis Heliodoro Salgado e Estrela (a 3 de Maio). Daqui nasceu um movimento autónomo, que enfatizou a defesa das características apartidárias e frentistas dos Círios. E os que aderiram a esta tese - fundamentada, em particular, por Heliodoro Salgado - vieram a formar uma tendência autónoma, composta pelos Círios Civis Heliodoro Salgado, Bica, Estrela, Aurora do Futuro e Calhariz de Benfica. Naturalmente, estas associações eram animadas por alguns dos mais acérrimos adversários da linha oficial do Partido Socialista (Ernesto Silva, Teodoro Ribeiro, José Borges, Tiago Ferreira)(155), quase todos adeptos de uma aproximação táctica com os republicanos e interessados em seguir métodos carbonários, tendo em vista o derrube da Monarquia, premissa apresentada como necessária para a solução da *questão do regime*, do *problema religioso* e da *questão social*.

Estas polémicas e as novas leis de associação, promulgadas por Hintze Ribeiro, provocaram o encerramento de alguns Círios. A primeira vítima foi o mais activo - o Círio Civil Heliodoro Salgado (Junho de 1900) -, a que se seguiu a tentativa para impedir a realização do II Congresso Anticlerical; outros legalizaram-se como grupos excursionistas. Mas tudo isto contribuiu para um decréscimo da sua actividade, sem, contudo, a extinguir. Em 1907-1908, isto é, no contexto da luta contra a ditadura de João Franco, assistiu-se a um novo assomo de militância, e sabe-se que, na cidade de Lisboa, em 1909, estariam em efectivo funcionamento, pelo menos, 16 associações excursionistas(156), algumas delas capas legais de grupos anticlericais.

(154) Fernando Catroga, *ob. cit.*, p. 246; *A Federação*, VI anno, nº 279, 7-V-1899, p. 2.

(155) Cf. António Ventura, *ob. cit.*, pp. 124-125.

(156) Grupo Excursionista "O Luzitano", Grupo Excursionista "Os Palermo", Grupo Excursionista "Troupe Flor do Tojo", Grupo Excursionista do Largo do Teresinho, Grémio Excursionista José Fontana, Grupo Excursionista Teófilo Braga (freguesias de S. Cristovão e de S. Lourenço), Grupo Excursionista dos Doze, Grupo Excursionista "Os Democráticos" (Alfama), Grupo Excursionista da Rua de S. José, Grupo Excursionista do Intendente, Grupo Excursionista do Chiado, Grupo Excursionista Democrata do Socorro, Grupo Excursionista do Castelo, Grupo Excursionista Grémio

Como se vê, estava-se bem longe do florescimento dos finais de Oitocentos. Dir-se-ia que a agudização da crise do regime e a iminência da revolução transferiu a militância para outras iniciativas e organizações, em acelerado crescimento nos finais da primeira década do novo século.

A federalização dos Círios Civis

O estudo da génese e progressão das organizações de livres-pensadores em outros países europeus (Bélgica, França, Itália) mostrou que elas caminharam para a sua federalização (nacional e internacional), em ordem a conseguirem uma melhor coordenação de esforços. E as portuguesas não fugiram à regra. No que respeita aos Círios Civis, já em Julho de 1896 terá nascido uma Comissão Central de Propaganda⁽¹⁵⁷⁾, talvez na sequência da publicação, em Fevereiro do mesmo ano, do Regulamento Geral da Federação dos Círios Civis⁽¹⁵⁸⁾. Esta tinha os seguintes objectivos: fazer a máxima propaganda anticlerical e cooperar para a realização do programa do Partido Socialista votado em Tomar; unir todos os Círios Civis; promover a instrução dos seus membros; "coadjuvar a realização de qualquer manifestação política tendente à intervenção do Partido Socialista na marcha dos negócios"; organizar um grandioso arraial de propaganda anticlerical todos os anos; fazer com que os Círios federados promovessem a sua excursão no último Domingo de Agosto e auxiliassem, moral e materialmente, a Associação do Registo Civil.

Como se sublinhou, este vínculo entre os Círios e o Partido Socialista - que contrastava com o reconhecimento da sua autonomia

Civil dos Anjos, Grupo Excursionista e de Propaganda Anticlerical Heliodoro Salgado, Grupo Excursionista Civil das Amoreiras. A constituição de boa parte destes não andava longe das intenções que presidiram à formação deste último: ele foi fundado por um grupo de "livres-pensadores", a fim de se "difundir a propaganda anticlerical" (*O Mundo*, X anno, ri^l 3245, 13-XI-1909, p. 2). Sobre todo este activismo, em 1908, veja-se *Ibidem*, n^y 3101, 23-VI-1909, p. 2; n^o 3133, 24-VII-1909, p. 5; n^o 3134, 25-VII-1909, p. 2; n^o 3135, 26-VII-1909, p. 1; n^a 3150, 10-VII-1909, p. 5; n^o 3161, 21-VIII-1909, p. 4; n^o 3237, 5-XI-1909, p. 4; n^o 3245, 13-XI-1909, p. 2.

⁽¹⁵⁷⁾ Cf. António Ventura, *ob. cit.*, p. 48.

⁽¹⁵⁸⁾ In Carlos da Fonseca, *ob. cit.*, pp. 163-167.

- era controverso. Daí que o programa e os estatutos da Federação¹⁵⁹), elaborados nos princípios de 1898, tenham sido mais comedidos, tanto mais que, quanto às metas a atingir, não existiam divergências de fundo com os socialistas dissidentes, os anarquistas e os republicanos radicais. Estas diziam sobretudo respeito ao modo de ligar a *questão religiosa* com a *questão política* e com a *questão social*. Com efeito, o novo documento constitui uma autêntica súmula da evolução do anticlericalismo político-cultural entre nós e concretiza, de uma maneira articulada, as reivindicações essenciais que o laicismo irá perseguir até ao advento da República, pelo que será importante resumi-las, a fim de melhor se ilustrar a estratégia que as inspirava.

O seu fundamento último assentava numa das previsões máximas do cientismo, quando aplicadas à filosofia da história e à filosofia das religiões: "em face da ciência positiva e perante os princípios da sociologia moderna, está demonstrado que as religiões terão que desaparecer na constante evolução dos tempos, pois todos os fenómenos da natureza estão explicados pelas ciências químicas, físicas, naturais, matemáticas e astronómicas, e que não são, portanto, obras de entes sobrenaturais" (* 160). Secularizada a visão da natureza e da história, impunha-se laicizar extemamente a sociedade e internamente as consciências. Para isso, seria necessário alcançar: 1^o a neutralidade do Estado em matéria religiosa, o que exigia: a extinção do Ministério dos Negócios Eclesiásticos, a abolição da embaixada junto da Santa Sé e o corte de relações diplomáticas com a Cúria Romana; a supressão do orçamento dos cultos, dos subsídios a instituições religiosas e ao clero; a liquidação dos capelães no exército, na armada, nos asilos, hospitais e casas de correcção; a ausência obrigatória das autoridades civis nas cerimónias públicas religiosas; o financiamento da Igreja a simples cargo individual; o fim da criminalização da liberdade religiosa, a instauração do ensino neutro nas escolas primárias, secundárias, profissionais e superiores; a extinção dos seminários e dos institutos de ensino religioso, das missões de educação religiosa e catequética mantidas pelo Estado; o fecho da Faculdade de Teologia;

(159) poi elaborado por Pedro Marques Carneiro, Joaquim António Coutinho, Manuel Eugénio Petronilla, Alfredo Álvaro dos Santos e Bento de Sousa (relator). Cf. *A Federação*, V ano, nº 216, 20-11-1898, p. 3.

(160) "Projecto do programa, plano d'acções e estatutos da Federação dos Círios Civis", *A Federação*, VI ano, nº 289, 16-VII-1899, p. 2.

a proibição de os padres e demais religiosos exercerem o professorado, ou qualquer missão nas escolas públicas oficiais; a reforma das leis, dos regulamentos e dos compêndios das escolas públicas oficiais, em ordem a laicizar-se a educação; a supressão de todos os subsídios do Estado e dos municípios aos institutos, de iniciativa individual ou colectiva, que mantivessem o ensino religioso nas escolas. Propunha-se ainda: 2^o o registo civil obrigatório; 3^o a mais ampla liberdade para todos os cultos e para todas as manifestações religiosas; 4^a a secularização dos cemitérios, com permissão de todos os ritos e símbolos religiosos ou civis nos túmulos e sepulturas; 5^o a completa e ampla liberdade de reunião e associação religiosa; 6^o a entrega aos municípios das igrejas, ermidas, capelas e suas dependências, bens e alfaia, já considerados bens de propriedade pública; 7^o a cedência a corporações civis ou religiosas dos actuais edifícios destinados ao culto, que não fossem monumentos nacionais; 8^o a organização de um Museu Nacional de Religiões Comparadas; 9^o a ampla liberdade de ensino religioso, sem distinção, em institutos particulares, como penhor de livre manifestação das consciências⁽¹⁶¹⁾.

Em conclusão: em nome da liberdade de consciência e de pensamento, avançava-se com um programa global de descristianização, assente na crença de que a cientificação das mentalidades traria a morte gradual do próprio sentimento religioso. E, se este plano tinha as suas raízes na tradição da Revolução Francesa, não o acompanhava, porém, a intenção de institucionalizar qualquer culto ou religião civil alternativa. E que, à luz do evolucionismo histórico e da ciência, os livres-pensadores estavam convencidos de que as religiões não passavam de representações colectivas anacrónicas, derivadas da ignorância e da opressão político-social. Consequentemente, "a Humanidade não [poderia] emancipar-se por completo das teorias tirânicas das seitas religiosas sem a sua emancipação política, económica, intelectual e moral", pois "os principais auxiliares do clericalismo são o capitalismo, o militarismo, a ignorância do povo e a protecção do Estado"⁽¹⁶²⁾. A esta luz, pode comprovar-se, mais uma vez, que, para a corrente dominante no livre-pensamento organizado, o clericalismo só seria o verdadeiro inimigo, desde que fosse cumprida esta dupla exigência: "ni Dieu ni prêtre" e "ni Dieu ni maître".

⁽¹⁶¹⁾ *Ibidem.*

⁽¹⁶²⁾ *Ibidem.*

Os Círios Civis afirmavam-se, deste modo, como agrupamentos coadjuvantes da luta pela democracia política e social, consubstanciada no sufrágio universal, na reforma fiscal - com a abolição dos impostos de consumo e dos gravames sobre a propriedade rústica e urbana: foros, laudémios, sensos, enfiteuse, sisas, etc. -, na substituição do exército permanente pelas milícias nacionais, na liberdade de expressão, associação e reunião, na instrução universal, integral, secular e gratuita, no estabelecimento e cumprimento da legislação que defendesse os trabalhadores, na limitação de todos os privilégios, na garantia do direito ao trabalho, na organização, secularização e dinamização da assistência social, na simplificação dos serviços judiciais e introdução da justiça gratuita, na revisão dos Códigos, na reforma do sistema penitenciário⁽¹⁶³⁾. Finalmente, "como síntese e em complemento das reclamações formuladas, e como base da completa libertação da consciência humana", reclamavam "a máxima e progressiva socialização das riquezas, da ciência, que até ao presente têm estado na posse de uma pequena minoria da sociedade"⁽¹⁶⁴⁾.

De facto, o seu lançamento e relativo sucesso indicam que, nos finais do século, esta vertente do anticlericalismo constituía uma componente forte na diversificada família ideológica de esquerda, pertencendo aos sectores mais politizados dos trabalhadores de Lisboa a liderança do movimento descristianizador. Quer isto dizer que estavam consolidadas algumas das características que o aproximavam dos agrupamentos que, em países como a Bélgica, a Espanha, a França e a Itália, há muito haviam caldeado as reivindicações culturais com uma forte componente social, o que permitia a coexistência, ainda que polémica, entre socialistas, anarquistas e republicanos radicais, unidos, todavia, num propósito comum: combater o chamado obscurantismo religioso e pugnar pela emancipação da humanidade. E, quanto aos seus fundamentos filosóficos, revelava, igualmente, uma forte inspiração ateia e materialista, o que denota a gradual subalternização - maior do que em França - dos espiritualistas anticlericais que também reivindicaram o direito ao pensamento livre.

Um bom indicador das transformações que foram ocorrendo na maneira como as autoridades encaravam o movimento é o que se passou no II Congresso Anticlerical (29 a 31 de Julho de 1900). Foi

⁽¹⁶³⁾ Cf. *Ibidem*, e nº 290, 23-VII-1899, p. 2.

⁽¹⁶⁴⁾ *Ibidem*.

convocado pelos Círios Civis, com a finalidade de se chegar "a acordo sobre a melhor forma de combater a interferência do espírito reaccionário na sociedade portuguesa"⁽¹⁶⁵⁾. Os seus principais animadores foram Guedes Quinhones, Ferreira Manso, Francisco Antunes Cabral, Júlio Tomé e Cândido de Moraes; e, em termos de intervenção nos trabalhos, destacaram-se oradores como Heliodoro Salgado, José do Vale, Bartolomeu Constantino, Benjamim José Rebelo, Ribeiro de Azevedo, Manuel José Dias. Segundo *A Luta*, estiveram presentes 80 delegados, mandatados por 43 agremiações (entre estas, é de destacar a representação de 21 Círios Civis e a da Associação do Registo Civil)⁽¹⁶⁶⁾. A polícia vigiou permanentemente as sessões: dissolveu a sessão inaugural e voltou a intervir na terceira (31 de Julho), o que pôs termo ao encontro.

A par da reafirmação das teses do livre-pensamento e de propostas para a instalação de uma associação protectora das mães não católicas e para a fundação de uma Universidade Livre (segundo o modelo das de Bruxelas, Paris e Barcelona), a maior novidade consistiu na defesa (feita pela Associação Excursionista Instrução e Recreio e por Guedes Quinhones)⁽¹⁶⁷⁾ da importância de se criar uma estrutura federativa que, respeitando a autonomia dos grupos, conseguisse englobar não só os Círios, mas todas as agremiações que estavam empenhadas na luta anticlerical, independentemente dos seus objectivos específicos (Círios Civis, Maçonaria, clubes políticos, sociedades recreativas e excursionistas, jornais, etc.)⁽¹⁶⁸⁾. No entanto, e como se verá, este alvitre só será consumado em 1908.

Uma outra nota essencial que ressaltou do conclave foi esta: apesar de o laicismo continuar a ser propagandeado por uma frente plural, o certo é que se acentuou a perda de peso do grupo liderado por Azedo Gneco (então acusado do conluio com o capitalista Burnay) a favor dos anarquistas intervencionistas, dos socialistas independentes e dos republicanos radicais, sectores que, para além das suas divergências estratégicas, se sentiam unificados pelo modo como compreendiam a *questão religiosa* e pela aceitação de um pro-

⁽¹⁶⁵⁾ *Vanguarda*, V anno, nº 1339, 29-VII-1900, p. 1.

⁽¹⁶⁶⁾ Cf. *A Luta*, I anno, nº 90, 29-VII-1900, p. 1.

⁽¹⁶⁷⁾ Cf. *A Obra*, VII anno, nº 287, 5-VIII-1900, p. 3.

⁽¹⁶⁸⁾ Sobre este Congresso, leia-se António Ventura, *ob. cit.*, pp. 55-57.

grama mínimo comum, que tinha no derrube revolucionário da Monarquia a sua meta prioritária.

Sintoma de que a propaganda anticlerical estava a sensibilizar a opinião pública é o que aconteceu a propósito do caso de Rosa Calmon (iniciado em Fevereiro de 1901)⁽¹⁶⁹⁾. Influenciada pelos seus confesores e outros católicos, a filha do cônsul do Brasil no Porto terá sido alvo de uma tentativa de "rapto", como forma de vencer a oposição dos pais à sua entrada na vida religiosa. Deste episódio nasceu uma polémica que envolverá pareceres de psiquiatras (Júlio de Matos, Miguel Bombarda e especialista estrangeiros) sobre a "monomania" religiosa de Rosa, campanhas nos jornais, tumultos e manifestações (no Porto e em Lisboa, com uma significativa participação de estudantes), intervenções policiais, debates parlamentares e, sobretudo, um novo empolamento da *questão religiosa*. E, enquanto os meios anticlericais procuravam alargar a sua frente - lembrando a tradição antijesuítica e anticongregacionista corporizada nas leis de Pombal, Joaquim António de Aguiar, duque de Loulé e Anselmo José Braancamp -, os meios católicos responderam com a mobilização da opinião pública (uma petição pública, lançada no Minho a favor do restabelecimento das ordens religiosas, recolheu cerca de 62000 assinaturas)⁽¹⁷⁰⁾.

Em consequência de toda esta agitação, o poder político (regenerador) tentou uma solução de compromisso. Por um decreto de 10 de Março de 1901, ordenou aos Governadores Cívicos que fizessem um inquérito, a fim de se saber se, nos respectivos distritos, existiam religiosos organizados em vida monástica; em caso afirmativo, essas comunidades deviam ser dissolvidas (de acordo com o decreto-lei de 30 de Maio de 1834, ainda em vigor). Mas tal disposição não agradou aos livres-pensadores. Como protesto, organizaram uma romagem ao cemitério dos Prazeres, em memória de Anselmo José Braancamp e do caso dos Irmãos da Caridade, e promoveram protestos em Viana

⁽¹⁶⁹⁾ Acerca deste caso e das suas consequências político-ideológicas, vejam-se Vítor Neto, *ob. cit.*, pp. 342-357; António Ventura, *ob. cit.*, pp. 60-72.

⁽¹⁷⁰⁾ Nesta conjuntura, um bom exemplo da "republicanização" dos temas do anticlericalismo liberal encontra-se na obra de José Caldas, *Os Jesuítas e a sua influência na actual sociedade portuguesa: meio de a conjurar*, Porto, Livraria Chardron, 1901.

do Castelo, Vila Real, Guimarães, Aveiro, Guarda, Tomar, Santarém, Setúbal, Porto, etc. E uma comissão - presidida por Antero de Araújo - veio do Porto a Lisboa protestar junto do Rei contra o avanço do ultramontanismo. Por sua vez, uma campanha de assinaturas em prol do respeito das leis anticongregacionistas, promovida pela imprensa republicana, foi subscrita, em Lisboa, por cerca de 60000 pessoas e por 15000 nas outras áreas do país.

Um novo decreto de Hintze Ribeiro, saído em 18 de Abril de 1901, tentou solucionar esta "guerra religiosa". As associações confessionais podiam ser regularizadas, desde que não tivessem vida comunitária, se submetessem às leis do país e às autoridades eclesiásticas nacionais, e fossem dirigidas por cidadãos portugueses. No entanto, continuavam proibidas a clausura, as práticas de noviciado e votos religiosos. As suas tarefas lícitas tinham de se circunscrever à educação e ao ensino, à beneficência, à caridade e à propagação da fé nas colónias. A nova lei dava ainda um prazo de seis semanas para que as ordens existentes se reformulassem e se legalisassem, de acordo com as novas regras.

Mais uma vez, as medidas não agradaram nem à Igreja nem aos grupos de livre-pensamento. Por isso, não admira que estes exigissem a sua revogação, ao mesmo tempo que não deixavam de explorar todos os casos concretos passíveis de emocionar a opinião pública - como o presumido desfloramento de uma criança no convento de Benfica e a violação de três menores no de Aldegavilha⁽¹⁷¹⁾ - e investissem na promoção do culto de Sara de Matos, ou de romagens e funerais civis apoteóticos, como o de Heliodoro Salgado, em 1906, que terá reunido cerca de 40000 pessoas (embora alguma imprensa mais radical tenha registado 1000000)⁽¹⁷²⁾. E em todas estas manifestações um novo agrupamento começava a ganhar uma crescente importância - a renascida Associação do Registo Civil.

⁽¹⁷¹⁾ Cf. António Ventura, *ob. cit.*, p. 61. Digno de registo é, ainda, a denúncia da influência clerical em algumas disposições testamentárias, como se pode ler nesta peça processual: *Herança Camarido. A usurpação de uma fortuna por frades e freiras estrangeiros*, Coimbra, Imprensa Académica, 1906.

⁽¹⁷²⁾ Cf. Fernando Catroga, *ob. cit.*, pp. 162-164.

A Associação do Registo Civil (1895-1937)

De facto, em 1895, no contexto de onde também brotaram os Círios Civis, nasceu uma nova Associação do Registo Civil⁽¹⁷³⁾. Recorde-se que a ideia havia sido aventada no decurso do I Congresso Anticlerical. E se, nas iniciativas similares anteriores, foi forte o contributo do republicanismo federalista, agora, o seu núcleo militante era mais plural, com forte presença de socialistas, anarquistas e republicanos radicais, tendo estes últimos rapidamente ascendido a lugares de liderança. Quer isto dizer que, apesar da Federação dos Círios Civis, no seu programa de acção de 1898, declarar apoiá-la, a verdade é que a nova Associação gozou de uma maior autonomia em relação aos socialistas de Azedo Gneco.

Com efeito, a ideia do relançamento de uma Associação do Registo Civil terá pertencido a António Ferreira Chaves, logo secundado pelo socialista Inocêncio Vasco Gamito e por figuras cada vez mais próximas dos republicanos, como Nobre França, ou, ainda, Augusto José Vieira, republicano radical e personalidade cimeira na militância livre-pensadora e, então, membro do Centro Fraternidade Republicana. Do grupo fundador fizeram igualmente parte Augusto Bento, José da Costa Lemos, Junqueira dos Anjos Castro, José Florêncio dos Santos, Eduardo Silvestre, Nunes Coelho e Carlos Cruz. Que o novo agrupamento estava mais próximo das tendências do livre-pensamento que valorizavam e davam prioridade à luta contra a Monarquia, prova-o a composição da cerimónia comemorativa do seu segundo aniversário (Agosto de 1897). Estiveram presentes Heliodoro Salgado, José do Carmo - em representação de *A Voz do Operário* (jornal então próximo dos "possibilistas") -, César Falcão (do Centro Republicano Pátria), Francisco Cristo (do Centro Socialista Ocidental) e o anarquista Bartolomeu Constantino⁽¹⁷⁴⁾. O mesmo se poderá afirmar dos seus presidentes, todos figuras ligadas ao republicanismo

(173) Teve várias designações: Associação de Beneficência Propagadora do Registo Civil, Associação Promotora do Registo Civil, Associação Propagadora da Lei do Registo Civil (após 1911), e Associação de Registo Civil e Livre Pensamento (após 1932); Foi extinta em 1937. Cf. A. H. de Oliveira Marques, *Dicionário de Maçonaria Portuguesa*, vol. 1, Lisboa, Edições Delta, 1986 cols. 115-116.

(174) Cf. António Ventura, *ob. cit.*, p. 107.

e à Maçonaria, a saber: França Borges (1897), Heliodoro Salgado (1898-1899), Femão Botto-Machado (1903), Agostinho Fortes (1906), e, depois de 5 de Outubro, Sebastião de Magalhães Lima (1912-1917), José Pinheiro de Melo (1918-1926).

Os objectivos da Associação não se sobreporiam aos dos Círios Civis? A resposta tem de levar em conta a especificidade dos respectivos papéis. Dir-se-ia que os últimos privilegiavam, sobretudo, a acção mais próxima da festa, bem como a propaganda anticlerical em sentido genérico, enquanto o novo grémio procurava fomentar a secularização dos actos essenciais da vida. Ora, não só por este motivo, mas devido à sua efectiva influência e inserção no movimento laicista e respectiva articulação com outros agrupamentos - lojas maçónicas, clubes republicanos, grupos socialistas -, a Associação do Registo Civil⁽¹⁷⁵⁾ veio a desempenhar um papel importante na agitação anticlerical dos princípios do século XX. Na verdade, o estudo do seu enraizamento e dos seus propósitos programáticos possibilitará qualificar melhor os suportes sociais que alimentavam este tipo de militância, ao mesmo tempo que o crescente peso da Maçonaria no seu seio convida a equacionar as razões que ditaram a paulatina hegemonização republicana dentro da frente plural que pugnava pela laicização da sociedade portuguesa.

Mais concretamente, a 5 de Agosto de 1895, na conjuntura do I Congresso Anticlerical, e com a intenção de responder à ofensiva da "reação", um grupo de livres-pensadores (re)fundava a Associação de Beneficência Propagadora do Registo Civil. No plano imediato, a iniciativa procurava travar a contra-ofensiva da Igreja, ilustrada pelas festas comemorativas do centenário de Santo António. Mas, por outro

⁽¹⁷⁵⁾ A sua primeira sede situou-se na Rua Arco do Marquês do Alegrete, nº 13, 1- dt^l.\ Daqui, passou para a Rua dos Douradores, 222-1^o e, depois, para a Travessa dos Remolares, 30-2^o. Em Abril de 1912, instalou-se na Calçada do Marquês de Tancos, nº 2-r/c. A partir de Maio de 1913, a sede passou para o Largo do Intendente, 45-1^o, onde ficou até ao seu encerramento policial, em 1937. Os seus primeiros estatutos foram aprovados a 24 de Novembro de 1899 e reformados em 23 de Maio de 1907. Como o seu nome sofreu, com o tempo, ligeiras alterações, passaremos a designá-la, tão-somente, por Associação do Registo Civil. Todos estes dados foram extraídos do trabalho policopiado de Manuel Roque de Azevedo, *Subsídios para a história do registo civil em Portugal*, Lisboa, 1985, (edição mimeografada) cuja consulta agradecemos ao autor.

lado, é também indiscutível que a sua emergência apostava na reactualização de uma campanha que, como se viu, remontava à década de 70. E isso explica que os seus estatutos (aprovados em 23 de Agosto de 1899) definissem objectivos análogos aos das associações livre-pensadoras anteriores. Assim, segundo o art^o 2, seria sua finalidade prioritária "promover e auxiliar, conforme as forças da associação e as circunstâncias de quem a ela recorra, os registos civis de nascimento, casamento e óbito", assim como "distribuir subsídios de lactação a um número indeterminado de mães pobres, durante o primeiro ano da criação de seus filhos, cujos nascimentos tenham sido registados civilmente", e "efectuar o registo de óbito e enterramento dos seus associados que a isso tenham direito por efeito de quotização especial" (176).

Ora se, nos primeiros anos, a acção do novo agrupamento foi fraca, nos seguintes ela consolidar-se-á, chegando a contar com um número significativo de aderentes, tendência que prova que a recepção do livre-pensamento começava a ultrapassar os meios intelectuais mais descrentes. Por consequência, será um bom barómetro de proselitismo anticlerical descrever a evolução dos seus efectivos e quantificar o sucesso do seu apostolado a favor dos registos civis de nascimento, casamento e morte.

A composição social da Associação do Registo Civil (1895-1937)

Quanto ao seu número de sócios, sabe-se que, em Abril de 1897, contava com 1832 inscritos e que tinha delegações em Almada, Barreiro, Arronches, Sacavém e Benavente; estavam instaladas, ainda, Associações congéneres no Porto e em Tomar(177). No ano seguinte, teve um crescimento significativo, passando para 2032 associados, o que indicia a conquista de algum apoio. Este facto deve ser relacionado com a onda de activismo que, entre 1895 e 1899, condicionou a

(176) In Trindade Coelho, *Manual político do cidadão portuguez*, Lisboa, Viana Ferreira, 1908, p. 354. Como se vê, a Associação também funcionava como mutual funerária. Os seus sócios pagavam uma quota anual não inferior a 240 réis e os do sexo feminino 120 réis.

(177) "Associação Propagadora do Registo Civil", *Revista Republicana*, I anno, n^o 1, 20-IV-1897, p. 7.

criação dos Círios Civis e levou à intensificação da campanha anticlerical, nas suas mais diversas manifestações⁽¹⁷⁸⁾.

A falta de documentação não permite tirar quaisquer ilações respeitantes aos anos seguintes. Mas é sintomático que, se, em 1907 - início da ditadura franquista -, os seus efectivos eram praticamente idênticos aos dos dez anos antes (2191 sócios, contra 2032 em 1896), um ano depois, eles subiram 60,61% (3519 associados), ritmo que, em finais de 1910, os elevou a 4105. Tomando por base os dados de 1907, verifica-se, assim, que se deu um inequívoco crescimento (o movimento social da Associação cresceu 112,55% entre 1907 e 1910), reflexo, sem dúvida, da radicalização ideológica que conduzirá ao 5 de Outubro. E, se se comparar aquela percentagem com a dos anos seguintes, verifica-se que foi antes da revolução republicana, e não depois, que ela deu o salto relativo mais relevante (1907-1910=112,55%; 1910-1913=46,38%), não obstante ter sido em 1913 que atingiu o máximo de sócios (6009, contra 5300 em 1912)⁽¹⁷⁹⁾.

Naturalmente, após o seu apogeu - intimamente ligado à mobilização feita à volta da defesa das leis laicizadoras da jovem República e de Afonso Costa -, a Associação perdeu alguns dos seus objectivos e alguma da sua força, com o gradual apaziguamento da *questão religiosa*^(m). O sidonismo renunciou, em certos aspectos, esta política e, depois, os esforços de "ralliement", liderados por António José de Almeida, parecem ter gerado um refluxo no activismo livre-pensador. Em 1918, o número de sócios da Associação terá decaído para 4148 e, em 1919, seria de 3846. O advento da Ditadura (28 de Maio de 1926) irá tomar as coisas mais difíceis. E facto que uma postura de 20 de Maio de 1925 a tinha reconhecido como instituição benemérita de instrução, e que um decreto de 27 de Fevereiro de 1926 como entidade de utilidade pública. Contava, então, à volta de 4000 sócios. As novas condições ditatoriais não tiveram efeitos imediatos. Mas, talvez não seja descabido supor que muitos dos seus membros constituíam, então, um núcleo de resistência, próximo do

⁽¹⁷⁸⁾ *A Voz do Operario*, VIII anno, n- 935, 26-IX-1897, p. 2; *Vanguarda*, XII anno, n^o 4.412, 24-IV-1909, p. 3; *Revista Republicana*, I anno, n^o 1, 20-IV-1897, p. 7; Manuel Roque Azevedo, *oh. cit.*, pp. 12-13.

⁽¹⁷⁹⁾ Cf. *O Livre Pensamento*, I ano, n^o 33, 22-IX-1912, p. 1.

⁽¹⁸⁰⁾ Sobre o período após o 5 de Outubro, veja-se Manuel Roque Azevedo, *oh. cit.*, pp. 8-9.

Partido Democrático. De facto, depois do impacte do 28 de Maio de 1926 e da recessão suscitada pelo insucesso das revoltas de 1927 e 1928, o grupo manteve-se em actividade. Em 1930, lançou o seu *Boletim* e, em 1931, contava com 3845 membros activos (número quase igual ao de 1919); em 1932, alterou o seu nome para Associação do Registo Civil e do Livre-Pensamento e os seus efectivos subiram para 4204, integrados numa estrutura composta por 163 delegações, espalhadas por todo o país. Todavia, a consolidação do Estado Novo e da sua política repressiva sentenciou-a de morte definitiva, em 1937.

Todos os indicadores apontados não chegam para a caracterizar como um organismo de massas. No entanto, é indiscutível que ela conseguiu aglutinar um conjunto significativo de indivíduos, que aceitaram associar-se, tendo em vista a prossecução de um objectivo directamente descrentizador: a laicização do nascimento, do casamento e da morte. E, se se lembrar que, em termos relativos, a Associação cresceu quase 300% entre 1896 e 1913, será pertinente afirmar que a sua progressão constitui um dos sintomas mais relevantes do alargamento dos contornos ideológicos e dos objectivos do anticlericalismo político-cultural português.

De qualquer modo, é um facto que, antes da República, e apesar dos esforços em sentido contrário, ela quase não conseguiu estender a sua influência para além da capital. Sabemos que criou núcleos no Porto (um foi fundado a 10 de Maio de 1896). Porém, tal como os *Círios Civis*, confinou-se quase exclusivamente a Lisboa. Mesmo nos princípios de 1911, somente 239 sócios residiam fora da capital e do Porto, o que não chegava a representar 6% dos seus efectivos. Essa população estaria assim distribuída: com 48 elementos: Almada; com 14: Caldas da Rainha e Funchal; com 11: Covilhã e Silves; com 10: Ilha de S. Tomé; com 9: Paço d'Arcos; com 7: Figueira da Foz; com 6: Leiria, Coimbra, Barreiro e Cascais; com 5: Messines e Pombal; com 4: Entroncamento, Tramagai, Alcochete e Santarém; com 3: Águeda, Felgueiras, Alpiarça, Aldegalega, Loulé, Caparica e Brinches; com 2: Pademe, Amora, Abrantes, Coniche, Soure, Torres Novas e Serpa; com 1: Alcobaça, Peniche, Ribaldeira, Torres Vedras, Barcarena, Castelo de Vide, Castelo de Paiva, Golegã, S. António do Zaire, Viseu, Guarda, Dois Portos, Penela, Oeiras, Vaiada, Grândola, Rio Maior, Mogadouro, Fundão, Constância, Carregai do Sal, Sintra,

Vila Nova de Ourém, Portalegre, Tavira, Gavião, Faro, Caminha, Ilha Terceira e Vila Franca de Xira.

Várias conclusões podem ser retiradas destes dados: em primeiro lugar, a implantação maior situava-se a sul do Mondego e, em particular, no distrito e zona de Lisboa (35,39%) e no Algarve (9,46%); em segundo lugar, alguns dos seus núcleos estavam intimamente relacionadas com actividade operária: têxteis (Covilhã), cortiça (Almada, Silves, Messines), enquanto outros dependiam do activismo maçónico (Figueira da Foz, Coimbra, Leiria, Pombal), ou da influência de personalidades locais, que actuavam como líderes de opinião⁽¹⁸¹⁾.

O sucesso da revolução republicana, o entusiasmo provocado pela promulgação das leis laicizadoras e a subida ao poder do republicanismo radical foram factores que contribuíram para o alargamento da sua área de influência. De facto, em Setembro de 1912, o número de efectivos fora da capital (e do Porto) havia subido para 1185⁽¹⁸²⁾. Todavia, pode afirmar-se que a sua radicação continuou a ser predominantemente lisboeta: a militância portuense⁽¹⁸³⁾ não era muito importante. Por isso, se se levar em conta que Lisboa, nesta altura, contava com 436434 habitantes (censo de 1911), pode concluir-se que os seus efectivos não chegariam a 1% da população. Por outro lado, os seus sócios eram, sobretudo, do sexo masculino (97,71%), tendo a grande maioria uma idade situada entre os 21 anos e os 50 (21 anos: 30:34,08%; 31 anos: 40:26,31%; 41: 50:15,39%)⁽¹⁸⁴⁾.

Diga-se que a predominância de homens era comum ao movimento livre-pensador internacional (as excepções diziam respeito a feministas). Por exemplo, em França, durante toda a III República, eles representavam 92% dos inscritos nas associações anticlericais; e só em conjunturas excepcionais as mulheres chegaram aos 8%⁽¹⁸⁵⁾.

Ora, fosse na capital ou em localidades mais pequenas, o cariz ideológico deste tipo de militância requeria alguma intelectualização - mesmo superficial e imbuída de ideias feitas -, de molde a que os

⁽¹⁸¹⁾ Cf. *O Livre Pensamento*, nº 34, 29-1-1912, p. 2.

⁽¹⁸²⁾ Cf. *Ibidem*, p. 3.

⁽¹⁸³⁾ Cf. Manuel Roque Azevedo, *ob. cit.*, p. 14.

⁽¹⁸⁴⁾ *Idem, ibidem*, p. 12.

⁽¹⁸⁵⁾ Cf. Jacqueline Lalouette, *ob. cit.*, p. 93.

seus membros mais intervenientes pudessem agir como fazedores de opinião através de jornais, comícios, tertúlias, desempenhando, assim, um papel importante na divulgação de uma cultura situada fora da influência católica. E esta agitação de ideias conseguiu contaminar alguns sectores da população, os quais, apesar de minoritários, revelaram uma forte disponibilidade para a luta ideológica. Tal proselitismo ampliou a força contestatária do anticlericalismo e subsumiu a sua ala mais moderada, a um ponto tal que ele acabará por marcar a agenda política nos anos imediatamente anteriores à revolução republicana, vindo a condicionar a própria política dos Governos da "acalmação" e, particularmente, dos ministros Manuel Fratel e Francisco de Medeiros.

Deve perguntar-se, porém, se os seus membros não eram, em grande parte, os mesmos que estiveram na base do lançamento dos Círios Civis, ou os que, na primeira década do século XX, irão engrossar a Carbonária (particularmente a Carbonária Lusitana, onde figuras da Associação, como Augusto José Vieira, Heliodoro Salgado e José do Vale desempenharam um papel decisivo) e algumas lojas maçónicas (Obreiros do Futuro). Com efeito, e segundo o estudo de Manuel Roque Azevedo⁽¹⁸⁶⁾, feito a partir do que restou dos arquivos da Associação do Registo Civil, a composição social dos seus membros, antes da República, estaria assim distribuída: homens de ofício (alfaiates, barbeiros, carpinteiros, electricistas, pedreiros, pintores, sapateiros, serralheiros, tipógrafos): 30,24%; empregados no comércio e funcionários públicos: 27,53%; comerciantes e industriais 14,02%; militares, forças de segurança pública e marinheiros: 07,32%; mulheres: 04,29%; proprietários, lavradores, trabalhadores rurais, jornaleiros: 04,10%; intelectuais: 03,82%; pessoal não especializado: 02,60%; operários: 0,70% e sem profissão: 05,38%.

Verifica-se, assim, que a sua população era oriunda, em grande parte, das chamadas profissões com ofício - muitos deles ainda na fase artesanal - e das camadas mais baixas da pequena burguesia urbana, ligadas ao sector dos serviços (empregados do comércio, empregados públicos). De notar a fraca presença de operários, o que talvez se possa explicar pela ambiguidade terminológica da época - alguns dos homens de ofício não trabalhariam por conta de outrem? -

(186) Manuel Roque de Azevedo, *ob. cit.*, pp. 11-12.

e pelo fraco desenvolvimento industrial que, apesar de tudo, existia. Por outro lado, os números referentes aos intelectuais (advogados, médicos, artistas, professores, estudantes) provam o que já mais de uma vez ficou sugerido: apesar do papel de liderança que alguns dos "grandes intelectuais" desempenhavam na Associação do Registo Civil (Teófilo Braga, Heliodoro Salgado, Femão Botto-Machado, Sebastião de Magalhães Lima), é indiscutível que a sua base de apoio teve uma origem mais popular. Todavia, não é de excluir a hipótese segundo a qual alguns dos seus activistas também pertenciam a lojas maçónicas e a grupos revolucionários secretos.

Chegados a este ponto, importa saber qual foi o sucesso da propaganda da Associação no campo dos comportamentos. O que exige ter presente duas realidades distintas: uma, referente aos efeitos indirectos da sua acção; a outra, aos actos de registo civil praticados sob os seus auspícios. Logicamente que, aqui, interessará, sobretudo, este segundo aspecto, tanto mais que o primeiro é de difícil quantificação.

Nos finais de 1896, ela terá fomentado 101 registos civis (19 de casamento; 56 de óbito e 36 de nascimento). Este ritmo, com algumas oscilações anuais, ter-se-á mantido, já que, até Outubro de 1898, a Associação promoveu 429, nos finais de 1901, 785 (211 de nascimento; 139 de casamento e 435 de óbito) e, em 1902, 127. Este número, somado ao dos meses seguintes, fez com que, em Novembro de 1903, o grupo pudesse festejar o milésimo registo promovido por sua directa iniciativa desde a sua (re)fundação, em 1895. E o ritmo terá crescido nos anos seguintes. Um relatório enviado, em 1907, ao Congresso Internacional do Livre-Pensamento (Praga), mencionava que, contando então com cerca de 2000 sócios, ela já tinha apoiado 1734 registos civis. Naturalmente, a explosão anticlerical ocorrida, em Lisboa, nos anos anteriores a 1910, e, depois, o impacte da revolução republicana vitoriosa, aceleraram estas práticas⁽¹⁸⁷⁾.

⁽¹⁸⁷⁾ *A Voz do Trabalho*, I anno, nº 19, 16-IX-1896, p. 2; *Vanguarda*, III anno, nº 687, 9-X-1898, p. 2; *A Obra*, VII anno, nº 363, 18-1-1902, p. 3; *A Voz do Operario*, XIV anno, nº 1.211, 11-1-1903, p. 1; *Vanguarda*, VIII anno, nº 2.520, 6-XI-1903, p. 1; *A Voz do Operario*, XXIX anno, nº 1.474, 26-1-1908, p. 3; *Almanach d'O Mundo para 1912*, V anno, 1911, p. 128; *O Livre Pensamento*, I anno, nº 9, 7-IV-1912, p. 1.

Que concluir de tudo o que ficou exposto? Em primeiro lugar, parece evidente que foi marcante a influência directa da Associação do Registo Civil na determinação de muitos dos ritos civis realizados em Lisboa a partir de 1895 (o seu número absoluto, até finais de 1899, foi de 4104 registos de nascimento, casamento e morte)⁽¹⁸⁸⁾. Mas, se se relacionar este quantitativo com o movimento demográfico da capital, imediatamente se percebe que foi fraco o seu peso, no conjunto dos comportamentos colectivos. Com efeito, se, em 1907, a Associação tinha directamente apoiado 1734 registos de nascimento, casamento e morte desde 1895⁽¹⁸⁹⁾, este número surgirá como exíguo se se lembrar que, por exemplo, somente entre este último ano e 1899 se enterraram, nos cemitérios da capital, uma média anual de 8542 indivíduos, enquanto que, entre 1902 e 1905, a de nascimentos foi de 9804 crianças⁽¹⁹⁰⁾.

Como se salientou, entre os militantes do laicismo havia a consciência da fraca adesão à prática. Comummente, eles responsabilizavam por esse facto as resistências dos meios católicos e das autoridades administrativas⁽¹⁹¹⁾. Mas também não escamoteavam o facto de a indiferença provir dos próprios sectores anticlericais. "Infelizmente, porém", lastimava-se um jornal radical, "mercê do criminoso indiferentismo do público e do espírito tacanho, mesquinho e reaccionário dos nossos governos, essa brilhante iniciativa não tem sido coroada por completo de grande êxito"⁽¹⁹²⁾. E, em 1906, um dos principais activistas denunciava os companheiros que, apesar de defenderem "o registo civil obrigatório para todos", o não queriam "para si mesmos"; isto é, declamavam "contra o perigo clerical", mas acabavam por fazer o jogo da Igreja, "votando a um quase completo abandono uma instituição, que pode bem calcular-se, conforme o seu

⁽¹⁸⁸⁾ *A Federação*, VII anno, n- 314, 7-1-1900, p. 1.

⁽¹⁸⁹⁾ Entre 5 de Agosto de 1895 e 31 de Dezembro de 1899, a Associação efectuou 134 registos de nascimento, 68 de casamento, e 350 de óbito. Cf. Trindade Coelho, *ob. cit.*, pp. 354-355, nota 2.

⁽¹⁹⁰⁾ Cálculos efectuados a partir de dados inseridos na *Vanguarda*, V anno, nº 1.139, 8-1-1900, p. 1 e no *Anuario Estatístico de Portugal 1904-1905*, Lisboa, Imprensa Nacional, 1908, p. 5.

⁽¹⁹¹⁾ Cf. Emílio Costa, "A Igreja e o registo civil", /1 *Lucta*, II anno, nº 584, 12-VIII-1907, p. 1; O *Clarão*, I anno, nº 1, Agosto, 1909, pp. 67; nº 2, pp. 12-14; n- 3, pp. 22-23.

⁽¹⁹²⁾ *Vanguarda*, VIII anno, nº 2.520, 6-XI-1903, p. 1.

uso maior ou menor, como verdadeiro barómetro da influência da mesma Igreja nos costumes nacionais"⁽¹⁹³⁾. Por sua vez, em 1908, Miguel Bombarda afirmava, no Parlamento, que a questão do "registo civil obrigatório só nos últimos tempos conseguiu agitar a opinião pública da capital"⁽¹⁹⁴⁾. Como se vê, havia a consciência de que nem todos os anticlericais estavam disponíveis para assumir, em termos de atitudes e comportamentos, as implicações do programa propugnado pela vanguarda livre-pensadora e, sobretudo, pela tendência materialista e atea que a dominava.

Este diagnóstico prova a existência de uma grande distância entre o voluntarismo iluminista deste tipo de activismo e a sua real penetração nas ideias e valores colectivos. Todavia, se o seu imediato sucesso foi restrito, o mesmo não aconteceu no terreno da ideologia e na capacidade de mobilização que o movimento revelou, força que derivou do facto de as suas reivindicações estarem ligadas à contestação do próprio regime monárquico e às promessas de emancipação social. Nessa conjuntura, a Associação foi capaz de servir de motor para a reorganização dos grupos de livre-pensamento e contribuir para a radicalização da opinião pública lisboeta nos finais da primeira década de Novecentos. Aí, o seu papel foi de crucial importância na agitação que preparou o terreno para o advento da República e para o imediato cumprimento das suas reivindicações laicizadoras.

Antes de prosseguir, impõe-se esclarecer melhor quais foram as correntes políticas que dominaram a Associação. Tendo sido fruto de uma iniciativa plural, nascida do relançamento do combate anticlerical em 1895 - então liderado pelos socialistas -, as cisões que ocorreram depois da Conferência de Tomar entre "marxistas" e «possibilistas», bem como o posterior dissídio de socialistas que discordavam de Gneco (Bartolomeu Constantino, Ernesto da Silva, Francisco Cristo) foram acontecimentos que se repercutiram no movimento livre-pensador. Recorde-se que ela foi animada, sobretudo, pelos dissidentes socialistas e pelos seus aliados republicanos, situação que explica o aparecimento, em 1905, de divergências, a pretexto de

⁽¹⁹³⁾ *Ibidem.*

⁽¹⁹⁴⁾ *A Lucta*, III anno, nº 909, 5-VII-1908, p. 2.

questões de tesouraria⁽¹⁹⁵⁾ e suscitadas por elementos ainda ligados ao Partido Socialista.

Por outro lado, parece evidente a existência de relações estreitas entre a Associação e algumas lojas maçônicas, mormente com a irregular oficina Obreiros do Futuro⁽¹⁹⁶⁾, governada por um dos seus mais influentes militantes, Augusto José Vieira. E, como esta última agremiação estará na base da criação da Carbonária Lusitânia - também conhecida pela Carbonária Anarquista -, não será arriscado presumir que a Associação do Registo Civil, assim como alguns Círios Civis autónomos, foi um dos meios de acção legal mais intimamente articulado com o carbonismo conspirativo.

Neste contexto, não se pode aceitar, sem mais, a ideia segundo a qual a Associação do Registo Civil não passou de um agrupamento emanado do Grande Oriente Lusitano Unido, a fim de este melhor desenvolver a sua acção anticlerical no seio da sociedade profana. Se se tiver presente a sua génese, e se se levar em conta que, nos finais de Oitocentos, o GOLU tinha uma base social mais elitista do que a dos Círios e a da Associação do Registo Civil, perceber-se-á melhor por que é que, mais do que um ramo maçónico, esta última, em conjunto com outros agrupamentos que tentavam radicalizar o movimento anticlerical, deve ser integrada na onda livre-pensadora, que acabará por influenciar a própria evolução interna daquele Oriente, dando força aos seus elementos situados mais à esquerda⁽¹⁹⁷⁾.

Esta autonomia orgânica não anula, porém, o peso individual que muitos mações ou algumas lojas tiveram na vida da Associação. Relembre-se que, aquando da realização da I Conferência Maçónica Nacional (Porto, 1900), um delegado propôs que se intensificasse a propagação do registo civil como o melhor meio para combater a influência clerical e reaccionária, e que, na mesma reunião, se solicitou ao Conselho da Ordem que recomendasse "a filiação de todos os iir.*. nas Associações do Registo Civil, nas localidades onde estas existam; a criação de Associações dessa natureza, nas localidades

⁽¹⁹⁵⁾ Cf. /1 *Obra*, XI anno, nº 359, 3-VI-1905, p. 2.

⁽¹⁹⁶⁾ Sobre esta loja maçónica, veja-se António Ventura, *ob. cit.*, p. 165 e ss.

⁽¹⁹⁷⁾ Estudámos a progressão do livre-pensamento mais radical dentro do Grande Oriente Lusitano Unido em Fernando Catroga, *A Militância laica e a descristianização da morte em Portugal (1865-1911)*, vol. 1, pp. 387-488.

onde elas não existam" (198). No Congresso seguinte (Coimbra, 1903), voltou-se ao tema, através de uma tese (apresentada pela loja Portugal, de Coimbra) a favor da instauração do registo civil obrigatório. Por outro lado, é igualmente verdade que os principais dirigentes da Associação desempenhavam, ou vieram a desempenhar, funções importantes na Ordem. Mas não se pode afirmar que a agremiação constituía uma mera ramificação maçónica, pois o avanço do livre-pensamento acabou por influenciar a própria evolução do maçonismo em Portugal, incluindo a própria Constituição do Grande Oriente Lusitano Unido.

A federalização do livre-pensamento

Ao contrário do que acontecia nos principais países europeus, em Portugal, o movimento laicizador entrou em Novecentos sem conseguir a coordenação dos seus vários agrupamentos e iniciativas, e sem reforçar as suas ligações internacionais. Sabe-se que Fernando Lozano - livre-pensador catalão, membro da loja Libertad, obediente ao Grande Oriente Lusitano Unido - foi mandatado⁽¹⁹⁹⁾ para representar a loja lisboeta Aliança Latina no Congresso Universal de Livre-Pensamento, que esteve para se realizar em Madrid (1892). No entanto, só em 1900 (Congresso de Paris) ocorreu a presença oficial de um livre-pensador português num desses areópagos - o mação republicano e antigo líder da revolta de 31 de Janeiro Manuel Alves da Veiga⁽²⁰⁰⁾. Por sua vez, é sinal dos tentames para se internacionalizar o movimento o facto de, em 1902, o órgão do livre-pensamento espanhol *Las Dominicales del Libre-Pensamiento* (semanário madrilenho, fundado em 1883) se ter convertido em porta-voz da Federação Internacional do Livre-Pensamento em Espanha, Portugal e América Ibérica. Mas os relacionamentos externos resumiam-se a contactos, muitas vezes feitos a título pessoal, com individualidades do livre-pensa-

(198) Conferência maçónica realizada no Porto nos dias 9 e 10 de Abril de 1900. *Actas das sessões*, Lisboa, Typographia e Papelaria R. Escola Politechnica, 1900, p. 32. No mesmo sentido, veja-se o relatório da R.L. Portugal do vali.-, de Coimbra sobre o registo civil obrigatorio ... para ser presente ao congresso maçónico em Coimbra, Coimbra, s.ed., 1905.

(199) Cf. Pedro F. Alvarez Lázaro, *ob. cit.*, pp. 8,116.

(200) Cf. *Vanguarda*, V anno, nº 1.314, 4-VII-1900, p. 2.

mento espanhol (Fernando Lozano), francês (Ferdinand Buisson)⁽²⁰¹⁾ e belga (Léon Foumémont), em boa parte devido ao empenhamento de Sebastião de Magalhães Lima⁽²⁰²⁾. Porém, um sinal de mudança encontra-se no modo como foi preparada a participação portuguesa ao Congresso de Roma (1904). Magalhães Lima - primeiramente indicado como delegado do Grande Oriente Lusitano Unido⁽²⁰³⁾ - foi o mandatário dos grupos que, conjunturalmente, se reuniram numa Confederação de Livres-Pensadores. (No entanto, em Roma, estiveram presentes outros activistas portugueses, entre os quais Femão Botto-Machado).

A boa maneira republicano-federativa, o irmão *João Hiiss* (nome simbólico de Sebastião de Magalhães Lima na Maçonaria) quis munir-se de um *mandato imperativo*, em função do qual se comprometia a defender os seguintes princípios: a incompatibilidade entre a ciência e o dogma, bem como a necessidade de se incrementar a luta contra todas as religiões; o corte de relações diplomáticas com a Santa Sé; a separação das Igrejas do Estado; a liberdade de consciência religiosa; a supressão do orçamento dos cultos; a supressão da Concordata e do Beneplácito; a sujeição das Igrejas ao direito comum; a expurgação, nas leis civis, dos restos anacrónicos do direito canónico; a venda, em hasta pública, dos templos paroquiais; a laicização dos cemitérios; o registo civil obrigatório de nascimentos, casamentos e óbitos. No atinente ao problema educativo, iria apoiar a laicização do professorado e do ensino em todos os seus graus, a liberdade de ensino particular, excepto para os indivíduos que pertencessem a qualquer congregação religiosa. E, no respeitante à assistência pública, defenderia a secularização das obras de beneficência e do corpo de enfermagem; sustentaria, ainda, a necessidade de serem suspensas as missões religiosas nas colónias e a sua substituição pela acção do Estado, ou por companhias profanas, na tarefa de educação dos indígenas. Em matéria de organização e propaganda, pugnaria

(201) Sobre a acção de Ferdinand Buisson no livre-pensamento francês, leia-se Jacqueline Lalouette, *ob. cit.*, pp. 63-64, 67-68, 169-172, 265-267, 287-290, 299-300, 397-398.

(202) Sobre o ideário deste mação e livre-pensador, consulte-se Maria Rita Garnel, *O Pensamento de Sebastião de Magalhães Lima*, Coimbra, Faculdade de Letras, 1997 (edição mimeografada).

(203) c.f. *Vanguarda*, IX anno, nº 2.799, 20-VIII-1904, p. 1.

pela "permanente solidariedade moral, e mesmo material, dos livres-pensadores do mundo inteiro em face de todas as tentativas de reacção política ou religiosa" (204).

E indiscutível que tudo isto plasmava as reivindicações concretas do livre-pensamento internacional. Mas, nota-se também a intenção de as traduzir para a realidade portuguesa e de incentivar, ao mesmo tempo, a formação de uma Federação Nacional de Livres-Pensadores. Na verdade, o *mandato imperativo*, que Lima levou para Roma, foi sufragado por núcleos de diversa índole (jornais republicanos e socialistas, lojas maçónicas, Círios Civis, Associação do Registo Civil, clubes políticos, grupos de livres-pensadores, etc.)⁽²⁰⁵⁾ e inscrevia-se no esforço para se dar expressão orgânica e coordenação às aspirações anticlericais e anticatólicas perseguidas pelo movimento. Todavia, o papel decisivo nesta mobilização continuou a pertencer à Associação do Registo Civil, embora as dificuldades em federalizar todos os agrupamentos sejam sintoma da sua tradicional autonomia, assim como da existência de divergências internas.

Seja como for, pode dizer-se que o cuidado posto na representação à capital italiana é fruto do crescimento do anticlericalismo lusitano e do desejo de este estar presente num acontecimento que pretendia desafiar a Igreja na sua própria capital espiritual. De facto, como o próprio Magalhães Lima explicou depois, a escolha de Roma para a reunião dos cerca de 4000 representantes do livre-pensamento internacional não foi por acaso. E que, "com o mesmo direito com que os católicos realizavam a sua propaganda e as suas peregrinações a Roma, empreendemos nós, livres-pensadores, a nossa cruzada, não para saudar os velhos cardeais do Vaticano, verdadeiros cadáveres ambulantes, uma espécie de múmias petrificadas, simbolizando a Morte, mas para celebrar a Vida, a Natureza, o Cosmos"⁽²⁰⁶⁾.

⁽²⁰⁴⁾ *Ibidem*, nº 2.799, 20-VIII-1904, p. 1.

⁽²⁰⁵⁾ A lista dos representantes encontra-se em *ibidem*, nº 2.830, 20-IX-1904, p. 1.

⁽²⁰⁶⁾ Sebastião de Magalhães Lima, *O Congresso de Roma. Conferencia realizada pelo delegado portuguez ao congresso do livre-pensamento*, Lisboa, Imprensa Typ. de "O Diário", 1904, p. 1.

O Congresso Nacional do Livre-Pensamento (1908)

Em Portugal, o crescimento da campanha descristianizadora teve ainda uma outra face: a promoção, por iniciativa da Associação do Registo Civil, do I Congresso Nacional do Livre-Pensamento (1908). Mais do que nunca, procurava-se demonstrar que o anticlericalismo era sinónimo de descristianização. Consequentemente, o estudo das teses que ali foram defendidas será uma excelente via para melhor se entender a estratégia do laicismo português e para se surpreender a perda de hegemonia do grupo de Gneco (ao contrário do que tinha acontecido nos Congressos Anticlericais de 1895 e 1900).

A reunião foi previamente preparada através de um conjunto de conferências, realizadas em colectividades populares⁽²⁰⁷⁾, e a imprensa anticlerical - com particular destaque para a *Vanguarda*, *A Luta* e *O Mundo* - procurou incentivar os seus leitores a participarem. Quando as sessões abriram, pode dizer-se que os organizadores tinham conseguido reunir um bom número de aderentes, o qual ultrapassava, em muito, o dos congressos anticlericais anteriores. De facto, ter-se-ão acreditado 392 delegados, mandatados por 95 associações, 22 jornais e 37 grupos de livres-pensadores, em representação de todo o activismo que se procurava federar, a saber: "associações liberais, grémios excursionistas, instituições maçónicas, associações de classe, cooperativas, corporações de estudo e ensino escolar, centros políticos, imprensa". Por sua vez, os seus objectivos programáticos repetiam os das reuniões anteriores: "ao lado da vulgarização científica", ir-se-ia fazer "a análise crítica, mas imparcial, do que as religiões têm de anacrónico", nomeadamente nos seus "cultos e ritos" ⁽²⁰⁸⁾.

Reafirmava-se, assim, a orientação radical, que será definitivamente consagrada nas decisões do Congresso de Roma (1904). Com efeito, ao lado da reiteração de alguns dos princípios da campanha

⁽²⁰⁷⁾ Vejam-se, sobretudo, *O Mundo*, VIII armo, n- 2.675, 19-IV-1901 e seguintes; *Almanach d'O Mundo para 1912*, p. 128; Sebastião de Magalhães Lima, *Le Portugal libre penseur. De la monarchie clérical à la République laïque. Conférence donnée le 9 Novembre 1911, à la Maison du Peuple de Lausanne sous l'auspices de la libre pensée internationale*, Lausanne, Editions de la Libre Pensée Internationale, 1912, p. 14.

⁽²⁰⁸⁾ Cf. *O Mundo*, VIII anno, nº 2.676, 20-IV-1908, p. 1.

anticlerical, já empolados nas últimas décadas do século XIX - a separação das Igrejas do Estado (relator: Júlio Augusto Martins); a laicização do ensino (relator: Augusto José Vieira) -, emergiram outros, mais empenhados em vincar os elos existentes entre a *questão religiosa* e os *problemas políticos* e *sociais*. Foi com esta finalidade que Femão Botto-Machado dissertou sobre os direitos políticos e civis; Weiss de Oliveira falou sobre a socialização dos serviços de assistência médica; Ana de Castro Osório defendeu as reivindicações feministas; António Maria da Silva anatematizou o militarismo e Nobre França criticou o injusto sistema tributário então vigente⁽²⁰⁹⁾.

O teor das comunicações denota o crescente peso do republicanismo maçónico e carbonário no movimento laicizador, realidade que suscitava a suspeição de outros sectores e, em particular, dos anarquistas menos sensíveis ao intervencionismo político⁽²¹⁰⁾. Porém, alguns destes também participaram nas sessões, embora uma profissão de fé de cunho libertário, feita por Fernando Carvalho num tom vivo, tivesse recebido "uma manifestação hostil duma grande parte da assembleia"⁽²¹¹⁾. Em seu apoio, Pinto Quartim afirmou que esses "tumultos" resultavam do facto de a maior parte dos congressistas não saber, verdadeiramente, o que era a acracia⁽²¹²⁾.

Seja como for, é igualmente verdade que, nesta conjuntura, existia uma plataforma mínima de entendimento entre os sectores mais revolucionários do Partido Republicano e certos núcleos socialistas (dissidentes de Gneco) e os anarquistas que aceitavam, tacticamente, o derrube da Monarquia. Pode mesmo sutentar-se — como o fizemos num estudo publicado em 1991 - que se formou uma espécie de "frente maçónica, carbonária e republicana"⁽²¹³⁾, forjada na militância anticlerical, sobretudo desde os finais do século XIX. E verdade que isso não impedia a existência de divergências internas

⁽²⁰⁹⁾ Cf. *Regulamento, relatório e dissertação sobre as theses do Congresso Nacional do Livre Pensamento promovido pela Associação Propagadora do Registo Civil em 19, 20, 21 e 22 de Abril de 1908*, Lisboa, A Liberal, 1908.

⁽²¹⁰⁾ *A Greve*, I anno, nº 42, 28-IV-1908, p. 2.

⁽²¹¹⁾ Jaime Castelo Branco, "O congresso nacional do livre pensamento", *Germinal*, IV anno, nº 219, 1-V-1908, p. 2.

⁽²¹²⁾ Cf. *A Greve*, I anno, nº 42, 28-IV-1908, pp. 2-5.

⁽²¹³⁾ Cf. Fernando Catroga, *O Republicanismo em Portugal. Da formação ao 5 de Outubro de 1910*, p. 135 e ss.

e de descoordenações em momentos decisivos, como se prova através das várias conspirações falhadas (inícios de 1908) e da descoordenação e rivalidades surgidas no decurso dos movimentos que levarão à vitória, em 5 de Outubro de 1910. Contudo, é também indiscutível que, à volta do *problema religioso*, se cimentou uma confluência na luta contra a Monarquia. Tinha assim razão Sebastião de Magalhães Lima ao recordar que "a questão anticlerical contribuiu imensamente para derrubar o antigo regime" (214). Na verdade, o Grande Oriente Lusitano Unido e as organizações anticlericais (Associação do Registo Civil, Círios Civis, Junta Liberal) desempenharam um papel importante no campo da agitação ideológica, complementando, assim, a luta político-legal (Partido Republicano), o combate social (greves) e o trabalho conspirativo (vertente em que a Carbonária teve um papel fundamental²¹⁵).

Só este tipo de alianças táticas pode explicar que um jornal anarquista (*Germinal*) pudesse extrair do Congresso Nacional do Livre-Pensamento as seguintes ilações: em primeiro lugar, a reunião teria mostrado que, à volta da *questão religiosa*, seria possível reunir "representantes de todas as escolas políticas e sociológicas, como republicanas, socialistas de Estado, e socialistas libertários"; em segundo lugar, embora "na discussão estrita das teses os anarquistas, dentro da coerência dos seus princípios", os aeratas tivessem discordado "de alguns factos", foi importante, contudo, o seu propósito de não "obstruir de modo algum a sua realização prática"; por último, manifestava-se agradado com o facto de alguns republicanos (Teófilo Braga, Fernão Botto-Machado, Agostinho Fontes e Sebastião de Magalhães Lima) terem proferido "afirmações preciosíssimas", que davam "uma feição progressiva" às finalidades do livre-pensamento. É que, em síntese, todos "reconheceram que é absolutamente necessário separar a Igreja do Estado, e acabar com a guerra armada para que, expropriando àquele as suas bases primordiais, se desse o golpe de misericórdia no regime autoritário e *capitalista*, factores e pés da capital, da enorme, da mais palpitante questão - a *questão económica*:"(216).

(214) Sebastião de Magalhães Lima, "Associação do Registo Civil no seu 30º aniversário", *O Debate*, 9-VIII-1925, p. 1.

(215) Cf. Fernando Catroga, *oh. cit.*, p. 154.

(216) Jaime Castelo Branco, *art.3 cit.3*, p. 2.

Perante o que ficou escrito, pode então concluir-se que o anticlericalismo político-cultural mais extremo chegou às vésperas da República com um projecto que não só recuperava as características do anticlericalismo liberal, como as alargava à totalidade da vida social. E a laicização da sociedade seria, logo após a mudança de regime, a tarefa de mais urgente concretização, promessa que fez do laicismo uma das faces mais mobilizadoras da contestação social e política que desaguará na queda da Monarquia.

Não surpreende, portanto, que a vigilância da polícia tenha redobrado em relação ao seu associativismo. Por isso, aquando da realização do Congresso do Livre-Pensamento, o dr. Macedo de Bragança e o comerciante Manuel Mendes de Almeida foram presos, como consequência de um boato, segundo a qual estavam comprometidos numa conspiração para matar o Rei. O denunciante, um engraxador, apareceu envenenado depois da queixa, mas aqueles dirigentes da Associação do Registo Civil acabaram por ser soltos⁽²¹⁷⁾.

A Federação Nacional do Livre-Pensamento

Como o projecto era global, a laicização da sociedade passou a ser, a par da agitação grevista, um dos objectivos mais fortes da luta contra a ordem estabelecida. Daí que as preocupações com os aspectos organizativos e de coordenação da militância anticlerical tenham aumentado. O movimento estruturou-se de acordo com o que ocorria em outros países. Sabe-se que, por exemplo, alguns dos mais combativos elementos da Associação do Registo Civil e dos Círios Civis (Ferreira Chaves, José da Costa Lemos, Domingos da Silva Aires, Teodoro Ribeiro, José do Vale, Ribeiro d'Azevedo e Heliodoro Salgado) tentaram criar, em Fevereiro de 1899, uma Liga dos Livres-Pensadores Portugueses⁽²¹⁸⁾. No entanto, a vida do grupo não terá sido longa e relevante. Seguidamente, o II Congresso Anticlerical (1900) defendeu a necessidade de se formar um novo centro coordenador⁽²¹⁹⁾. E a discussão do mandato que Sebastião de Magalhães

⁽²¹⁷⁾ Cf. *Vanguarda*, XIII anno, n^o 4.417, 29-IV-1909, p. 1.

⁽²¹⁸⁾ Cf. *A Voz do Operario*, XX anno, n^o 10008, 19-11-1899, p. 2.

⁽²¹⁹⁾ Cf. *Vanguarda*, V anno, n^o 1.342, 1-VIII-1900, p. 1; *A Obra*, VII anno, n^o 287, 5-VIII-1900, p. 3.

Lima levou ao Congresso Internacional do Livre-Pensamento (Roma, 1904) reforçou a intenção de se construir uma estrutura que fosse capaz de federar as acções de propaganda e de doutrinação. Todavia, a primeira Federação Nacional - liderada por uma Junta Central, que tinha no recentemente eleito grão-mestre do Grande Oriente Lusitano Unido, Sebastião de Magalhães Lima, a sua figura proeminente - só nasceu em 1908, no contexto do I Congresso Nacional do Livre-Pensamento.

A par de Magalhães Lima, foram seus dirigentes outros membros proeminentes da Associação do Registo Civil (Femão Botto-Machado, Agostinho Fortes, Nobre França), bem como Maria Veleda, representante do emergente feminismo livre-pensador e republicano⁽²²⁰⁾. E foi propósito do novo organismo instalar Juntas Locais, havendo notícias de que o conseguiu em localidades como Sacavém, Camarate, Benavente, Samora Correia, Camaxide, Canha, Linda-a-Velha, Dafundo, Porto Salvo, Figueira da Foz e Moita do Ribatejo⁽²²¹⁾. Em 1911, a Federação Nacional do Livre-Pensamento contava com 37 Juntas Locais e agremiações afins e com cerca de 5000 associados⁽²²²⁾.

Era seu objectivo principal coordenar as múltiplas iniciativas que, autonomamente, e muitas vezes causando mútuo prejuízo, os grupos anticlericais iam promovendo um pouco por toda a parte. As conferências em associações populares⁽²²³⁾, as petições contra as ordens religiosas, a promoção de romagens aos cemitérios, ou, ainda, as decisões atinentes à luta de rua exigiam um comando "o mais unificado possível"⁽²²⁴⁾. Quando isso aconteceu, houve sucesso. Foi o

⁽²²⁰⁾ Cf. *O Mundo*, VIII anno, nº 2.699, 13-V-1908, p. 3.

⁽²²¹⁾ *Ibidem*, IX anno, 5-VIII-1909, p. 2, col. 3; *A Lucta*, III anno, nº 1.077, 20-XII-1908, p. 2.

⁽²²²⁾ Cf. *Almanach d'O Mundo para 1912*, p. 128.

⁽²²³⁾ Cf. *A Voz do Operario*, XXVIII anno, nº 1439, 26-V-1907, p. 3. Outras conferências: Faustino da Fonseca falou sobre o "clericalismo e o proletariado", no Grémio Socialista do 1.º Bairro; Augusto José Vieira sobre a "cruz e a espada", em Carcavelos; António Bernardo, sobre "a humanidade e a religião", na Associação do Registo Civil; neste mesmo local, o anarquista Pinto Quartim dissertou sobre "educação nacional". Cf. *O Mundo*, IX anno, nº 3160, 20-VIII-1909, p. 3.

⁽²²⁴⁾ *O Mundo*, X anno, nº 3.289, 28-XII-1909, p. 2.

caso da grande manifestação popular contra as congregações religiosas (em 4 de Agosto de 1909, reuniu à volta de 100000 pessoas) ou, no mesmo mês, o dos comícios anticlericais realizados em Setúbal, Vendas Novas e Porto; ou o das conferências proferidas no Barreiro, em Beja e na Aldeia Galega, ou, ainda, a acção do Grupo Dramático Coelho Flores, que levou à cena a peça *Os Jesuítas*. No mesmo propósito deve ser integrada a campanha a favor de Francisco Ferrer Y Guardia, livre-pensador e pedagogo catalão⁽²²⁵⁾, responsabilizado pelos acontecimentos que levaram à semana trágica de Barcelona. O seu julgamento e fuzilamento elevaram-no a mártir e, em todo o mundo, a Maçonaria e os grupos de livre-pensamento desencadearam acções de protesto e de solidariedade. Os seus correligionários portugueses fizeram o mesmo; o que não admira, pois Ferrer gozava de grande prestígio e havia estado em Lisboa pouco tempo antes dos acontecimentos mencionados⁽²²⁶⁾.

Foi ainda neste mesmo clima de agitação que saíram obras que punham em causa a ideia de Deus e a própria existência de Cristo. São bons exemplos os ensaios de Malvet (*Resumo histórico da história das religiões*, 1903), de E. Reclus (*A Anarquia e a igreja*, 1907), de Emílio Bossi (*Cristo nunca existiu*, 1909), ou, ainda, a obra de Tomás da Fonseca (*Bíblia do povo*, 1905). Foi também nessa mesma conjuntura que se ousou organizar uma quaresma anticlerical (1910). Mais concretamente, a Junta Liberal e a Junta Federal do Livre-Pensamento promoveram, na "semana em que a Igreja comemora a paixão de Cristo"⁽²²⁷⁾, uma série de conferências sob aquele título, tendo sido palestrantes alguns intelectuais orgânicos do republicanismo e do anticlericalismo: Teófilo Braga, Faustino da Fonseca, Manuel de

⁽²²⁵⁾ Pere Sola, *Francesc Ferrer i Guàrdia i l'Escola Moderna*, Barcelona, Curial, 1978.

⁽²²⁶⁾ Esta campanha teve grande repercussão na imprensa. Uma boa amostragem encontra-se em *O Mundo*, X anno, 14-X-1909, pp. 1-2, e em quase todos os números saídos em Setembro e em Outubro.

⁽²²⁷⁾ *Vanguarda*, XX anno, n- 2, 20-III-1910, p. 3. A contra-resposta católica foi forte. Sobre ela, veja-se, sobretudo, Artur Bivar, *Uma Quaresma anti-clerical. Crítica alegre às conferências promovidas pela Junta Liberal na quaresma de 1910*, Braga, José Maria de Sousa Cruz, 1910. Cf. Vítor Neto, *ob. cit.*, pp. 198-203.

Arriaga e Miguel Bombarda⁽²²⁸⁾). Foi nesta mesma onda que foram aproveitados os vários conflitos ligados ao seminário e ao bispado de Beja (1906-1910), acontecimentos que tiveram grande repercussão e que conduziram à queda do ministro da Justiça, Francisco de Medeiros (Abril de 1910).

Como se vê, nos anos anteriores ao 5 de Outubro de 1910, consolidou-se uma autêntica frente anticlerical, em que a doutrinação recorria a casos concretos para mobilizar a opinião pública. Deste modo, não surpreende que o laicismo tenha ganho capacidade organizativa, numa evidente cumplicidade com os trabalhos conspirativos. O bem informado Sebastião de Magalhães Lima, em Março daquele ano, declarava que, em Portugal, o livre-pensamento estava bem estruturado, constituindo um movimento que englobava a Junta Federal do Livre-Pensamento⁽²²⁹⁾ (com as suas Juntas Locais), a Associação do Registo Civil, grupos anticlericais como a Junta Liberal, os Círios Civis e o Grande Oriente Lusitano Unido⁽²³⁰⁾. E os próprios núcleos do Partido Republicano não lhe eram estranhos, assim como a Associação dos Lojistas, grémio em que era forte a influência maçónica e antidinástica.

Pode mesmo dizer-se que, na fase mais aguda do combate, houve um esforço no sentido de se consolidar a um frentismo que englobasse o anticlericalismo mais moderado (isto é, predominantemente antijesuítico e anticongregacionista), através do regresso ao espírito das Associações Liberais da década de 70. Com efeito, José Dias Ferreira terá fundado, nos finais da década de 80, uma Junta Liberal. Esta, porém, foi contestada pelos mais radicais. Renasceu em 1901, sob o impacte do caso Calmon e da reacção contra a legislação

(228) Uma síntese ilustrativa da argumentação que ligava as reivindicações do anticlericalismo liberal ao programa secularizados feita numa perspectiva republicana, encontra-se em José de Arriaga, *A Questão religiosa*, Porto, Livraria de Alfredo Barbosa de Pinho Lousada, s. d.

(229) Em Agosto de 1909, a Junta Federal do Livre Pensamento lançou o jornal *O Espectro Negro*, dirigido pelo anarquista intervencionista e carbonário José do Vale. Contudo, pelo que conseguimos apurar, somente terá saído um único número, a 19 de Agosto. Cf. *O Mundo*, IX anno, nº 3154, 14-VIII-1909, p.4.

(230) Sebastião de Magalhães Lima, "O clericalismo em Portugal", *Vanguarda*, XX anno, nº 2, 20-III-1910, p. 1.

de Hintze Ribeiro⁽²³¹⁾. Após um certo período de adormecimento, só regressará à actividade em 1908, então liderada, sobretudo, por Miguel Bombarda⁽²³²⁾. E muitas das acções e petições a favor da laicização do Estado e da sociedade, lançadas nas vésperas da revolução republicana, tiveram neste grupo o seu centro coordenador e implusionador.

Por tudo isto, compreende-se que a realização do II Congresso Nacional do Livre-Pensamento (que veio a realizar-se entre 13 e 18 de Outubro de 1910) estivesse em consonância com este frentismo e com o clima conspirativo em curso. E o sucesso da revolução fez com que uma reunião, convocada com intenções contestatárias, imediatamente se tivesse transformado na apoteose do novo regime⁽²³³⁾ e num centro de pressão, tendo em vista a rápida saída de leis laicizadoras.

Com efeito, como súpula de décadas de propaganda (em vésperas de ser concretizada), ali se pediu: a separação das Igrejas do Estado, como garantia de liberdade de cultos, de modo a que nenhuma Igreja fosse privilegiada; a proibição de todas as manifestações de culto externo, como procissões, círios, viáticos, etc; a abolição do juramento religioso, tanto no Parlamento, como nos Tribunais e em todos os actos civis e militares; a revogação dos art.os 130 e 135 do Código Penal; a criação de fornos crematórios⁽²³⁴⁾ e a secularização dos cemitérios⁽²³⁵⁾; o barateamento do preço das certidões de registo civil, equiparando-as às do registo paroquial; a abolição da pena de morte, prevista nos Códigos de Justiça Militar e de Justiça da Armada; a harmonização dos Códigos do Exército e da Armada, assim como a revogação de todas as suas disposições de carácter opressivo; a promulgação da lei do divórcio; o direito de todos os

⁽²³¹⁾ Miguel Bombarda, "Junta Liberal", *Almanach d'A Lucta*, Lisboa, Empreza de Propaganda Democrática, 1910, pp. 143.

⁽²³²⁾ Cf. Augusto José Vieira, "O livre pensamento em Portugal", *Almanach d'O Mundo para 1912*, p. 128 e ss.

⁽²³³⁾ Para as conclusões deste Congresso, vejam-se: *Vanguarda*, XX anno, n.º 32, 16-X-1910, pp. 2-3; n.º 33, 23-X-1910, p. 2; *Archivo Democrático*, II anno, n.º 23, Novembro, 1910, pp. 178-80.

⁽²³⁴⁾ Sobre esta campanha pela cremação, leia-se o que escrevemos em Fernando Catroga, *O Ceú da memória. Cemitério romântico e culto cívico dos mortos*, pp. 267-292.

⁽²³⁵⁾ Sobre estas duas reivindicações, leia-se *idem, ibidem*, pp. 64-74, 267-292.

militares (graduados ou não) a seguirem qualquer religião, ou religião nenhuma, não devendo, por isso, ser-lhes tomada à conta de indisciplina recusarem-se a cumprir qualquer preceito religioso; a completa abolição do ensino religioso e deísta nas escolas oficiais e particulares, pois, em matéria de crença, a educação deveria caber exclusivamente às famílias⁽²³⁶⁾.

Como não ver neste programa o pano de fundo que o Governo Provisório irá procurar levar à prática? Ora, tendo presente tudo o que ficou escrito, melhor se aceita que esta frente anticlerical tenha passado a ser o principal núcleo de apoio à política de Afonso Costa, actuando, nos anos subsequentes à implantação da República, como "guarda avançada" da luta não só contra a reacção católica, mas também contra os republicanos mais críticos em relação aos excessos da política religiosa do novo regime.

Em conclusão: não obstante a génese deísta e racionalista do livre-pensamento, as tendências agnósticas e materialistas, sobretudo nas últimas décadas de Oitocentos, acabaram por dominar, em maior ou menor grau, em todos os países. Em Portugal, o peso do positivismo heterodoxo cedo se impôs, nos activistas mais intelectualizados, ao anticlericalismo espiritualista, e rapidamente se recobriu de teses oriundas do evolucionismo, do monismo e do materialismo mecanicista. No que respeita ao entendimento do fenómeno religioso, este eclectismo implicou que a contestação do catolicismo fosse integrada no projecto de laicização (*externa e interna*) da sociedade, cujos fundamentos se ancoravam na crítica (filosófica, historicista, sociológica e naturalista) às religiões, apresentando-as como projecções alienadas das mais sentidas aspirações humanas. Em nome do ideal de emancipação, a "morte de Deus" surgia como condição necessária para a libertação (cultural, social e política) da humanidade.

E certo que este quadro de referência não foi exclusivo. Alguns intelectuais não excusavam o epíteto de livres-pensadores, mas não se reconheciam nos pressupostos que imperavam no movimento. Entre outros, foi o caso de Sampaio Bruno, para quem bastava o confronto do indivíduo com o problema do mal e com a sua própria morte para se perceber os limites das posições materialistas; ou, ainda, o de

⁽²³⁶⁾ *Vanguarda*, XX anno, nº 32,16-X-1910, p. 2.

Guerra Junqueiro, Teixeira de Pascoais⁽²³⁷⁾, Raúl Brandão⁽²³⁸⁾. Estes exemplos serão seguidos por jovens intelectuais que, nas primeiras décadas de Novecentos, irão despertar para a vida intelectual. Sem escamotear as críticas à Igreja e ao clericalismo, eles procuravam encontrar uma alternativa ao cientismo e ao neotomismo, fosse a partir do racionalismo crítico de inspiração neokantiana, fosse em nome de teses inspiradas no espiritualismo filosófico francês e no intuicionismo bergsoniano.

A título meramente ilustrativo, recorde-se o caso de Raúl Proença. Iniciado no positivismo de Teófilo e influenciado por Heliodoro Salgado, evoluirá no sentido de um espiritualismo racionalista, que cimentará num diálogo (crítico) com Nietzsche e com o pensamento reaccionário da época. Assim, sem jamais negar a importância da secularização da sociedade, Proença defendeu os valores republicanos da tolerância e da neutralidade religiosa do Estado, mas irá distanciar-se do modo extremo como o princípio da laicidade estava a ser aplicado por Afonso Costa e seus seguidores. É que, para ele, não fazia sentido a prossecução de uma política que visasse a impossível (e nociva) extinção do próprio sentimento religioso⁽²³⁹⁾.

Também o jovem António Sérgio, pretendendo dar continuidade à herança da geração de 70 (em nome de uma posição filosófica inspirada no neokantismo), acusava o anticlericalismo radical de negar a vocação criadora e tolerante do pensamento livre. De facto, em carta a Proença (datada de 1 de Outubro de 1913), o futuro autor dos *Ensaio*s escrevia: "nós outros, os verdadeiros livres-pensadores (para quem o livre-pensamento é um método e não um dogma, como ele é para o livre-pensador republicano lusitano) devemos, não atacar o catolicismo, qual o tem feito o republicanismo avançado no retrocesso, como obrigá-lo a purificar-se, retomando consciência da sua alta missão moral-social"⁽²⁴⁰⁾.

⁽²³⁷⁾ Cf. Fernando Catroga, *A Militância laica e a des cristianização da morte em Portugal*, vol. 1, pp. 577 e ss.

⁽²³⁸⁾ Cf. *Idem*, "Raúl Brandão e a questão religiosa", AA.VV., *Ao Encontro de Raúl Brandão*, Porto, Lello Editora, 2000, pp. 223-245.

⁽²³⁹⁾ Cf. António Reis, *Raúl Proença. Biografia de um intelectual político*, vol. 2, Lisboa, Universidade Nova de Lisboa, 2000, p. 815 (edição mimeografada).

⁽²⁴⁰⁾ In *Idem, ibidem, oh. cit.*, vol. 1, p. 222.

Anos depois (1922), Leonardo Coimbra, embora numa perspectiva filosófica diferente, sustentará algo semelhante, ao recordar a raiz do livre-pensamento. Este nada lhe dizia enquanto movimento escudado num "corpo de doutrina, compreendendo o ateísmo, o materialismo e o determinismo de explícitas ligações totais ao fatalismo". Os seus prosélitos esqueciam-se de que a ciência, que eles idolatravam, é, sobretudo, "um método do saber, é a própria vida do pensamento; não é *esta* ou *aquela* doutrina que, em seu caminho, o pensamento tinha uma vez atingido"⁽²⁴¹⁾.

Se se sintetizarem as posições dos republicanos críticos do livre-pensamento radical, poder-se-á afirmar que elas desejavam solucionar o *problema religioso* no quadro de um ideal reformista que, contra a ortodoxia e o clericalismo - mas, igualmente, em alternativa ao laicismo ateu -, exigia, em nome da necessidade metafísica de crer - não raro expressa num evangelismo e franciscanismo secularizados e em alguma influência de Tolstoi -, uma espécie de cristianização do próprio catolicismo. E é em função destes propósitos que se tem de intuir o facto de o seu anticlericalismo ser compatível com o ataque às novas leis laicizadoras da República. Guerra Junqueiro chegou mesmo a chamar a Afonso Costa o "padre Matos do registo civil"⁽²⁴²⁾.

Para que se compreenda a expressão, importa esclarecer que o referido eclesiástico era director do combativo jornal *Portugal*, subsidiado pela Associação Pátria e Fé, da Companhia de Jesus, e líder da "boa imprensa", assim chamada para se distinguir das publicações anticlericais. E verdade que o próprio campo católico não era homogéneo, sendo famosas as querelas entre *A Voz de Santo Antonio* (órgão franciscano) e o *Novo Mensageiro do Sagrado Coração de Jesus* (jesuíta). Todavia, salvo raras excepções, que defendiam teses inspiradas no catolicismo liberal, nos meios católicos predominava o radicalismo em relação não só ao livre-pensamento, mas contra todas as ideias racionalistas, liberais, democráticas e socialistas. E esta orientação anatematizadora não tornava fácil o diálogo entre crentes e não crentes, bem como dos católicos com as religiões minoritárias.

⁽²⁴¹⁾ Leonardo Coimbra, *Dispersos. II. Filosofia e ciência*, Lisboa, Editorial Verbo, 1987, pp. 32, 35.

⁽²⁴²⁾ In Raul Brandão, *Obras completas*, vol. 1, Lisboa, Jornal do Foro, 1969, p. 291.

Com isto, pretende-se sugerir que não se entenderão as características virulentas do anticlericalismo português - como, por exemplo, as dos jornais como *O Clarão*, *A Lanterna* (nova série, 1909), ou como as publicitadas por escritores como Tomás da Fonseca⁽²⁴³⁾ -, sem as confrontar com as do clericalismo. E que, como irmãos siameses, se o primeiro levou às últimas consequências o processo de execração do jesuíta, do padre e do próprio Papa, o segundo prolongava uma antiquíssima herança maniqueísta de diabolização do *outro* e do diferente, fosse ele o infiel, o herege ou os seus sucessores contemporâneos: o heterodoxo, o pedreiro-livre, o livre-pensador, o comunista, etc.⁽²⁴⁴⁾. E esta recíproca cegueira não possibilitou a pacífica introdução da liberdade religiosa e obstou à instauração de um clima de diálogo que modernizasse a Igreja e não dogmatizasse os que se julgavam portadores de espírito crítico. Consequentemente, pode concluir-se que, se o livre-pensamento atacava a Igreja, esta era, porém, a principal adversária da liberdade de pensar e a grande defensora da confessionalidade do Estado, caindo, assim, na incoerência de reivindicar a liberdade para si, mas de negá-la para as outras religiões.

Estes factos, ligados à falta de condições sociais que pudessem contribuir para o alargamento espontâneo do processo de secularização (crescimento urbano e industrial) e à inexistência de religiões que, apesar de minoritárias, tivessem base bastante para imporem o reconhecimento oficial dos seus direitos para além de um quadro de mera tolerância - como acontecia com o protestantismo e o judaísmo em França -, deram alento às ilusões vanguardistas que norteavam a militância anticlerical. Isto é, esta convenceu-se de que a tomada do poder político seria o único meio capaz de lhes dar força para acelerar o que pensavam ser a tendência irreversível da própria história.

⁽²⁴³⁾ Veja-se o seu artigo contra o padre Lourenço Matos intitulado "A Igreja em cheque", publicado em *O Mundo* (2 de Maio de 1910), em Tomás da Fonseca, *Bancarrota. Exame à escrita das orgânicas divinas*, Lisboa, Edição de autor, 1962, pp. 13-26.

⁽²⁴⁴⁾ Sobre este processo de satanização em diversos países católicos europeus, leiam-se: E. Weber, *Satan francmaçon. La mystification de Léo Taxil*, cit.; J. A. Ferrer Benimeli, *El conturbenio judeo maçónico-comunista del satanismo al escandalo de la P-2*, cit.; Massimo Introvigne, *Il Ritorno dei diavolo. Sataniste e antisatanisti dei seicento ai giorni nostri*, Milano, Mondadori, 1994.

Diga-se que a relativa equivalência entre o número de activistas do anticlericalismo e os do clero em Portugal podia reforçar aquela ilusão. Com efeito, em 1910, a Associação do Registo Civil contava com 4105 sócios, o Grande Oriente Lusitano Unido com 6009 membros e a Carbonária com largos milhares⁽²⁴⁵⁾. E, embora muitos destes indivíduos fossem comuns às várias organizações, recorde-se que, em 1912, o clero secular rondava os 4000 elementos.

Seja como for, é indiscutível que a capacidade orgânica e a aceitação das respectivas mensagens eram bem diferentes. Se, antes da sua expulsão, os jesuítas não ultrapassavam os 754, a sua influência era, porém, grande⁽²⁴⁶⁾: em 1901, o Apostolado da Oração - que eles controlavam - teria, segundo Trindade Coelho, 903 centros e 787121 associados de primeiro grau, 406520 de segundo grau, 57801 de terceiro lugar, e 20140 zeladores e zeladoras⁽²⁴⁷⁾. Por outro lado, à acção dos jesuítas, juntava-se, ainda, a dos franciscanos, beneditinos, redentoristas, padres do espírito santo, etc.

A catequética e as obras nos campos do ensino e da assistência, lideradas pelo clero secular e regular, tinham de encontrar acolhimento num país pobre e católico - segundo o censo de 1900, somente 1,28 por mil dos inquiridos se declaravam como não católicos -, não obstante existirem camadas minoritárias da população já descatalicizadas, sob o efeito da propaganda anticlerical. E a matriz racional e urbana da cultura laica, assim como as expectativas que ela veiculava, não eram de molde a tocarem, de um modo extenso, uma população predominantemente rural e uma sociedade em que o desenvolvimento urbano era fraco - em 1911, Lisboa contava com 434000 habitantes e o Porto somente com 194000 - e era forte a taxa de analfabetismo (70,3% dos maiores de 7 anos).

Ao instaurar-se a República, dir-se-ia que o optimismo iluminista dos vencedores os tinha convencido de que novas leis bastariam

⁽²⁴⁵⁾ Segundo alguns, os seus efectivos teriam chegado aos 40000. Todavia, Raúl Brandão estimou-os em 30000, embora os que estariam em condições de participarem na luta não chegassem aos 3000. Cf. Raúl Brandão, *ob. cit.*, voi. 2, pp. 274-275.

⁽²⁴⁶⁾ Cf. *Catalogo dos Jesuítas portugueses no anno de 1910 conforme ao original latino encontrado na casa do Noviciado do Barro*, Lisboa, Imprensa Nacional, 1911.

⁽²⁴⁷⁾ Cf. Trindade Coelho, *ob. cit.*, p. 297.

para concretizar a almejada revolução cultural libertadora. Por isso, em sete meses, foram tomadas medidas que os seus correligionários franceses - num meio mais urbano, industrializado e alfabetizado, e em que as religiões minoritárias tinham mais força - demoraram quase vinte e cinco anos a decretar. Na verdade, logo em 8 de Outubro de 1910, foram: reafirmadas as leis pombalinas de 4 de Setembro de 1759 e de 28 de Agosto de 1767 (contra os jesuítas) e o decreto de 18 de Abril de 1834, que extinguiu as ordens religiosas; foi igualmente revogada a lei de 18 de Abril de 1901 e mandado expulsar as ordens religiosas e arrolar e confiscar os seus bens; a 12 de Outubro foram abolidos os feriados religiosos e, a 18 de Outubro, o juramento religioso; a 22, proibiu-se o ensino da doutrina cristã nas escolas; a 23 do mesmo mês, extinguiu-se a Faculdade de Teologia e, a 14 de Novembro, a cadeira de Direito Eclesiástico na Faculdade de Direito da Universidade de Coimbra; o divórcio foi legalizado a 3 de Novembro e, a 28, as forças militares foram proibidas de participar em cerimónias religiosas; o 25 de Dezembro passou a ser o Dia da Família e o casamento canónico foi considerado sem efeitos jurídicos; os religiosos, a 31 de Dezembro, foram interditados de ensinar e de usar hábitos talarés na via pública; a 18 de Fevereiro de 1911, decretou-se, finalmente, o registo civil obrigatório e a sua precedência em relação aos actos religiosos; a 21 de Abril, foi assinada a separação das Igrejas do Estado⁽²⁴⁸⁾; a 15 de Novembro do mesmo ano foram proibidas as cerimónias religiosas fora dos templos.

Por outro lado, tendo em vista facilitar a aceleração do processo descristianizador, houve a imediata intenção de laicizar a "formação das almas"; o que exigia uma escola e uma moral sem Deus e a criação de um imaginário colectivo⁽²⁴⁹⁾ que secularizasse o calendário e nacionalizasse os heróis evocados através da realização de festas cívicas.

⁽²⁴⁸⁾ Cf. Fernando Catroga, *O Republicanismo em Portugal. Da formação ao 5 de Outubro de 1910*, vol. 2, pp. 323 e ss.

⁽²⁴⁹⁾ O livre-pensamento fomentou uma visão optimista do mundo. Não por acaso, esta expectativa encontra-se presente em muitas manifestações, incluindo em alguns dos nomes próprios que os //padrinhos// escolhiam para registar civilmente as crianças. Estudámos esta prática ritual em Fernando Catroga, "Decadência e regeneração no imaginário republicano dos finais do século XIX", *Actas do Congresso Internacional "Los 98 ibéricos y el mar"*, Madrid, 1999.

Quanto a este último aspecto, é um facto que o livre-pensamento contestou os feriados religiosos e procurou socializar uma galeria de heróis e de acontecimentos que nobilitasse as vítimas da repressão religiosa (Giordano Bruno, Michel Servet, António José da Silva, Ferrer, a matança de Saint-Barthélemy, etc.). Daí que a passagem dos seus aniversários fosse aproveitada para manifestações reactualizadoras da sua memória⁽²⁵⁰⁾. E, embora houvesse a consciência de que seria impossível, depois do fracasso da experiência da Revolução Francesa, impor um calendário absolutamente novo, e de que as vítimas glorificadas pelo movimento não se ajustavam por inteiro à refundação de uma nova memória nacional (que os republicanos perseguiram), o certo é que a sua propaganda não deixou de se reflectir na secularização dos novos feriados.

Em certo sentido, pode sustentar-se que a ânsia para se cumprir o programa do livre-pensamento não só correspondia à pressão dos seus adeptos, como pretendia alargar a base de apoio da tendência mais radical dos republicanos no poder, dado o cariz transversal (monárquicas liberais, socialistas, anarquistas e republicanos) do anticlericalismo. Ao mesmo tempo, esta prioridade permitia defender a tese segundo a qual a solução do *problema social* só podia ser consequente à definitiva consolidação do novo regime, desiderato só possível com a vitória definitiva sobre a "reacção" monárquica e religiosa. No entanto, esta orientação olvidou duas coisas: que muitos dos anarquistas e socialistas que ajudaram a implantar a República o fizeram, tão-só, como medida transitória; e que o vanguardismo iluminista que a norteava também a cegava, ao fazer acreditar que, criadas as condições políticas para decretar a laicização, cedo o povo português estaria maduro para se afastar da prática religiosa.

Como se viu, o sector republicano que se opunha à dogmatização do livre-pensamento não alinhava com o radicalismo dos novos dirigentes. Estes estariam a confundir a aversão popular contra o jesuíta com a rejeição da Igreja e da própria religião, bem como a criar

⁽²⁵⁰⁾ *Calendario do Livre Pensamento e Guia do Registo Civil*. 1908, Lisboa, Typ. do Commercio, 1908. Esta iniciativa reproduzia exemplos estrangeiros, nomeadamente franceses, como era o caso do *Almanach de la libre pensée*. 1903, Paris, Association Nationale des Libres Penseurs de France, 1903.

uma situação de facto contrária ao princípio da neutralidade religiosa do Estado, que proclamavam. A aceleração do processo estava a gerar um novo tipo de intolerância, pois eram frequentes as perseguições religiosas, realidade que a desobediência dos bispos ajudava a credibilizar, pois a repressão era apresentada como resposta da autoridade legítima a atitudes que infringiam a lei em vigor. Seja como for, a laicidade republicana foi imposta como um laicismo, isto é, como uma mundividência alternativa ao catolicismo. E, para esse trabalho interiorizador, não bastava a *secularização externa* (político-jurídica); requeria-se, igualmente, a acção *positiva* (e não meramente *neutra*) do Estado em matéria de educação moral e cívica, confinando o ensino e as práticas religiosas aos espaços fechados da família e dos centros de culto. E estes últimos deviam ser geridos por cultuais profanas.

Este activismo transformou a liberdade de pensar numa nova intolerância. No entanto, deve perguntar-se se boa parte dos membros da Igreja não se comportava em relação às ideias em que devia assentar a modernização da sociedade portuguesa com uma radicalidade análoga à dos anticlericais. E certo que eram frequentes as suas denúncias do regalismo (monárquico e, depois, republicano) e as suas reivindicações da liberdade (particularmente a de ensino). Não obstante, quanto ao primeiro aspecto, não se encontram manifestações a apontar para a rejeição de privilégios que tal estatuto também conferia, sobretudo o de religião oficial; e, no que ao segundo diz respeito, exíguas foram as vozes a exigir a liberdade para todas as crenças - as religiões minoritárias existiam como associações toleradas - e a denunciar a incoerência da criminalização de opiniões contrárias à religião de Estado, ou a defender liberdade de pensamento e de consciência. Afinal, se o laicismo foi mais além do que o ideal de laicidade - condição necessária ao respeito de todas as religiões -, também não se pode escamotear esta outra vertente: a Igreja portuguesa não estava interessada no princípio da neutralidade⁽²⁵¹⁾, e nem sequer se

(251) Há notícias de que, pouco antes de 5 de Outubro, o Núncio Tonti teve um contacto, meramente pessoal, com o ministro dos estrangeiros José d'Azevedo Castelo Branco, para saber da disponibilidade do Governo para assinar uma concordata em termos análogos à do Brasil (1890). A iniciativa não teve continuidade, mas ela deve ser entendida como uma espécie de antecipação, tendo em conta o crescimento da agitação republicana e a radicalização do anticlericalismo.

encontrava apta para perfilhar a velha tese de Lamennais e do catolicismo liberal, sintetizada no princípio *Igreja livre no Estado livre*⁵¹), e, muito menos, a sua correcção republicana e espiritualista, feita por Jules Simon em 1867: *Igrejas livres no Estado livre*.

(²⁵²) No contexto da polémica ligada à iminente promulgação da Lei de Separação, uma excepção encontra-se na obra do padre Manuel José dos Santos Farinha, *Egreja livre. Conferência realizada a 2 de Fevereiro de 1911 na Sociedade de Geographia*, Lisboa, Cernadas & C.^a Livraria Editora, 1911. Por outro lado, os padres republicanos e os disponíveis para aceitarem as novas leis eram minoritários.