

DM

De Hintze a Afonso Costa
O fenómeno (anti)clerical
na imprensa madeirense (1901-1910)

DISSERTAÇÃO DE MESTRADO

Luís Eduardo Nicolau Marques da Silva
MESTRADO EM ESTUDOS REGIONAIS E LOCAIS



UNIVERSIDADE da MADEIRA

A Nossa Universidade

www.uma.pt

setembro | 2016

De Hintze a Afonso Costa
O fenómeno (anti)clerical
na imprensa madeirense (1901-1910)

DISSERTAÇÃO DE MESTRADO

Luís Eduardo Nicolau Marques da Silva

MESTRADO EM ESTUDOS REGIONAIS E LOCAIS

ORIENTADOR
João Nelson Veríssimo

*A todos os que me desafiaram, incentivaram e apoiaram
para que este trabalho fosse possível*

O que é a tolerância? É o apanágio da humanidade. Todos temos muitas fraquezas e erros; perdoemo-nos reciprocamente nas falhas, é a primeira lei da natureza.

Voltaire, Os Pensadores

Resumo

Os fenómenos de oposição e de defesa do cosmo clerical são testemunhos do percurso que o respeito pela alteridade teve que galgar ao longo da História. Acreditar que os registos desses comportamentos estão confinados ao passado é desconsiderar a incrível atualidade que as doutrinas de ódio, promovidas tanto pelo campo secular como pelo confessional, têm no globo. Através da análise textual a quatro periódicos madeirenses da primeira década do séc. XX, num intervalo temporal que vai desde a publicação do decreto de legalização das congregações através do modelo associativo, em 1901, ao crepúsculo da monarquia perante a república e a *separação*, em 1910, identificámos e segmentámos um vasto material, presente em centenas de edições analisadas, que configuram uma parte do *corpus* temático dessas duas correntes antinómicas, o clericalismo e o anticlericalismo, na Madeira. A religião que é capaz de mobilizar tanta fé como estigmas, molda as identidades individuais e coletivas de uma nação. Os ambientes que não estão providos de uma política religiosa plural e inclusiva, acabam por se contrair e perder a promoção de debates que irão conduzir a um cosmo de liberdade religiosa.

Palavras-chave: Anticlericalismo, clericalismo, imprensa, secularização, Igreja, Madeira.

Summary

The opposition and clerical universe defence phenomena are living testimonies of the path that the respect for otherness had to be built throughout History. The belief that the records of those behaviours are confined in the past is to disregard the astounding actuality that the hate doctrines, promoted not only by the secular but also by the confessional parties, have on the world. Through the textual analysis conducted in four Madeiran journals from the first decade of the 20th century, in a temporal interlude that goes from the publication of the congregations' legalization diploma through the associative model, in 1901, to the monarchy twilight towards the republic and the eminent separation, in 1910, we identified and classified a vast sum of material, included in hundreds of analysed editions, that form a part of the thematic *corpus* from the two antinomic factions, the clericalism and the anti-clericalism, in Madeira. The religion that mobilizes such faith as stigmas, shapes the individual and collective identities of a nation. The environments that do not provide a plural and inclusive religious policy end up restraining and losing the promotion of debates that would lead to a universe of religious freedom.

Keywords: Anti-clericalism, clericalism, press, secularism, Church, Madeira.

Índice

Resumo	3
Summary	4
Introdução	6
1. A compreensão da terminologia e do universo semântico.....	12
2. A <i>Questão Religiosa</i> : temporalidade inesgotável.....	19
2.1 Os antecedentes.....	19
2.2 O Vintismo	24
2.3 O liberalismo e o absolutismo.....	30
2.4 A regência anticlerical: Açores, Porto e Lisboa.....	33
2.5 A sociedade bipolarizada	38
2.6 A Igreja dentro do sistema político	41
2.7 A Regeneração	49
2.8 A nova tónica da <i>questão religiosa</i>	53
2.9 Os anticlericalismos: liberal, socialista, republicano e anarquista.....	59
2.10 O anticlericalismo finissecular e os seus protagonistas	66
2.11 O empolamento da <i>questão religiosa</i>	69
2.12 O ápice da militância em prol da dessacralização.....	74
3. A Imprensa Madeirense	81
3.1 O anticlericalismo na imprensa madeirense.....	83
3.1.1 <i>O Democrata</i> (1901-1903).....	86
3.1.2 <i>O Povo</i> (1907-1914).....	106
3.2 A versão clerical nos periódicos	125
3.2.1 <i>O Correio da Tarde</i> (1901-1911)	127
3.2.2 <i>A Quinzena Religiosa</i> (1901-1912).....	143
Conclusões	160
4. Fontes e bibliografia.....	167
4.1 – Fontes impressas	167
4.1.1 – Publicações periódicas	167
4.1.2 – Coleção de legislação e documentação governamental.....	167
4.2 – Dicionários e enciclopédias	173
4.3 – Bibliografia	179
4.4 – Bibliografia em linha	179
Anexos	195

Introdução

A relevância de que a Igreja¹ sempre desfrutou em Portugal não é uma matéria pacífica. Apenas o poder político representava um adversário digno de rivalizar com a força dessa instituição, cujo prestígio era incomparável. O cosmo clerical pretendia congregar o sagrado e o divino, projetando a sua ação no espaço secular onde, desde a fundação da nacionalidade e até à atualidade, as paixões se mesclam com os antagonismos e o ceticismo opõe-se à fé.

Circunscrever o fenómeno religioso, tanto em Portugal peninsular como na Madeira, ao campo da crença conduzir-nos-ia à não compreensão da sua amplitude e do seu impacto, mitigando o seu papel, pois não existiu um espaço onde o catolicismo não fosse parte da História, afetando os seus acontecimentos com maior ou menor intensidade e influenciando as mentalidades.

Os ideários podem sobreviver aos seus formuladores, mas as religiões vão mais além do que os pensamentos isolados, porque estão institucionalmente alicerçadas e servem-se da tradição. Essa longevidade é sinónimo de poder; seduz e desperta conflituosidades. Quando a tolerância perde terreno para as doutrinas que utilizam o ódio como meio e corolário natural, o plano racional contrai-se face à ortodoxia dos seus ideólogos. A mitificação configura-se como uma conjuntura natural numa realidade em que um ou vários grupos societários incorporam o produto das doutrinas de oposição, emanadas a partir dos grupos de pensamento vigente. O cenário de intriga opera com mais força e capacidade, congregando mais apoiantes, quando os seus líderes conseguem eleger esses contendores que estão inequivocamente nomeados no tecido social. Observa-se que os ataques nem sempre são externos pois também são despertados dentro das estruturas eclesiásticas.

A caminhada pela racionalidade, amparada pela ciência, foi um dos grandes motores no desenvolvimento do processo de secularização, que pregava o respeito pela liberdade de culto, mas podia abraçar, no extremo, o domínio institucional que conduzisse à própria contração da mentalidade religiosa. As tensões entre os Estados e as Igrejas são ambientes propícios para o desencadeamento de correntes anticlericais que, no seu extremo, pretendem conduzir a sociedade a um método de secularização em consonância com políticas laicizadoras. Será o respeito pela alteridade despertado pelas políticas de debate clerical? Todo o anticlericalismo estudado é um correspondente antirreligioso? Traduz-se num apelo ao carácter ímpio? Procuraremos encontrar as respostas adequadas.

Esses movimentos de oposição podem ser potencializados em meios com pouca ou nenhuma pluralidade religiosa e com uma cultura de tolerância fraca. Nesse contexto, o clericalismo assume uma postura de defesa cujo perímetro pode ser tão expansivo que acaba fracionando a unidade da Igreja. Consideramos que a rutura entre o cosmo religioso e social, que conduz a uma separação

¹ Como o cerne institucional do nosso trabalho é a Igreja Católica Apostólica Romana, referimo-nos a essa instituição como *Igreja*. Igualmente, o termo *religião*, remete para o catolicismo apostólico romano.

completa entre esses campos, ilustra um *locus* que se pode configurar numa realidade utópica. A inteção desses fenómenos de apoio e de oposição, e a sua diacronia, permitem derrubar postulados e compreender melhor o seu impacto nessas sociedades e o seu comportamento recorrente. As temáticas que podemos identificar, em meios como a imprensa, na apologética de oposição e defesa clerical são, em diversas situações, temporalmente transversais e culturalmente fraturantes. O progresso social também é experimentado através de um campo que permite um debate plural e cujos extremismos podem identificar limites que possibilitam uma convergência.

Provocar ou exigir alterações a instituições tão enraizadas e influentes como a Igreja é um processo que obriga, além de tempo e de vontade política, meios, como instrumentos legislativos adequados, que poderão conduzir às mudanças de postura e de atitudes, sem, contudo, acarretarem alterações de mentalidade que não mudam por força de um decreto. Por mais vasta que fosse a produção de leis e diplomas, com impacto clerical desde o liberalismo, isso não implicou uma relação direta com a mudanças comportamentais da sociedade que muitos defensores do anticlericalismo almejavam.

As paixões antagónicas que esse tema desperta, obriga-nos a uma leitura das fontes sob uma rígida vigilância crítica. É importante termos a perceção de que o pensamento e o sentimento não obedecem à mesma lógica e velocidade da produção legislativa. Será nesse campo, mais profundo e de difícil domínio, que encontramos a religião e é sobre os seus antagonismos, nestes fluxos de apoio e oposição, que compomos as linhas temáticas do nosso trabalho.

É inegável a influência das revoluções contemporâneas, ocorridas em França a partir do final do séc. XVIII (1789, 1848 e 1871), na propagação dos ideais da militância laica, com especial ênfase nas décadas derradeiras do séc. XIX. A trajetória do clero nesse período foi marcada pela segregação, pela perseguição ou pela falta de justiça, que emergiam dessa nova realidade liberal. A pluralidade de trabalhos que versam sobre a temática congregacionista desse período é unânime ao apresentar evidências na degradação dos institutos e das funções religiosas (Oliveira, 2009: 33). Tentámos saber se a militância laica procurou aterrorizar a consciência coletiva regional através da vinculação de uma mensagem que pretendia ostracizar as congregações, evidenciando ou encenando um estado de degradação.

Nos alvares do séc. XX, assistia-se a tempos de uma intensa batalha que continuava a envolver a Igreja. Nesses confrontos o clero não estava abstraído das melhores armas para combater e compreendia o poder que poderia levá-lo a vencer essa guerra. Desde o púlpito à imprensa, o bispo do Funchal escrevia que o domínio da parenética e da escrita suplantava qualquer batalha armada e os jornais

De Hintze a Afonso Costa: O Fenómeno (Anti)clerical na Imprensa Madeirense (1901-1910).

e as revistas eram um “dos maiores potenciais do nosso tempo, sendo forçoso usar dela”². Os seus contendores iam no mesmo caminho e faziam uso de comícios e dessa comunicação.

A visão ecuménica dos fenómenos clericais e do seu anátema, devido à sua amplitude cronológica, representa um grande desafio devido à fragmentação temporal observada em alguns estudos desenvolvidos e à grande variedade de manifestações assumidas, que torna difícil consubstanciar a sua análise. Importa, por isso, que existam estudos que se debrucem sobre períodos claramente delimitados dessa manifestação, sem desconsiderar os seus antecedentes que irão influenciar os comportamentos a serem analisados.

A análise textual promovida versa sobre dois períodos temporais demarcados, de 1901 a 1903 e de 1907 a 1910, e utilizando como *corpus* de estudo um par de periódicos madeirenses, depositados no Arquivo e Biblioteca Regional da Madeira, em cada uma das faixas cronológicas. *O Democrata* e *O Correio da Tarde*, no primeiro intervalo, e *O Povo* e a *Quinzena Religiosa* no último. Os limites cronológicos definidos não pretendem ser datas estanques, mas relacionam-se com anos em que se registaram acontecimentos assinaláveis e, por isso, o nosso título abraça a primeira década do século. O ano de 1901 liga-se ao decreto de Hintze Ribeiro que estabeleceu os procedimentos para regularização das congregações, enquanto 1910 representa a eclosão legislativa do processo laicizador em Portugal, com a alvorada da república, que teve Afonso Costa como grande ideólogo, consolidando a sua posição nuclear na política. A relação entre os dois *khronos* e os meios impressos obedeceu ao princípio de coexistência de uma publicação de pendor clerical e anticlerical. O tempo e o espaço regionais forneceram os conteúdos para a identificação e categorização dos materiais que ilustraram a narrativa de apoio ou de combate clerical, no crepúsculo da monarquia constitucional, que se constituem como o nosso objeto de estratificação para possibilitar ilações que contribuam para as análises que versam sobre esse conteúdo. Tentámos, com isso, identificar quem eram os promotores dos discursos de apoio e ataque à Igreja. Qual seria o peso da política nesses materiais discursivos? Seria um posicionamento político do clero útil para a sedimentação da sua autoridade moral? O método de investigação adotado nos periódicos estudados foi a análise de conteúdos, que também permitiu a resolução dessas questões. Foi o que Abreu (2004) indicou como o meio que pretende “a classificação e interpretação dos elementos constitutivos desse universo textual” (p. 38).

Entendemos que seria pertinente uma análise preambular sobre o cosmo terminológico que compõe o material de oposição ao clero. Esse labor introdutório facultou-nos dados, possíveis através de técnicas recentes de reconhecimento ótico de caracteres, que contribuiram para o estudo da semâ-

² Mensagem pastoral do bispo do Funchal por ocasião da Quaresma de 1909 (*Quinzena Religiosa*, n.º 195, 15-III-1909: 82-83).

ntica dos vocábulos, adicionando dados às obras que versam sobre o fenómeno anticlerical. Estaríamos confrontados com a existência de comportamentos com registos lexicais tão desfasados da sua realidade?

Para encontrar respostas, antes de atingirmos o nosso *corpus*, julgámos que percorrer as décadas anteriores ao nosso período crítico seria especialmente útil para congregar alguns dos principais factos, confrontando-os com a perceção de alguns estudiosos e com a produção legislativa coeva. A indicação dos vários diplomas, com a indicação das datas e fontes, poderá se mostrar útil aos investigadores que queiram aprofundar essa matéria. Para o exercício de segmentação das grandes categorias discursivas de ambos os eixos, o estudo prévio mostrou-se fundamental, além de que o recurso aos diplomas, em adição aos estudos de vários autores, forneceu um retrato mais fidedigno de um assunto tão capcioso. Essa massa de investigação configurou-se especialmente útil para a compreensão dos factos ocorridos nos anos seguintes, derivados de momentos relevantes de todo o processo laicizador. Entendemos que o sistema de estratificação discursiva deveria funcionar para o anticlericalismo e para a sua antítese, sendo que este último se revestiu de importância acrescida pela escassez de exercícios análogos nesse campo. A análise de ambos os polos discursivos foi a tónica que norteou o foco deste trabalho, procurando encontrar os fluxos apologéticos mais comuns. A profusão textual permitiria várias análises da realidade social, cultural, política e económica, mas esse não foi o objetivo a que nos propusemos. A ausência de dados sobre as tiragens dos periódicos acabou por impossibilitar a execução de um retrato fiel da capacidade de penetração popular da sua apologética, podendo se conjecturar através das longevidades e dos promotores. Haveria temas comuns em discursos, à partida, tão distantes?

No cenário nacional, há três décadas, existe uma profusão de investigações sobre essa matéria. Identificamos um discurso comum na literatura científica regional sobre a displicência na produção historiográfica nacional, por desconsiderar ou não atingir as realidades insulares. Os estudos que versam sobre o cosmo religioso oitocentista e novecentista não constituem exceção quando verificamos que existe um manancial que permite alimentar uma política de cultura científica a ser criada e difundida. É nesse contexto que entendemos que aos estudos regionais e locais importa analisar um segmento da produção escrita que espelha os sentimentos de apoio ou de crítica ao universo eclesiástico, mesmo que reduzido quando comparado à abundância de material, mas sem querermos uma abordagem perfunctória. Pela preponderância na sociedade, na cultura, na política e na economia que a religião sempre desempenhou, entendemos que era importante aprofundar a epistemologia da realidade regional nessa matéria.

Em 2010, Bento XVI, na sua viagem a Portugal, defendia que “os ataques ao Papa e à Igreja não vêm só de fora, os sofrimentos da Igreja vêm do seu próprio interior, do pecado que existe na

Igreja”³. Cem anos antes, no aniversário do quinto ano do pontificado de Pio X, o chefe da Igreja pedia uma “vitória sobre os seus inimigos, que são todos os adversários da Igreja”⁴. Um século separa as afirmações dos líderes católicos que ilustram como as abordagens aos dilemas do catolicismo mudaram, sem desconsiderar pontos comuns e que a problemática que envolve a relação entre a religião e a sociedade continua, na atualidade, a ser um tema fértil na atualidade.

O fenómeno de apostasia que várias culturas experimentam, numa antítese a um passado alegadamente ultrarreligioso, acaba por contrastar com a efusão que a Igreja ainda desperta em muitos cenários. Apesar da Europa não ser confessionalmente um continente uniforme, ao contrário de outras massas continentais, como a América do Sul, comprova-se que o processo de secularização provocou uma contração do catolicismo, mas não uma contração das religiões. Considerando a tendência des-cristianizadora do séc. XVIII e XIX, que Catroga apresenta (1988: 16), e sendo válida para todas as nações católicas sem colocar Portugal como exceção, os números nacionais são promissores para a fé.

Numa aceção que se aplica a Portugal, com 99,8% da população a se declarar confessionalmente católica em 1901, contra 81% em 2011, mas cuja redução não é tão notória na Madeira onde o povo “goza a fama de ser profundamente religioso” (Freitas, 1930: 83). A região representa, no plano nacional, um dos bastiões do catolicismo, com 90,9% da população assumida como católica – apenas 0,3% inferior à região mais crente, os Açores⁵. Este decréscimo nacional não indica uma perda de religiosidade pois apenas 6,8% da população assume não possuir qualquer crença⁶ e 5,1% dos portugueses referem não acreditar em Deus (Smith, 2012: 7), afastando uma configuração ímpia do tecido social nacional, em posição contrária aos números de países como a República Checa ou a Suécia em que 51,2% e 32% dos cidadãos, respetivamente, afirmam que não acreditam, nem nunca creram, em Deus (Smith, 2012: 7). Além disso, em vários Estados seculares os ritos comandados pela Igreja configuram-se muito influentes. Veja-se o exemplo da Noruega, onde 3% da população frequenta, regularmente, os serviços religiosos, mas 80% das crianças são batizadas e a maioria da população celebra os matrimónios nos templos⁷.

Ao versar sobre o anticlericalismo não podemos acreditar que a generalidade da sociedade portuguesa, do período em apreço, tinha um pensamento assente numa separação entre a esfera do Estado e da religião. Como é normal, e tratando-se de um tema vasto, polémico e, portanto, pouco

³ Declaração do Papa reproduzida por Octávio Carmo, da *Agência Ecclesia*, em 11-V-2010.

⁴ *Quinzena Religiosa*, n.º 181, 15-VIII-1908: 243.

⁵ Dados do Instituto Nacional de Estatística relativos ao Censo de 2011 e de Marques (1991: 479) sobre o percentual de 1901. Não pretendemos, nesses dados, ingressar na análise sociológica ou dogmática sobre “praticantes” e “não praticantes”. Sobre esse assunto, consultar Teixeira (2011: 249-271) e a vasta literatura disponível.

⁶ Dados do Instituto Nacional de Estatística, relativos ao Censo de 2011.

⁷ “Church should be a place to come to during Life’s Greatest Events”, cit. por Grzymała-Busse, 2015: 37.

consensual, encontramos vozes dissonantes em vários segmentos sociais e dentro de todos os movimentos. Não há uma voz em uníssono. Tanto na Igreja, como na militância laica, encontramos uma diversidade de opiniões e visões sobre a *questão religiosa* ou a liberdade religiosa.

Ao longo do século XX a Igreja vivenciou períodos de grande conflituosidade, como a *Separação* de 1911, e diversos episódios contraditórios nas relações com os poderes. No novo século, Portugal apresenta-se como o país com a percentagem mais elevada, dentro da Europa, da população que acredita que as Igrejas não devem influenciar a política, com cerca de 90% dos seus habitantes a se oporem. Esse indicador reflete que a maioria da alta percentagem de católicos portugueses separa a esfera política da confessional⁸, pela realidade que encontramos sobre temas fraturantes e cujo panorama legislativo vai contra o defendido pela Igreja: interrupção voluntária da gravidez, divórcio, pesquisa de células estaminais, gestação de substituição e casamento entre pessoas do mesmo sexo. Não poderia, a temática que se debruça sobre os assuntos envolvendo a religião e a sociedade, ser mais fértil na atualidade e se constituir de grande importância para a compreensão de todos os acontecimentos complexos do universo clerical que surgiram da grande riqueza de fatores sociais que também os originaram. Ainda em 2016, o debate nacional, próximo da esfera religiosa, tratou de polémicas que envolveram os colégios com contratos de associação, as subvenções do Estado para o financiamento de edifícios religiosos ou a cobrança do Imposto Municipal sobre imóveis afetos à Igreja.

O estudo dessas matérias, no enquadramento dos elementos impressos e produzidos no arquipélago da Madeira, permitirá a constituição de um *corpus* textual dos fenómenos de apoio ao clero, de anatematização e de ambos os universos acessórios, estabelecidos e estudados a partir do vasto caudal que existe. Ficam enunciados muitos contributos que poderão ser utilizados para os investigadores que desejem enveredar na análise de outros aspetos, que valiosos factos e opiniões poderão fornecer para a historiografia desse período.

⁸ Segundo os dados citados por Grzymała-Busse (2015: 358), Portugal possui uma influência religiosa na política muito baixa (de 3, numa escala de 0 a 10), com uma alta percentagem da população a rejeitar a imiscuição do clero junto dos decisores políticos (89%).

1. A compreensão da terminologia e do universo semântico

Chadwick (1975) refere que o historiador acredita ser mais conveniente a utilização de termos para a descrição de grandes processos, sendo mais simples atestar a existência do processo em curso, e nomeá-lo, do que analisar as suas características, o que ele implica e qual a razão da sua ocorrência (pp. 2-3). Os estudos que abordam a temática anticlerical, também devem incidir sobre a definição desse epíteto, e dos seus derivados, evitando desconsiderar a sua importância.

O debate sobre o anticlericalismo é uma matéria complexa, cujo universo semântico deve ser compreendido, não podendo ser secundarizado, para que todo o fenómeno possa ser analisado com rigor. Devido à amplitude vasta do termo “anticlerical”, configura-se como fulcral a compreensão do significado desse epíteto, a sua origem e o que se seguiu. O cosmo lexicográfico que está ligado às críticas à Igreja, aos seus membros, seguidores e à religião é variado. O polimorfismo que observamos no comportamento crítico à atuação da Igreja, reflete-se na vasta terminologia empregue para ilustrar essa atitude.

Todo o teor negativo que imputamos ao prefixo “anti” pode levar-nos a desconsiderar o seu papel imprescindível enquanto elemento que desafia o pensamento vigente, podendo ser um agente motivador da mudança e promotor de uma renovação, que dificilmente seria experimentada, sem essa oposição. A propensão para uma realidade mais justa, racional e independente corrobora o pensamento de Rémond (1976) ao afirmar que, “apesar do nome, o anticlericalismo é de facto uma ideologia positiva” (p. 7). Mas essa relação antinómica também indica um reconhecimento, ou uma tentativa de contrariar essa constatação, entre os campos divergentes. O limite aceitável de atuação desses movimentos promotores de correntes alternativas pode facilmente ser extravasado, quando o confronto ideológico se torna de tal forma fraturante que, ao não conseguir atingir os seus propósitos, os impulsionadores, que pregavam uma alternativa, transfiguram-se em intolerantes, transformando a sua luta numa doutrina do ódio, conforme Leroy-Beaulieu caracterizou em 1902¹. É interpretada como uma expressão de combate, distanciando-se de uma intenção promotora de uma realidade alternativa, que pugna pela alteridade².

Enumeremos, sem pretensões ou espaço para a exaustividade, os seus registos conhecidos de: anticlerical, anticlericalismo, clerical e clericalismo. Atualmente, o desenvolvimento da tecnologia de reconhecimento ótico de caracteres (O. R. C.) permite uma amplitude de pesquisa muito elevada,

¹ Já no seu ensaio, publicado em 1902 (p. 11), o autor indica que é um pensamento redutor acreditar que alguns dos movimentos “anti” mais discutidos nesse período (o antisemitismo, o antiprotestantismo e o anticlericalismo) não eram as únicas doutrinas que, por toda a violência que as caracterizava, poderiam receber a designação de *doutrinas do ódio*.

² Sobre uma visão de carácter marcadamente reacionário e reativo, quase coeva ao cunho lexicográfico, cf. Ferdiand Buisson, “La Crise d’Anticléricalisme”, *Revue Politique et Parlementaire*, outubro, 1903, p. 6.

quando comparada com o passado. Nos próximos anos conheceremos, portanto, mais sobre os registos desse cosmo semântico.

Segundo Rémond (1976), a história do vocábulo “anticlerical” não presta um auxílio significativo para compreendermos a sua aceção, pois o seu aparecimento é muito desfasado da realidade a que remete e que é muito mais antiga (p. 20). Conseguimos apurar que, em oposição e em vários estudos disponíveis³, o primeiro registo que detetámos do adjetivo “anticlerical” ocorreu em 1820, num periódico inglês, através da carta de um leitor, enviada ao editor⁴. Curiosamente, o vocábulo é empregue no contexto da Igreja Anglicana. Em 1836, em França, o *Dictionnaire critique des erreurs du XIXe siècle* faz referência ao termo, ao falar sobre o ímpeto anticlerical de um autor contra o clero⁵. Ainda na primeira metade do séc. XIX, em 1841, um jornal espanhol refere o adjetivo “anticlerical”⁶. Posteriormente, registamos várias obras, ainda no universo francófono, que citam o adjetivo “anticlérical”. Data de 1866, outro registo lexicográfico⁷, em língua francesa, no *Grand dictionnaire universel du XIXe siècle*. Em Portugal, a primeira entrada de “anticlerical”⁸ foi no início do séc. XX. Apesar da atestação lexicográfica conhecida do adjetivo “anticlerical” remontar ao séc. XIX, não poderemos deixar que essa contemporaneidade terminológica ensombre a antiguidade social e complexa para onde esse termo remete.

Observámos que o aparecimento oitocentista do termo “anticlerical” acabará por influenciar a aceção do seu adjetivo contraditório, “clerical”, apesar do seu registo ser muito anterior. Ele surgiu, em Portugal, ainda no séc. XIV⁹, e podemos identificar uma entrada lexicográfica, no séc. XVIII, em

³ Diversos estudos referem que, em França, o aparecimento do termo *anticlerical* data de 1852. Faz alusão desse registo Rémond (1972: 21); que depois é citado por Abreu (2004: 31) e Cueva & Montero (2007: 13). Chadwick (1975: 115) refere que o termo tem origem belga, transitando para França.

⁴ *Durham County Advertiser*, 1820: 3. O leitor (W.) refere que, ao consultar um jornal da região, surpreendeu-se ao encontrar um grande elogio ao bispo da sua diocese, que deveria proibir uma conduta futura injuriosa a aquele jornal. O leitor refere-se ao redator do jornal como sendo um patrono anticlerical: “and what will his anti-clerical Patron say”.

⁵ “Voilà beaucoup de déclamations pour une chose à laquelle les évêques tiennent fort peu, car ils ont bien plus à cœur le salut du troupeau confié à leur garde, que les titres plus ou moins pompeux, plus ou moins polis, plus ou moins respectueux, que peuvent leur donner les gens du monde. Cependant, quoique ce soit une chose de fort peu d’importance en elle-même, il est utile de relever les erreurs dans lesquelles la passion *anticlérical* entraîne l’auteur de cet article contre les évêques chefs du clergé”. Cf. ob. cit., p. 102.

⁶ *El Correo Nacional* (Madrid), de 18/4/1841 (p. 4): “El mismo Sr. Becerra, ministro *anticlerical* y económico á la usanza del pronunciamiento, ha nombrado á un su amigo, confesor de una su hermana ó parienta canónigo de la catedral de Valencia quebrantando el decreto que prohíbe la provision de piezas eclesiásticas, y que han respetado hasta el Sr. Becerra, todos los ministros de todos los colores.”.

⁷ Cf. LAROUSSE, 1866: 440. ANTICLÉRICAL, ALE adj. (an-ti-klé-ri-kal – de *anti*, et *clérical*). Qui est opposé aux idées, aux tendances du clergé : *Ministre ANTICLÉRICAL. Politique ANTICLÉRICALE. On voudrait disposer le roi de Sardaigne à plus de condescendance aux vœux du pape, eu à s’opposer aux mesures ANTICLÉRICALES de ses ministres.* (Paulin.).

⁸ ABREU, 2004: 32, ob. cit. *Encyclopedia portuguesa ilustrada: dicionário universal*, sob direção de Maximiano de Lemos (1899-1910, 11 vols.). Em 1913, o *Novo Dicionário da Língua Portuguesa*, de Cândido de Figueiredo, regista “anticlerical”.

⁹ Oliveira (1964: 542) indica que o termo já era usado no início do séc. XIV; Houaiss & Salles (2015, V. 2: 1013) cita o *Índice do Vocabulário do Português Medieval* (1986) para indicar o registo etimológico do adjetivo, no séc. XV; Rémond (1972: 21) refere apenas que a palavra clerical é “muito mais velha”.

que surge apenas como “adj. de clérigo; concernente ao clero” (Silva, 1789: 279). Atestamos que a influência referida, aquando numa edição posterior ao aparecimento do termo “anticlerical”, já no séc. XX, a entrada “clerical” surge como “relativo aos clérigos, ao clero: a *influência clerical*”¹⁰, onde o nome “influência” já indica a contaminação recebida de “anticlerical”. Em outros países, registamos o mesmo fenómeno¹¹.

No caso dos substantivos, “anticlericalismo” e “clericalismo”, o seu registo lexical é oitocentista¹² e essa proximidade temporal também pode ilustrar a relação de interdependência, que podemos observar entre ambos, sem conseguirmos identificar, semanticamente, qual surge primeiro. Nos dicionários, o significado do adjetivo e do nome é sempre muito conciso¹³. Em 1887, o político republicano francês Léon Gambetta referia, na Assembleia Nacional, que “o clericalismo é o inimigo!”¹⁴ para indicar que essa doutrina de apoio clerical era uma oposição a todas as ambições sem talento.

A própria discrepância temporal, entre o registo lexicográfico e a realidade social, poderia ter um impacto sobre o campo semântico do termo, o que não se observa, pois, a sua aceção não sofreu alterações significativas até à atualidade. Considerando que o ponto de partida do anticlericalismo é

¹⁰ (FIGUEIREDO, 1913: 458). Também podemos observar esse fenómeno aqui: “que apoiam a influência ou intervenção do clero no governo, nas instituições civis, no ensino, etc.” (SILVA, 1949, V. 3: 181).

¹¹ Em Espanha a situação é análoga. Comparando o termo *clerical* nos vários dicionários espanhóis (edições de 1617, de 1706, de 1721, de 1729, de 1780, de 1783, de 1786, de 1803, de 1817, de 1822, de 1825, de 1843, de 1852, de 1869, de 1884, de 1899, de 1901, de 1904, de 1914, de 1917, de 1925, de 1950, de 1984 e de 1992, através do *Nuevo Tesoro Lexicográfico*) observámos que apenas na edição de 1917 (p. 395, col. 2), de Alemany y Bolufer, regista-se, pela primeira vez, uma segunda aceção do adjetivo clerical: “partidário del clericalismo”, bem como o registo do substantivo clericalismo como “intervención excesiva atribuída a la clericia en la política y en la gobernación del Estado”. Nas edições subsequentes, a partir de 1917 e até 1992, dos dicionários depositados no *Tesoro Lexicográfico*, registámos o adjetivo *excesivo* presente na caracterização da intervenção atribuída ao clero. Regista-se que o adjetivo anticlerical aparece, nos dicionários espanhóis analisados, em 1895 (ZEROLLO: 196) e o substantivo apenas em 1936 (*Real Academia Española*: 91).

¹² Machado (1995, vol. 2: 166) refere que o substantivo clericalismo é uma adaptação oitocentista do francês *cléricalisme*. Houaiss (2001: 958) refere a mesma influência francesa, datando o original francês de 1855. Nos registos em língua portuguesa também observamos a clara influência que o clericalismo recebeu do seu contraditório. Aqui citamos alguns exemplos das entradas para clericalismo, todas posteriores ao surgimento do tempo anticlericalismo: “partido clerical. Sistema dos que apoiam incondicionalmente o clero” (FIGUEIREDO, 1913: 458); “partido clerical, sistema dos que apoiam incondicionalmente o clero” (SILVA: 1949: 182); “partido clerical, sistema dos que apoiam incondicionalmente o clero, conjunto de opiniões favoráveis à intromissão do clero nos assuntos públicos e privados” (*Lexilello*, 1989: 196: 58); “sistema ou corrente de opinião favoráveis à intromissão do clero em assuntos políticos, da vida civil, ...; influência, predomínio, ascendência política, social, económica... do clero ou da igreja na sociedade, na política...; partido dos que apoiam o clero.” (HOUAISS, 2001: 263).

¹³ Alguns exemplos sobre a coerência do seu registo lexicográfico: “Contrário às ideias do clero” (FIGUEIREDO, 1913: 144); “contrário ao clero ou à sua influência na vida civil”, “adversário da clerezia, indivíduo que combate a influência política do clero” (SILVA: 1949: 922); “que(m) combate o clero o clero ou as suas ideias” (*Dicionário Ilustrado da Língua Portuguesa*, 1984: 153); “contrário às ideias do clero, inimigo do clero, pessoa adversa à clerezia, pessoas que combate a influência política do clero” (*Lexilello* 1989: 196); “contrário às ideias do clero ou à sua influência” (*Dicionário Universal da Língua Portuguesa*, 1995: 109); “contrário às ideias do clero” (FIGUEIREDO 1996: 211); “que ou que opõe ao clero” (*Dicionário da Língua Portuguesa Contemporânea da Academia das Ciências de Lisboa*, 2001: 263); “que se opõe a existência do clero, à sua mentalidade ou à ação político-social que exerce” e “que ou o que combate a influência política, moral ou social do clero” (HOUAISS, 2001: 302); “sistema que pretende que o clero se ocupe apenas da vida espiritual dos fiéis”, numa “oposição sistemática ao clero” (*Dicionário da Língua Portuguesa*, 2009: 121). O mesmo iremos identificar noutros países: “ANTICLERICAL. Adj. Enemigo de la influencia del clero” (*Diccionario Histórico de la Lengua Española*: 1933: 611).

¹⁴ “Le cléricalisme, voilà l’ennemi”. Cf. VERNEY, 1879: 1.

muito anterior ao séc. XIX, como referido, foi necessário um exercício de intelecção para compreendermos o que esse fenómeno representou nesse período. Sendo vocábulos que remetem para um sentimento de oposição ao clero, seja ele regular ou secular, católico ou de outra religião, pode ser marcado por uma experiência de forte hostilidade ou por possuir traços mais pacíficos e assumir uma tendência de libertação da esfera política e social, de qualquer influência e instrumentalização do clero. É uma palavra que também assume uma dualidade pois serve para caracterizar os opositores do clero e para autodeterminação dos seus ativistas (Orlandini, 2013: 31). O anticlericalismo é um termo coletivo que assume contornos e características diferentes consoante o local e o período, opondo-se aos privilégios do clero, considerados por si como inadequados, no campo político, económico, social, legal ou religioso, manifestando-se quando a sociedade, ou o indivíduo em particular, exige um grau de autonomia e isenção que a autoridade eclesiástica não consegue corresponder. Por esse polimorfismo, poderemos assumir que existem *anticlericalismos* em oposição à ideia de uma única manifestação anticlerical. A classificação do tipo de anticlericalismo pode obedecer ao seu traço predominante para que possamos agrupar as diferentes interseções do fenómeno, compaginando das manifestações de forma coerente. Segundo Abreu (2004), a sistematização deve considerar quais são os traços predominantes em cada uma das modalidades (p. 30).

A sua atuação vai além do carácter negativo que associa o clero (Marujo & Franco, 2009: 129), mas pretende atuar quando a manifestação e a influência do clero extravasa o seu espaço de atuação e imiscui-se nos assuntos que lhe estariam vedados, para que fosse garantida independência, fugindo de qualquer parcialidade. Não é um fenómeno externo à esfera religiosa, manifestando-se dentro da própria instituição, “em todos os movimentos de forma verificados no seio do catolicismo” (Abreu, 2004: 26). Basta recordarmos a pastoral de 1828, do deão e do cabido da Sé do Funchal, de pendor liberal, que não deixa de criticar os clérigos madeirenses que estavam próximos de D. Miguel: “também sabemos, e com que mágoa! Que no corpo eclesiástico há enganados e enganadores; discolos, cujas almas se deixaram arrastar ao precipício de aprender e ensinar uma má doutrina”¹⁵. O agrupamento e classificação das manifestações de oposição ou apoio clerical não são um exercício linear ou transversal e não se baseiam na dicotomia regular/ secular, cidadão/ campesino, absolutista/ liberal e monárquico/ republicano.

O sentimento anticlerical manifesta-se como um vetor de resistência e de combate à atuação e à influência da Igreja, exigindo rigor e disciplina no exercício das funções do clero (Ferreira, 2000: 79). Se incita aos comportamentos antirreligiosos a partir do exterior da estrutura eclesiástica, revelando sintomáticas associadas à descristianização da sociedade, também provoca uma reação interna

¹⁵ *Documentos para a Historia das Cortes Geraes da Nação Portuguesa*, 1888: 175.

de contestação à excessiva interferência religiosa nas esferas externas à religião e aos comportamentos dissolutos que desvirtuam a missão do clero. Surge como um fenómeno e uma ideologia que estão associados, por contraposição, ao clericalismo e, apesar de congregarem sentimentos que se manifestam ao longo do tempo, não podemos desconsiderar o percurso próprio que o anticlericalismo galgou, afastando-o de interpretações lineares. Manifestou censura contra determinados comportamentos reprováveis de que também se alimentou, se reproduziu e se utilizou.

Além das precisões terminológicas sobre o fenómeno que norteia o nosso trabalho, a sua relação com outros termos desse universo é importante e, conseqüentemente, a exposição de breves conceções das manifestações ligadas à religião e à sociedade, afastando muitas exegeses antinómicas que misturam e confundem muitos desses termos: ateísmo, laico, laicidade, laicismo, secularização, ultramontanismo e regalismo. Devemos considerar as especificidades que cada um desses conceitos adquirem nas culturas, nas nações e nos espaços temporais, e a própria reversibilidade dos processos.

O ateísmo é uma doutrina que defende uma visão e uma conceção de uma realidade profana, contrariando a existência de uma ou várias divindades, e não pode ser interpretada de forma linear já que congrega múltiplas visões, afastando-se de uma mera convenção monolítica. A sua origem, na Grécia antiga, remete para o significado de “sem Deus” e, até ao séc. XIX, quando agnóstico passou a integrar o léxico popular, também abraçava essa aceção.

O laico – ou leigo – é um vocábulo, com raiz helénica, que assumiu, há muitos séculos, uma relação de oposição ao universo clerical¹⁶, também se baseando numa dualidade de génese medieval entre o leigo/ ignorante e o clérigo/ erudito, apesar da sua origem distinta¹⁷. A partir dele, surgem outros derivados, como a laicidade, formados por sufixos, que serão adotados pelas doutrinas de oposição ao clero e ao cosmo religioso. Esses termos apresentam uma visão mais ampla da dessacralização, pretendendo afastar-se da religião em todos os seus campos de atuação e de influência. A laicidade, sendo a qualidade do que é laico, assume-se como um sistema e “um processo social estreitamente relacionado com a esfera política” (Júnior, 2008: 63), que tem a sua origem no Estado, e não na religião. Alguns investigadores utilizam essa terminologia para substituir laicismo, o carácter ou estado do que é laico, pela conotação agressiva, negativa e antirreligiosa que ela abraçou, propondo “transformar não só as instituições culturais, mas também a consciência coletiva, o que passava pela descristianização das ideias e dos comportamentos” (Catroga, 1988: 611). A liberdade, que está subjacente ao conceito de laicidade, acaba por conferir uma livre-circulação entre as religiões que se

¹⁶ Em 1296 o Papa Bonifácio VIII, na bula *Clericis Laicos*, refere que a “antiguidade nos ensina que os leigos são, num grau elevado, hostis ao clero”.

¹⁷ Sobre a história do vocábulo laico/ leigo, cf. Catroga (2010: 275-284).

opõem ao que o catolicismo prega¹⁸. Essa igualdade entre as crenças consubstancia a neutralidade que o processo laicizador impõe ao poder político. A existência de diversidade de credos, que atuam de forma livre num Estado, não é um indicador de laicidade. A Inglaterra é uma nação que reúne esses atributos, mas é um Estado confessional onde os bispos têm assento no Parlamento¹⁹. O laicismo²⁰, ou a militância laica, é uma doutrina que irá caracterizar um “movimento que pretendeu não só demarcar as esferas da sociedade civil e religiosa, mas também contrapor a esta última uma concepção dessacralizada do universo, da história e do homem, em ordem a superar e substituir a religião” (Catroga, 1988: 5). Apesar de se situar próximo do seu campo semântico, o anticlericalismo exprime uma posição mais vigorosa, configurando um sentimento de resistência a toda a estrutura eclesial. É, portanto, a face mais combativa e agressiva do laicismo²¹ (Catroga, 1988: 6).

A utilização de laicização enquanto equivalente direto de secularização acaba por ser derivada de uma incerteza terminológica que deve ser esclarecida para demarcá-la dessa aplicação, como se de um sinónimo se tratasse, apesar de reconhecermos a sua aplicação análoga em muitos contextos.

O termo secularização é o resultado de um diálogo entre diferentes origens da palavra “*saeculum*”. A própria aceção do epíteto secularização não correspondeu, ao longo do tempo, a uma oposição à Igreja (Catroga, 1988: 32), como podemos observar no séc. XVII, quando remetia para uma terminologia jurídica de expropriação de terras afetas ao clero. Com os fenómenos oitocentistas, a bipolaridade entre o religioso/ espiritual e o temporal/ profano foi marcada por uma dialética forte que enquadra a secularização como um processo que aduz à perda da hegemonia institucional da religião nas sociedades modernas, conduzindo à perda da significação social do pensamento e da prática religiosa (Júnior, 2008: 61). Ela enquadra a religião na realidade das sociedades ocidentais, existindo diversas conceções desse sistema para situar as interpretações da relação das confissões com a sociedade. A realidade pós-Vaticano II provocou um reconhecimento positivo da secularização, com estatuto doutrinário, enquanto preconizadora de uma “relativização ou acantonamento da dimensão religiosa da sociedade” (Ferreira, 2000: 197).

O ultramontanismo – indo além dos alpes, em direção a Roma – é um termo cunhado ainda

¹⁸ Ordoño (2013: 43-44) caracteriza a laicidade como uma garantia que se pode entrar e sair, livremente, de uma confissão, e por esse facto, a Igreja católica vê com relutância esse comportamento, já que o direito canónico não contempla a possibilidade de abandonar o catolicismo. Ferreira (2000: 58) referencia a laicidade como um “processo complexo e mais vasto que é o da secularização”.

¹⁹ O governo de coligação, liderado por David Cameron (2010-2015), tinha intenção de reduzir o número de assentos dos bispos ingleses de 26 para 12 (*House of Lords Reform Draft Bill*, 2011), proposta que foi abandonada perante a ameaça de chumbo.

²⁰ Até 1842 o laicismo tem a aceção da doutrina anglicana que pretendia reconhecer nos leigos o direito de governarem a Igreja, significado replicado no galicismo.

²¹ A caracterização do anticlericalismo como uma das componentes do laicismo também é defendida por Ferreira (2000: 59), enquanto Matos (2010: 35) caracteriza-os como equivalentes, indo contra os anteriores autores.

no início do séc. XI²². Ele representa uma doutrina francesa que preconizava que o líder da Igreja católica deveria congrega todos os poderes da instituição, em consonância com a cúria romana. Representa uma anatematização ao galicismo, que prega a limitação da autoridade papal em relação aos bispos, defendendo, com isso, uma maior equidade de forças entre os protagonistas eclesiásticos por todo o mundo.

O binómio Estado e Igreja envolve a definição do regalismo, enquanto sistema político, que pretende a influência do poder civil nas relações entre os dois. Se até agora tratámos a imiscuição da religião noutros quadrantes, o regalismo pretende a supremacia e a ingerência do poder estatal sobre o eclesiástico (Neto, 1998: 27-28), conferindo aos monarcas ou ao Estado um poder tutelar na Igreja. De acordo com Ramos (2000: 97), existem outros termos nacionais que compõe o seu universo terminológico: jurisdicionalismo (Itália), erastianismo (Inglaterra), josefismo (Áustria) e galicismo (França). É um termo que também se encontra associado aos privilégios e prerrogativas que o rei, ou outras figuras senhoriais, gozam. A experiência regalista foi fonte de tensões entre o poder político e espiritual que se agravaram no séc. XIX.

²² De acordo com Livingstone & Cross (1997), as opiniões dos estudiosos diferem sobre se a sua utilização primitiva estava relacionada com uma conceção geográfica anterior ao aparecimento do galicismo no séc. XVII (p. 1655).

2. A *Questão Religiosa*: temporalidade inesgotável

2.1 Os antecedentes

O fenómeno anticlerical não foi efémero e a sua conceção e desenvolvimento afastam-se de qualquer interpretação linear. Para compreensão das ideologias clericais e anticlericais configura-se como um imperativo a análise das relações entre o Estado e a Igreja. Sendo o nosso objeto de estudo temporal os primeiros anos do séc. XX, importa analisarmos alguns acontecimentos que influenciaram e condicionaram determinados comportamentos que classificamos como de oposição, de crítica e de perseguição à Igreja, à religião e/ou ao clero. Considerando que no séc. XIX as manifestações de contestação ganharam uma escala ainda maior, e vão misturar-se com uma hiperbolização de factos que passam a constituir exageros, com as teorias que roçam a conspiração e com muitos elementos verossímeis de procedimentos inadequados dos clérigos e da Igreja, a necessidade de uma visão mais recuada dos acontecimentos torna-se imprescindível. Muitos estudos versam sobre os ataques liberais à Igreja, transmitindo uma perceção errada de que existe um hiato entre a política pombalina e a vitória do liberalismo, em 1834. Os governos de D. Maria I e de D. João VI, também com gabinetes e políticas regalistas, foram promotores de medidas reformistas promovidas por equipas heterógenas com as suas próprias mesclas despotistas.

Os antagonismos entre os monarcas portugueses e a Igreja podem ser observados desde a fundação da nacionalidade. Eram poderes rivais que estabelecem uma relação de simbiose que, em vários momentos, apresentam desequilíbrios e vão oscilando no decurso da História. A presença da Igreja na Ilha da Madeira pode ser rastreada desde as primeiras missões de reconhecimento e de povoamento quatrocentista. As mais subtis manifestações, como a cultura da vinha e dos cereais, têm uma conexão inegável ao ritual cristão.

Na era moderna, o poder da Igreja era vasto, sendo uma instituição transversal aos vários governos, perfeitamente hierarquizada, e que rivalizava com os impérios. A sua importância era sustentada pela autonomia governativa, dogmática e disciplinar, sem desconsiderar as suas limitações, impostas pela coroa¹. Não podemos, com isso, esquecer a relação estreita que existia entre a esfera política e religiosa e o poder de que gozava com o condão da jurisdição privilegiada². Foi nessa

¹ Hespanha (1998: 257-256) refere várias dessas limitações, que não atenuavam a preocupação da coroa: o beneplácito e a prerrogativa da *regio protectio*, o direito do padroado, a proibição de aceitar penhores, a interdição de aquisição de bens de raiz e de possuir bens nos reguengos. Aos clérigos estava vedado a sucessão em bens da coroa e nos morgados, o porte de armas, o exercício da atividade comercial e da advocacia e a requisição de benefícios ou juízes apostólicos para Roma. Esses aspetos estavam previstos já nas *Ordenações Filipinas*.

² A isenção gozada pelos clérigos estendia-se ao domínio criminal, onde não estavam sujeitos aos tribunais civis salvo raras exceções como o crime de lesa-majestade, que não estava no campo do tribunal eclesiástico. (*Ordenações Filipinas*, L. 2.º, Tit. 1.º, pr.; L. 2.º, Tit. 1.º, 4-29).

arquitetura de poderes do Antigo Regime que assistimos a um grande crescimento das ordens regulares³.

No novo quadro instituído pelo Concílio de Trento, a formação administrada pelos seminários⁴ depositou, no seio da esfera eclesiástica, um poder acrescido. Numa época onde a oralidade acabava por dominar, e o catolicismo de Roma era abalado pelos protestantes e por outros movimentos, era espetável que a cúria romana estivesse vigilante sobre a formação dos seus quadros, também para a eficácia da parenética. Nessa realidade pós-tridentina, os clérigos seculares serão os mais onerados num processo moroso de formação clerical⁵, o que acabou acentuando a crivagem entre os regulares e os seculares. Foi nesse contexto que o regalismo se acentuou, num quadro setecentista de contestação ao distante poder papal, apoiado pelo pensamento episcopalista, no próprio seio da Igreja. Ele acabará sendo “inseparável da secularização do Estado, que se intenta à sombra da razão” (Hespanha, 1998: 264). Esse episcopalismo, que pretendia privilegiar o poder episcopal em detrimento do papado, era interessante para o clero português, enquanto a coroa se coadunava com ele. Mas nos confrontos vindouros, o poder da cúria romana mostrar-se-á uma força importante para os religiosos portugueses, na medida em que desempenharão um papel importante na sua defesa. Catroga (1988) alerta para a necessidade de cautela sobre o fenómeno de descristianização no séc. XVII pela estratégia cultural e política, de matriz iluminista, que não tinha como fim o combate à cristianização da sociedade (pp. 18-19).

No estado absolutista, com influência iluminista e regalista, o protagonismo só tem um lugar: o do rei (Trigueiros, 2015: 598). A política religiosa pombalina, durante o reinado de D. José, inicia uma dinâmica de mudança e de tendências regalistas, com o propósito de um grande domínio nos diversos quadrantes, pretendo a criação e o estabelecimento de um aparelho estatal, de matriz iluminista, que fosse robusto, central e absoluto (Oliveira, 2009: 39-40). Durante o governo de Sebastião

³ Nessa progressão os jesuítas, até à sua expulsão e posterior supressão, destacar-se-ão. Por volta de 1763 existiriam 538 casas religiosas, onde mais de 2/3 seriam masculinas (HESPANHA, 1998: 262).

⁴ Regista-se o facto da maioria das dioceses portuguesas, mesmo no início séc. XIX, não possuírem um seminário estabelecido. A Madeira foi, portanto, uma exceção. O seminário do Funchal foi criado por carta régia de D. Sebastião, datada de 20 de setembro de 1566, no seguimento da criação dos seminários no Concílio de Trento, a 15 de julho de 1563. A construção (c. 1575-85) ocorreu durante o prelado de D. Jerónimo Barreto. No séc. XIX, a pedido do bispo do Funchal, D. Agostinho Barreto, a direção pedagógica do seminário ficou sob responsabilidade dos Padres da Congregação da Missão, os lazaristas, assumindo, durante alguns anos, o cargo de vice-reitor o p.^o Ernst Johann Schmitz. Entre 1915 e 1953 registam-se 1313 alunos matriculados no seminário do Funchal sendo que, de 1912 a 1963 cerca de 148 alunos receberam o presbiterado (SOUSA, 2015: 752).

⁵ A aplicação tridentina da formação do clero, com a fundação dos vários seminários, foi um processo lento, que se arrastou desde o séc. XVI. Apesar de várias escolas episcopais já funcionarem (Braga, Bragança, Coimbra, Faro, Funchal, Guarda, Lamego, Leiria, Portalegre e Viseu), apenas em 1805 é publicado o alvará régio que manda unificar o ensino teológico da Universidade, com o dos seminários diocesanos, e funda os cursos onde esse não se observasse (SERRÃO, 2002: 436-437).

José, a Igreja foi a instituição mais atingida, com claros conflitos entre a cúria e a coroa pela incompatibilidade entre a política regalista e o poder papal. A supressão de mosteiros agostinhos, a expulsão dos jesuítas e a secularização do Tribunal do Santo Ofício, aduzem a incompatibilidade entre afirmação do Estado pombalino sobre a Igreja⁶.

Na segunda metade do séc. XVIII, a cúria romana viu-se constrangida a rever a sua posição de estrutura privilegiada, devido à eclosão de diversos movimentos revolucionários que pretendiam cercear a sua área de influência e imiscuir-se nos assuntos que detinha prerrogativas ancestrais, com a atuação do regalismo. Além das novas concepções Iluministas, colocava em causa a própria existência cristã e não se coadunava com a atuação eclesiástica coeva, todo o poder material que era detido pelo clero, era igualmente cobiçado. A reação do catolicismo foi de rejeição. Em antinomia ao crescimento que a vida conventual assistiu desde a Idade Média, vários problemas debilitavam os regulares portugueses. A falta de vocação era um indicador natural do ingresso na vida monástica perante a exclusiva vontade familiar, a fuga ao serviço militar⁷, a falta de perspectivas, a ambição política que poderia ser galgada através da vida eclesiástica ou os antiquados processos de transmissão de bens entre herdeiros, que provocavam situações de desigualdade, privilegiando os primogénitos em detrimento dos restantes elementos. No final desse século, a Revolução Francesa⁸, que marcou o início do anticlericalismo moderno, colocou o Estado como decisor do limite da atuação e autoridade religiosa. Na estreita e dependente relação trono-altar, Roma almejava o trono de S. Pedro como supranacional.

Pregava-se que as filosofias laicas, posteriores à Revolução de 1789, eram o resultado de um

⁶ Não sendo o escopo do nosso trabalho a legislação régia setecentista, citam-se os principais diplomas que serviriam de prefácio ao que as cortes vintistas, e o liberalismo, aplicariam. A lei de 25 de junho de 1766, que regula os testamentos e últimas vontades, enquadra como “herdeiros ilegítimos” os clérigos; a partir de 4 de julho de 1768, a “consolidação dos domínios útil e direto estava vedado à igreja, e a 12 de maio de 1769, legislava-se no sentido de se emprazarem os bens religiosos” (OLIVEIRA, 2009: 43-44). A 9 de setembro de 1769, programava a “expropriação dos bens vinculados em capelas e corpos de mão-morta” (OLIVEIRA, 2009: 44), que eram possessões agrárias da Igreja, originárias de doações de católicos e que se perpetuavam na posse da Igreja. Cf. Subtil, 1996: 367-384.

⁷ Numa tentativa de travar as falsas vocações para furtar-se às obrigações militares perante os confrontos com os franceses, a coroa limita que o ingresso de novos noviços estava dependente de aprovação superior/real.

⁸ A *Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão* (1789), um documento único no seu tempo e cujos valores perpetuaram-se, estabeleceu que ninguém deveria ser perseguido pelas suas opiniões, mesmo que fossem de cariz religioso. Uma intenção que foi de difícil aplicação, ficando longe do que se pretendia.

processo cuja génese remontava ao protestantismo e que pretendia “extinguir a ação espiritual e histórica do catolicismo”⁹. O Papa Pio VI¹⁰ qualificou a liberdade e a igualdade como conceitos insensatos¹¹ e, após dois anos, “vinculou o catolicismo ao Absolutismo” (Catroga, 2010: 289). De nada adiantaram os seus protestos. Em 1797, perante a invasão francesa, abandonou, definitivamente, Roma e iniciou a sua *via crucis*¹². O coração do catolicismo era conspurcado e pilhado e muitos acreditavam que o papado teria tido o seu fim, sendo impossível que a própria Igreja se recuperasse, seguindo um caminho de fragmentação que levaria à nacionalização ou à supressão.

Durante o reinado de D. Maria I, em 1789, o governo criou a *Junta do Exame do Estado Atual e Melhoramento das Ordens Religiosas*, uma comissão de carácter temporário, mas que só cessaria funções com o final da guerra civil, e apenas com uma breve interrupção durante o miguelismo, em 1829, e que tinha o propósito de realizar uma alteração estrutural nas ordens religiosas. A execução de estudos sobre o estado das congregações, corroboraram a atestação do afastamento que muitos institutos viviam, em relação aos princípios fundadores e regulares dessas ordens. Apesar do cuidado necessário no tratamento das respostas insuficientes, os inquéritos mandados realizar foram um retrato do estado do clero regular (Barbosa, 2014: 377). As consequências reformadoras, no campo político, que poderiam advir dos resultados apurados, acabaram travadas por vários fatores: o estado mental da rainha, a eminência de um ataque francês e a deslocação da corte, em 1807. Esses aspetos acabaram por adiar a produção legislativa no campo religioso (Barbosa, 2014: 377-378) que as cortes constituintes promoveriam, após a revolução vintista, ainda que de alcance limitado e posteriormente revogada por D. João VI.

As invasões francesas tiveram repercussões devastadoras para o país, e para o clero não foi exceção nos sangrentos episódios vividos, com os religiosos, principalmente o baixo clero, a aliarem-se ao povo para enfrentar os invasores e liderar várias guerrilhas. Os clérigos, embrenhados na luta, acabaram servindo de elemento aglutinador, contribuindo para a observância de um sentimento patriota que era fiel à coroa e à fé católica. Por um lado, a resistência antifrancesa assumia-se como uma guerra da religião e do Estado, contra os princípios dos invasores que pretendiam atentar contra os poderes régios e eclesiásticos, já desafiados e perseguidos na revolução de 1789 (Araújo, 1998: 35).

⁹ CATROGA, 1988: 142.

¹⁰ A política laicista do imperador austríaco, José II, implicou numa reação sem precedentes de Pio VI que se deslocou a Viena, perante grande relutância da cúria, provocando um sentimento de entusiasmo ao longo da viagem e acendendo uma devoção popular que foi aproveitada e potencializada pelos seus sucessores. O poder ultramontano atravessava os alpes. Apesar da sua visita não conseguir travar a política josefina, a cultura do império “permaneceu fortemente marcada pelo catolicismo, e a época do Iluminismo representou mais uma modernização religiosa do que uma descristianização” (GALLEGO, 2010: 343). No período de surto do liberalismo, Roma estava subalternizada ao absolutismo austríaco (NETO, 1998: 138).

¹¹ Conf. Carta *Quod aliquantum* de 10 de março de 1791: “Ove è dunque quella libertà di pensare e di operare, che i decreti dell’Assemblea attribuiscono all’uomo vivente in società come un diritto immutabile della natura?”. No século seguinte, a Igreja concluirá que o liberalismo foi o erro do séc. XIX (OLIVEIRA, 2009: 59).

¹² O seu sucessor, Pio VII, regressa à Roma, decadente e abalada, a 30 de julho de 1800.

Por outro lado, e em contraste, o alto clero assumia uma posição de cautela nas invasões, pelos próprios contornos dos confrontos (Serrão, 2002: 27). Essa dicotomia entre o baixo e o alto clero, o citadino e o rural, repercute-se no comportamento que iremos observar, após a guerra civil entre absolutistas e liberais, da população face aos diplomas anticongreganistas. Observa-se, contudo, que as guerras com os franceses acabaram reforçando a religiosidade do povo (Serrão, 2002: 303).

Ainda no séc. XVIII, a obra impressa *Os Frades Julgados no Tribunal na Razão*, escrita em 1791, mas publicada apenas em 1814, tratava das questões polémicas em torno dos institutos religiosos e o seu papel na sociedade, e reconhecia a inevitável reflexão sobre a estrutura¹³. Apesar de várias obras versarem sobre as relações entre a estrutura eclesiástica, o Estado e a sociedade, apenas a imprensa escrita, já na segunda metade do séc. XIX, conseguiu amplificar esse tema.

A Igreja dominava o ritmo da vida¹⁴ desde o nascimento, até ao casamento e a morte. O registo desses rituais, que ocorreram de forma rotineira desde as disposições pós-tridentinas, eram fundamentais para se conseguir atingir o domínio do indivíduo, através do domínio do número (Hespanha, 1998: 261). Além desses ritos, a confissão assumia-se como um meio de controlo psicológico e dava ao confessor uma prerrogativa, consequentemente extensiva à Igreja, cujo poder penetrava desde as famílias até aos assuntos de Estado (Catroga, 1988: 504). Na Madeira, maioritariamente rural, os templos religiosos assumiam um papel central, como na província peninsular. Era onde a população tinha conhecimento das ordens e disposições das autoridades, onde tinham lugar várias negociações, festividades e cerimónias. Os párocos tinham a tarefa de descodificar a mensagem transmitida pelas camadas superiores da Igreja, residindo nesse aspeto um dos interesses transversais às tentativas subsequentes de controlo de uma Igreja a se nacionalizar em prol do interesse do Estado cada vez mais desejoso de fortalecer-se perante o enfraquecimento dos poderes paralelos. A vida começava e terminava na igreja, com os assentos de batismo e com os sepultamentos¹⁵. Os rituais eram controlados e ditados pela religião, numa repetição automática e acrítica, que misturava a ordem moral e social com as leis cristãs e as regras jurídico-canónicas (Oliveira, 2009: 32).

¹³ O trabalho setecentista, cujo autor é desconhecido, apresenta quatro propostas para que a vida conventual dos regulares fosse melhor compreendida pela sociedade: a ampliação do espetro de atuação dos regulares, promovendo uma maior aproveitamento das suas capacidades; o estabelecimento de um teto quantitativo de regulares por casa conventual, indicativo que estaria subjacente às capacidades financeiras de cada mosteiro; a limitação etária para a realização dos votos solenes, após os 25 anos de idade, para garantir a maturidade na confirmação da vocação; que os concursos para magistrados e opositores universitários fossem tornados públicos, para garantir ou ajudar a que a formação dos regulares gozasse de um sistema cuja transparência poderia legitimá-lo, afastando suspeitas de iniquidade durante os seus trâmites.

¹⁴ O toque dos sinos das Igrejas também era referido como tendo um papel relevante na vida quotidiana das paróquias e foi legislado por decreto de 6 de agosto de 1833 e, com a república, a 20 de abril de 1911.

¹⁵ A problemática em torno do estabelecimento de necrópoles, em substituição dos cemitérios paroquiais nos adros e interiores das igrejas, já era discutido na Europa do séc. XVI. Contudo, apenas após a Revolução Francesa, os países ditos católicos começaram a instituir ou aplicar os sepultamentos em necrópoles fora dos núcleos urbanos. Cf. Catroga (1999: 41 e ss.)

2.2 O Vintismo

“Senhor, o bispo do Funchal, estando próximo a recolher-se ao seu bispado, se apresenta perante este Soberano Congresso, não só a participar a sua saída desta cidade, mas também para renovar os protestos de respeito, submissão e obediência às sábias e justas determinações do Soberano Congresso. No governo daquela diocese, para onde a obediência o dirige, não se esquecerá o bispo do Funchal da execução deste importante dever para utilidade da Igreja e do Estado.”¹⁶

O período que vai desde o pronunciamento de 1820, passa pelo absolutismo epónimo de D. Miguel e desemboca no novo sistema que emerge em 1834, é fundamental para a compreensão da dicotomia Igreja-sociedade nas décadas seguintes. Um olhar atento sobre a produção laicista e secularizadora do liberalismo oitocentista mostra-se fundamental para prefaciarmos o escopo do nosso trabalho, pelo busílis, sem paralelo na historiografia nacional, que a Igreja enfrentou: “dificuldade ao mesmo tempo externa e interna, uma vez que não foram poucos os seus membros confessos e professores a partilharem o novo ideário” (Clemente, 2012: 34).

As alterações à sociedade que foram propostas pela revolução de 1820 serão um ensaio, cujas sementes só vingarão após a guerra civil, sem desconsiderar o modelo de transformação acentuada, da sociedade e do próprio Estado. O liberalismo vai retirar a primazia ideológica, económica e política do catolicismo. Os defensores do estado liberal, que emergia na década de 20, almejavam concretizá-lo e perpetuá-lo como uma instituição aglutinadora do poder, num processo de edificação que se pretendia com alguma autonomia religiosa, sem desconsiderar os benefícios da influência de alguns setores da Igreja e que seriam úteis à causa. Esse processo de autonomização colocava em risco o poder ancestral que a instituição eclesiástica gozava. O corolário dos fundamentos ideológicos consagrados pelo regime imputava perdas à Igreja. O novo pensamento pretendia estabelecer uma relação entre a população e o Estado, mais forte, mas não absoluto, onde o papel a desempenhar pela instituição religiosa era de intermediário, com um poder espiritual que não se imiscuía no poder secular. Essa relação também representava uma das fragilidades do sistema pela incompatibilidade entre uma superestrutura que não conhecia fronteiras e um poder nacional que se pretendia forte dentro dos limites territoriais. A correspondência dessa força interna com o poder transnacional da Igreja foi de difícil conjugação e de crescente fricção. Devemos, no entanto, considerar que o Vintismo sempre declarou a sua fidelidade aos princípios básicos da religião procurando usar a Igreja para propagar a sua mensagem (Braga, 2002: 308).

A religiosidade, a diáspora e a ruralidade constituem-se como a tríade que sustentava a cultura

¹⁶ Transcrição da missiva do 21.º bispo do Funchal, D. Francisco José Rodrigues de Andrade (1821-1838), ao Congresso pós-revolução, publicada por Reis (1999: 16).

nacional. A erupção do liberalismo, soterrando o Antigo Regime, chocava com a rígida estrutura da sociedade portuguesa, onde o catolicismo enfrentaria grandes desafios ao se incompatibilizar com a nova ordem revolucionária. Era ilusória a apologética de que a nova filosofia liberal, com contornos iluministas, pretendia apenas afastar-se das posições ultramontanas, pregando a tolerância na sociedade, patente nas recomendações emanadas das cortes, para que os párocos desempenhassem um papel conciliador junto aos crentes e para a informação sobre as reformas que se seguiriam. O liberalismo das cortes definia-se, no campo religioso, por um sentimento com laivos anticlericais que oscilavam entre uma corrente mais conservadora e outra mais violenta. Alguns pretendiam instrumentalizar a instituição religiosa para que estivesse ao serviço do regime (Oliveira, 2009: 71). Existia, contudo, uma esperança de que as reformas em curso pudessem compatibilizar o catolicismo com o novo regime (Catroga, 1988: 20) que não era antirreligioso ou anti-igreja generalizado, pois pretendeu ter uma posição crítica sobre aspetos da religião e o papel dos clérigos na sociedade.

A situação de tensão religiosa era perene e continuava em vésperas do movimento revolucionário. A *Gazeta de Lisboa* relatava críticas sobre a educação religiosa¹⁷ e sobre a continuação de assaltos e profanações aos templos religiosos¹⁸. A vida religiosa confronta-se com as críticas que ecoam nas publicações pós-1820¹⁹. O catolicismo debatia-se com “a fragilidade e a divisão interna a que se juntava a ‘moda’ anticongregacionista que imperava na cultura nacional” (Oliveira, 2009: 45). O novo enquadramento político, que emergiu da revolução, pretendeu utilizar a complexa, dispersa e eficaz teia eclesiástica existente, para estabelecer ligações privilegiadas e mais eficazes entre as estruturas decisoras institucionais e a população, com especial atenção à ruralidade. O pendor regalista e a doutrina iluminista desse novo tempo impunham uma adaptação da Igreja. De um lado os ultramontanistas desejavam que a aliança entre o trono e o altar²⁰ regressasse, enquanto o catolicismo de índole liberal, do outro, ansiava pela simbiose entre a Igreja e a nova estrutura estatal (Neto, 1998: 26).

Os católicos liberais assumiam a tarefa de transmitirem que a nova arquitetura de poderes não era antagónica aos princípios da fé católica. O sucesso de toda a empreitada dogmática estava dependente do êxito dessa missão para que as crivagens fossem minimizadas, visto que o clero era um agente importante nessa difusão. Uma tarefa difícil perante a profícua produção das cortes de pendor ideológico, pastoral e material. Apesar disso, em janeiro de 1821, a igreja de Santa Maria em Lisboa

¹⁷ *Gazeta de Lisboa*, n.º 151 de 28-VI-1817.

¹⁸ *Gazeta de Lisboa*, n.º 148 de 25-VI-1819.

¹⁹ Cf. Oliveira (2009: 54) para alguns exemplos de publicações que atestamos comentários satíricos e críticos aos clérigos, à religião e à Igreja. Cf. Azevedo & Ramos (1991: 215-264) para a consulta do inventário da imprensa católica desde 1820 até à Implantação da República.

²⁰ A narrativa em torno do tópos “o trono e o altar” é frequente na retórica anticlerical. Cf. Abreu, 2001: 33-46.

recebeu os deputados das cortes que juraram fidelidade à religião²¹. A revolução foi realizada com a bênção da Igreja (Reis, 2009: 31) e o poder pós-revolução sabia das vantagens que teria ao ter o beneplácito dos seus membros, revestindo-se de outra legitimação e autoridade perante a população.

Na Madeira, após a missiva do governador à corte joanina, a indagar se deveria considerar de matriz legítima as determinações dos tribunais de Lisboa, o pronunciamento não conduziu a “qualquer mudança imediata às estruturas institucional e administrativa” (Rodrigues, 2008: 116). Entre os dias 24 e 26 de março, a Sé do Funchal acolheu o sufrágio para eleição dos três deputados e dos seus três substitutos²². A 14 de abril, os deputados madeirenses participavam do serviço religioso na catedral, antes de rumarem para Lisboa, para jurar as bases da nova constituição²³ (Carita, 2003: 311). Não era apenas no espaço confessional que o bispo do Funchal ocupava uma posição de destaque na hierarquia política do arquipélago, correspondendo à segunda figura mais importante do espaço insular²⁴.

Em fevereiro de 1821, pouco mais de um mês após a primeira reunião das Cortes Constituintes, estas fizeram uso regalista da teia de influências da Igreja na província ao determinar que os párocos agissem junto dos seus fiéis para elucidá-los sobre as vantagens do novo sistema constitucional²⁵. O resultado não foi o desejado pois apenas 456 paróquias, das 3916 existentes, corresponderam ao pedido. Mas a execução de leis e diplomas vintista, sobre a matéria eclesiástica, foi muito

²¹ Em todas as províncias continentais, dos cem deputados eleitos, 24 eram clérigos. Dos 34 suplentes, 8 eram da função eclesiástica. O clero reunia 23% dos assentos no parlamento (OLIVEIRA, 2009: 272).

²² Foram eleitos, como efetivos: Maurício José de Castelo Branco Manuel, Francisco João Moniz Escórcio Drumond da Câmara e o António João Rodrigues Garcês.

²³ Note-se que a *Constituição* de 1822, confessional, incluía a Igreja, através de uma missa solene, no ritual de juramento onde a manutenção da religião católica surgia em primeiro lugar (art. 78.º), como no juramento do rei (art. 126.º), do herdeiro do trono (art. 135.º) e dos conselheiros de Estado (art. 166.º); determinou que o cidadão tinha como dever “venerar a religião” (art. 19.º); estabeleceu um tribunal especial para proteção de liberdade de imprensa, mas salvaguardou a prerrogativa da censura dos bispos para proteção da matéria religiosa (art. 8.º); determinou o catolicismo romano como a religião da nação, mas previu o culto privado, aos estrangeiros, de outros credos (art. 25.º); excluiu, do ato eleitoral para a escolha dos deputados, os clérigos regulares, com exceção dos pertencentes às ordens militares ou os secularizados (art. 33.º); previu a competência régia de apresentar para os bispados, para os benefícios eclesiásticos, além de “conceder ou negar o seu beneplácito aos decretos dos concílios, letras pontificiais e quaisquer outras constituições eclesiásticas”, com crivo prévio das cortes (art.º 123); e o ensino do catolicismo nos estabelecimentos de ensino (art. 237.º).

²⁴ Carita (2003) esclarecesse-nos que, mesmo sem base jurídica, ao longo dos séc. XVII e XVIII, na ausência do governador e capitão-general, o prelado assume essa posição, ou o deão em casa de ausência, de integração no governo interino (p. 89).

²⁵ “Tendo as cortes gerais e extraordinárias da nação portuguesa determinado que se *recomende aos bispos e prelados instruírem os povos por meios de pastorais e discursos sagrados sobre o espírito das presentes reformas*, que em nada são contrárias aos princípios da Santa Religião, que professamos: a regência do reino, em nome de el-rei o senhor D. João VI, assim o manda participar às autoridades, a quem competir, para sua inteligência e devida execução. Palácio da regência em 28 de fevereiro de 1821” (*Collecção dos Decretos, Resoluções e Ordens...*, 1822-1823: 13). Itálico nosso. A Secretaria de Estado dos Negócios de Justiça determinou que o *Diário de Governo* publicasse a relação de clérigos cuja parentética fosse favorável ao sistema constitucional. Oliveira (2009: 243) refere três casos em que, desde o início estiveram em oposição às ideias vintistas: o bispo de Angra, o bispo de Olba e o cardeal patriarca de Lisboa.

vasta. Durante a produção legislativa das Cortes, contabilizam-se mais de setenta decretos²⁶, resoluções e ordens sobre matéria ligada ao foro eclesiástico, que não foram de pendor tão favorável ao catolicismo, especialmente aos regulares. Não sendo o escopo deste trabalho a legislação vintista, acreditamos que, para a compreensão da atitude laicista observada nesse século e na primeira dezena do séc. XX, reverte-se de importância elencarmos algumas dessas disposições: decreto suspendendo a admissão e entrada de noviços para as ordens religiosas e militares²⁷; extinção de alguns ordenados, pensões, gratificações e propinas que não se encontravam suportadas pela legislação²⁸; declaração de incompatibilidade entre o Tribunal do Santo Ofício²⁹ e os princípios das *Bases da Constituição* resultando na sua abolição; obrigatoriedade dos empregos eclesiásticos serem exercidos por pessoas afetas ao regime constitucional³⁰, estabelecimento dos bens da coroa como bens nacionais, dando início a um grande ciclo de desamortização³¹; determinação do apuramento detalhado de vários dados sobre os conventos das ordens militares, monacais e mendicantes³²; enquadramento da exigência das folhas-corridas, para a celebração de matrimónio, como abuso e a sua consequente proibição³³; a proibição das rendas dos benefícios eclesiásticos, com exceção dos párocos³⁴; nova alteração do procedimento matrimonial com a dispensa, aos pobres declarados, da certidão do estado de solteiro³⁵; regularização dos recursos à coroa pelas autoridades eclesiásticas³⁶; abolição das aposentadorias³⁷; decretado que os dízimos, os demais rendimentos eclesiásticos e a cômputa devem ser aplicados no pagamento da dívida nacional³⁸; suspensão da atribuição de todos os benefícios eclesiásticos até que

²⁶ Cf. Oliveira (2009: 93-97) para a classificação temática dessa legislação e a *Collecção dos Decretos, Resoluções e Ordens...* (1822-1823) para os textos na sua íntegra, além de breves notas sobre os antecedentes de alguns.

²⁷ *Collecção dos Decretos, Resoluções e Ordens...*, 1822: 32. A exceção foram os institutos coimbrenses do convento dos Freires de Cristo, de Santiago e Avis. Como os conventos femininos continuaram a admitir noviças, o diploma foi esclarecido a 21 de agosto de 1822, proibindo a admissão a professor de qualquer noviça (ALMEIDA, 1970: 132).

²⁸ *Collecção dos Decretos, Resoluções e Ordens...*, 1822-1823: 55.

²⁹ *Collecção dos Decretos, Resoluções e Ordens...*, 1822-1823: 38-39. Foram abolidos, a 31 de março de 1821, o Conselho Geral do Santo Ofício, as inquisições, os juízos do fisco e todas as suas dependências, bem como todos os regimentos, leis e ordens. No aspeto económico, os bens e os rendimentos ficaram sob a alçada do Tesouro Nacional.

³⁰ *Collecção dos Decretos, Resoluções e Ordens...*, 1822-1823: 42-43. O diploma ainda estabelece que “alguns ministros e demais oficiais dos juízos eclesiásticos” devem ser removidos pelos prelados diocesanos e substituídos por clérigos apoiantes da causa constitucional.

³¹ *Collecção dos Decretos, Resoluções e Ordens...*, 1822-1823: 53. Rastreamos a desamortização ao pombalismo, mas o seu ápice começa com o liberalismo. Essa prática de incorporação de bens, nacionalizados, e da sua transferência para a esfera privada, por venda ou remissão em hasta pública, conhecerá três grandes períodos: 1821-1823, 1832-1843 e 1861-1873 (SILVA, 1998: 291).

³² *Collecção dos Decretos, Resoluções e Ordens...*, 1822-1823: 58.

³³ *Collecção dos Decretos, Resoluções e Ordens...*, 1822-1823: 60.

³⁴ *Collecção dos Decretos, Resoluções e Ordens...*, 1822-1823: 61-62.

³⁵ *Collecção dos Decretos, Resoluções e Ordens...*, 1822-1823: 77.

³⁶ *Collecção dos Decretos, Resoluções e Ordens...*, 1822-1823: 83.

³⁷ *Collecção dos Decretos, Resoluções e Ordens...*, 1822-1823: 85-86.

³⁸ *Collecção dos Decretos, Resoluções e Ordens...*, 1822-1823: 83 109-111. O *Decreto da Coleta Eclesiástica* determinava outros pagamentos provenientes de vários setores do clero regular e secular. Na sessão das cortes de 1 de março de 1822, o ministro da Justiça interrogou se essa ordem das cortes era aplicável ao ultramar, pois estava patente a aplicação nas províncias da Madeira e dos Açores, existindo dúvidas sobre os restantes territórios. A 12 de março de 1822, as cortes aprovaram essa aplicação (*Collecção dos Decretos, Resoluções e Ordens...*, 1822-1823: 376-378).

seja estabelecido um novo plano de regulação das paróquias³⁹; liberalização do ensino permitindo o estabelecimento de escolas de primeiras letras⁴⁰; estabelecimento da liberdade de imprensa, salvaguardando a proteção da religião⁴¹; limitação do número de pessoas a ingressarem nas ordens regulares, mediante indicação dos prelados diocesanos⁴²; a faculdade, aos clérigos, de adquirir, de possuir e de trespassar bens (Oliveira, 2009: 96). A 26 de outubro de 1822 foi publicada uma carta de lei para uma profunda reforma das “corporações regulares de ambos os sexos [para] conciliar o bem da religião e do Estado”⁴³, suprimindo e limitando mosteiros masculinos e femininos, habilitando os regulares para se poderem secularizar a título de benefícios (Almeida, 1970: 132), extinguindo as ordens militares e secularizando os colégios militares de Coimbra⁴⁴.

Quando o liberalismo desafiou o poder, a tradição e a lógica da Igreja, os pensadores e proponentes da nova ideologia constitucional cunharam uma questão que seria perpetuada como a *questão religiosa* (Oliveira, 2009: 51). A crença que promoveu os movimentos anticlericais oitocentistas em muito se baseou na dialética de que o cidadão só atinge a plenitude da liberdade e da felicidade, quando consegue travar o comportamento abusivo e anacrónico de uma Igreja que interfere em quadrantes que deveriam estar vedados, por não se compaginarem com a modernidade exigida (Catroga, 1988: 254). Apesar da crescente edificação do anticlericalismo nas elites nacionais, ele ainda não encontrava eco nas massas populares.

O liberalismo pretendia a manutenção do poder secular na nomeação régia, que tinha uma ação direta da influência da coroa no governo episcopal. Esse episcopalismo, perante uma contraposição do poder ultramontano, servia melhor os interesses dos anseios iluministas. Nacionalmente, a posição do novo regime também estabelecia, de acordo com os seus anseios, uma abordagem distinta aos dois cleros, regular e secular. Os regulares, criticados, ostracizados, desacreditados e relegados, serviam para ilustrar a imagem primitiva de uma estrutura eclesíástica ultrapassada e que não se coadunava aos propósitos do liberalismo. O clero secular, em especial o camponês, detinha uma posição privilegiada e de interesse para penetração e difusão das diretrizes governativas na ruralidade. Essa

³⁹ *Collecção dos Decretos, Resoluções e Ordens...*, 1822-1823: 112.

⁴⁰ *Collecção dos Decretos, Resoluções e Ordens...*, 1822-1823: 113. As cortes, a 15 de março de 1822, estabeleceram a criação de escolas no Porto Moniz, em Ponta Delgada, em S. Jorge, em Santana, no Porto da Cruz, em Câmara de Lobos e no Estreito de N. S. da Graça. (*Collecção dos Decretos, Resoluções e Ordens...*, 1822-1823: 382-383).

⁴¹ *Collecção dos Decretos, Resoluções e Ordens...*, 1822-1823: 122-128. O título II do decreto refere como abuso da liberdade de imprensa “quando se nega a verdade de todos, ou de algum dos dogmas definidos pela Igreja”, “quando se estabelecem ou defendem dogmas falsos”, “quando se blasfema ou zomba de Deus, dos seus santos ou do culto religioso aprovado pela Igreja” (p. 123). Foram estabelecidas as penas, de acordo com a gravidade do delito: “um ano de prisão e cinquenta mil réis em dinheiro”; “oito meses de prisão e cinquenta mil réis em dinheiro”; “quatro meses de prisão e cinquenta mil réis em dinheiro” e, por último, “cinquenta mil réis em dinheiro” (p. 123).

⁴² *Collecção dos Decretos, Resoluções e Ordens...*, 1822-1823: 420.

⁴³ *Carta de Lei*, n.º 240, publicada a 26 de outubro de 1826 (p. 225).

⁴⁴ De Cristo, de S. Bento de Avis e S. Tiago da Espada.

vantagem provocava um olhar distintivo e, conseqüentemente, parcial aos clérigos. Nesse sentido, o novo regime soube aproveitar parte da estrutura religiosa que interessava⁴⁵ e descartar a restante, sob lema de uma revolução nos desvairos inaceitáveis das ordens. O financiamento da edificação do novo regime tinha nos clérigos uma fonte de financiamento imprescindível.

O liberalismo cunhou o catolicismo romano como a religião da nação, de acordo com seus documentos fundadores oitocentistas – a *Constituição* de 1822; a *Carta Constitucional* de 1826; e a *Constituição* de 1838. Mas essa oficialidade religiosa foi aspirada pelo Estado como necessária para o apoio popular, também angariado através da influência da Igreja que o suporta, e com um fim de promoção da coesão social da nação, com fins claros de apoio liberal, não obstante a promoção da liberdade de consciência neste novo ser, o cidadão nacional. Se um por um lado o regime demandou que a Igreja se apresentasse fiel, por outro cerceou prerrogativas ancestrais.

“Graças infinitas sejam dadas à Altíssima Providência pelo assinalado triunfo que alcançou a religião e o trono, contra a impiedade e o filosofismo do séc. XIX: era tempo e já a justiça reta de um Deus misericordioso principia de um novo olhar e a proteger o império luso.”⁴⁶

O primeiro liberalismo cessaria em 1823, com a ação conjunta de vários movimentos favoráveis à reposição do antigo regime, culminando com os movimentos de maio⁴⁷ que revogaram a constituição e inculcavam que Portugal não mudava com a simples aprovação de leis. A classe eclesiástica, perante um triênio anárquico, previa um futuro entusiástico com a reposição da normalidade política e social. Esse período, longe da calmaria anunciada, assistiu ao termo de um condão moderador que foi contraposto com acesos confrontos políticos-ideológicos. Em abril de 1824 uma nova revolta do príncipe D. Miguel volta a falhar acarretando no seu exílio, a 10 de maio.

Apesar do alcance limitado das leis emanadas pelas cortes, o alvará régio de 5 de junho de 1824 declarou “nulas e de nenhum efeito todas as inovações, decretos e leis emanadas das referidas Cortes”⁴⁸. Era dado o sinal final de que o soberano assumia uma rutura total com o cosmo do primeiro liberalismo. As fortes mudanças preconizadas em 1820 acabaram assustando muitos setores tradicionais que não eram favoráveis a muitas das propostas e realidades introduzidas. Serviria de ensaio e prefácio para a legislação vindoura.

⁴⁵ Note-se a ordem das cortes para o fim dos benefícios eclesiásticos, com exceção dos curas. Cf. *Collecção dos Decretos, Resoluções e Ordens...*, 1822-1823: 61-62.

⁴⁶ Opúsculo publicado em *O Defensor do Throno e do Altar...* (1823).

⁴⁷ A Vilafrancada, a 27 de maio, com o pronunciamento do exército contra a Constituição e o avanço do príncipe D. Miguel, rumo a Vila Franca de Xira, com as tropas que lhe eram leais. A 31 de maio, o rei encontra-se com D. Miguel, revoga a *Constituição* e promete a outorga de uma Carta Constitucional, que só irá surgir em 1826, sendo suspensa em 1828, com o regresso ao Absolutismo.

⁴⁸ *Collecção de todas as leis, alvarás, decretos...*, 1845: 34-36.

2.3 O liberalismo e o absolutismo

O período de 1824-1826, fruto da atuação de governos com algum pendor moderador e de restabelecimento dos pressupostos anteriores à revolução, deu algum alento à Igreja (Neto, 1998: 228). A 29 de abril de 1826, D. Pedro IV outorgava a *Carta Constitucional*⁴⁹ que acentuaria a clivagem entre os clérigos: o episcopado divergiria para uma posição mais próxima do poder político e o clero provinciano continuaria a sua viragem às vozes de oposição ao liberalismo. A notícia da outorga chegava à Madeira, por aviso, somente a 24 de julho (Carita, 2003: 425). Na ilha, o regimento de Infantaria n.º 7⁵⁰ acabou gerando alguns problemas, tornando a realidade cartista alarmante para a ordem pública até ao seu regresso, em novembro, um mês após as eleições dos quatro deputados⁵¹, sendo um deles clérigo.

A Carta estabelecia uma orgânica parlamentar constituída por duas câmaras: dos deputados e dos pares⁵². A segunda, aristocrática, hereditária e de nomeação do monarca, correspondia ao arquétipo dos tradicionalistas ligados ao antigo regime, mas com justificação inspirativa no parlamentarismo anglófono. Na sua composição assentavam três classes, sendo que os bispos, arcebispos e o patriarca tinham assento por inerência⁵³, não sendo necessário submeterem-se, como na câmara dos deputados vintista, ao sufrágio. O artigo 65.º da Carta, na linha da *Constituição* de 1822, excluía o clero regular do processo eleitoral e incluía o clero secular, acentuado a separação e o privilégio de

⁴⁹ A Carta esteve em vigor durante três períodos distintos (1826-1828, 1834-1836 e 1842-1910), recebendo quatro atos adicionais (1852, 1885, 1895-1896 e 1907), mantendo o catolicismo como religião do reino e o culto privado de outras religiões, sem assumirem forma de templo (art. 6.º); excluiu do voto e de eleição, em assembleias paroquiais, os religiosos regulares (art. 65.º e 66.º); manteve, no ritual de juramento, a presença da religião católica, em lugar cimeiro, no juramento do rei (art. 76.º), do herdeiro do trono (art. 79.º) e dos conselheiros de Estado (art. 109.º); estabeleceu uma “imprensa sem dependência de censura”, mas sem a prerrogativa da Igreja como em 1822, e que ninguém seria “perseguido por motivos de religião, uma vez que respeite a do Estado” (145.º); previa a nomeação dos bispos, o provimento dos benefícios eclesiásticos como atribuições do rei, além de “conceder ou negar o beneplácito aos decretos dos concílios e letras apostólicas e quaisquer outras constituições eclesiásticas”, com crivo prévio das cortes (art. 75.º), condicionando a publicação de documentos da cúria após a obtenção do beneplácito. Desaparecia a menção do catequismo no ensino. A Carta aumentava as prerrogativas do rei, conferindo também o poder régio de veto e estabelecia um sistema de duas câmaras, com géneses sociológicas distintas, onde vários eclesiásticos foram nomeados pares do reino.

⁵⁰ Este regimento fora enviado, em 1823, em “apoio da alçada *Absolutista*” (CARITA, 2003: 425).

⁵¹ Lourenço José Moniz, sobrinho do cura da Sé; Manuel Caetano Pimenta de Aguiar; o P.º Caetano Alberto Soares, afilhado de um antigo cónego da Sé e Luís Monteiro que, por motivos de saúde, nunca ocupou o lugar.

⁵² Utilizaremos a designação de *Câmara dos Deputados* para a Câmara dos Senhores Deputados da Nação Portuguesa (1822-1910) e *Câmara dos Pares* para a Câmara dos Dignos Pares do Reino (1826-1836) e para a Câmara dos Pares do Reino (1842-1910).

⁵³ A 30 de abril de 1826, os primeiros pares estavam distribuídos entre 72 titulares e 19 eclesiásticos. Desses 19, “2 bispos tiveram a sua nomeação sem efeito” (SILVEIRA, 1992: 336-337). Aliás, o próprio número de religiosos que exerciam funções no parlamento foi decrescendo. Se em 1821 eram 19, passaram a 9 em 1834 e, finalmente, em 1848 eram apenas 5 (RAMOS, 2004, 495). Note-se que, desde o reinado de D. João V, Portugal tinha o direito de “apresentar” os bispos que eram “nomeados” pelo Papa. A *Carta* atribuiu ao rei o direito de nomear os bispos do reino, num grande avanço regalista. Neto (1998: 97) observa que, ao longo do liberalismo, “a participação da hierarquia católica na vida parlamentar foi muito pouco ativa”.

uma classe, em detrimento de outra, sendo ambas do catolicismo romano. O patriarca de Lisboa, numa carta pastoral de 23 de agosto de 1826, assumia “aceitar a Carta e recomendava que os párocos a lessem e explicassem nas missas conventuais”, ditando a regra da hierarquia católica nacional. Parte do clero mostrava-se hostil às disposições da Carta, mesmo sem alterações significativas, no foro religioso, ao previsto no articulado constitucional anterior. A 1 de março de 1827, foi publicado um diploma para que fossem identificados e punidos todos os eclesiásticos que utilizassem a sua posição para anatematizar as disposições da *Carta Constitucional*. O regalismo cartista exigia que a assembleia fosse elucidada, na homilia dominical, sobre as benesses que o regime acarretava, não sendo, de forma alguma, oposicionista ao que o catolicismo romano defendia.

Os acontecimentos de 1828, que resultaram na aclamação de D. Miguel a 7 de julho, e da sua prometida política regalista e persecutória⁵⁴, interromperam a atuação do pariató eclesiástico, forçando um hiato que duraria até 1834 quando, a 27 de maio, a Carta foi restaurada e os episcopais foram reintegrados na condição de pares do reino⁵⁵. Nesse processo, os prelados miguelistas, recusados pelo Estado, “foram substituídos por vigários capitulares (...) a questão, a que se juntou a expulsão do nuncio” (Silveira, 1999: 337), com a ocupação liberal de Lisboa, resultando num Cisma, e o Estado só admitiu o regresso dos bispos expulsos como moeda de troca do reconhecimento das nomeações episcopais régias, entretanto realizadas⁵⁶. Até a Regeneração, apenas onze prelados tomaram posse.

A 17 de junho de 1828, o rei demitiu o governador da Madeira. Muito do clero do campo foi uma fonte de apoio do bispo do Funchal, D. Francisco Rodrigues de Andrade, que congregava os miguelistas, mas não reunia o consenso político na cúria regional: o cónego vigário geral, o pároco de Santo António e de S. Jorge e um dos curas de S. Pedro mostravam-se absolutistas e a “tropa mantinha-se fiel a D. Pedro e pressionava o bispo” (Clemente, 2012: 42). Várias figuras de relevo local, que eram liberais, como o deão da sé, alguns padres e notórios morgados, buscaram o exílio em Inglaterra, até ao triunfo de D. Pedro. A 28 de julho de 1828 o cabido da catedral pronuncia-se favoravelmente pela Carta, reforçando o seu pendor liberal: “contradizer a ela (à Carta) é rejeitar a própria representação”⁵⁷. O médico João Francisco de Oliveira, numa missiva remetida ao seu filho

⁵⁴ Entre os castigos, os açoites e o degredo foram os destinos dados a vários defensores liberais, incluindo clérigos, cf. Oliveira (2009: 350). Essa atitude adensou a guerra interna e externa da Igreja.

⁵⁵ VARGUES, 1989: 283. Silveira (1992: 337) apresenta, no período 1826-1884, 47 prelados que tomaram posse, representando 10,8% do total de pares, e, no período 1826-1910, 56 prelados, sendo 7% do total.

⁵⁶ Clemente (2012, 182) sintetiza: “Lisboa reconhecia na prática a legitimidade eclesiológica do episcopado de 1832 e Roma retinha fora das respetivas dioceses alguns dos prelados mais conotados com o miguelismo, substituindo-os nels por vigários-gerais escolhidos consensualmente pelas duas cortes”.

⁵⁷ *Documentos para a Historia das Cortes Geraes da Nação Portuguesa*, 1888: 175. Pastoral emitida pelo deão e pelo cabido da Sé do Funchal, a 22 de julho de 1828. Cf. *Descrição da Soleminidade, que o Clero, e todos os Emigrados Portuguezes, que formão o Depozito de Plymonth, fez na Igreja Catholica desta Cidade, no dia 12 d’Outubro de 1828, anniversario do glorioso Nascimento de S. M. I. o Senhor D. Pedro I.º Imperador do Brazil* (1828), para atestarmos a

no Funchal, relata as suas observações a partir da capital do reino: “Aqui nada de novo... o Senhor D. Miguel, que não sabe, nem quer saber governar, segue atendendo às festividades dos Santos” (Carita, 2008: 355). Esses factos servem para ilustrar e afastar uma conceção, que foi um pouco generalizada em certa historiografia, de que o clero foi atraído, em grande parte, pelas convicções miguelistas, em detrimento de uma fraca adesão eclesiástica a causa liberal, o que não foi suportado por documentação coeva⁵⁸.

Em 1830, instalou-se nos Açores uma regência cuja representação percorreu a Europa para obter apoios à rainha e onde, a partir de 1832, D. Pedro, ignorou a conceção hierárquica da Igreja portuguesa e reunir o poder das reformas em diferentes comissões, também compostas por clérigos, que aconselhariam e influenciariam o rumo das mudanças protagonizadas pelos futuros governos.

Enquanto a movimentação açoriana adensava, Roma alinhava-se com a posição absolutista. O Papa conservador Gregório XVI acabou por conduzir a repercussões na situação político-social de Portugal. A reconhecimento da causa miguelista, dado pelo sumo pontífice através da constituição apostólica *Solitudo Eclasiarum*, representou uma conquista internacional e diplomática de grande importância para o absolutismo português e acentuou a animosidade entre a causa liberal e a cúria romana, o que acabaria por conduzir ao Cisma. Antes disso, na sua chegada à França, D. Pedro remete uma dura missiva ao Papa⁵⁹, onde ameaça: “não reconheço, desde já, nem reconhecerei para o futuro, como válidas, as nomeações de bispos feitas pelo usurpador da coroa (...) eu protesto diante de Deus, e de Vossa Santidade, que nenhum príncipe foi, nem é mais alheio, do que eu, do temerário desejo de excitar um cisma”⁶⁰.

Em 1832 começa a guerra, no território peninsular, que “terá sido, provavelmente, a primeira de tipo ideológica em Portugal” (Oliveira, 2009: 369). Existem registos da uma grande participação dos regulares nas tropas absolutistas, inclusive relatando que, “apenas dois meses após o desembarque liberal, 1200 monges combatiam nas fileiras absolutistas” (Oliveira, 2009: 377). A exegese de todos esses indicadores pode sopesar a opinião generalizada de que a maioria dos clérigos regulares integrou as fileiras militares miguelistas. Um estudo estatístico de 2009 indicou que, de acordo com os dados apurados no Arquivo Histórico do Ministério das Finanças⁶¹, o comportamento dos clérigos

diversidade de clérigos e o próprio cisma interno que a guerra civil despertou e alimentou na Igreja.

⁵⁸ Sobre essa temática, cf. CLEMENTE, 1991: 111-154.

⁵⁹ Cf. Carta de D. Pedro ao Papa de 12 de outubro de 1832, in *Collecção de Decretos e Regulamentos Publicados Durante o Governo da Regência do Reino Estabelecido na Ilha Terceira. Desde 15 de Junho de 1829 até 28 de Fevereiro de 1832*, 1836: 135-138.

⁶⁰ *Collecção de Decretos e Regulamentos...*, 1836: 137.

⁶¹ Cf. Oliveira (2009: 377-396), que analisou os arquivos localizados no Arquivo Nacional da Torre do Tombo e na Biblioteca Municipal do Porto (*Relação de Todos os Ecclesiasticos Seculares, e Regulares da Cidade do Porto*) para expor a relação de regulares e as informações sobre o seu comportamento político. O investigador apurou que “58% dos monges manifesta, à partida, sérias dúvidas nas vantagens das propostas liberais” (p. 394), pois se afastaram dos respetivos cenóbios com a chegada das tropas liberais, citando várias casas onde atestam-se exemplos da penetração do apoio a

regulares na região de Entre-Douro-e-Minho não obedece o estereótipo que associa os regulares à causa absolutista. A clero estava dividido, num comportamento que era análogo a outros extratos da sociedade portuguesa. Mas isso não permite a adução e confirmação da teoria que apresenta a ligação direta entre os regulares e o absolutismo, em oposição ao liberalismo.

2.4 A regência anticlerical: Açores, Porto e Lisboa.

Durante o hiato cartista, os liberais agrupados nos Açores, começaram a desenvolver e a acentuar práticas laicistas e de secularização nesse universo insular, servindo de laboratório para o que seria estendido ao reino. Novamente destacamos a importância da produção legislativa, nos Açores, em Lisboa e no Porto, que serviu de condão de inspiração ao governo liberal e que emergiu do fim da guerra, em 1834. Durante o período de confrontos civis, entre as tropas dos dois irmãos, foram emanadas medidas legislativas, para harmonizar o aparelho eclesiástico ao novo horizonte liberal. José Xavier Mouzinho da Silveira era destacado como o protagonista legislativo que operacionalizou a instauração do liberalismo, necessário através de reformas em vários quadrantes da sociedade portuguesa (Proença, 2015: 548).

A 19 de fevereiro de 1831, as juntas de paróquias⁶², “nomeadas pelos vizinhos da paróquia e encarregada de promover e administrar todos os negócios que forem de interesse puramente legal”⁶³, passam a ter responsabilidade na administração de todos os bens e rendimentos das igrejas⁶⁴. Um relatório de Mouzinho da Silveira, ministro e secretário do Estado dos Negócios Eclesiásticos e de Justiça da regência, relata, em Ponta Delgada, a necessidade de “desfazer quantos obstáculos se opuserem ao máximo desenvolvimento da faculdade de trabalhar”⁶⁵, referindo que os eclesiásticos constituem um “dos mais escandalosos exemplos”⁶⁶ da desproporção entre o cidadão que trabalha e o que

D. Pedro (p. 395). O estudo do comportamento político dos regulares de Entre-Douro-e-Minho (1833-1834) indicou que 33,7% era afetos às causas liberais e 31,6% seriam partidários do absolutismo.

⁶² Previstas no decreto n.º 25, de 26 de novembro de 1830, in *Collecção de Decretos e Regulamentos...* (1836: 61-69), prevendo que seriam responsáveis, entre várias tarefas, pelos registos de casamento, de nascimento e de óbito, num prefácio do que seria concretizado, a partir de 1867, com o Registo Civil. A 19 de fevereiro de 1831, as suas atribuições foram esclarecidas e alargadas, passando a junta paroquial “a administrar todos os bens e rendimentos pertencentes às respetivas igrejas” (ALMEIDA, 1970: 64). O código administrativo de 1842 clarificou que estava fora da esfera as juntas paroquiais as catedrais, as igrejas onde as colegiadas ou irmandades fossem fabriqueiras e os tempos sob responsabilidade do erário público enquanto monumentos nacionais. Ao longo dos anos a presidência da junta irá oscilar entre o pároco, por inerência, e um leigo eleito.

⁶³ *Collecção de Decretos e Regulamentos...*, 1836: 61.

⁶⁴ O decreto n.º 36 de 19 de fevereiro de 1831 também prevê algumas exceções para essa administração. Cf. *Collecção de Decretos e Regulamentos...*, 1836: 108. As juntas, que tinham a seu cargo “tarefas como a reparação da igreja, a gestão das despesas e dos rendimentos” estão na génese das atuais juntas de freguesia (NETO, 2009: 151).

⁶⁵ *Collecção de Decretos e Regulamentos Mandados Publicar por Sua Magestade Imperial o Regente do Reino Desde que Assumiu a Regência até á sua Entrada em Lisboa*, 1834: 137.

⁶⁶ *Collecção de Decretos e Regulamentos...*, 1834: 136.

apenas *devora* a matéria contribuinte. Entre março e junho de 1832 foram publicados vários diplomas que pretendiam estabelecer as bases de uma realidade de pendor liberal.

O duque de Bragança decretou⁶⁷, a 17 de maio de 1832, a nacionalização de todos os bens dos conventos açorianos suprimidos⁶⁸, dos padroados dos conventos; a doação de vários objetos e paramentos dos conventos às paróquias pobres; a alienação de bens regulares para financiamento de pensões eclesiásticas; foram estabelecidas pensões de sustentação; o livre ingresso ou abandono das religiosas na vida conventual; o fim das pensões pagas a todos os conventos; a interdição das ordenações de ordens sacras, “por outro título, que não seja o de benefícios curado nos benefícios que vagarem”⁶⁹; a proibição do ingresso de novos religiosos em todos os conventos, masculinos e femininos; a supressão dos cárceres e prisões conventuais; a proscrição dos peditórios das ordens; a extinção de vários mosteiros femininos e masculinos⁷⁰ e colegiadas; a reorganização das paróquias; o estabelecimento de regras para o pagamento das cóngruas aos empregados eclesiásticos; a proibição de qualquer “oferta, emolumentos ou benesses, que se costumam levar por ocasião da administração dos sacramentos”⁷¹ ou pedidas pelos párocos; foi tornado gratuito a administração do batismo e a extinção das “lutuosas, das ofertas e do sinal funerário”⁷² em determinados casos. Além dessas disposições que afetavam a vida religiosa, a 16 de maio de 1832 foi criado o Supremo Tribunal de Justiça, que tinha competência sobre os conflitos do foro eclesiástico⁷³. A 8 de julho ocorre o desembarque das tropas liberais em Pampelido e chega à Madeira, através de uma embarcação britânica, a notícia da partida das tropas dos Açores. Foi iniciada uma vigília, ao longo de três dias, com “a participação de todas as autoridades civis, militares e religiosas (...) afim de ‘impetrar Todo o Poderoso a completa destruição dos inimigos do Trono e do Altar’” (Carita, 2003: 561).

Com o governo liberal sitiado no Porto, um relatório de Mouzinho da Silveira, datado de 30 de julho de 1832, serviu de preâmbulo ao decreto de extinção dos dízimos⁷⁴. Neste documento criticou-se, efusivamente, o pagamento de tributos eclesiásticos enumerando vários argumentos para a

⁶⁷ Cf. decreto de 17 de maio de 1832, in *Collecção de Decretos e Regulamentos...*, 1834: 138-146.

⁶⁸ O fenómeno de desamortização que o governo de 1834 aplicará a todo o reino.

⁶⁹ *Collecção de Decretos e Regulamentos...*, 1834: 140.

⁷⁰ O decreto previa o pagamento de uma pensão vitalícia às religiosas que optassem por sair da vida conventual ou que permanecessem nela (180 mil réis). No caso dos regulares masculinos, o valor da pensão variava de acordo com a sua congregação. Nos conventos que não foram suprimidos, o descumprimento das disposições decretadas acarretava no seu encerramento e os regulares que descumprissem a lei ficariam privados das suas prestações, além de outras punições previstas.

⁷¹ *Collecção de Decretos e Regulamentos...*, 1834: 145-146.

⁷² *Collecção de Decretos e Regulamentos...*, 1834: 146.

⁷³ *Collecção de Decretos e Regulamentos...*, 1834: 155-156.

⁷⁴ O decreto de extinção dos dízimos não foi aplicado às ilhas adjacentes (NETO, 1998: 123). Sucessivos diplomas autorizam o pagamento de cóngruas na Madeira e os seus créditos financiadores do Estado. Um decreto, de 16 de março de 1832, já estabelecia a sua redução, nos Açores, aos cereais, à laranja, às frutas de espinho, ao vinho, ao feijão e à fava. Cf. decreto n.º 5 de 16 de março de 1832, in *Collecção de Decretos e Regulamentos...*, 1834: 6. Os rendimentos do baixo clero ficavam reduzidos ao “pé de altar e aos frutos dos passais” (NETO, 1998: 121). As receitas dos dízimos foram

sua extinção dando, “à nação portuguesa, a capacidade de sair da miséria e de se fazer populosa e rica”⁷⁵: o excesso e desigualdade contributiva; o abandono da população de terras pela impossibilidade de fazer face ao pagamento dos dízimos; a competitividade comercial que era prejudicada pelo pagamento dos dízimos quando os produtos nacionais concorriam com nações que não taxavam esse tributo; a dupla tributação com o pagamento da décima; a impossibilidade da existência de comandantes de tropa que nunca combateram; a mácula que o dízimo provocava nas vocações ao atrair indivíduos gananciosos para a vida religiosa; a incompatibilidade com os princípios consagrados na Carta e a desproporcionalidade e incongruência de rendimentos entre certas figuras eclesiásticas que auferiam maiores rendimentos do que certas individualidades civis e militares. O decreto⁷⁶ extinguiu os dízimos no território peninsular, excetuando os Açores, a Madeira e os restantes domínios, onde não se pagava a décima dos prédios rústicos, até que fosse estabelecido um sistema contributivo que fosse igual ao do território continental, onde existia a décima. Também ficava revogada a qualidade de “apresentar párocos para igrejas e eclesiásticos para benefícios”⁷⁷ e, outro duro golpe, deixava todos os clérigos, regulares e seculares, desprovidos das receitas dos dízimos, estabelecendo uma cômputo, paga pela coroa, para o seu sustento. O governo estabeleceu o número de clérigos que julga necessário e o seu valor⁷⁸. Na prática, os regulares passam a ser funcionários pagos pelo Estado para desempenharem funções em prol da sociedade, nomeados pela coroa, sendo a “característica mais violenta do ‘regalismo cartista’” (Seabra, 2009: 32). D. Pedro chamava a si todos os padroados privados e excluía a Santa Sé, e os bispos diocesanos, do seu direito de regular os benefícios eclesiásticos. Poucos dias depois, a 13 de agosto de 1832, os forais eram extintos⁷⁹.

No Porto, o governo liberal dava, através da produção legislativa, indicações que a produção de leis ocorrida nos Açores teria a sua aplicabilidade, quando não prevista, na península⁸⁰ e continuava a produção fértil de leis sobre a matéria religiosa. A 3 de dezembro de 1832, um decreto⁸¹ reorganizava a Secretaria de Estado dos Negócios Eclesiásticos e de Justiça e a 12, do mesmo mês, foi estabelecida uma comissão para “prover sobre a boa arrecadação e guarda das livrarias, alfaias e

(sobre)avaliadas em 8 000 00\$00 réis sendo que, em 1836, o apuramento de informações junto de dez governos civis indicava uma soma mais modesta, de 1 326 387\$926 réis (ALMEIDA, 1970: 88).

⁷⁵ *Collecção de Decretos e Regulamentos...*, 1834: 184-185.

⁷⁶ Cf. decreto n.º 40 de 30 de julho de 1832.

⁷⁷ *Collecção de Decretos e Regulamentos...*, 1834: 185.

⁷⁸ Antes do liberalismo, o vencimento do clero era garantido pela Fazenda Real que também assegurava as verbas “para as fábricas paroquiais, para as confrarias, para as Misericórdias, para os conventos e destinadas à ampliação, à reconstrução, aos concertos ou à edificação de tempos religiosos” (VERÍSSIMO, 2000: 290).

⁷⁹ Cf. decreto n.º 44, in *Collecção de Decretos e Regulamentos...*, 1834: 192-195.

⁸⁰ OLIVEIRA, 2009: 396. Cf. produção legislativa, a partir do Paço do Porto, in *Collecção de Decretos e Regulamentos...*, 1834: 253.

⁸¹ *Collecção de Decretos e Regulamentos...*, 1834: 253.

outros efeitos e bens pertencentes aos conventos e mosteiros”⁸² do Porto, que haviam sido abandonados. A 15 de maio de 1833, um diploma ampliava as disposições de uma regulamentação anterior, de 30 de abril, e suprimia e nacionalizava todos os conventos, mosteiros e hospitais abandonados do Porto⁸³. Por decreto de 29 de julho de 1833⁸⁴, já nos Paços das Necessidades em Lisboa⁸⁵, o privilégio do foro eclesiástico foi abolido, no caso dos crimes contra a sociedade, e os clérigos passaram a estar abrangidos pela esfera da justiça civil, também ficando suprimidos os seus cárceres. O padre, como pretense funcionário público⁸⁶, adquiria, também, o estatuto de padre-cidadão⁸⁷. Apenas dois dias depois, o prior Marcos Pinto Soares Vaz Preto, “o principal agente da reforma eclesiástica de D. Pedro” (Seabra, 2009: 22), e, como esperado, “muito contestado pelos setores reacionários” (Neto, 1998: 49), foi nomeado presidente da Comissão de Reforma Geral Eclesiástica, coadjuvado por mais dois clérigos, para que levassem a bom porto os desígnios do duque de Bragança no campo da Igreja. A campanha legislativa, promovida por D. Pedro, era clara: todos os apoiantes do seu irmão serão punidos, independentemente do seu papel na sociedade. A 5 de agosto de 1833 foram publicados quatro decretos, oriundos da recente Comissão que comprometeram a continuidade do clero regular: um enquadrava os eclesiásticos, afetos ao absolutismo, como “rebeldes e traidores e como tal serão processados e punidos, perdendo todo o direito a suas igrejas, benefícios ou quaisquer lugares que possuírem”⁸⁸, encerrando qualquer casa religiosa que os receba; o segundo diploma declara vago “todos os arcebispados e bispados que foram confirmados”⁸⁹ durante a usurpação; o outro decreto proíbe a admissão de noviços e o regresso imediato, à vida civil, de qualquer noviço; e o quarto extingue os padroados eclesiásticos⁹⁰. A 9 de agosto, as comunidades regulares foram enquadradas sob alçada do ordinário diocesano, com a interdição da submissão aos seus prelados maiores, por deverem ser “súbditos espirituais do bispo diocesano”⁹¹. No final desse mês, a 23, o *Tribunal da*

⁸² *Collecção de Decretos e Regulamentos mandados publicar por sua Magestade Imperial desde que assumiu a regencia em 3 de Março de 1832 até á sua entrada em Lisboa em 28 de Julho de 1833*, 1836: 264.

⁸³ *Collecção de Decretos e Regulamentos...*, 1834: 272.

⁸⁴ *Collecção de Decretos e Regulamentos mandados publicar por sua Magestade Imperial desde a sua entrada em Lisboa até à instalação das Câmaras Legislativas*, 1840: 1.

⁸⁵ D. Pedro entra em Lisboa no dia 28 de julho de 1833.

⁸⁶ Os seculares ficaram encarregues do registo de nascimentos, de casamentos e de mortes, numa competência que lhes foi retirada, em 1832, e devolvida em 1836 (RAMOS, 2009, 495).

⁸⁷ Encarregue dos esperados serviços religiosos e do registo paroquial, da organização do recenseamento eleitoral, da angariação de cidadão para a execução de empreitadas públicas, do recrutamento de jovens para o serviço militar (NETO, 1998: 57).

⁸⁸ *Collecção de Decretos e Regulamentos...*, 1840: 4.

⁸⁹ *Collecção de Decretos e Regulamentos...*, 1840: 5.

⁹⁰ Esses quatro decretos, a extinção dos dízimos de 1832 e a supressão das casas das ordens masculinas e a nacionalização dos seus bens constituem o *corpus* da *questão religiosa* liberal.

⁹¹ *Collecção de Decretos e Regulamentos ...*, 1836: 9.

De Hintze a Afonso Costa: O Fenómeno (Anti)clerical na Imprensa Madeirense (1901-1910).

Legacia era extinto e a *Junta do Exame do Estado do Melhoramento Temporal das Ordens Religiosas*⁹², numa lógica liberal de anatematização dos clérigos regulares, era restabelecida suprimindo a anterior *Comissão*. A 29 de agosto, um diploma impôs a entrega de todas as apólices de empréstimos e consolidações, dos mosteiros suprimidos⁹³.

Nesse ano, a Santa Sé cortava relações diplomáticas com Portugal, numa condenação do Santo Padre às reformas em curso que ignoravam a primazia romana em detrimento de um controlo de uma Igreja portuguesa que servisse aos interesses do Estado. Entre 1832 e 1841 aprofundou-se o fosso entre os clérigos “fiéis às autoridades eclesíásticas (...) e os que aceitavam a nova hierarquia nomeada pelos liberais vitoriosos” (Clemente, 1994: 119). A eleição do Papa conservador Gregório XVI, que excomungou D. Pedro a 9 de fevereiro de 1834, acabou por conduzir a repercussões na situação político-social de Portugal. A Igreja reagiu, perante o avanço do propósito de liberdade, através da publicação de três encíclicas: *Mirari Vos*, em 1832, do Papa Gregório XVI; *Quanta Cura*, em 1864, do Papa Pio IX e *Immortale Dei* do Papa Leão XIII. E para essa ação, dos pontificados que percorreram o período 1831-1903, contribuiu o “facto dos princípios das liberdades modernas serem também defendidos por católicos, num esforço para adaptar a Igreja ao mundo presente” (Martins, 1989: 41). Ao longo dos anos de confronto civil, a estrutura episcopal portuguesa acompanhou a política miguelista, sendo exceções o patriarca e o bispo de Aveiro. Se a dicotomia regular/ absolutista prova-se exagerada e inverosímil, esses indicadores de apoio das posições cimeiras da hierarquia católica, indicam que o apoio miguelista esteve patente nos escalões cimeiros da Igreja, possivelmente pela relação entre as regalias obtidas no quadro do apoio à sua causa e, no extremo oposto, “quanto mais baixo for mais intenso é o sentimento de revolta e o desejo de ver alterado o *statu quo*” (Silva, 1997: 538).

Na eminência da hecatombe imposta aos absolutistas, muitos prelados abandonaram as suas cátedras, sendo que alguns acabaram por se exilar. Esses hiatos na hierarquia foram sendo colmatados com nomeações de governadores temporais, aos cabidos das mitras que elegeriam vigários capitulares que receberiam a jurisdição espiritual e prestavam obediência à lei e ao poder civil (Neto, 1998: 57). Na contramão, os clérigos não coadunados com o regime prestavam obediência à Roma, em consonância com os religiosos ultramontanos.

⁹² A junta seria extinta a 10 de outubro de 1834 por se considerar que as reformas desejadas tinham sido perpetradas.

⁹³ *Collecção de Decretos e Regulamentos...*, 1840: 16-17.

2.5 A sociedade bipolarizada

“Quando me lembra tudo isso, quando vejo os conventos em ruína, os egressos a pedir esmola e os barões de berlinda, tenho saudades dos frades. – Não dos frades que foram, mas dos frades que podiam ser”⁹⁴

O Estado liberal, alicerçado constitucionalmente na Carta, possuía um catolicismo vazio, que apenas existia nos artigos consagrados na constituição (Marques, 2014: 906). O caminho ideológico traçado pelos liberais assentava na tríade: reforma, regalismo e nacionalização. A reforma promulgava-se através da via legislativa; o regalismo manifestava-se através da política de controlo estatal de vários quadrantes da Igreja portuguesa⁹⁵ e a nacionalização operacionalizava-se através do reforço dos bens do Estado e da criação de uma Igreja independente da influência de Roma. Enquanto o governo continuava a produzir diplomas que executavam a sua política anticlerical, era essencial, e concomitantemente o seu principal desafio, que a intenção saísse dos decretos e moldasse a sociedade. E disso dependia a força da resposta da Igreja, que esbarrava na divisão criada pela guerra e fomentada por ambos os lados do confronto.

A virulência absolutista determinava uma resposta premente do liberalismo, que conseguisse enterrar o apoio social e ideológico dos miguelistas vencidos. Uma réplica ideal conjugaria uma resposta ampla que atingisse a sociedade do ponto de vista económico e ideológico.

A dialética do ministro e secretário de Estado dos Negócios Eclesiásticos e da Justiça, Joaquim António de Aguiar, patente no habitual relatório prefaciador dos decretos, fundamentava o programa reformador do governo, na linha das medidas da pretérita regência, num decreto publicado apenas dois dias após a assinatura da Convenção de Évora-Monte⁹⁶. O documento caracterizava as ordens religiosas como associações formadas nos “desertos e nos ermos”⁹⁷, cujos malefícios eram geradores de dissídios em todas as nações e que fizeram uma viragem da devoção cristã, para um mundo de cláusula em pecado, fruto do comércio de indulgências, da acumulação de riquezas, da ambição desmedida, da intromissão na vida civil, do fomento da intolerância, do patrocínio régio e inimigo da liberdade. As congregações ameaçavam a própria Igreja através da promoção de uma divisão interna que ameaçava a hierarquia eclesiástica. O ministro quase condiciona a existência de valores, entre os clérigos regulares, aos que lutaram “no campo de batalha [com as] suas vidas pelo trono da rainha e pela liberdade da sua pátria”, não sendo isso motivo para afastar o governo das

⁹⁴ GARRET, 2010: 82.

⁹⁵ D. Pedro recusava legitimidade ao governo episcopal dos miguelistas, existindo apenas o patriarcado de Lisboa no comando livre da sua diocese, sendo as restantes lideradas por vigários capitulares, que tinham sido colocados pelos liberais, à revelia dos cânones (CLEMENTE, 2012: 51). O regalismo liberal também recorre à prática pombalina.

⁹⁶ Almeida (1970: 145; 2015: 322) regista que a proposta de D. Pedro foi rejeitada no Conselho de Estado, tendo sido uma decisão do duque e do seu ministério executar o projeto.

⁹⁷ *Collecção de Decretos e Regulamentos...*, 1840: 131.

“circunstâncias reclamam hoje a sua inteira extinção”⁹⁸. Mas a narrativa anticlerical legislativa ganha um dado importante com a inclusão de um novo corolário: a sua existência prejudica a economia nacional ao afastar braços valerosos do labor e do matrimónio. O curto diploma de 28 de maio de 1834⁹⁹, foi perentório, mas restrito às congregações masculinas, pretendendo facultar a resposta ideal às necessidades ideológicas e financeiras do regime vencedor: extinguiu, em todo o reino, todos “conventos, mosteiros, colégios, hospícios e qualquer casa de religiosos de todas as ordens regulares”¹⁰⁰; nacionalizou os seus bens¹⁰¹; distribuiu os paramentos e vasos sagrados pelas igrejas e determinou o pagamento de uma pensão anual de sustentação aos regulares que não estiveram ligados ao absolutismo, enquanto não tivessem meios suficientes de sustentação¹⁰². Entre um processo reformador e uma extinção direta, a pressão económica e a necessidade de afirmação ideológica do regime acabou ditando o destino abrupto: os frades deram origem a egressos, foram proibidos de usar os seus hábitos,

⁹⁸ *Collecção de Decretos e Regulamentos...*, 1840: 133.

⁹⁹ Há alguma confusão na data do decreto (28 de maio), do seu relatório prefaciador (30 de maio) e da sua data de publicação (31 de maio), acabando por criar dúvida nos leitores dos trabalhos de investigação pela ambiguidade nas datas ou pela existência de duas datas para o mesmo decreto. Durante a nossa pesquisa, registámos o dia 28 de maio citado por Catroga (1988: 12), Villares (1995: 195), Neto (1998: 97, 120, 344), Fontoura (2000: 39 e ss.), Braga (2002: 325), Abreu (2004: 63; 2008: 545), Alves (2008: 272), Berrincha (2008: 595), Fontoura (2008: 368), Gameiro, *et al.* (2008: 178, ss.), Gomes (2008: 82), Mateus (2008: 294), Pinto & Fontes (2008: 36), Santos (2008: 70, 265), Silva (2008: 749), Silva & Fontes (2008: 46, 51), Paula (2008: 434), Piedade & Tavares (2008: 83, 242), Veiga (2008: 96), Seabra (2009: 31, 42), Franco & Abreu (2010: 231), Clemente (2012: 176), Abreu (2014: 590), Silva (2014: 2) e Villares (2014: 955); e o dia 30 de maio referido por Almeida (1970:146), Silveira (1980: 88 e ss.), Neto (1998: 50, 348), Almeida (2005: 564), Andrade (2008: 164), Carita (2008: 359), Gomes, (2008: 55), Faria (2008: 148), Remédios (2008: 337), Versos (2008: 587), Oliveira (2009: 398), Barbosa (2014: 377), Franco (2014: 516), Silva (2014: 1), Almeida (2015: 884) e Gomes (2015: 775). Almeida (1970: 145) refere que o diploma foi publicado na edição de 31 de maio, no n.º 127, da *Crónica Constitucional de Lisboa*. Matos, *et al.* (2012), cita o dia 31 de julho como sendo a data de promulgação do decreto. Na coleção legislativa consultada (*Collecção de Decretos e Regulamentos...*, 1835: 70-71; *Collecção de Decretos e Regulamentos...*, 1840: 131-134) é curioso observar que o relatório é datado de 30 de maio, mas o decreto, tem a data de 28 de maio. Diversa produção legislativa, posterior à publicação do diploma, faz referência “pelo decreto de 30 de maio”, indicando uma gralha ou a troca de data entre o relatório e o decreto. Regista-se que essa produção coeva assentava, em muitos casos, em relatórios e diplomas publicados com a mesma data, reforçando a tese da provável gralha, consolidada pela menção de Almeida (1970) sobre a publicação no dia 31, em diário (p. 145). Serrão (1988), refere que o decreto foi datado de 28, mas promulgado por D. Pedro a 30 de maio (p. 202), baseando-se na informação de Almeida (2005: 564) que refere que a verdadeira data é a de 30 de maio. *O Democrata*, publica o relatório prefaciador e o decreto com as datas de 30 e 28 de maio, respetivamente (n.º 12, 21-VI-1901: 1-2).

¹⁰⁰ *Collecção de Decretos e Regulamentos...*, 1835: 134. Note-se que os jesuítas não foram enquadrados nesse diploma. Quatro dias antes da publicação do decreto anticongreganista, D. Pedro clarificava a situação da Companhia, anulando o beneplácito concedido por D. Miguel para a restauração da ordem. Eram, portanto, expulsos e não excludados. Segundo o cardeal Saraiva (cit. ALMEIDA, 1970: 139), registavam-se, em 1826, 346 casas de religiosos e 138 casas de religiosas. Apesar da discrepância entre as casas de ambos os géneros, os números de *habitantes* dessas casas eram similares: 7000, nas masculinas, e 5980, nas femininas. Alerta o autor que era grande o número de criados nessas casas, existindo conventos com mais criados do que religiosos.

¹⁰¹ Uma portaria de 4 de julho determina a execução de inventários urgentes. Por volta de 1843 estava quase encerrado o processo de venda dos imóveis nacionalizados (SILVA, 1998: 291). A 20 de junho de 1857, o governo autorizou uma despesa para a “feitura, reforma e complemento dos inventários de todos os bens, direitos e obrigações das casas religiosas do sexo feminino”, além dos “bens das mitras e dos cabidos das catedrais e de suas respetivas fábricas” (*Collecção Oficial de Legislação Portuguesa...*, 1858: 169). A 9 de março de 1858, uma portaria indica problemas nos inventários da Sé de Braga (*Collecção Oficial de Legislação Portuguesa...*, 1859: 77), que foram referidos, a 18 de janeiro de 1860, novos pedidos de execução ao arcebispo bracarense (*Collecção Oficial de Legislação Portuguesa...*, 1861: 20-21).

¹⁰² Essa prestação foi uma promessa de difícil cumprimento. Em 1843, perante a ineficácia da medida, o governo comprometeu-se ao pagamento regular de um valor que correspondia a metade do estipulado (SILVA, 1998: 296).

houve casos em que saíram embrulhados em mantas e descalços; e enfermos e incapacitados foram expulsos (Clemente, 2012: 177). Foram extintas 448 casas religiosas que abrigavam mais de cinco mil religiosos (Silva, 1998: 293)¹⁰³. A 28 de julho, o governo determinou que nenhum egresso podia ser admitido em qualquer diocese do reino sem apresentar documento que comprovasse a sua isenção durante o “tempo da usurpação”¹⁰⁴. Parte da narrativa de suporte dos anticongreganistas foi o carácter supranacional dos Institutos religiosos pois a maioria estava dependente, hierarquicamente, de superiores que estavam fora de Portugal, o que era alegado como configurando-se numa ingerência dos interesses nacionais.

Sem uma resposta unívoca, os eclesiásticos, divididos por dentro e por fora, ficavam reféns de um sistema de dependência que acabou espelhando a apostasia do Estado, conduzindo muitos os clérigos regulares e seculares à pobreza¹⁰⁵. Muitos egressos enquadravam-se em situações de grave privação e dificuldade financeira devido à incúria do governo, às dificuldades burocráticas, à anatematização das ordens e pela incapacidade do Tesouro em responder às despesas derivadas das pensões assumidas (Silva, 1998: 294-295). A situação das ordens femininas não era diferente, definhando por dentro com a interdição de ingresso de noviças, extinguindo-se com a morte da última professa, num processo de lento sofrimento que se prolongaria por todo o século, mas que acabou evitando que milhares de religiosas se juntassem a outros milhares de egressos exclaustrados. Nesse cenário, o clero paroquial ficava “refém das cômputas arbitradas nos respetivos concelhos pelas juntas paroquiais” (Neto, 1998: 119).

Enquanto que a maioria da população e o clero secular responderam com indiferença aos ataques congregacionistas, a maior perda pode ter residido no declínio da crença entre as classes mais baixas da população, que ficariam aptas a uma maior influência dos párocos, dos políticos e dos meios de informação laica (Marques, 1998: 132). Foi nesse extrato que se notou o agravamento da pobreza, com o desaparecimento de várias ordens que prestavam auxílio às camadas mais carenciadas, sendo uma consequência do diploma de 1834 que ainda está por estudar (Seabra, 2009: 33). A cessação das prestações de caridade, providas pelas congregações, colocou na coroa o ônus que era assumido pelos religiosos. Houve tentativas, mesmo que parcas, para travar os efeitos da supressão dessa benemerência como a conversão de antigas casas religiosas em locais de auxílio aos mais pobres. Perante a

¹⁰³ Cf. dados sobre a população conventual em Clemente (2012: 176). Uma necessidade do governo foi sempre apurar dados sobre os regulares e seculares (v. ofício de 23 de novembro de 1861 quando o governo remete 400 impressos para apuramento dos presbíteros de cada freguesia).

¹⁰⁴ *Collecção de Decretos e Regulamentos...*, 1835: 332.

¹⁰⁵ Uma portaria de 20 de junho de 1834 estabelecia os valores das prestações pagas aos religiosos regulares (*Collecção de Decretos e Regulamentos...*, 1835: 215-216), cujos procedimentos foram alterados por portaria de 18 de outubro de 1834 (*Collecção de Leis ...*, 1837: 22). Ao clero regular foi determinado o pagamento de cômputas mensais, dependente das suas funções e do local da residência. As sucessivas alterações legislativas (1836, 1838, 1839 e 1841) determinavam sempre o financiamento paroquiano para a subsistência do clero.

inércia do povo, confrontados com a perseguição do legislador e o desprezo da Igreja secular, os clérigos regulares configuraram-se como uma classe funesta.

Do vasto património dos regulares, a base da riqueza nacionalizada era constituída pelos bens imóveis: terrenos e edificações¹⁰⁶. O governo, através da posse desse legado, conseguia expandir a sua base social de apoio com a reorganização de propriedades e reforçava os cofres estatais com os bens nacionalizados e, posteriormente, vendidos aos privados ou remirados em hasta pública. Os serviços prestados à causa liberal tinham que ser saldados e a desamortização prestou esse papel na perfeição com o ingresso dos bens de mão-morta no direito comum, sendo uma das armas ideais para conferir receitas ao Estado e satisfazer os interesses privados: um terço do valor pago em hasta pública pelos imóveis foi originado a partir de um grupo de 20 individualidades, que correspondia a apenas 1% do total de arrematantes (Silva, 1998: 302-303). O processo de venda dos bens¹⁰⁷ arrastou-se durante vários anos, diante da produção legislativa abundante nesse campo, onde destacamos a carta de lei de 15 de abril de 1835¹⁰⁸, por ter sido o diploma que conseguiu angariar o maior volume de vendas (Silva, 1998: 298).

No dia de publicação do decreto anticongreganista, a notícia da vitória liberal chegava ao Funchal. Na vila da Calheta, o pároco, logo a 10 de julho, foi o estratega de um motim sob a justificação da ameaça de um aumento de impostos com o governo liberal. Os revoltosos acabaram suprimidos por um destacamento da fragata *D. Pedro* e o padre foi condenado ao degredo (Carita, 2008: 357). No verão de 1834, várias paróquias da costa norte madeirense sofriam represálias. Os curas da Boaventura e de São Jorge foram agredidos e o padre do Arco de São Jorge tinha abandonado a sua paróquia por falta de segurança (Carita, 2008: 357-358). No Funchal, onde a maioria dos cónegos era liberal, em confronto com o deão, o cónego Januário Vicente Camacho foi nomeado para a sé eborense.

2.6 A Igreja dentro do sistema político

A crise política adensava os problemas sociais e económicos. As pensões dos egressos, o efeito negativo em muitas produções agrícolas que dependiam dos conventos e os abusos na nacionalização dos bens religiosos contribuía para o agonizar da débil situação política. Com a revolução de 1836, a política religiosa foi radicalizada devido à viragem à esquerda na orientação governativa.

¹⁰⁶ Entre 1 de julho de 1835 e 31 de dezembro de 1843 regista-se, em hasta pública, o lançamento de 17 240 prédios, sendo vendidos cerca de 40%, onde a valorização oscilou de 118,4%, em 1835 e 29,9% em 1843. (SILVA, 1998: 299).

¹⁰⁷ Cf. Sánchez (1972, 81-82) sobre a desamortização noutros países.

¹⁰⁸ *Collecção de Leis e outros documentos officiais...*, 1837: 119-122.

Todavia, o campo educacional e cultural foram um dos focos de vários esforços da primeira governação setembrista com a distribuição, às escolas, do recheio de várias bibliotecas dos mosteiros encerrados; a preservação de várias peças de arte e objetos preciosos e a conservação de vários imóveis religiosos devolutos e abandonados (Silva, 1998: 87).

A *Constituição* de 1838¹⁰⁹, que representava um compromisso entre as duas antecessoras (Silva, 1998: 88), sendo “um dos textos mais plásticos e concisos da história do constitucionalismo português” (Canotilho, 1998: 135), acabou tendo uma vigência curta, que teve fim a 27 de janeiro de 1842. Mesmo com a dualidade entre os cartistas, mais moderados, e setembristas, mais radicais, a posição das forças sobre o campo eclesiástico acabou colhendo consenso. Com a entrada de Costa Cabral no Ministério dos Negócios Eclesiásticos e da Justiça, em 1839, foi criada alguma esperança de que o Cisma¹¹⁰ entre o Estado português e a Santa Sé¹¹¹, patente desde 1832, pudesse caminhar para o fim, com a redução da tensão no campo político-religioso através da sua política pragmática de aproximação à Cúria romana (Oliveira, 2009: 88), sem desconsiderar uma posição de matriz regalista, face ao controlo do governo nas nomeações e promoções¹¹².

A política religiosa, durante a década de 40, foi uma fonte de preocupação pelas fraturas que provocou no clero e que se refletiram na sociedade. A legislação emanada já não tinha o pendor laicista da guerra civil, mas continuava regalista. O parlamento entendia a Igreja como uma condição indispensável da nação (Neto, 1998: 83) e os liberais procuravam o equilíbrio entre a autonomia política e a aglutinação social que a crença promovia, mas desvirtuavam a autonomia quando pretendiam controlar o processo. O controlo sobre o aparelho eclesiástico está patente quando o governo, através de uma carta de lei, manda executar o decreto das Cortes que procede “à divisão, à união e à supressão das paróquias”¹¹³, chamando a si o traçado do mapa paroquial nacional, para garantir na

¹⁰⁹ O texto constitucional de 1838, confessional, mantinha a religião católica como oficial do Estado (art. 3.º), presente no juramento do monarca, antes da sua proclamação, onde jura “manter a Religião Católica Apostólica Romana” (art. 87.º), do seu herdeiro (art. 89.º) e do regente ou da regência (art. 105.º); impediu a perseguição religiosa, desde que respeitasse o catolicismo (art. 11.º); não fez referência ao culto privado ou a outros credos; continuou a excluir, do ato eleitoral, os clérigos regulares (art. 73.º); excluiu os arcebispos, os bispos, os vigários capitulares e os governadores temporais das eleições para o Senado e para a Câmara (art. 75.º), no sistema bicamarário, sem hereditariedade, que estabeleceu; estabeleceu a competência régia para a nomeação dos bispos e o provimento de benefícios eclesiásticos (art. 82.º); não fez referência a qualquer dependência religiosa na liberdade de imprensa; manteve a ausência de referência ao catolicismo no ensino, seguindo a linha da *Carta*.

¹¹⁰ Apesar da situação fracionária, o Cisma nunca foi declarado, explicitamente, por Roma apesar de, em fevereiro de 1836, o Papa ter classificado a situação eclesiástica de “funesto cisma” (NETO, 1988: 293).

¹¹¹ Note-se, por exemplo, que um dos ministros anteriores, o clérigo Vieira de Castro, num exemplo ilustrativo da instrumentalização da Igreja pelo Estado, exonerou todos os vigários capitulares para nomeação de eclesiásticos da confiança do governo, convertidos em “meros delegados regionais dos organismos centrais”. Posição seguida pelo seu sucessor José Alexandre de Campos (NETO, 1998: 60-61).

¹¹² Sobre a criação de um Igreja Lusitana, cf. Clemente, 2012: 174-175.

¹¹³ *Collecção de Leis e outros documentos officiais...*, 1840: 136-137.

distribuição mais adequada à massa populacional e evitando a existência de paróquias financeiramente debilitadas perante os seus poucos recursos. Uma disposição que, em 1859, continuava sem fim, como atesta a lei de 4 de junho¹¹⁴, que volta a incidir sobre a mesma matéria.

Com a reintegração de vários bispos e prelados¹¹⁵, Roma aceitou confirmar o patriarca e os bispados que foram propostos pelo governo português, num processo que assegurava a reaproximação entre os dois Estados, face às cedências mútuas. O retorno da estabilidade diplomática, em 1841, tornou possível aceitar o princípio da nomeação e apresentação régia dos bispos e a confirmação papal, permitindo o regresso de alguma paz social que seria útil na manutenção do Estado-Nação que emergia, num reconhecimento da Santa Sé ao Estado liberal. Só com o restabelecimento das relações diplomáticas entre a cúria romana e Portugal¹¹⁶, as ordens religiosas iniciaram o seu regresso a Portugal.

Outra temática que adensou o debate religioso no reinado de D. Maria II foi a dos cemitérios. Em 1756, após o terramoto de Lisboa, o médico Ribeiro Sanches foi um dos críticos em relação à escassa salubridade na prática dos enterros nos templos religiosos¹¹⁷. Após alguns desenvolvimentos¹¹⁸, a 21 de setembro de 1835¹¹⁹ o governo decreta o estabelecimento de cemitérios em todas as povoações, fora dos seus limites, e estabelece que o pároco que consentir “que algum cadáver seja enterrado dentro dos templos ou fora do cemitério será, pelo simples facto, privado do seu benefício”¹²⁰. Além dos previsíveis obstáculos sociais, as novas práticas esbarraram em dificuldades financeiras e burocráticas. Ao circunscrever os cemitérios aos espaços afastados dos núcleos urbanos, o governo provocou uma rutura do quotidiano entre os vivos e os mortos, agora remetidos a espaços

¹¹⁴ *Collecção Official de Legislação Portuguesa...*, 1860: 218. A 26 de julho de 1859 é decretada a constituição de uma comissão, maioritariamente secular, para executar as propostas (*Collecção Official de Legislação Portuguesa...*, 1860: 353).

¹¹⁵ A Igreja considerava, ao abrigo do seu Direito, que não era lícito que os bispos, mesmo fora das suas dioceses, fossem retirados do poder. Essa intromissão do poder temporal na Igreja, extravasando as competências do padroado régio, foi considerada como uma usurpação e fonte de desacordo dentro do próprio clero. A partir de 1839 o governo começou a reintegrar vários clérigos nas suas antigas funções, facto consumado após a análise “do comportamento político do suplicante” e o “juramento de fidelidade à rainha e à lei fundamental do país”. Essa medida também permitiu o retorno de mais de 200 egressos e a sua retirada da lista de pensionistas do Estado. (NETO, 1998: 87).

¹¹⁶ A 7 de maio de 1841, o visconde da Carreira, embaixador português na Santa Sé, anunciava o *restabelecimento* das relações entre os dois Estados, entregando as suas credenciais ao pontífice a 10 de maio. Gregório XVI, a 17, remeteu o breve *Nullis explicari verbis*, à D. Maria II, jubilando sobre a normalização diplomática (ALMEIDA, 1970: 331). Em 1842, Gregório XVI enviou à rainha a Rosa de Ouro, pondo fim, simbolicamente, ao longo dissídio (ALMEIDA, 1970: 333).

¹¹⁷ CATROGA, 1999: 46.

¹¹⁸ Cf. Serrão (1988: 346-347), Catroga (1999: 41-74).

¹¹⁹ *Collecção de Leis e outros documentos officiais...*, 1837: 326-328. A 18 de junho de 1833 tinha sido publicada uma portaria que interditava os sepultamentos nos templos e claustros, sob pressão do surto epidémico que se assistia. A 3 de janeiro de 1837 o governo também legislará sobre essa matéria. Em 1867 o governo ainda versava sobre esse tema, quando recordava que as congregações de religiosas não constituíam exceção à lei, devido ao enterramento de uma religiosa no carneiro de em convento da capital (*Collecção Official...*, 1868: 635-636).

¹²⁰ *Collecção de Leis e outros documentos officiais...*, 1837: 327.

profanos, afastados do poder religioso do templo da *urbi*, que comprometiam a sua eternidade, segundo os vários motins que tiveram lugar em Portugal, a partir da década de 30. Ainda no final da centúria passada, os enterramentos na Madeira tinham ido até aos adros dos templos e aos terrenos contínuos. Em 1817, o bispo funchalense ordenou a edificação de uma necrópole nas proximidades da capela de N. S. das Angústias com o intuito de acolher os enfermos falecidos no hospital de Santa Isabel. Em 1836 começam as obras, concluídas em 1838, do novo cemitério das Angústias. Assistiu-se, também, à construção dos cemitérios de Santa Luzia e de S. Gonçalo, no Funchal, e o do Porto Santo. A contestação popular¹²¹ contra as necrópoles edificadas, patente em vários locais do reino, ilustra o desfasamento entre a ação legislativa e a mentalidade da população, e a dessacralização “aparecia como um dos símbolos do desmoronamento do velho mundo” (Catroga, 1999: 56) desvanecendo-se ao longo dos anos com o assimilar populacional dessa nova prática tanatológica. Os clérigos dividiram-se em oposições e apoios à necrópole pública.

Essa politização de uma exclusividade religiosa, também com o apoio da Igreja, foi se desenvolvendo com a progressiva sacralização desses espaços, só aptos como necrópoles após a sua consagração, que ingressavam no rito fúnebre¹²². O legislador profano regrava o espaço que era de uso religioso, mas colidia com a universalidade do Estado. O cemitério católico não era civil e estava interdito a todos os sepultamentos que a Igreja excluía. Ao longo do século cresce a polémica para tornar esse espaço sacro num espaço público, coincidindo com posições de oposição ao catolicismo. A 17 de dezembro de 1866 uma portaria refere “que os cemitérios são estabelecimentos municipais que estão sob a superintendência e a fiscalização da autoridade civil e não dos párocos”¹²³, impedindo que sejam impedidos do direito ao enterramento. Dois anos depois, a 17 de novembro¹²⁴, uma nova portaria alerta para a necessidade da existência de espaços, nas necrópoles, para os cidadãos que não fossem católicos. Se por um lado a Igreja pretendia garantir o seu monopólio sobre os ritos terrenos, o Estado caminhava para a laicização desses espaços públicos, numa posição intermédia que separava, fisicamente, o secular do sacro através de um muro. Mas essa ação colidia com a hegemonia religiosa nas fases basilares da vida terrena, com a morte a se assumir como parte final da soteriologia católica.

A Câmara dos Deputados acolheu, em 1843, dois projetos sobre o ensino eclesiástico: um deles, da Comissão de Instrução Pública, integrava o ensino da religião nos currículos dos liceus; e o

¹²¹ A *Maria da Fonte* (1846) é um dos exemplos que ilustra a campanha de oposição, articulando-se com outros fatores de pretendiam aproximar o liberalismo da ruralidade. Alguns clérigos afetos ao absolutismo acabaram envolvendo-se na revolta popular, “liderando-a, inclusivamente, nalgumas localidades” (NETO, 1998: 89).

¹²² “O Ordinário, logo que seja designado o Cemitério, mandará proceder às cerimónias religiosas do costume” (*Collecção de Leis e outros documentos officiais...*, 1837: 326).

¹²³ *Collecção Official da Legislação Portuguesa...*, 1867: 546.

¹²⁴ *Collecção Official da Legislação Portuguesa...*, 1869: 399.

outro, da Comissão Eclesiástica, determinava que o clero era instruído nos seminários diocesanos (Neto, 1998: 117). Apesar das divergências, os deputados encontravam consenso sobre a necessidade do Estado ditar e regular os termos dessa matéria. Para “promover a educação e ensino dos alunos, que se destinarem ao sacerdócio e às missões religiosas”, mas estando excluídos dos “negócios e assuntos políticos”¹²⁵, a rainha autoriza o estabelecimento da Associação Católica, que assume um modelo associativo que se replicará ao longo do século, também almejando “atrair militantes católicos para o campo liberal integrando-os no sistema político” (Neto, 1998: 89). Dois anos depois, a 28 de abril de 1845, o governo estabeleceu a reorganização da malha de seminários do território¹²⁶, determinando, na linha tridentina que nunca foi plenamente alcançada, a presença desses institutos em todas as dioceses, “debaixo da inspeção do governo”¹²⁷, e as nomeações dos reitores, dos prefeitos, dos diretores e dos empregados na administração, eram da responsabilidade dos prelados diocesanos, mas “sujeitas à aprovação régia”¹²⁸, no seguimento da proposta da Comissão Eclesiástica, aprovada na Câmara. Cabia aos bispos a administração económica e a direção disciplinar, mas sempre sujeitos ao crivo governamental. Mas apesar da publicação do diploma, os seminários continuavam encerrados, devido à ausência de dotação (Almeida, 1970: 360), numa situação que se arrastaria pelos anos seguintes. O governo obrigou a criação de cursos, lecionados por cónegos e pelo menos trienais, para habilitar o ingresso como presbíteros¹²⁹, seguindo a sua linha de controlo do ensino eclesiástico numa situação que se arrastou até aos anos 70, quando os bispos começaram a beneficiar “de uma certa complacência dos governos e foram adquirindo maior autonomia na orientação geral dos seminários”

¹²⁵ *Collecção Official de Legislação Portuguesa...*, 1843: 2. A 10 de janeiro de 1843.

¹²⁶ *Collecção Official de Legislação Portuguesa...*, 1845: 604-606. O estabelecimento dos seminários já tinha sido legislado a 5 de agosto de 1833. Em 1841, a 26 de março, a mitra de Leiria ficou encarregue de elaborar um plano de reforma dos seminários e a portaria de 24 de março de 1857 incumbiu a faculdade de Teologia de organizar um plano de estudos para esses institutos (*Collecção Official de Legislação Portuguesa...*, 1857: 50-51). No mesmo dia, outro indicador da morosidade de todo o processo, com a publicação de uma portaria a solicitar informação variada sobre os critérios de avaliação e dados gerais dos seminários (*Collecção Official de Legislação Portuguesa...*, 1857: 52). Em 1860, a 24 de maio, é publicada uma portaria que alerta sobre a necessidade de conciliar o culto e o ensino, face aos problemas de financiamento, derivados das cóngruas insuficientes. A consequência foi a proposta do arcebispo de Braga para o “número de dignidades, canonicatos e mais benefícios que devam subsistir” (*Collecção Official de Legislação Portuguesa...*, 1861: 175). Logo a 26 de maio, surge uma portaria para que os prelados propusessem os quadros das aulas e a escolha dos manuais das disciplinas (*Collecção Official de Legislação Portuguesa...*, 1861: 176). Em setembro de 1869, o governo alertou sobre a necessidade de aprovação nos cursos liceais para ingresso nos seminários (*Collecção Official da Legislação Portuguesa...*, 1870: 428) e, num relatório de 12 de novembro de 1869, associou a redução de dioceses com a necessidade de suprimir vários seminários, desnecessários pelo ônus ao Estado, pela falta de qualidade derivada da falta de recursos para manutenção de todos e pela “inutilidade da conservação de tantos” (*Collecção Official da Legislação...*, 1870: 532). A 30 de novembro de 1898, o ministério emite uma portaria pedindo que os prelados remetam informações “sobre o modo como se tem cumprido a lei [financiamento dos cofres da bula], indicando o número de alunos desde 1880” (*Collecção Official de Legislação Portuguesa...*, 1899: 345). Marques (1991) refere que, em 1908, a população dos seminários não ultrapassava 2000 seminaristas (p. 478).

¹²⁷ *Collecção Official de Legislação Portuguesa...*, 1845: 605.

¹²⁸ *Collecção Official de Legislação Portuguesa...*, 1845: 606.

¹²⁹ Através do decreto de 26 de agosto de 1859 (*Collecção Official de Legislação Portuguesa...*, 1860: 499-502), harmonizado pelo decreto de 7 de dezembro de 1859 (*Collecção Official de Legislação Portuguesa...*, 1860: 838).

(Neto, 1998: 177), o que levaria, no início do séc. XX, a vários problemas de ingerência religiosa no governo dessas instituições.

A organização de uma Igreja portuguesa, ditada pelo legislador com pendor regalista, está patente em várias disposições legislativas que tardaram em atingir os seus propósitos. Em 1833, a *Junta do Exame* havia proposto a redução para oito dioceses, coincidindo com o número de províncias do reino¹³⁰. Em 1843, foram desencadeados esforços para concretizar essa intenção, junto da Santa Sé, sendo apresentada uma lei, a 29 de maio, que só teve aplicação em dois artigos. Com a sua publicação, que determinou que o número de dioceses pudesse ser reduzido até doze e a fixação dos territórios dessas mitras subsistentes¹³¹, “a organização eclesiástica continuou praticamente idêntica” (Neto, 1998: 93)¹³². Em 1850, 1853 e 1857 houve várias tentativas, mas apenas se concretizaram as uniões Aveiro/ Coimbra e Elvas/ Portalegre. Alguns anos depois, em 1869, o governo voltou a legislar sobre essa matéria, iniciando um braço de ferro com a recusa em nomear prelados para as mitras de Angra, de Braga, de Coimbra, de Évora, de Faro, do Funchal, do Porto, de Lisboa e de Viseu; até que fosse alcançado um acordo com Roma¹³³. Em 1876 o governo era autorizado a negociar, com a Santa Sé, “a anexação, redução e nova circunscrição das dioceses do reino, à fixação dos quadros capitulares das catedrais subsistentes”¹³⁴. Apenas em 1882, quando entrou em vigor uma nova circunscrição episcopal, que concretizou a redução idealizada quase quarenta anos antes, extinguíram-se as mitras de Aveiro, de Castelo Branco, de Elvas, de Leiria e de Pinhel (Serrão, 1986: 201)¹³⁵, reduzindo, assim, para 12 o número de dioceses continentais.¹³⁶

¹³⁰ *Collecção Oficial da Legislação...*, 1870: 532.

¹³¹ Nas igrejas que deixam de ser catedrais, e que possuem cabido, é previsto o estabelecimento de colegiadas que herdaram os bens das mesas capitulares extintas. Cf. *Collecção Oficial da Legislação Portuguesa...*, 1843: 119-120. Portugal peninsular e ilhas adjacentes possuíam 19 mitras, reunidos em três províncias eclesiásticas, sendo que Braga (arquidiocese), Évora (arquidiocese) e Lisboa (patriarcal), constituíam-se como metrópoles. A reforma de 1882 reduziu esses valores para 14 dioceses (12 continentais e 2 insulares).

¹³² A 12 de novembro de 1869 o governo voltou a tentar executar a alteração do mapa eclesiástico, evocando a saúde do Tesouro, mas sem sucesso (*Collecção Oficial da Legislação...*, 1870: 558-560).

¹³³ *Collecção Oficial da Legislação...*, 1870: 531-532.

¹³⁴ Lei de 20 de abril de 1876 (*Collecção Oficial da Legislação...* 1877: 107-108).

¹³⁵ As novas dioceses foram estabelecidas através da bula *Gravissimum Christi Ecclesiam Regendi et Gubernandi Munus*, do Papa Leão XIII. Foi um argumento do legislador, além das despesas para o erário, a desproporcionalidade entre habitantes e dioceses portuguesas, quando comparadas com outros países europeu: Bélgica (1 diocese para cada 800 000 habitantes); França (1 para cada 450 000); Espanha (1 para cada 320 000) e Portugal (1 para cada 210 000) (*Collecção Oficial da Legislação...*, 1870: 532). O decreto de 27 de julho de 1882 determinou a incorporação dos bens das mitras, dos cabidos e de outras corporações diocesanas suprimidas nas que forem anexadas (*Collecção Oficial da Legislação...*, 1883: 281). O decreto de 16 de setembro de 1882 regulou o destino dos benefícios e os bens imobiliários das mitras extintas (*Collecção Oficial da Legislação...*, 1883: 403-404), também previsto na lei de 6 de março de 1884, para Elvas e Leiria (*Collecção Oficial da Legislação...*, 1885: 64). O decreto de 1 de outubro de 1885 suprimiu os seminários das três dioceses extintas. A portaria de 30 de outubro de 1898 indicava que ainda não tinha ocorrido a fixação dos quadros capitulares das catedrais, existindo informações sobre a falta de clérigos para o culto e solicitando informações sobre a situação de cada cabido (*Collecção Oficial da Legislação...*, 1899: 835).

¹³⁶ Note-se que, ainda na primeira metade do século, quatro episcopados, mesmo que não estivessem canonicamente extintos, tinham, praticamente, deixado de existir pela morte dos seus bispos e ausência de substitutos: Castelo Branco (1831), Portalegre (1833), Aveiro (1837) e Pinhel (1838). Dessas quatro mitras, apenas Portalegre sobreviverá, com um

Alguns anos depois, a autoridade da Igreja Lusitana foi o alvo do decreto de 30 de setembro de 1847. A rainha nomeou uma comissão especial, junto do Ministério dos Negócios Eclesiásticos e de Justiça, para elaboração de propostas que poderiam “remover os obstáculos e inconvenientes que se tenham oferecido (...) na execução de quaisquer leis ou regulamentos concernentes ao importantíssimo assunto da administração eclesiástica”¹³⁷. A ausência desses estabelecimentos eclesiásticos acabou induzindo uma grande lacuna intelectual à Igreja portuguesa. O governo também superintendia a educação dos jovens aspirantes à carreira clerical, legislando, a 25 de setembro de 1850, sobre a “habilitação de ordinandos para serem admitidos a ordens sacras”¹³⁸.

Outras disposições na vida eclesiástica foram desenvolvidas, destacando a ausência de ataques laicistas que existiram na década anterior: os bens, das *sede vacante*, que estavam a ser administrados pelo Tesouro eram entregues aos prelados diocesanos¹³⁹; criação de um colégio para as missões cristãs na China, na Casa do Bombarral ou Seminário de S. José, com o superior, os professores e os colegiais nomeados pela rainha¹⁴⁰; normalização da situação da Sé Metropolitana de Lisboa, com exposição das quantias da cômgrua devidas¹⁴¹; aplicação, no próprio bispado, dos rendimentos dos benefícios vagos, das colegiadas da diocese do Funchal¹⁴²; restabelecimento dos serviços divinos na capela da Universidade de Coimbra¹⁴³; cedência, à Ordem Franciscana Secular, do edifício ocupado pelo extinto Colégio do Carmo, para instalação de um hospital “curativo de enfermos pobres da mesma Ordem”¹⁴⁴; acumulação da terça parte das prestações de egressos com os ordenados das cadeiras lecionadas por eles no magistério público¹⁴⁵; autorização para o estabelecimento das Irmãs ou Filhas da Caridade no Porto¹⁴⁶; interdição no provimento de todos os benefícios colativos¹⁴⁷; a extinção, supressão e organização das colegiadas, sendo que nenhuma colegiada que persistisse poderia ter mais do que onze benefícios¹⁴⁸, permitindo a afetação de rendimentos para fazer face à necessidade

novo bispo em 1883.

¹³⁷ *Collecção Official de Legislação Portuguesa...*, 1847: 475.

¹³⁸ *Collecção Official de Legislação Portuguesa...*, 1851: 394. Cf. Circulares de 3 de abril de 1838, de 14 de dezembro de 1842 e de 30 de abril de 1846; portaria de 8; 26 de outubro de 1850 e o decreto de lei n.º 153, de 12 de julho de 1869, que regula os pedidos de licença para admissão a ordens sacras.

¹³⁹ Decreto de 16 de abril de 1844, cf. *Collecção Official de Legislação Portuguesa...*, 1845: 64.

¹⁴⁰ Decreto de 21 de maio de 1844, cf. *Collecção Official de Legislação Portuguesa...*, 1845: 86-87.

¹⁴¹ Carta régia, ao cardeal patriarca de Lisboa, de 24 de julho de 1844, cf. *Collecção Official de Legislação Portuguesa...*, 1845: 170.

¹⁴² Lei de 26 de março de 1845, cf. *Collecção Official de Legislação Portuguesa...*, 1845: 531.

¹⁴³ Decreto de 15 de abril de 1845, cf. *Collecção Official de Legislação Portuguesa...*, 1845: 549-551.

¹⁴⁴ *Collecção Official de Legislação Portuguesa...*, 1845: 589. Lei de 23 de abril de 1845.

¹⁴⁵ Portaria de 2 de maio de 1845, cf. *Collecção Official de Legislação Portuguesa...*, 1845: 626-627.

¹⁴⁶ Decreto de 9 de julho de 1845, cf. *Collecção Official de Legislação Portuguesa...*, 1845: 677. Note-se, uma vez mais, a exceção dada às *Vicentinas*, que não chegaram a se instalar pois não tinham religiosas suficientes para a nova casa (ALMEIDA, 1970: 103).

¹⁴⁷ Portaria de 8 de julho de 1846, cf. *Collecção Official de Legislação Portuguesa...*, 1846: 70. A 15 de setembro de 1856, o governo decretou que as permutas dos benefícios só seriam autorizadas em situações previstas (*Collecção Official de Legislação Portuguesa...*, 1857: 381).

¹⁴⁸ As exceções consagradas na lei foram as colegiadas consideradas insignes como a de Cedofeita do Porto, a de Nossa

De Hintze a Afonso Costa: O Fenómeno (Anti)clerical na Imprensa Madeirense (1901-1910).

de atividade dos seminários; a diocese do Funchal, por carta régia de 24 de julho de 1848, teve a sua organização paroquial alterada com a introdução de quatro novas paróquias¹⁴⁹, foi “aberto concurso” para os sacerdotes¹⁵⁰; aumento da cômputo dos párocos da diocese do Funchal¹⁵¹; estabelecimento de um Regulamento para a cobrança dos dízimos nas ilhas dos Açores e Madeira¹⁵².

Em 1848, a 21 de outubro, celebrou-se a Concordata¹⁵³ entre o Estado português e a Santa Sé, incidindo sobre a política eclesiástica em Portugal e nos seus domínios ultramarinos (Almeida, 1970: 333), também determinando que os seminários, ainda fechados, iniciassem a sua atividade. Do acordo, existiram disposições que não chegaram à prática: foi estabelecido que seria celebrado um acordo pontual, entre os Estados signatários, sobre a “redução ou supressão de alguns conventos de freiras”, com a fixação do número de religiosas que subsistiriam, sendo que Portugal não colocaria “impedimento a que se façam profissões religiosas e promete modificar neste ponto a proposta de lei apresentada já às Câmaras” (Borges de Castro, 1856: 222). Perante a conjectura, a concordata foi letra morta. Apesar de todas as críticas, o acordo representou um “ponto de partida de uma lenta recuperação de posições por parte das forças ultramontanas” (Neto, 1998: 150). Pouco antes da sua celebração, o noviço jesuíta Carlos João Rademaker, chegava a Portugal, onde seria o responsável pelo restabelecimento da Companhia de Jesus¹⁵⁴, comprando, em 1858, os terrenos para edificação o Colégio de Campolide, canonicamente estabelecida em 1880. Esse processo também terá despoletado a reintrodução congreganista, o início do regresso das ordens, num cenário que Marques (2014) regista três factos para propiciar essa matéria: a tendência pietista de intensificação da fé, a atuação da Sociedade Católica Promotora da Moral Evangélica na Monarquia Portuguesa (1843-1853)¹⁵⁵ e o futuro Concílio Vaticano I, que marcou a reorganização dos exércitos sociais católicos (p. 905). Eram despertados os acontecimentos que conduziram à rutura do séc. XX.

Senhora da Oliveira de Guimarães, a de Santa Maria de Alcáçova, a de S. João Baptista de Coruche, a de Santa Maria de Barcelos, a de Santo Estêvão de Valença, entre outras. Cf. *Collecção Official de Legislação Portuguesa...*, 1848: 84-85. O decreto de 27 de dezembro de 1849 também legislou sobre essa matéria (*Collecção Official de Legislação Portuguesa...*, 1849: 496). Foi realizado em 1846 o projeto de lei que previa a extinção das colegiadas. A revolta da *Maria da Fonte* acabou retardando a sua aprovação (NETO, 1998: 180).

¹⁴⁹ Água de Pena (anteriormente em Santo António da Serra e Santa Cruz), Achada da Cruz (anteriormente em Porto Moniz), Quinta Grande (anteriormente no Campanário e em Câmara de Lobos), Faial (anteriormente em Faial Nossa Senhora da Natividade).

¹⁵⁰ *Collecção Official de Legislação Portuguesa...*, 1848: 110-111.

¹⁵¹ *Collecção Official de Legislação Portuguesa...*, 1848: 113-116.

¹⁵² *Collecção Official de Legislação Portuguesa...*, 1848: 341-348.

¹⁵³ Cf. o texto integral da Concordata de 1848 em Borges de Castro (*Colecção de Tratados...*, 1856, t. VII, pp. 221-223). Neto (1998: 148) refere que esse compromisso foi definido como um *Convénio*.

¹⁵⁴ Segundo Dóres (2014), o restabelecimento dos jesuítas é apoiado pelo marquês do Lavradio e a reintrodução dos franciscanos tem o patrocínio da infanta Isabel Maria e do patriarca D. Manuel Bento Rodrigues (p. 938).

¹⁵⁵ A Sociedade Católica Promotora da Moral Evangélica na Monarquia Portuguesa era uma organização, constituída em 1843, que se afirmava apolítica, pretendendo recristianizar a nação através da formação do clero, de missões em várias dioceses, da publicação de textos ortodoxos e do estabelecimento de instituições de caridade e de ensino. A sua área de influência e os seus resultados ficaram muito aquém das expectativas ou dos objetivos propostos (BRAGA, 2002: 315).

2.7 A Regeneração

Durante a Regeneração, o Estado seguiu a sua política regalista, tentando fazer valer a supremacia secular, face ao poder eclesiástico, conjugada com o combate à supranacionalidade da Igreja de Roma. Essa atuação conduzia à contínua debilidade política e temporal do aparelho eclesiástico, submisso à vontade do governo, e o clero, sobretudo o rural, mantinha a sua inclinação para uma obediência à cúria romana. A vontade de reconciliação política era grande e também assentava na fadiga generalizada que as lutas dos últimos anos provocaram, aliada à neutralização política, de um exército unido e que só regressou como árbitro em 1870, na Saldanhada (Bonifácio, 2010: 65).

Nessa arquitetura de poderes, entre o papado e o governo, Roma foi ao auxílio da Igreja Lusitana quando, em 1849, Pio IX determinou a aplicação do produto das esmolas da Bula da Cruzada para o “sustento e melhoramento dos seminários e auxílio das igrejas carenciadas” (Azevedo, 2000: 276), regulado pelo decreto de 20 de setembro de 1851¹⁵⁶, que estabeleceu a Junta Geral da Bula da Cruzada, subordinada ao ministério do governo de Fonseca Magalhães, cujas contribuições poderiam isentar os fiéis de várias obrigações como o jejum ou a abstinência a carne. Depois de um forte decréscimo no número de clérigos seculares¹⁵⁷, as novas condições de financiamento dos seminários propiciaram um aumento do número de candidatos ao sacerdócio, muitos provenientes das camadas mais humildes da sociedade, em busca de uma profissão melhor (Marques, 2014: 906).

Ainda nesse ano, o governo decreta a criação do Conselho Geral de Beneficência¹⁵⁸, que irá dirigir várias misericórdias, hospitais e asilos, sob a presidência de um membro do governo e a vice-presidência do cardeal patriarca de Lisboa, com designo de “reformular e melhorar os diversos institutos que lhe ficam sujeitos” e também distribuir a malha de atuação dessas instituições de forma mais homogênea pelo reino¹⁵⁹, cabendo ao Estado as decisões sobre qualquer alteração na organização e administração da beneficência pública. O conselho foi incumbido de “chamar e ligar com as diversas instituições a seu cargo a benemérita corporação das Irmãs da Caridade”¹⁶⁰.

O enquadramento legislativo foi apoiado pelas grandes epidemias que assolaram o país nessa

¹⁵⁶ *Collecção Official de Legislação Portuguesa...*, 1852: 349-353. A portaria de 25 de fevereiro de 1857 estabeleceu a forma de consulta da Junta para distribuição dos benefícios aos seminários (*Collecção Official de Legislação Portuguesa...*, 1857: 26) e o

¹⁵⁷ Oliveira Marques (1972: 46-47) indica que, entre 1820 e 1840, o clero secular sofreu uma redução de 24 mil para dez mil religiosos.

¹⁵⁸ Justificando-se também nos motivos de ligação entre os cuidados de saúde e as instituições de caridade de matriz religiosa, num relatório assinado pelo duque de Saldanha, por Rodrigo da Fonseca Magalhães, por Fontes Pereira de Melo e por António de Autóia. Decreto de 26 de novembro de 1851 (*Collecção Official de Legislação Portuguesa...*, 1852: 440-442).

¹⁵⁹ É referida a necessidade de descentralização para que o auxílio possa ser mais abrangente. *Collecção Official de Legislação Portuguesa...*, 1852: 443.

¹⁶⁰ As “Vicentinas” foram novamente enquadradas no regime de exceção. *Collecção Official de Legislação Portuguesa...*, 1852: 444.

década. Entre 1853 e 1856, desenvolveu-se uma grande epidemia de cólera, seguida da febre-amarela, entre 1856-1857, num reflexo das fracas condições de salubridade. Foi nesse quadro de enfermidades que, em 1856, a Direção da Sociedade Protetora dos Órfãos Desvalidos pediu autorização para trazerem mais irmãs da Congregação de S. Vicente de Paulo, face ao insuficiente número de religiosas dessa ordem para auxiliarem no seu hospital privado, sendo autorizado a 9 de fevereiro do ano seguinte¹⁶¹. Também a Associação N. S. Consoladora dos Aflitos e a Venerável Ordem Terceira de S. Francisco solicitaram o apoio de religiosas da congregação em França¹⁶². Os proponentes dos pedidos estão ligados à alta aristocracia¹⁶³ que, além de aumentar o espetro de atuação das obras caridosas, também conseguia reforçar a influência da Igreja nos grupos sociais mais desfavorecidos, e na opinião pública, sem desconsiderar que poderia existir uma estratégia, não oficiosa, na própria cúria romana. Foi essa congregação feminina, a primeira a entrar em Portugal, em 1857¹⁶⁴, numa tentativa para romper o cisma vigente desde 1833, sendo seguida de uma reintrodução progressiva de outras ordens, focando as suas ações no ensino e nas obras de caridade (Neto, 1998: 237). Os setores que se manifestavam contra a presença das religiosas também utilizavam como escopo anticlerical a influência estrangeira das religiosas¹⁶⁵, na apologética que alertava para a ameaça do princípio da soberania nacional, e o ingresso das religiosas no campo do ensino. Pouco tempo depois, a congregação seria o alvo de uma intensa campanha, que se alastrou dos jornais até ao parlamento, passando por manifestações populares, até a expulsão da congregação de Portugal em 1862, recolhida para França¹⁶⁶. Durante a discussão pública sobre o caso, em 1858, ocorreram dois comícios anticlericais no teatro D.

¹⁶¹ Cf. a portaria de 9 de fevereiro de 1857 (*Collecção Official da Legislação Portuguesa...* [Suplemento], 1858: 1-3).

¹⁶² Cf. alvarás de 9 de fevereiro de 1857 e de 11 de abril de 1857 (*Collecção Official da Legislação Portuguesa...* [Suplemento], 1858: 2-5); decreto de 3 de setembro de 1858 que autorizou as três instituições “para mandarem vir de França [...] algumas irmãs da caridade da Congregação de S. Vicente de Paulo” e a manutenção de dois religiosos estrangeiros, seus confessores, no território (*Collecção Official de Legislação Portuguesa...*, 1859: 347).

¹⁶³ Veja-se, por exemplo, o caso da Sociedade Protetora foi fundada pela imperatriz do Brasil, gozando do patrocínio das infantas D. Mariana e D. Antónia. O hospício Princesa D. Maria Amélia, cuja direção foi colocada sob guarda das Irmãs da Caridade de São Vicente de Paulo, pela imperatriz do Brasil, D. Amélia de Leuchtenberg, foi um alvo polémico. A 17 de janeiro de 1875, instalou-se na freguesia de S. Pedro a primeira conferência de S. Vicente de Paulo e, em 1880, a futura madre Mary Jane Wilson fixar-se-ia no Funchal onde estabeleceria, nessa mesma freguesia, um colégio feminino.

¹⁶⁴ A Companhia das Filhas da Caridade de São Vicente de Paulo, Servas dos Pobres, também conhecida como Irmãs ou Filhas da Caridade ou Vicentinas, tem a fundação de uma casa, em Portugal, autorizada por D. João VI, a 14 de abril de 1819. As primeiras religiosas, vindas do estrangeiro, chegaram a 23 de outubro de 1857 (ABREU, 2008: 542). Ao longo de 1858 vários pares do reino discutiram o caso das “Vicentinas”, cf. *Diário da Câmara dos Pares do Reino de Portugal* n.ºs 39, 43, 45, 52, 53, 58, 70 e 80). A 22 de março de 1861 o Ministério dos Negócios do Reino informa a recusa da congregação em cooperar nos inventários de bens, determinados pelo governo, mandando que o governador civil, em caso de reincidência do incumprimento, proceda “contra as delinquentes na conformidade das leis” (*Collecção Official de Legislação Portuguesa...*, 1862: 119).

¹⁶⁵ Cf. aviso do Ministério dos Negócios Eclesiásticos e de Justiça de 3 de outubro de 1860, para que “as irmãs da caridade sejam restituídas à exclusiva obediência” do patriarca de Lisboa (*Collecção Official de Legislação Portuguesa...*, 1861: 642), o que foi recusado pela congregação, como atesta o ofício enviado pelas irmãs ao ministério (NETO, 1998: 305).

¹⁶⁶ *Diário da Câmara dos Pares do Reino de Portugal*, n.º 75 de 26 de maio de 1862. A religiosas foram transportadas a 9 de junho de 1862, na fragata de guerra francesa *L'Orenoque*.

Maria II e várias manifestações e iniciativas posteriores de concentração popular de pendor anticlerical (Neto, 1998: 301). Acusadas de desobediência ao prelado diocesano e de estarem subordinadas a um estrangeiro, e na ausência de aplicação de vários diplomas produzidos, a pressão popular, influenciada e instigada por alguma imprensa, acabou ditando a dissolução da congregação e a nacionalização dos seus bens, encerrando as 12 casas existentes, restando apenas o Asilo, posterior hospital, de S. Luís, em Lisboa¹⁶⁷. A província portuguesa das Irmãs seria restabelecida em 1881, só sendo extinta com a república¹⁶⁸.

A partir dos anos 60, a política de dessacralização da sociedade estava abalada com a reintrodução progressiva das ordens religiosas que acabaram por contribuir para abrandar a secularização da consciência coletiva, sem desconsiderar que a luta contra os regulares foi constante, num clima de conflitualidade, que culminará na república (Neto, 1998: 297). O caso das Irmãs da Caridade, pelo mediatismo e popularidade, configurou-se como um pendão ideológico da escalada anticlerical.

Na Madeira, as cisões religiosas a partir da segunda metade do séc. XIX têm dois focos: o antijesuitismo, apesar dos jesuítas nunca terem regressado institucionalmente, e o antilazarismo¹⁶⁹. Estes últimos, pretendendo regressar à Madeira em função da “assistência religiosa ao hospício D. Maria Amélia e da direção espiritual das Filhas da Caridade de S. Vicente de Paulo”, mas com a entrada adiada em função da expulsão das vicentinas e da falta de recursos humanos para responder ao pedido (Abreu, 2015: 737-738).

No quadro nacional, a situação do Padroado do Oriente ganhou pujança e configurou-se como um dos pilares da batalha ideológica, pois era uma questão impactante no cenário internacional para a debilitada posição lusitana enquanto potencia colonizadora, contrastando com a intenção da Santa Sé em limitar o peso religioso português no panorama asiático e, em particular, na China (Neto, 1998: 242). Menos de dez anos¹⁷⁰ após a celebração da concordata de 1848, D. Pedro V celebrou um novo acordo com Pio IX, regulando o exercício do padroado do Oriente e trazendo novo fôlego nas relações entre os dois Estados, com um interregno em alguma conflitualidade ainda observada.

O envolvimento político de alguns clérigos motivou, poucos dias após a morte da rainha, um alerta que o clero não deveria ser iludido pelas “instigações de parciais políticos”, devendo manter a

¹⁶⁷ Cf. portaria de 5 de março de 1861, que intimou a congregação a ser dissolvida e os seus bens nacionalizados (*Collecção Official de Legislação Portuguesa...*, 1862: 85) e o decreto de 22 de junho de 1861, acompanhado do relatório do Marques de Loulé, que dissolveu a corporação (*Collecção Official de Legislação Portuguesa...*, 1862: 235-237).

¹⁶⁸ Em 1930, a atual província teria início, registando-se, em 2005, 24 comunidades locais, sendo três delas no Funchal (Abreu, 2008: 543).

¹⁶⁹ A Congregação da Missão de S. Vicente de Paulo, também conhecida como Padres Vicentinos ou Padres Lazaristas (designação que remete para a primeira residência do instituto, o edifício do Priorado de S. Lázaro), foi fundada em Paris, a 17 de abril de 1625 (ABREU, 2008: 299).

¹⁷⁰ A concordata foi alvo de clarificações, existindo um compromisso final em 1859 e a ratificação, em 1860, pelo governo português.

sua “subordinação e respeito às autoridades civis” e aos seus superiores eclesiásticos¹⁷¹. Após a apogeu persecutório dos religiosos afetos ao miguelismo, o governo continuava atento ao comportamento dos sacerdotes. Registam-se situações pontuais, como o de um pároco que foi alertado sobre o seu dever de imparcialidade durante o processo eleitoral em curso, pois usou da parenética para recomendar um dos candidatos, aconselhando “que evitassem votar noutros”¹⁷². Numa tentativa de sanar a parcialidade nos sermões, no “incitamento às paixões políticas”¹⁷³, o governo alertou os magistrados para as punições aos religiosos que convertessem “a cadeira do evangelho em tribuna política”¹⁷⁴, enviando comunicação a todos os prelados diocesanos. Muitos clérigos, em períodos eleitorais, tentavam dissuadir as assembleias para o voto nos candidatos próximos do absolutismo ou liberais que se enquadravam nas suas preferências, situação que também se registará na Madeira, com destaque para as zonas rurais¹⁷⁵.

Podemos afirmar que, em Portugal, entre 1848 e 1870 ocorreu uma evolução na questão do poder papal entre protestos e uma aceitação otimista (Rodrigues, 1980: 418). Em dezembro de 1854, o Papa proclamou o dogma da Imaculada Conceição, que seria alvo do beneplácito régio, em março de 1855¹⁷⁶, após a aprovação das cortes, servindo para reforçar a devoção mariana, que vinha desde a Idade Média, mas que ganhou fôlego no séc. XIX, além do seu ápice no século seguinte, num período posterior às aparições de Fátima. O hiato de três meses até à concessão da aprovação real foi acompanhado pelo o silêncio do episcopado, face ao júbilo popular que, por todo o reino, celebrava o dogma (Seabra, 2009: 44), correspondendo às intenções da Igreja em fomentar o fervor religioso para combater o avanço secular. Logo em julho de 1855, o governo revogou a interdição dos religiosos beneficiados e dos egressos de “alhear bens de raiz em sua vida, ou de dispor deles por sua morte, em favor de pessoas que não sejam leigas”¹⁷⁷, permitindo aos egressos fazerem uso livre dos seus bens, ainda em vida dos seus progenitores, o que estava proibido desde 1835. A encíclica *Quanta Cura* e o *Syllabus Errorum*, “catálogo de erros do nosso tempo”, acabaram por não receber o beneplácito régio, novamente com a concordância do episcopado, salvo as exceções do Porto e de Angra. Entre as oitenta proposições enumeradas como erros do nosso tempo, destacava-se “a laicidade do Estado, a liberdade de consciência e de cultos, a liberdade de imprensa, a soberania do povo, o direito de a sociedade civil se intrometer em assuntos religiosos e a supressão do poder temporal do Papa”

¹⁷¹ *Collecção Official de Legislação Portuguesa...*, 1854: 723-724. Diploma de 28 de novembro de 1853.

¹⁷² *Collecção Official de Legislação Portuguesa...*, 1858: 44. Da mesma forma que o governo apela a influência dos párocos na adoção do sistema métrico-decimal, em 11 de fevereiro de 1860 (*Collecção Official de Legislação Portuguesa...*, 1861: 72-73), como convida os párocos a lerem, nas missas, os nomes dos emigrantes falecidos no Brasil, convidando-os a prestar esse serviço (*Collecção Official de Legislação Portuguesa...*, 1861: 492-493).

¹⁷³ *Collecção Official de Legislação Portuguesa...*, 1865: 213.

¹⁷⁴ *Collecção Official de Legislação Portuguesa...*, 1865: 214.

¹⁷⁵ Cf. Martins, 2004: 38-39; 85-87.

¹⁷⁶ *Collecção Official de Legislação Portuguesa...*, 1855: 54-57.

¹⁷⁷ *Collecção Official de Legislação Portuguesa...*, 1855: 175-176.

(Neto, 1998: 383).

2.8 A nova tónica da *questão religiosa*

A segunda metade do século testemunhou o reaparecimento da *questão religiosa*, assente na luta ideológica entre os clericais e os seus antagonistas. Uma das matérias que inflacionou a discussão foi a nomeação clerical para os benefícios eclesiásticos. A disposição do ministro Joaquim António de Aguiar, para execução de concurso público de preenchimento dos cargos eclesiásticos, não teve aplicação (Neto, 1998: 98), sendo alterado nos decénios seguintes. Em 1861, o concurso para “provimento das igrejas paroquiais” do reino passou a ser publicitado na *Folha Oficial do Governo*, para garantir maior difusão¹⁷⁸, sendo que o governo determinou, para controlo dos seculares afetos às paróquias, que fosse informado sobre as estatísticas dos benefícios paroquiais e das respetivas vacaturas, através de impresso próprio¹⁷⁹. A 18 de março de 1857, o governo ampliou o concurso de nomeação dos párocos e decretou que as “dignidades, canonicatos e mais benefícios colativos das sés catedrais serão providos por concurso”, estabelecendo quem poderia concorrer, num sistema que representaria “uma economia para o Tesouro”¹⁸⁰. O ingresso, por provas públicas, para o provimento das paróquias, estava regulado por portarias¹⁸¹, estabelecendo a intenção da regência de 1834, levando o padre-cidadão a chegar aos episcopados, “para estabelecer, neste importantíssimo ramo do serviço público, a ordem e a harmonia¹⁸²”, quando o governo voltou a estipular que todas as dignidades e canonicatos das sés e os benefícios paroquiais fossem regulados por concurso documentais ou provas públicas, incluindo um exame oral e escrito, perante “o competente prelado diocesano”, que ficava obrigado a informar o governo sobre o comportamento religioso e moral dos concorrentes¹⁸³. Com essa disposição, o poder das mitras definhava perante o ministério, que acabava controlando o processo. Os bispos passavam a sagrar os presbíteros escolhidos pelo concurso público. Se as posições de força do alto clero português foram diminutas; Braga, Lisboa e Porto convergiram numa defesa inequívoca dos seus direitos perante a afronta civil ao poder da mitra, numa posição também apoiada

¹⁷⁸ *Collecção Oficial de Legislação Portuguesa...*, 1862: 201. A 30 de novembro de 1898 é publicada uma portaria referindo que a Secretaria de Estado ainda não tinha “podido organizar [...] a escrituração regular das notas estatísticas das vacaturas ocorridas nos benefícios eclesiásticos das dioceses” (*Collecção Oficial da Legislação Portuguesa...*, 1899: 835).

¹⁷⁹ *Collecção Oficial de Legislação Portuguesa...*, 1848: 257-258.

¹⁸⁰ *Collecção Oficial de Legislação Portuguesa...*, 1858: 46-48.

¹⁸¹ De 30 de agosto de 1847, de 13 de março de 1858 e de 28 de maio de 1861.

¹⁸² *Collecção Oficial da Legislação Portuguesa...*, 1865: 2. Decreto de 2 de janeiro de 1862. O decreto de 2 de maio de 1907 veio regular o provimento de lugares de beneficiados das sés e dos capelães cantores da patriarcal (*Collecção Oficial da Legislação Portuguesa...*, 1908: 284-284).

¹⁸³ Dependentes do “bomcomportamento moral, civil e religioso” (*Collecção Oficial da Legislação Portuguesa...*, 1865: 1-3). A 9 de dezembro de 1862 foi publicado um decreto que complementou o diploma de janeiro (*Collecção Oficial da Legislação Portuguesa...*, 1865: 358-360).

por outros bispos e pela cúria romana. O ultramontanismo opunha-se ao regalismo constitucional, num cenário em que Joaquim António de Aguiar, já como par do reino, unia-se a Costa Cabral e Silva Ferrão, para pedirem a revogação do decreto de 1862, em oposição ao governo *Histórico*, numa posição apoiada pelo bispo do Porto, que recusava as sagrações dos sacerdotes nomeados, desafiando o governo (Neto, 1998: 100-101). A relação entre a esfera secular e religiosa fomentava e alimentava a discussão nos jornais e no parlamento. Os párocos dependiam do Estado, dificultando a questão da sua obediência: ao Papa ou ao rei? (Dores, 2014: 938).

O financiamento dos párocos, através das cômguas, dos passais, dos direitos de estola e de pé-de-altar e de outros rendimentos, financiados pelas populações, continuava a constituir-se como um problema que se arrastava ao longo das décadas do liberalismo, mesmo com sucessivas propostas de alteração legislativa que, ao onerar o Estado nessa contribuição e ultimando a figura do padre-funcionário, não encontravam apoio parlamentar ou iniciativa governamental, mesmo que esse financiamento fosse feito através da desamortização dos restantes bens da Igreja¹⁸⁴. A nebulosa relação política e financeira entre os cosmos temporal e religioso acabava servindo de munição para os que acusavam os clérigos de serem paladinos dos governos ou apoiantes de posições contra o poder. Sob a justificação da constante necessidade de redução da despesa pública, aliada à disparidade de rendimentos entre as diferentes mitras do território peninsular e ilhas adjacentes, o governo decretou que as cômguas do patriarca, dos bispos e arcebispados devem respeitar uma tabela, que estabelecia todos os valores a serem auferidos¹⁸⁵. Seguindo uma política de cerco das receitas e despesas ligadas à Igreja, pelo menos na legislação emanada, o governo determinou que as contas da Junta da Bula da Cruzada, que deveriam ser auditadas desde 1851, fossem alvo de auditoria periódica do Tribunal de Contas¹⁸⁶.

O ideário *post mortem* continuava a representar uma esperança humana que impedia a concretização de uma hegemonia laica, apesar das tentativas de controlo político-estatístico. O aparelho burocrático, que estava sob a responsabilidade do clero, permitindo o controlo eclesiástico nos ritos de passagem impedia a supremacia do Estado sobre os atos religiosos. No séc. XVI, o Concílio de Trento, seguindo disposições praticadas em muitos países e bispados (D'Alcochete, 2002, v. 6: 550), colocou sob a responsabilidade dos párocos o registo matrimonial, seguindo-se o de batismo e o de óbito, em 1614. O regalismo constitucional não poderia excluir a influência que estava ligada aos

¹⁸⁴ Cf. proposta do deputado Júlio Marques de Vilhena (NETO, 1998: 126-127).

¹⁸⁵ *Collecção Official da Legislação Portuguesa...* (1870: 437-438). O Relatório prefaciador refere que “não carece o episcopado (...) de possuir e disfrutar grossas rendas, que nem acrescentam o prestígio da igreja”, sendo que “a humildade do sacerdócio (...) dispensam as remunerações elevadas”.

¹⁸⁶ Criado em 1849. A contabilidade das instituições com receitas que atingissem 4 contos de réis seria submetida ao Tribunal (SILVA, 2014: 866).

registos do batismo, do casamento e da morte e, por isso, desde 1830¹⁸⁷, as juntas de paróquias estavam encarregues dessa tarefa. A 16 de maio de 1832, no estabelecimento da administração pública, foi decretada a obrigatoriedade de uma “matrícula geral de todos os cidadãos pelo qual a autoridade pública atesta [pretendia controlar] e legitima as épocas principais da vida civil dos indivíduos: a saber, os nascimentos, casamentos e óbitos”¹⁸⁸. Contudo, tal disposição, realizada ainda na regência açoriana, nunca teve aplicação, sendo suplantada, com os mesmos resultados nulos¹⁸⁹. Posteriormente foi determinado que seriam os funcionários civis a realizarem as anotações (Almeida, 1970: 466). Quase trinta anos após a primeira tentativa legislativa, o governo voltou a pronunciar-se¹⁹⁰ sobre as normas que permitissem uma uniformização¹⁹¹, organização e controlo do registo paroquial, mas num processo desencadeado pelos clérigos, que se centralizou nos prelados diocesanos até que a informação chegasse ao ministério. Tal processo mostrou-se eficaz, “sendo cumprido sem grandes dificuldades”¹⁹², e foi alterado por decreto, face às modificações introduzidas por uma comissão governamental. No decreto de 2 de abril de 1862, sobre o registo paroquial, os católicos não possuíam qualquer prazo para efetuar o seu registo, não estando sujeitos a qualquer castigo¹⁹³, em oposição ao preceituado no regulamento de 28 de novembro de 1878, “aplicável aos não católicos, designa um prazo limitado e prescreve para os que ultrapassem”¹⁹⁴. A regulamentação do registo civil voluntário e, posteriormente, a sua obrigatoriedade e a sua popularização tiveram um papel fundamental na afirmação da soberania do poder civil face ao eclesiástico (Catroga, 1988: 281-290). Os seus paladinos

¹⁸⁷ *Collecção de Decretos e Regulamentos publicados...*, 1836: 61-70.

¹⁸⁸ *Collecção de Decretos e Regulamentos mandados publicar...*, 1836: 98.

¹⁸⁹ Decretos de 16 de maio de 1832 e de 18 de julho de 1835 (*Collecção de Decretos e Regulamentos publicados...*, 1836: 87-101; *Collecção de Leis e outros documentos oficiais...*, 1837: 195-227). O código administrativo de 1836 determinou, pela primeira vez, “um prazo para o registo de nascimentos e a pena de multa a aplicar aos transgressores” (*Collecção Oficial de Legislação Portuguesa...*, 1911: 490), disposição que foi replicada no código administrativo de 1842. Foi hábito do ministério ignorar o prazo imposto de trinta dias, para o registo de nascimentos, e isentar a aplicação de coima, o que foi clarificado através de uma portaria de 9 de julho de 1907, que indicava a ausência de impedimento para a execução do registo, findo o prazo determinado (*Collecção Oficial de Legislação Portuguesa...*, 1911: 490).

¹⁹⁰ Decreto de 19 de agosto de 1859 (*Collecção Oficial da Legislação Portuguesa...*, 1860: 465-468). A 12 de julho de 1860 é publicada uma portaria sobre o recenseamento e outros trabalhos a serem realizado no ano seguinte (*Collecção Oficial da Legislação Portuguesa...*, 1861: 21).

¹⁹¹ Modelos de assentos de batismo, de casamento e de óbito referidos no decreto de 8 de outubro de 1859 (*Collecção Oficial da Legislação Portuguesa...*, 1860: 663-667) e mandados distribuir através da portaria de 9 de dezembro de 1859 (*Collecção Oficial da Legislação Portuguesa...*, 1860: 89-93). A 22 de dezembro o governo autoriza o “adiantamento de dinheiro” para a aquisição de livros de registos, perante a recusa de contração de despesa não prevista de algumas juntas de paróquia (*Collecção Oficial da Legislação Portuguesa...*, 1860: 7). Há relatos similares a 15 de março de 1860, na diocese do Porto (*Collecção Oficial da Legislação Portuguesa...*, 1861: 11-12) e um ofício, na mesma data, sobre a obrigação das juntas de paróquia em arcar com as despesas das igrejas para a aquisição dos livros de registo (*Collecção Oficial da Legislação Portuguesa...*, 1861: 12). A 30 de novembro de 1898 o ministério indica o bom cumprimento do registo por parte dos párocos, “que dificilmente se conseguiria de funcionários mal remunerados”, o governo pede informações aos prelados para “conseguir melhorar o serviço do registo paroquial sem aumento da despesa”, nomeando uma comissão para esse apuramento (*Collecção Oficial da Legislação Portuguesa...* 1899: 835-836).

¹⁹² Relatório do secretário de Estado dos Negócios Eclesiásticos e de Justiça, de 2 de abril de 1862 (*Collecção Oficial da Legislação Portuguesa...*, 1865: 69-70).

¹⁹³ *Collecção Oficial da Legislação...*, 1911: 490.

¹⁹⁴ *Collecção Oficial da Legislação...*, 1911: 490.

afirmavam que o Estado deveria ser o único responsável pelo registo de nascimentos, de casamentos e de óbitos, que era, até então, uma atividade desempenhada apenas pela Igreja. Em 1908, Botto-Machado escreveu que a manutenção de estatísticas e dos registos do foro secular, na esfera religiosa, seria prejudicar a soberania do Estado, convertendo-o “numa teocracia de facto” (p. 12).

No final dos anos 60, a redação do novo Código Civil prefaciou a polémica dos decénios seguintes com a progressiva dessacralização de um dos sacramentos da Igreja: o matrimónio. Perante a Igreja, esse contrato é, ainda na atualidade, indissolúvel e tema de acesos debates ideológicos, mesmo dentro do catolicismo. O projeto de Código Civil¹⁹⁵, apesar de consagrar o casamento como um “contrato perpétuo” (p. 352), colocando na Igreja o ónus das celebrações entre católicos, estabeleceu regras para a concretização dessas celebrações religiosas¹⁹⁶ e determinou uma separação entre o secular e o religioso, atribuindo uma liberdade de consciência, consagrada na *Constituição*: “a lei canónica define e regula as condições e os efeitos espirituais do casamento e a lei civil define e regula as condições e os efeitos temporais dele” (p. 353). Essa possibilidade seria aproveitada pela militância antimónica do clericalismo. O Estado católico passava a admitir e a reconhecer as celebrações matrimoniais entre não católicos, atribuindo todos os efeitos legais (p. 353) de qualquer casamento, visto que cabia à legislação essa responsabilidade, inclusive prevendo a anulação dos enlacs civis, não podendo ser anulado “por motivo da religião dos contraentes” (p. 355), cabendo aos tribunais eclesiásticos as revogações das uniões religiosas, apenas com a competência de informação ao pároco. O regalismo aumentava o seu espectro de atuação. Em meados dos anos 70, a polémica adensa-se com as alterações políticas e culturais vividas. Em 1876, o processo que regulamentou o Registo Civil acabou possibilitando que os praticantes de outras religiões, e mesmo os que se assumiam como agnósticos¹⁹⁷, tivessem os seus direitos assegurados, através da coabitação de um registo civil, abrangente, e um registo paroquial, destinado aos católicos. A militância laica só veria os seus intentos satisfeitos com a supressão do registo eclesiástico e a obrigatoriedade do civil, para todos os cidadãos. A fraca adesão do registo secular foi um corolário do seu carácter facultativo. Na viragem do século, até alguns militantes laicos pregaram que fossem os párocos a desempenhar as funções de um registo civil, numa posição oposta aos que os mais radicais defendiam, o que iria impedir a separação almejada (Catroga, 1988: 610). Outro processo de fraca adesão foi o enterramento civil. Catroga (1988)

¹⁹⁵ Aprovado pela lei de 1 de julho de 1867 (*Collecção Official da Legislação Portuguesa...* 1868: 268-434), foi elaborado por uma comissão liderada pelo visconde de Seabra. Há outras polémicas patentes na promulgação dessa legislação, como o enquadramento da família e a posição da esposa.

¹⁹⁶ Através das várias interdições para o casamento, que devem ser observadas por todos os cidadãos (pp. 352-353).

¹⁹⁷ A 28 de novembro de 1878 foi publicado o decreto que regulamentava o “registo civil para os súbditos portugueses, não católicos” (*Collecção Official da Legislação Portuguesa...* 1879: 395; itálico nosso), com aplicação a partir de 1879 e regulando os registos de nascimento, de casamento e de óbito. O decreto não estendeu esse registo civil aos católicos, que continuavam a ser obrigados ao registo paroquial. Essa dualidade desigualdade de tratamento, contra o preceituado na *Carta*, foi reconhecida pelo governo 31 dias antes da república ser instaurada (v. decreto de 4 de setembro de 1910).

registra um baixo número de enterramentos civis, não ultrapassando, em Lisboa, nas duas primeiras décadas após a entrada em vigor do regulamento do registo civil, as poucas centenas (p. 803). Era um indicativo que o polo aglutinador do laicismo apresentava pouca pré-disposição para a dessacralização desse rito, sem desconsiderar a apoteose dramática que se procurou integrar nos grandes cerimoniais civis de sepultamento, como observaremos, em conjugação com práticas de rememoração¹⁹⁸, em que o território tanatológico foi utilizado para impulsionar e sustentar as causas da militância laica.

No panorama regional, a diocese do Funchal assistiu à entrada de D. Aires de Ornelas, num quadro de ascensão eclesiástica de um representante “das antigas famílias dos morgados na Madeira e da facção conservadora do poder espiritual” (Carita, 2008: 370), ainda que de breve passagem pelo comando do episcopado pois foi elevado a arcebispo de Goa e primaz do Oriente, por carta régia de 23 de julho de 1874 (Fortunato, 1970: 620). Nesse cenário, assumiu o governo da mitra D. Manuel Agostinho Barreto¹⁹⁹, cujo episcopado, se estenderia ao longo de 34 anos, até 1911. Poucos dias após a chegada do prelado ao Funchal seria instalada uma grande polémica envolvendo a interdição do enterramento de um suicida²⁰⁰, falecido a 4 de março de 1877. Num quadro de discussão em prol da secularização do ritual mortuário, como já discutimos, o combate anticlerical utilizará a posição do bispo como arma de defesa para a constituição de um cemitério laico, livre da tutela eclesiástica. A Câmara, proprietária do cemitério, ordenou o sepultamento do suicida, gerando o contra-ataque do bispo que acabou interditando a necrópole municipal. Segundo Carita (2008), este episódio iniciou um novo ciclo nas relações entre a “Igreja madeirense e os poderes liberais instituídos” (p. 373-374). A polémica foi fecunda na propaganda impressa, acusando o novo episcopado de corresponder “a instalação do jesuitismo e lazarismo na Madeira” (Coelho, 1881: 5).

A oposição ao *Governo de Fusão*, face a um novo imposto de consumo proposto, era grande e acabou ditando a sua queda. O país ressentia-se com a crise financeira, agravada pela redução de remessas dos imigrantes no Brasil, que sofriam com a desvalorização da moeda brasileira, provocada pela Guerra do Paraguai. Quando o executivo do duque de Loulé determinou reorganizar os quadros e os serviços públicos, com propósito de reduzir a sua despesa²⁰¹, os altos proveitos da Bula da Cruzada e os gastos das colegiadas remanescentes foram os contributos do ministério dos assuntos eclesiásticos para a redução da despesa do Tesouro. Os encargos das fábricas das igrejas deixaram de ser

¹⁹⁸ Cf. Catroga: 1988: 852-860.

¹⁹⁹ Apresentado, na sé do Funchal, por decreto de 8 de junho de 1876, confirmado em consistório de 29 de setembro de 1876, sagrado a 4 de fevereiro de 1877, em Lisboa, fazendo a sua entrada solene na sé do Funchal a 2 de março de 1877.

²⁰⁰ Desde o I Concílio de Braga, de 561 (ALMEIDA, 1967: 35), a sepultura estava interdita aos suicidas, existindo casos de enterramentos, de suicidas com posses, que serviam para reforçar a polémica. (CATROGA, 1988: 645).

²⁰¹ Através do decreto de 23 de agosto de 1869 (*Collecção Official da Legislação Portuguesa...* 1870: 387).

uma responsabilidade do Estado, sendo decretado que as verbas da Bula da Cruzada²⁰² seriam utilizadas para suprir esses gastos, auxiliando a “tão apertada e difícil situação do Tesouro” (p. 607), justificando o governo que era compreensível que assim fosse. Seguindo uma alegada política de restrição orçamental, numa apologética que pregava o afastamento da ostentação e o alívio do dispêndio público, foi decretada a supressão das colegiadas remanescentes e a aplicação dos seus bens na sustentação do culto e do clero, sem desconsiderar o património que ainda não tinha sido desamortizado²⁰³. No ano seguinte, a 4 de janeiro de 1870, o governo foi demitido em consequência do golpe militar do duque de Saldanha.

Com o prolongamento da *questão coimbrã*, realizaram-se várias conferências, perpetuadas como as *Conferências Democráticas* no Casino Lisbonense. Foram nesses mediáticos encontros que Antero de Quental enquadrou o catolicismo como um dos promotores da decadência da sociedade e Adolfo Coelho assumiu o apoio para uma separação entre o Estado e a Igreja. A tentativa de ligar o país aos movimentos culturais da Europa contemporânea foi interrompida pela interdição do governo, que publicou uma portaria antes da realização da conferência sobre a divindade de Jesus Cristo. A ideologia republicana também faria o seu caminho até à *Geração de 70*, recebendo um grande impulso (Marques, 2014: 906).

Enquanto o Estado português aplicava as disposições que entendia sobre as receitas e despesas eclesiásticas, tinha início do Concílio Vaticano I (1869-1870)²⁰⁴, onde as ideologias do liberalismo católico e do ultramontanismo assistiram ao triunfo das teses integralistas, sendo essas últimas muito mais numerosas, num encontro que não se registou a interferência direta dos governos, com exceção do russo que proibiu a comparência dos seus bispos (Livingstone & Cross, 1997: 1681). Comparando as posições entre os liberais portugueses e franceses, encontramos uma oscilação que ia do regalismo para justificar a supremacia do poder político face ao religioso, no caso nacional, e a sugestão de uma separação entre a instâncias religiosa e temporal, para libertar a Igreja do controlo estatal (Neto, 1998: 363). O *Syllabus* e o Concílio Vaticano I, em 1870, foram as primeiras respostas da Cúria romana face à militância laica e à sua ameaça, num momento de tensão nacional entre as relações de Portugal

²⁰² Cf. decreto de 1 de dezembro de 1869 e o relatório do secretário de Estado da Justiça e dos Negócios Eclesiásticos que situou as receitas da Bula em 250:721\$106 réis entre 1857 e 1862 e 302:162\$770 réis nos cinco anos seguintes, com uma média anual de 51:441\$664 réis e 60:432\$564 réis, respetivamente. Um valor que, facilmente, supriria as despesas das fábricas das Igrejas, que se situavam em 9:180\$100 réis, no registo do último ano apurado. Cf. *Collecção Official da Legislação Portuguesa... 1870: 607*.

²⁰³ Através do decreto de 1 de dezembro de 1869 (*Collecção Official da Legislação Portuguesa... 1870: 608-609*). A 30 de novembro de 1898 o ministério publicou uma portaria indicando problemas na aplicação da lei sobre o financiamento dos seminários através dos “rendimentos e haveres das colegiadas ainda subsistentes”, pedindo um conjunto de informações para apurar a situação (*Collecção Official da Legislação Portuguesa... 1899: 836*).

²⁰⁴ Regista-se a parca presença portuguesa nesse concílio ecuménico, entre quase setecentos bispos presentes, que, face às doenças e às vacaturas, contou com a comparência, entre os bispos do continente e ilhas adjacentes, do bispo de Lamego, do Algarve e do Funchal, sendo este acompanhado do deão da Sé, e futuro arcebispo de Goa, Aires de Ornelas e Vasconcelos. O bispo do Funchal acabou abandonando o encontro em março de 1870, alegando estado de saúde debilitado (ALMEIDA, 1970: 441). Apenas o bispo do Algarve integrou uma comissão (BRAZÃO, 1972: 296).

com a Santa Sé. As relações entre os dois Estados eram parcas, sendo que o Padroado do Oriente continuava a ser um empecilho no processo de normalização, e a Igreja portuguesa vivia uma crescente fragilização perante um Estado regalista. Durante o encontro ecuménico, os bispados de Évora, do Porto e de Lisboa estavam vagos e as mitras de Aveiro, de Coimbra, de Pinhel e de Portalegre tinham vigários capitulares nos seus comandos.

Ao mesmo tempo, Roma ingressava num conturbado período de crise política, fruto da circunscrição do domínio pontifício à basílica de São Pedro e aos palácios da Santa Sé, pelo novo rei da Itália unificada. Decorria o Concílio Vaticano I, que, curiosamente, proclamou o dogma da infalibilidade papal, remetendo o poder do bispo de Roma ao auge²⁰⁵, ao mesmo tempo em que o pontífice perdia a sua soberania territorial. O concílio ecuménico foi interrompido, definitivamente, a 20 de outubro de 1870, após a captura de Roma no mês anterior. As suas decisões receberam a neutralidade do governo português, que, a exemplo de outras nações europeias, procurou evitar o caminho da hostilização a Roma.

É nesse cenário internacional que as resoluções do encontro se conjugaram com as crises da Comuna e acabaram abrandando e retardando a *questão religiosa*, em prol da *questão italiana*, que dominava o cenário diplomático europeu. Em 1884, a encíclica *Humanum Genus* também seria recusada, sendo publicadas e comentadas pelos prelados da Guarda e de Goa²⁰⁶. A exigência do beneplácito, apostado pelo Estado, nunca foi aceite pela Santa Sé, sendo uma prerrogativa que se coadunava com o regalismo da monarquia constitucional²⁰⁷.

2.9 Os anticlericalismos: liberal, socialista, republicano e anarquista.

“se no horizonte dos efeitos políticos da contestação anticlerical, o adversário era, principalmente, a reação (identificada com o legitimismo), com as modificações doutrinárias da igreja e, em particular, com o apostolado de Leão XIII, o equacionamento, numa perspetiva de esquerda, dos problemas sociais e políticos não mais será feito sem levar em conta as propostas alternativas que a igreja começou a apresentar como solução para o dilema entre a democracia e a autoridade, o capital e o trabalho” (Catroga, 1988: 496).

²⁰⁵ O dogma da infalibilidade papal, que foi promulgado na quarta sessão, a 18 de julho de 1870, foi muito utilizado para suportar as ideologias laicistas e anticlericais, sem ter em atenção a sua observância *ex cathedra*, em matérias de fé e moral. Veja-se, por exemplo, a crença disseminada de que os jesuítas tiveram uma grande influência nessa matéria, como atesta a correspondência do conde do Lavradio, a partir de Roma. Cf. missiva de 14 de dezembro de 1869, citada por Brazão (1972: 282).

²⁰⁶ Cf. a portaria de 25 de outubro de 1884, que desaprovava a publicação do bispo da Guarda, sem o beneplácito régio (*Collecção Official de Legislação Portuguesa...*, 1885: 440) e a portaria de 28 de outubro que advertia o bispo de Angra sobre o mesmo motivo (*idem*, 1885: 440)

²⁰⁷ O governo, através de um aviso de 2 de setembro de 1861, reforçava a necessidade do beneplácito régio para a execução de qualquer excomunhão ou breve pontifício (*Collecção Official de Legislação Portuguesa...*, 1862: 317-318).

A partir dos anos 70, a anatematização circulava através da virulência que pregava o cumprimento da legislação regalista, anticongreganista e anticlerical, face às arbitrariedades que permitiam o ingresso e o restabelecimento das ordens religiosas no país. O cenário fértil em novas ideologias deu outro fôlego aos movimentos de oposição ao clero e a própria *questão religiosa* progrediu sob a esperança de um novo auspício. Tornara-se, ao longo da centúria, uma *questão política* (Cruz, 1980: 260). Foi sob esse signo que o anticlericalismo liberal, de matriz deísta, rumou até ao anticlericalismo livre-pensador²⁰⁸, com génese agnóstica e ateia (Catroga, 1988: 14), que ia contra a religião, como ensaiado pelos republicanos e pelos socialistas, num cenário que conjugava esse fenómeno com uma atitude mais popular, angariando o apoio das massas, e mais antirreligiosos. Enquanto que o anticlericalismo liberal acreditava numa reforma católica, o anticlericalismo livre-pensador tinha a convicção de que a religiosidade era um “produto anacrónico do espírito humano” (Catroga, 1988: 513).

A crise social e política, com uma progressão nas últimas décadas do século, acabou por contribuir para o incremento da militância política e social (Catroga, 1988: 162). Os militantes secularizadores continuavam a abraçar a ciência como a única razão possível, afastando-se da falta de racionalidade que avocavam para a fé. No último quartel do século, o cientismo e o positivismo tiveram um papel preponderante, sendo considerados como a “matriz filosófica essencial da mundividência laica” (Catroga, 1988: 79). O laicismo encontrava um terreno fértil na Europa. Apesar do Tratado de Latrão ter encerrado a *questão romana*, interrompendo o poder territorial direto em vários Estados, a força supranacional da Igreja pretendia ser verdadeiramente ecuménica. Ambas as ideologias poderiam conferir um novo fôlego à militância laica nacional, associando-se a uma abordagem oposta ao pessimismo finissecular. Se, por um lado, o catolicismo não excluía todo o conhecimento científico, muitas das descobertas incorporadas pelos cientistas acabavam por colocar em causa os dogmas da fé católica. E a Cúria não aceitaria abdicar a posição de supremacia que cabia à teologia na hierarquia do saber (Catroga, 1988: 138). A ciência coabitaria com a fé, desde que ela não ousasse se imiscuir em assuntos basilares da existência humana, que poderiam colocar em causa os dogmas proclamados e aclamados. O que contribuiu para a pretensão de eliminar a influência secular na sociedade numa tentativa de revolução cultural? Em certa parte, foi o acompanhamento de uma tendência europeia, com a adaptação ao contexto nacional, mas que rompeu as barreiras das classes intelectuais irrompendo pelos sectores afastados dessa produção intelectual (Catroga, 1988: 148). Foi num quadro de

²⁰⁸ No final do séc. XIX os grupos laicos utilizam, por diversas vezes, a designação de grupos de livres-pensamentos (CATROGA, 1988: 42).

luta ideológica que as propostas postuladas pelos positivistas²⁰⁹, que teve Teófilo Braga como precursor, pretendiam sanar o afastamento entre a “racionalidade a sentimentalidade e entre as explicações científicas e as vivências ritualistas” (Catroga, 1988: 108). Assente numa crença de que a ciência era o caminho certo, senão o único, para solucionar as questões basilares da existência humana, afastando-se de uma visão sentimental, irracional e anacrônica, ligada à religiosidade em que o catolicismo era o seu notório representante, o cientismo apresentava-se como lídimo defensor dos que pretendiam afastar-se da teologia e da metafísica.

Com o recurso à imprensa, sob novo ímpeto e profusão a partir de meados do século, às manifestações das massas e o apoio parlamentar, os liberais e os republicanos²¹⁰, que emergiam e destacavam-se no combate anticlerical, insurgiam-se contra o novo fôlego congreganista que se assistiu, a partir da década de 60, período em que essas estruturas atuaram nos campos da educação, da caridade e da catequese no ultramar²¹¹. Mesmo entre os ultramontanos, não existia um apoio para uma reconstituição integral do quadro congregacionista, anterior ao liberalismo, existindo a percepção de que a reforma e a redução de casas eram políticas incontornáveis (Neto, 1998: 380). A conveniência assistencial, que afastava os inconvenientes e protestos, que provinha da atuação das congregações irá permitir a sua reintrodução paulatina, sob o apoio governamental, e de inúmeros particulares, sobretudo da aristocracia, que pretendiam travar o processo de dessacralização social. Em 1874 ocorreram tumultos anticlericais no Porto. As manifestações públicas centradas nos centenários, com raízes na França – Rousseau e Voltaire em 1878 –, acabaram por ser aproveitadas pelos diferentes setores da sociedade. O centenário do consulado pombalino²¹², em 1882, abraçou grandes manifestações antije-suíticas e anticlericais e a geração que despertou no último quartel do século lançou-se na discussão da problematização da essência das religiões em que a base antropocêntrica de discussão religiosa foi levada até às últimas consequências. Um setor católico acabou incomodado com os acontecimentos dessa comemoração, repostando com peregrinações pelas vítimas do Marquês (Bebiano, 1982: 421). Se a Coroa pretendia controlar a atuação dos seculares, através de toda a legislação regalista que emanava, o caso dos regulares, em situação não abrangida pelos diplomas, devido a sua supressão ou estagnação, tornava essa intenção de difícil concretização.

A missão, um dos mecanismos de atuação colonial que utilizava os agentes religiosos

²⁰⁹ Segundo Catroga (1988), o positivismo tem uma forte atuação política, considerando que a maioria dos pensadores positivistas têm um enquadramento no eixo republicano (p. 163).

²¹⁰ Em 1851 regista-se *Ensaio sobre a Reforma em Portugal*, a primeira obra que versava e apoiava as ideias dos republicanos que só começaram a se organizar a partir de 1870, poucos anos antes da fundação do Partido Republicano Português, em 1876, cujo primeiro deputado eleito foi em 1878, pelo círculo do Porto. Em 1875 foi fundado o Partido Socialista Português.

²¹¹ Segundo Soares (2014: 937), o principal destaque do apoio recebido pelas ordens foi para o patrocínio na sua ida para as colónias.

²¹² Cf. Catroga, 1988: 921-941.

para o serviço das políticas ultramarinas, esteve em discussão nas conferências internacionais de Berlim (1884-1885) e de Bruxelas (1890), tendo sido consagrada, na ata da Conferência de Berlim, reafirmada em Bruxelas. No documento alemão, o artigo 6.º, refere que “a liberdade de consciência e a tolerância religiosa eram expressamente garantidas aos indígenas, como aos nacionais e aos estrangeiros”, além da prerrogativa de acesso “livre e público de todos os cultos”, podendo, para isso, edificar templos religiosos e organizar missões de qualquer religião sem “qualquer restrição ou entrave” (Oppelt, 1885: 211). Apesar da ratificação por todas as nações presentes, inclusive Portugal²¹³, esta disposição não era bem aceite e muitos “tenderam a manter uma política nacionalista” sobre a presença de missionários e religiosos de outras nações em territórios por si reclamados, substituindo os missionários, cuja nacionalidade era diferente da metrópole, por agentes nacionais, sendo necessário formar regulares com origem portuguesa (Dores, 2014: 939-942). Nessa política de liberdade religiosa²¹⁴, há um campo de batalha de missões, financiadas por vários Estados, que irão provocar um recurso português aos religiosos pertencentes às congregações, perante a dificuldade da Igreja portuguesa em assegurar clérigos dispostos a ingressarem em missões ultramarinas. A direção do Seminário de Cernache do Bonjardim tinha sido entregue aos jesuítas, já nos anos 60²¹⁵, e a reintrodução das ordens fazia parte do apelo de proteção das colónias, prestando um serviço nas missões (Almeida, 1970: 217), que também careciam de clérigos dispostos a seguir para África, onde muitas missões coloniais estavam desprovidas de religiosos desde o início da política anticongregacionista. Assim, a missionação também apoiará o regresso das ordens regulares pelo serviço e necessidade das colónias²¹⁶.

Em 1880, desembarcou no Funchal a futura e célebre madre Mary Jane Wilson, natural de Madrastra, que abriria um colégio, muito frequentado pelas meninas dos elevados extratos da sociedade madeirense, numa das alas do antigo palácio de S. Pedro²¹⁷. Em 1884, a religiosa fundou, secretamente, a congregação das Irmãs Franciscanas de Nossa Senhora das Vitórias, também conhecida

²¹³ Aprovada, em Portugal, pela lei de 20 de julho de 1885. Cf. *Collecção Official da Legislação Portuguesa...*1886: 271).

²¹⁴ Regista-se que, num curto espaço, foram apresentadas duas propostas de liberdade religiosa, que não recolheram os apoios necessários na Câmara dos Deputados: em 1864 e 1884 (PEREIRA, 2010: 24).

²¹⁵ De 1861 a 1866, os jesuítas tiveram a direção temporal e espiritual, e de 1866 a 1871, estiverem a cargo apenas da direção espiritual e o ensino dos missionários (ALMEIDA, 1970: 149).

²¹⁶ Na atualidade, a crise vivida durante o período de descolonização parece ter sido ultrapassada, registando-se cerca de meio milhar de missionários masculinos em África, não circunscritos aos antigos territórios coloniais (THOMAZ, 2000: 221)

²¹⁷ O postulante teve início em 1886 e o noviciado em 1887 (PEREIRA, 2008: 548). Pela atuação do seu instituto no campo do auxílio hospitalar foi condecorada por D. Carlos com as insígnias da Ordem de Torre e Espada. Em 1893, a madre Wilson tentou reconhecer, canonicamente, a sua congregação na diocese do Funchal, sem sucesso. No ano de 1895, o bispo do Funchal autorizou as religiosas a usarem hábito e a emitirem votos públicos anuais (PEREIRA, 2008: 548). Somente em 1967 a Santa Sé oficializou este instituto de vida consagrada com o nome de Congregação das Irmãs Franciscanas de N. S. das Vitórias (FRANCO, 2015: 710). No campo do ensino as religiosas tiveram uma atuação forte desde o início: em 1883 nascia o colégio de S. Jorge (no palácio de S. Pedro) e a Orfandade de Santa Isabel (anexa); a 8 de

pelo nome de Irmãs Vitorianas. As religiosas atuaram no campo da assistência hospitalar, da formação catequética e do ensino.

Ainda nessa década, o progresso do laicismo em França, político e moderado até a Lei de Separação de 1905 (Sánchez, 1972: 111), acabou sustentando uma vasta campanha anticlerical nacional. Os acontecimentos²¹⁸ experimentados no período finissecular, deram um novo fôlego à *questão religiosa*, saindo de “Roma incentivos para que essa campanha recebesse uma tradução organizada” (Catroga, 1988: 491). Incentivados pela nova pujança congreganista, esse foi um período em que os militantes católicos começaram a se organizar em estruturas associativas²¹⁹, que pretendiam promover uma coesão dos crentes católicos, independente das suas convicções políticas (Neto, 1998: 407), restringindo a sua atuação “quase praticamente à realização de atos de culto e de conferências de apologética católica”, mas desempenhando um papel preponderante no movimento político afeto ao catolicismo (Cruz, 1980: 261). Essas organizações, que se mostraram pouco expressivas na maioria dos casos e caminharam para a extinção com a República, foram contrapostas com a fundação de associações de pendor anticlerical, apresentadas por liberais e republicanos, pretendendo defender a política de condenação das ordens religiosas através da mobilização da opinião pública e procurando “responder, no terreno, à abertura da igreja à *questão social*”, com os escritores a produzirem uma resposta enérgica ao ataque católico à descristianização acelerada da classe operária (Catroga, 1988: 496).

A promoção dos congressos católicos mostrou-se mais efetiva no que toca a união dos crentes. Na viragem 1871/ 1872, o I Congresso dos Escritores e Oradores Católicos, promovido pela Associação Católica do Porto, inaugurou esses encontros que se espalhariam pelo país²²⁰. A União Católica

dezembro de 1897 as irmãs assumem a direção de uma escola primária em Santana, conhecida por Salesiana que foi alargada pela ilha: Porto Moniz (1898), Santo da Serra (1899), Machico e Arco de S. Jorge (1905), Cural das Freiras (1912) e Convento de S. Bernardino (1916), em Câmara de Lobos. Em 1906 assumem a direção do Recolhimento do Bom Jesus da Ribeira (PEREIRA, 2008: 549). Atualmente a congregação está presente em 13 países. Na Madeira, é a maior responsável pelo comando de escolas privadas católicas, dirigindo o Colégio de Santa Teresinha (Funchal), a escola Arendrup (Santo António da Serra), a Escola da Sagrada Família (Santana), a Escola de N. S. da Conceição (Porto Santo), a Escola de Sant’Ana (Machico), a Escola de Santa Maria Madalena (Porto Moniz), a escola do Espírito Santo e Calçada (Câmara de Lobos), a Escola do Santo Condestável (Santa Cruz) e o Externato de S. João da Ribeira (Funchal). Em 2015, seis dos seus estabelecimentos de ensino possuíam um contrato de associação que facultava um financiamento público máximo de 1 708 382,31 €, somando-se 1 006 637,76 € para o financiamento do Colégio de Santa Teresinha. (Joram, I Série, n.º 142 de 15 de setembro de 2015). Há outros registos de ensino particular católico: Congregação do Sagrado Coração de Jesus que fundou o Colégio Missionário do Funchal (1947) e o Colégio Infante D. Henrique (1957); a Ordem de D. Bosco que assumiu a direção da Escola de Artes e Ofícios (1950); a Congregação das Irmãs da Apresentação de Maria que veio para a Madeira em 1925 e participa na fundação do colégio da Apresentação de Maria (1926), da escola de S. Francisco de Sales (1928) e da escola dos Prazeres (1935); a Associação Promotora do Ensino Livre (1978) que inicia a lecionação privada do ensino secundário (GOMES, 2015: 776-777).

²¹⁸ Como vimos: a *questão italiana*, o Concílio Vaticano I e a III República Francesa, no plano internacional, e a reintrodução das ordens em Portugal.

²¹⁹ Neto (2009: 127) refere que em 1870 foi fundada a primeira associação católica portuguesa, no Porto. Seguiu-se em Braga, em Guimarães, em Lisboa (1873) e no Funchal (1874).

²²⁰ Destacam-se: em 1891, o Congresso Católico de Braga; em 1895, o Congresso Católico Internacional, por ocasião do

De Hintze a Afonso Costa: O Fenómeno (Anti)clerical na Imprensa Madeirense (1901-1910).

Portuguesa, fundada em 1882 e constituindo-se como a primeira organização política católica, foi desencadeada a partir de um congresso em Lisboa. Ainda em 1872, Pio IX exortava os católicos a agruparem-se e organizarem-se para a luta dos interesses da Igreja portuguesa²²¹. Experiências análogas, em outros países europeus, indicavam que os partidos afetos ao catolicismo poderiam angariar vitórias que permitiriam a concretização da defesa da Igreja²²². A intenção portuguesa passava pelo aumento e consolidação da influência política dos católicos no parlamento, sendo essa força política a primeira organização que disputaria eleições, num cenário posterior à constituição dos partidos republicano e socialista. Ainda em 1882, era eleito, pelo círculo do Funchal, o republicano Manuel de Arriaga. Os resultados eleitorais de 1884 mostraram-se desastrosos para o *partido católico*²²³. Tamanho fracasso acabou apoiando a intenção que pregava a constituição de um partido conservador, visto que católicos deveriam ser todas as forças do Estado, e de uma União Católica, no campo religioso, desligada da atuação política (Cruz, 1980: 265).

O relançamento da atividade partidária católica só acontece na década seguinte. Não podemos desconsiderar os esforços da cúria romana em responder a algumas das exigências finisseculares. A encíclica *Rerum Novarum*, de 15 de maio de 1891, tratou da problemática social em torno da Revolução Industrial, numa tentativa de combater a miséria operária e a situação das classes sociais²²⁴, sendo considerada, “por teólogos e historiadores, a ‘magna carta’ fundadora da Doutrina Social da Igreja” (Sardica, 2004: 367) e acolhendo, oficialmente, “os problemas do mundo operário como campo de solicitude pastoral da Igreja” (Abreu, 2009: 191). Censurava a luta de classes, proclamava o direito à propriedade privada em oposição ao socialismo que o adulterava, reconhecia o direito a um ordenado adequado aos trabalhadores e registava a prerrogativa de associações operárias e patronais. A epístola encíclica de Leão XIII, que serviu como bênção papal ao catolicismo social (Ramos, 2001: 225), teve um carácter único por ser a primeira vez que o líder da Igreja propunha, difundia e defendia tais medidas. A filosofia neotomista, defendida pelo papado, opunham-se com os propósitos do cientismo e do positivismo (Neto, 1998: 323). Logo no ano seguinte, a cúria surpreende, com a encíclica *Au Milieu des Sollicitudes*, ao pedir aos católicos que lutassem contra os diplomas legislativos que se opunham a Igreja, não exigindo um combate ao regime liberal ou republicano, mas

7.º centenário de Santo António e, em 1900, o Congresso Católico do Porto.

²²¹ Cf. breve *Maximas sine intermissione* de 23 de fevereiro de 1872. Sobre os ataques anticlericais ao papado, v. o célebre episódio sobre o ataque ao traslado da urna funerária de Pio IX, na noite de 12 para 13 de julho de 1881, quando um grupo organizou uma manifestação anticatólica e tentou atirar os restos mortais do antigo pontífice ao Tibre, cuspidando na cara dos membros do cortejo e atirando pedras (THIERRY, 1967: 179-181).

²²² Veja-se o caso alemão (*Zentrum*) e belga, coevos, além das intenções italianas e francesas. Na atualidade nacional, o Partido Popular (CDS-PP) assume-se como o “único representante legítimo, em Portugal, [...] do humanismo cristão”, mas afastando-se de qualquer natureza confessional (*Programa do Partido Popular*, 1995: 5).

²²³ Na candidatura apresentada pelo círculo de Braga, o candidato da União obteve 734 votos e, nas duas candidaturas do círculo do Porto, 141 e 59 votos (CRUZ, 1980: 265).

²²⁴ Em 1991, João Paulo II, assinalou os cem anos da encíclica com *Centesimus Annus*, que atacava o capitalismo e o marxismo.

anuindo à atuação política, que era prejudicial aos interesses da Igreja, assumindo que os católicos deveriam ser uma força suprapartidária. Nesse quadro, a intenção política, ligada ao catolicismo, ganha novo fôlego, com a “oposição cedendo lugar à negociação” (Cruz, 1980: 266).

No final do século, o poder político foi sendo conquistado pelas forças seculares, nos países de maioria católica, conjugado com os próprios movimentos da cúria, com ênfase contra a progressiva descristianização da sociedade. A abordagem cristã da questão social, assumida no papado de Leão XIII, como uma nova via que pretende compaginar as classes operárias em torno dos valores cristãos. A clivagem entre os católicos e o movimento socialista persistia, sendo que estes não deixaram “de dar força à campanha anticlerical, convictos de que a desalienação religiosa seria uma das condições essenciais para se superar a opressão social e política das classes trabalhadoras” (Catroga, 1988: 153). O Papa acreditava que o poder de atuação da Igreja ultrapassava o campo religioso, estendendo-se à vida social. Perante a tentativa de massificação do ideário laico, a orientação da cúria comandava a tentativa de cristianizar os operários que estavam mais suscetíveis à adesão republicana e socialista.

Se o Estado consentia a presença flagrante de institutos religiosos, os anticlericais republicanos e liberais estavam envolvidos no combate ideológico: fundaram os *círios civis*, que, à semelhança dos religiosos, consistiam em deslocações pelo país, esclarecendo, através de conferências e outras iniciativas, as classes populares (Moura, 2010: 25). Esses *círios*²²⁵, grupos fundados a partir de 1894, “de raiz popular que estarão na base do alargamento da discussão e do apoio ao livre-pensamento”²²⁶ (Catroga, 1988: 304-305), ao contrário de outras organizações cuja génese estava ligada a influência de grandes intelectuais, eram um indicador que a militância laica começava a angariar apoios junto dos extratos sociais onde, anteriormente, não recolhia.

O Centro Católico, fundado em 1894, apresentará candidatos às eleições do ano seguinte, com a dissolução por parlamento, em 28 de março. O partido progressista acabará boicotando o processo, sendo eleitos apenas deputados apoiantes do governo. Nessa última tentativa eleitoral, os resultados serão fracos. Em 1898 foi fundado o *Círculo Católico de Operários do Porto*, uma matriz que se replicará por todo o país, até a chegada da república. Este movimento assume-se como uma força conservadora, com a inspiração suprapartidária que nunca tinha sido concretizada, de ideologia católica. Cruz (1980), considera-o como os “primeiros genuínos democratas cristãos portugueses” (p.

²²⁵ Segundo Catroga (1988: 307) os *círios*, ao contrário de iniciativas anteriores, conseguiram uma boa base de apoio tendo existido, entre 1894 e 1900, 37 grupos em Lisboa. Contudo, a implantação fora da capital mostrou-se parca registando-se apenas três *círios* nessas condições. Esses grupos podiam contar com centenas de membros como foram os casos do *círio das Amoreiras* com 332 (dezembro de 1898) e do *Círio Aurora Social* com quinhentos sócios (agosto de 1898). Ventura (2015) refere, entre 1895 e 1900, a existência de 62 *círios civis* e organizações afins que, igualmente, estavam massivamente localizados na capital (p. 977).

²²⁶ Segundo Catroga (2001), o livre-pensamento era a “expressão mais radical da luta pela secularização e pela laicização da sociedade” (p. 255).

De Hintze a Afonso Costa: O Fenómeno (Anti)clerical na Imprensa Madeirense (1901-1910).

269). Em 1901, o Centro Académico de Democracia Cristã de Coimbra, organização de juventude católica, foi lançado por vários universitários²²⁷.

2.10 O anticlericalismo finissecular e os seus protagonistas

O possível diálogo entre a militância laica e católica deteriorava-se com a ligação progressiva dos opositores ao laicismo a sectores mais conservadores da sociedade, que culminaria na rutura em 1911 (Catroga, 1988: 147). O retrato nacional, na viragem do século, era de um país “falhado, remediado para uma periferia cada vez mais acentuada, potência colonial menor, tolerada pelas concorrentes exatamente devido à sua relativa irrelevância e incapacidade” (Guinote, 2014: 25). Parte da geração que acredita nessa realidade de falhanço interno e de mediocridade exterior pretende reverter o quadro nacional através de políticas pragmáticas que passam por uma promessa republicana que utilizará a crise finissecular para concretização e implantação do seu movimento, tornando um acontecimento da esfera externa para o cenário de colapso da política interna. Parte da opinião pública acreditava que para os “monárquicos os interesses partidários sobrepujam-se amiúde ao interesse nacional” (Teixeira, 1990: 85). Para Guinote (2014), a agitação política e social arrastar-se-ia desde *Ultimatum* de 1890 até aos confrontos bélicos da 2.^a Grande Guerra. A luta antimonárquica, incrementada com o conflito diplomático com os britânicos, acabou criando uma narrativa republicana que associava o rei e os partidos a ameaça estrangeira ao território nacional, incrementado pela degradação do sistema político. O incidente foi o “acontecimento mais considerável desde as invasões napoleónicas” (Teles, 1968: 81) e acabaram por intensificar a apetência dos católicos sobre a problemática social com objetivo de intervirem, mais ativamente, nas questões sociais. Enquanto a imprensa católica alegava que os danos aos interesses coletivos do país seriam prejudicados pela propaganda protestante nas colónias, que comprometia a coesão do reino (Ferreira, 1994: 39), destacava-se a necessidade da força missionária, de matriz congregacionista, para essa ação unificadora.

Segundo Oliveira Marques (1978), defender a república no final do século era, em muitas situações, assumir uma posição “contra a monarquia, contra a Igreja e os jesuítas” (p. 128). A sociedade fragmentada e bipolarizada, que emergia com o novo século, espelhava um divórcio entre os setores “progressista, republicano, laico e pequeno burguês e mesmo socialista” e um lado “conservador, monárquico, clerical e protocapitalista” (Guinote, 2014: 36), sem que essas fações fossem de constituição uniforme. Se a ciência foi um dos principais pilares de apoio da construção da ideologia laicista, o cientismo constituiu-se como o seu motor nas últimas décadas do século (Catroga, 1988:

²²⁷ Em 1917, acabará por originar, a partir do movimento juvenil desencadeado, o Centro Católico Português, constituindo-se como a primeira força com assento no parlamento português. Em 1928, Salazar chegaria ao poder através dele (CRUZ, 1980: 269).

35).

A instrução escolar foi outro campo de ataque anticlerical, face ao poder que a Igreja detinha no ensino. A perceção republicana, que ligava o atraso educacional²²⁸ ao elo entre a Igreja e o Estado, passava por anular a influência clerical “(e dos valores que ela representava) [que] só seria eliminada com a imposição da escola gratuita, obrigatória e laica” (Catroga, 1988: 207). O contributo, direto ou indireto, de cursos com carácter técnico nas Escolas Médico Cirúrgicas e nas Escolas Politécnicas, sem desconsiderar o papel da Faculdade de Direito e de Letras na disseminação do ideário laicista, serviu para aguçar a efervescência de uma cultura que acaba por reivindicar a positividade e a ciência (Catroga, 1988: 149-150).

A Universidade de Coimbra continuava a ser uma instituição com vários ritos ligados ao catolicismo, alguns reforçados com a reforma pombalina e outros pressionados pelos franciscanos: era realizado um juramento religioso no ato de matrícula; os exames eram precedidos de uma oração; existia uma capela católica, onde era conferido o grau de licenciado; os doutoramentos eram precedidos de uma missa; a indumentária dos lentes e dos estudantes tinha génese eclesiástica e a padroeira da Universidade, desde 1646, era N. S. da Conceição²²⁹. Essa ligação, entre a universidade e a Igreja, acabou provocando alguns atritos com os estudantes e lentes que almejavam uma instituição laica²³⁰.

Outra ameaça ao poder da Igreja era a franco-maçoneria. Nessa sociedade os objetivos, o obscurantismo e o secretismo eram considerados, pela Igreja, incompatíveis com a fé católica, mesmo existindo elementos do clero que eram maçons, mas cujos membros mais radicais incitam à perseguição. No cenário pós-guerra civil, as estruturas maçónicas assumem o encargo de “maturação do sistema que se pode visualizar, mais tarde, na estruturação das formações partidárias” (Oliveira, 2009: 68). Essa organização, que operava como a “principal organização que se opunha à Igreja” (Marques, 1991: 491), liderou a maioria das manifestações de carácter anticlerical e de livres-pensadores do período finissecular. Segundo Catroga (2010), o Grande Oriente Lusitano Unido, fundado em 1869, distanciou-se das “sequelas dos acontecimentos ligados ao *Ultimatum*”, mas registando “uma politização crescente” após a formação do governo Hintze-Franco²³¹ (pp. 98-99). O grande confronto entre

²²⁸ “Em 1900 existiam 74%, em Portugal, de analfabetos com idade superior a 7 anos” (GUINOTE, 2014: 40). Marques (2014), refere que a população continental possuía 78% de analfabetos, enquanto que as ilhas adjacentes apresentavam uma percentagem de 85,2% (p. 904). Na sessão parlamentar de 8 de agosto de 1908, o visconde de Vila Mora denunciava: “que seja de 70 ou 63 a percentagem dos analfabetos, é patente sempre a vergonha da instrução portuguesa, pelo descalabro que inculca” (p. 7). Cf. *Diário da Câmara dos Senhores Deputados da Nação Portuguesa*, n.º 60 de 8 de agosto de 1908).

²²⁹ O decreto de 24 de dezembro de 1901, que reformou os estatutos da Universidade, reafirmou a devoção (*Collecção Official da Legislação Portuguesa...* 1902: 1156-1178).

²³⁰ Nas vésperas da república, em 1909, um estudante que se recusou a proferir a oração antes do exame acabou expulso da avaliação (CATROGA, 1988: 571-572). Segundo Rodrigues (1993), a universidade, na atualidade, continua a celebrar a solenidade da Imaculada Conceição e, diariamente, o capelão universitário reza missa na capela (p. 160).

²³¹ O novo governo, sob a presidência de Ernesto Rudolfo Hintze Ribeiro, tomou posse a 22 de fevereiro de 1893. Foi

a maçonaria e a Igreja foi iniciado durante o papado de Pio IX. A cúria romana acusava os maçons pelos prejuízos impostos como consequência da *questão romana*, acabando por gerar um contra-ataque (Franco, 2014: 508-509).

Em 1891, os republicanos tinham executado as linhas programáticas que davam destaque a *questão religiosa* e incluíam a defesa da separação entre um Estado laico e as confissões, num contexto internacional em que as políticas secularizadoras e laicistas contribuía para alimentar o debate nacional. Parte do seu programa oficial, em 1891 e que vigoraria ainda em 1910, incluía a secularização da vida pública (Ramos, 2001: 356). O cenário português estava agravado pela luta crescente da militância laica, protagonizada por vários atores, mas um republicano, lente de direito aos 25 anos, demonstrou grande força e protagonismo, sendo recordado como um dos políticos portugueses que “mais paixões e ódios despertou de forma duradoura” (Guinote, 2014: 11). Detentor de uma ascensão política meteórica, fazendo uma carreira política rápida e brilhante (Ferreira, 2002, v. 2: 207), Afonso Augusto da Costa, ingressou no parlamento português em 1900 e no dia 19 de junho já tinha sugerido a substituição da Monarquia pela República: “o povo português carece [de] substituir, sem demora, as atuais instituições políticas por outras diversas, de feição republicana”²³². A sua obra era um reflexo da progressão crítica do anticlericalismo (Catroga, 1988: 499).

As propostas republicanas baseavam-se na narrativa caracterizada pela ameaça congregacionista, e sobretudo jesuíta, ao ideal de uma nação forte e moderna. Na última década do século a intolerância congregacionista cresceu com a morte da jovem Sara Pereira Pinto de Matos²³³, noviça no mosteiro das Trinas, a 23 de julho de 1891. O debate tornava-se virulento pelas suspeitas de abuso de um padre jesuíta e do posterior envenenamento da jovem, induzido por uma religiosa da sua congregação, que acabou condenada por homicídio involuntário. A campanha da imprensa em torno do incidente acabou despertando grande comoção, o que soube ser aproveitado por estruturas laicistas como a Associação Promotora do Registo Civil e a Associação do Livre-Pensamento, que ganham pujança com o estouro da bolha anticlerical²³⁴. As romarias anuais ao seu túmulo incentivavam um culto à memória de luta contra a opressão clerical que a sua morte representava e despertando o debate sobre as congregações²³⁵, eram organizadas pelos Círios Civis. Para reforçar a contestação, vários

exonerado em 1897. A 25 de junho de 1900 tomou posse novamente, na liderança do governo que esteve em funções até outubro de 1904. A 20 de março de 1906, pela terceira vez, tomou posse num curto que governo que antecedeu o governo de João Franco, iniciado a 19 de maio.

²³² *Diário da Câmara dos Senhores Deputados da Nação Portuguesa*, n.º 91 de 19 de junho de 1900: 8.

²³³ Cf. o artigo de Reis (2014: 531-538).

²³⁴ Regista-se, igualmente, a atuação maçónica no “incremento do culto socialista à jovem Sara Matos” (CATROGA, 2010: 99).

²³⁵ Silva (2014) indica que, em 1890, registavam-se 200 religiosas doroteias e 400 hospitaleiras, de acordo com os números registados por GRAINHA, M. Borges (1891), *A propósito do Caso das Trinas. Os jesuítas e as congregações religiosas em Portugal nos últimos trinta anos*, Porto, Typographia da Empresa Literária e Typográfica, pp. 25-26.

congressos anticlericais²³⁶ também se incluíam na batalha ideológica.

Seguindo a política de execução de teatros comemorativos, 1892 serviu para assinalar homenagens ao centenário do nascimento de Joaquim António de Aguiar, tido como um dos estadistas representativos e ovacionados pela militância laica. Outra temática anticlerical finissecular foram as confissões e o celibato eclesiástico, uma questão recorrente na literatura oitocentista²³⁷. Muitas obras literárias e peças vão ser utilizadas, e farão uso, por escritores que lançavam críticas aos hábitos clericais e ao carácter anacrónico da instituição religiosa, indicando que os setores citadinos mais cultos tinham sido contaminados por um perfil anticlerical mais humorístico²³⁸.

2.11 O empolamento da *questão religiosa*

O processo de industrialização tecnológica em curso, a expansão da malha urbana, o êxodo rural para a cidade e as novas consciências ideológicas eram algumas das origens que explicam o recuo da religiosidade em alguns setores da sociedade portuguesa que emergia no novo século. As romarias²³⁹ podiam ser interpretadas como parte da resposta da Igreja, sendo reavivadas na segunda metade do séc. XIX para servir como espetáculos que incitavam a comoção popular, através da alteração do quotidiano e da opulência que a Igreja tentava imputar. Eram naturalmente parte dos rituais que serviam para inverter a tendência de laicização social, acompanhada das missões, das procissões, das peregrinações e das devoções, especialmente eficazes e fortes junto do meio rural.

Havia três frentes sociais em que a Igreja, através das ordens religiosas, destacava a sua ação com amplitude e vitalidade numérica, incitando o debate dos seus opositores: o ensino, a missionação e a assistência, sendo que nestas duas últimas era mais notada a preponderância clerical. Na Madeira, note-se o exemplo das Irmãs Vitorianas que atuavam no apoio hospitalar junto das camadas mais carenciadas da população. Os asilos, as creches e os orfanatos eram de matriz congregacionista, como as misericórdias, as irmandades, as confrarias e as ordens terceiras que desempenhavam um papel

²³⁶ Regista-se o I Congresso Anticlerical em 1895 (25 a 28 de julho) e uma segunda edição, impedida pela polícia, em 1900. A primeira edição foi uma resposta às comemorações do 7.º Centenário de Santo António, cujo ápice foi a promoção de um Congresso Católico Internacional, exatamente um mês antes (25 a 28 de junho).

²³⁷ Vejam-se os casos de *Eurico, o Presbítero* e *O Monge de Cister*, de Alexandre Herculano; para citar dois, de vários, exemplos.

²³⁸ Note-se o caso célebre do drama *Os Lazaristas* (1875), que versava críticas sobre as ordens, sendo um dos textos que inicia uma nova vaga, na literatura, no teatro e na imprensa, de replicar e explorar temas e acontecimentos polémicos do campo católico. José Manuel da Veiga, madeirense, publicou, em 1822, *Memória sobre o celibato clerical*.

²³⁹ “Etimologicamente, ‘ir a Roma’, a peregrinação mais antiga” (NETO, 1998: 466).

importante na rede de assistência hospitalar²⁴⁰. Entre as irmandades com matriz filantrópica destacavam-se as Santas Casas das Misericórdias²⁴¹. No Funchal, em 1906, foi restabelecida a antiga confraria da Misericórdia, que elegeu o cônego António Homem de Gouveia como provedor e que esteve no ativo até à república, quando foi dissolvida e substituída como uma comissão de carácter administrativo, como se tinha verificado após o diploma anticongregacionista de 1834, durante 62 anos²⁴² (Menezes & Silva, 1998: 370). No quadro da assistência no ultramar, através das obras de missão, desde o *Ultimatum*, assistia-se a uma revalorização sendo um dos grandes justificados da presença congregacionista no país (Dores, 2014: 947).

O censo de 1900²⁴³ indicava que existiam 5 416 204 portugueses que se assumiam como católicos, representando 99,8% da população (Marques, 1991: 479). Apesar da elevada percentagem de católicos no país, a virulência popular contra as congregações ganha ainda mais força com o caso da jovem Rosa Maria Calmon da Gama²⁴⁴, filha do cônsul do Brasil no Porto. A filha do diplomata pretendia ingressar na vida conventual, contra a vontade do seu pai, e acabou gerando uma forte onda de manifestações populares que tentavam travar a escalada da reacção ultramontana, apoiada por uma campanha mediática (Garnel, 2008: 86). Desde meados do século anterior a legislação indicava que os menores só podiam ser colocados nos conventos com a autorização dos prelados diocesanos, não podendo a justiça colocá-los à revelia da mitra²⁴⁵. O caso Calmon provocou alguma discussão no

²⁴⁰ Desde a fundação em Lisboa, em 1498, até a República, o império e o reino assistiram à criação de 436 misericórdias (SILVA, 2014: 859).

²⁴¹ Em 1887 foi executado um inquérito, abrangendo o território peninsular e as ilhas, para aferir as instituições “que se dedicavam a atividade de culto, de piedade, de beneficência e de instrução”, apurando a existência de 4513 instituições (SILVA, 2014: 864).

²⁴² A confraria foi restaurada em 1927 (Menezes & Silva, 1998: 373).

²⁴³ O censo de 2011 indicava que 90,9% dos habitantes da Madeira eram católicos (*Censos 2011 Resultados Definitivos - Região Autónoma da Madeira*, 2012: 284). Dez anos antes, segundo Gomes (2002), na Madeira, a população cuja religião era católica representava 90%, 180 090 habitantes (p. 195). Em 1983, a população católica madeirense representava 94% dos habitantes recenseados (COSTA, 1983: 140). Houve, portanto, uma aparente estabilização do número de católicos, na região, durante o séc. XXI. Esta tendência não se tem observado no panorama nacional. Ao longo do séc. XXI o número de portugueses que se assumem como católicos tem baixado. Se em cem anos a percentagem de portugueses católicos baixou dez pontos percentuais, de 99,8% (em 1901) para 89,9% (em 2001), em apenas dez anos, existiam, em 2011, 81% de habitantes católicos em Portugal (*Censos 2011 Resultados Definitivos – Portugal*, 2012: 530). Comparando os indicadores de várias regiões, conforme França (2015) indicou, de acordo com os dados dos Instituto Nacional de Estatística, em 1981, a Madeira apresentava 94% da sua população assumida como católica, pouco abaixo dos Açores (94,5%). Em 1991 ocorreu pouca variação nos Açores (93%), mas os indicadores regionais baixaram para 86,5%, aproximando-se dos registos do Norte (86,7%) e do Centro (83,2%), que tiveram menos variação. Em 2001, a Madeira subiu para 90,9%, enquanto que os Açores continuaram estáveis (94,1%), e o Norte e o Centro acompanharam a subida (90,9% 89,2%). Em 2011, o número estabilizou na Madeira (90,9%), mas representou a maior variação do país face a 2001 com um aumento de 13%. Decresceu ligeiramente nos Açores (91,2%) com pouca variação no Norte e no Centro (88,5% e 85,4%). Lisboa apresenta os números mais baixos do país, com exceção de 1981 quando o Algarve tinha 70% (percentagens da capital em 1981: 70,2%; 1991: 68,3%; 2001: 73,3%; 2011: 68,9%). Segundo a investigadora, “a nível nacional, a Madeira registou o maior aumento da população sem religião, na ordem dos 253,2%”, um dos motivos para o distanciamento de ambas as regiões autónomas no campo da diversidade religiosa (p. 243).

²⁴⁴ Sobre este caso, cf. SILVA, Isabel Corrêa da (2014), “A Rosa brasileira que incendiou a *questão religiosa* em Portugal: o Caso Calmon (1899–1901)”, *Revista Tempo*, vol. 20, Lisboa, Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa.

²⁴⁵ *Collecção Official de Legislação Portuguesa...*, 1855: 303. Salienta-se que Rosa Calmon tinha 32 anos, não sendo, por isso, menor de idade.

parlamento²⁴⁶ e acabou provocando uma resposta legislativa ²⁴⁷do governo à recorrente questão congregacionista. A 10 de março de 1901²⁴⁸, o governo regenerador publicou um decreto sobre os “institutos de ordens religiosas e estabelecimentos regidos por corporações ou indivíduos ligados por votos religiosos” para que os governadores civis apurassem a existência dessas instituições e fizesse cumprir o disposto no decreto de maio de 1834, ainda em vigor; que fosse verificada a existência de estabelecimentos “de ensino, de propaganda, de beneficência ou de caridade, dirigidas ou administradas por qualquer comunidade ou congregação religiosa”; que se apresentassem os respetivos estatutos de fundação e regulamentos de funcionamento e determinando o encerramento das instituições que descumprissem essa obrigação. Além disso, em respeito ao decreto de 5 de agosto de 1833, quaisquer casas religiosas femininas, onde se desse “admissão a ordens sacras e noviciados monásticos”²⁴⁹, deveriam ser encerradas.

O governo era confrontado com a notória “situação de ilegalidade em que se encontravam as corporações religiosas” (Silva, 2004: 16). Apesar das proibições em vigor desde o liberalismo, era conhecida a introdução de “comunidades e congregações religiosas, noviciados e profissões, apostolados e catequeses, escolas e institutos de toda a ordem”, vivendo sem autorização, fiscalização e, em alguns casos, conhecimento do Estado²⁵⁰. A publicação das disposições legais, perante a indiferença governamental durante décadas de incumprimento, não acalmou as hostes anticlericais que intensificavam as ações de protesto²⁵¹. A 18 de abril de 1901, o governo de Hintze Ribeiro decretou as formas de regularização dos institutos de vida consagrada instalados ilegalmente, a partir dos resultados do inquérito promovido, encerrando os mosteiros onde se verificava vida monástica. Face a toda a legislação anticongregacionista do século anterior, o novo diploma utiliza uma narrativa mais afável, com os religiosos a se estabelecerem no ensino, no auxílio, na caridade e “preparando missionários e levando, por eles, ao mesmo tempo que a devoção e a fé, o amor pela nação”, mesmo sem desconsiderar que estavam “fora das leis”, como “sabia o governo [e] sabiam todos”, reconhecendo que não poderiam

²⁴⁶ Cf. *Diário da Câmara dos Senhores Deputados da Nação Portuguesa* n.ºs: 23 (pp. 1, 5-6), 25 (pp. 10-11), 26 (pp. 7 e 14), 28 (p. 3) e 53 (p. 6).

²⁴⁷ A 8 de abril de 1901 o governo publica uma portaria cessando a “isenção de jurisdição paroquial a diferentes associações religiosas [congregações]”, cujos respetivos capelães lavraram “assentos de óbito as pessoas falecidas [religiosos/clérigos] nos edifícios das mesmas associações [conventos]” (*Collecção Oficial de Legislação Portuguesa...*, 1902: 93-94).

²⁴⁸ A 17 de fevereiro de 1901 Rosa Calmon tentou fugir, sendo impedida. A família Calmon abandonou o país a 7 de março.

²⁴⁹ *Collecção Oficial de Legislação Portuguesa...*, 1902: 61. O decreto estava assinado pelos ministros Hintze Ribeiro e Campos Henriques, do partido progressista.

²⁵⁰ *Collecção Oficial de Legislação Portuguesa...*, 1902: 112. Fontoura (2000: 377) indica 28 candidatas recebidas no mosteiro das Mercês, após 1833. No caso das Clarissas, foram indicados mais dois mosteiros que continuaram a receber candidatas, além das Mercês: Santíssimo Sacramento do Lourçal e Lisboa. Vários mosteiros, de outras ordens femininas, continuaram a receber candidatas, vivendo em vida conventual, muitas sob a designação de pupilas.

²⁵¹ Cf. Neto (1998: 348-349) e Silva (2014: 17) para alguns dos acontecimentos de contestação.

eliminar essa realidade, destacando “muito de altruísmo e de bom”, sob o risco de “lançar na sociedade uma funda perturbação”²⁵².

Sendo o direito a associação uma prerrogativa prevista no Código Civil, o governo fixou os termos de constituição e funcionamento das associações de carácter religioso, que legalizariam a atividade clandestina dos estabelecimentos de ensino, de caridade, de beneficência e de missão, submetendo os seus estatutos à aprovação do governo²⁵³ sem o qual nenhuma associação de matriz religiosa poderia ser formada ou funcionar. Estava vedado às associações religiosas a clausura, a prática de noviciado, a profissão e os votos²⁵⁴; estando sempre subordinadas às autoridades eclesásticas nacionais e com uma direção composta por cidadãos portugueses²⁵⁵. Estas estruturas poderiam estabelecer “institutos de beneficência ou caridade, de educação e ensino ou de propaganda”²⁵⁶, devendo abdicar da sua titulação original canónica que distintiva da sua família religiosa congreganista e identificadora no seio da Igreja. Era crescente a rede de instrução católica que se espalhara pelo país, onde a fraca cobertura estatal propiciava o avanço do ensino católico.

Segundo Marques (2014), cerca de centena e meia dos institutos visados cumpriram o disposto ao redigirem estatutos para se enquadrarem no disposto legislativo (p. 911). Os jesuítas assumiram-se como Associação Fé e Pátria, os franciscanos²⁵⁷ como Associação Missionária Portuguesa, os Espiritanos como Associação dos Missionários do Espírito Santo, as Franciscanas Hospitaleiras como Associação das Irmãs Hospitaleiras dos Pobres pelo Amor de Deus, Claretianos como Associação dos Missionários do Sagrado Coração de Maria, etc. Na Madeira, a nova legislação também beneficiou as religiosas do Funchal. O mosteiro das Mercês constituiu-se como Associação de Nossa Senhora das Mercês e as religiosas de Mary Jane Wilson, as Irmãs Vitorianas, constituíram-se como Associação Nossa Senhora das Vitórias²⁵⁸. Desde 1896, o Mosteiro de Santa Clara tinha recebido as francesas Irmãs Franciscanas Missionárias de Maria, chegadas a Portugal no ano anterior. No mosteiro da Encarnação, a última professa faleceu a 24 de outubro de 1890, o imóvel tinha sido ocupado pelo Estado e as pupilas restantes foram provavelmente convidadas a sair. Parte do edifício foi ocupado

²⁵² *Collecção Official de Legislação Portuguesa...*, 1902: 112.

²⁵³ Já a carta de lei de 20 de junho de 1823 (*Collecção de todas as leis, alvarás, decretos...*, 1845: 10) obrigava a aprovação régia dos estatutos das sociedades.

²⁵⁴ Na prática a proibição não encerrou a vida consagrada de várias comunidades. No caso do Funchal, o Mosteiro de N. S. das Mercês, fundado em 1667, a sua atividade religiosa permaneceu até à república, sendo reintroduzidas, em 1934, em Câmara de Lobos (FRANCO, 2015: 702).

²⁵⁵ Exceto se fossem constituídas exclusivamente por cidadãos estrangeiros.

²⁵⁶ *Collecção Official de Legislação Portuguesa...*, 1902: 114.

²⁵⁷ Franco (2015) refere que, em 1891, “os franciscanos fizeram algumas incursões à Madeira para tentar implantar novamente a sua ordem, mas sem sucesso” (p. 700). A ordem fundada por Francisco de Assis esteve presente desde o início do povoamento, tendo o seu mosteiro do Funchal sido encerrado em 1834 e demolido 1866. Em 2015 registavam-se ativas, no Funchal, 12 fraternidades da Ordem Terceira de S. Francisco (FRANCO, 2015: 701).

²⁵⁸ Ambos os estatutos foram aprovados pelo governo de Hintze Ribeiro a 26 de dezembro de 1901 (*Collecção Official de Legislação Portuguesa...*, 1906: 1144-1147).

De Hintze a Afonso Costa: O Fenómeno (Anti)clerical na Imprensa Madeirense (1901-1910).

pelas Oficinas de S. José²⁵⁹ e, em 1904, solicitada a parte livre para instalação do seminário, o que se veio efetivar em 1905²⁶⁰, começando a funcionar em outubro de 1909 (Fontoura, 2000: 231-234). Poucos dias depois, morria a última religiosa em Santa Clara, restando um grupo de 13 pupilas, de 11 servas e de sete senhoras, que totalizavam 31, ficando o Estado com a posse do imóvel, mas estando as ocupantes autorizadas a permanecer no antigo mosteiro²⁶¹, transformado em recolhimento provisório e funcionando, numa secção, o colégio de Santa Clara, de 1898 até 1910 (Fontoura, 2000: 140-143). No mosteiro das Mercês, mesmo após a legislação de 1833, “as candidatas recebiam o hábito da ordem, [e] emitiam votos”²⁶², sendo ocupado pelas religiosas até 13 de outubro de 1910, quando a comunidade era constituída por 14 professoras e uma noviça (Fontoura, 2000: 375-379). Em 1900, a congregação francesa das Irmãzinhas dos Pobres instalou-se na Madeira, sendo expulsas após a república ser implantada (Borja & Basílio, 2008: 465).

De resto, as congregações religiosas foram formalmente aceites pelo governo, sob a forma de associações, “sem invalidar o passado e ferir a titulação canónica que internamente todos assumiam” (Barbosa, 2014: 384), provocando a ira e a frustração do movimento laico, acentuando a sua luta contra a monarquia e a Igreja, e abrindo “um novo ciclo na discussão pública e na atividade política marcado pela consciência de que a lei é insatisfatória e que o problema de que procura ser a solução continua em aberto” (Almeida, 2014: 883). Considerando o combate congregacionista um dos mais fortes e mais recorrentes, a legalização dos institutos religiosos, sob a fachada de associações, chocava com o prolongamento das guerras iniciadas com Pombal. Os confrontos eram alimentados pela ameaça à soberania nacional face a influência de ordens afetas a prelados estrangeiros, por razões ideológicas que incompatibilizavam a perenidade dos votos e da vida conventual com a liberdade do ser e por propósitos secularizadores que incompatibilizavam o poder que os institutos religiosos tinham na sociedade.

A religião continuava a deter junto das populações, especialmente rurais, muita força pela imposição do respeito pela fé professada através do medo que poderia despertar, alimentando-se de acontecimentos: o medo pelo fim do mundo e as tragédias naturais enquanto castigos divinos²⁶³ eram

²⁵⁹ Através do decreto de 2 de junho de 1895 (*Collecção Official de Legislação Portuguesa...*, 1895: 529).

²⁶⁰ O decreto de 11 de julho de 1905, de Hintze Ribeiro, revogava a doação anterior e concedia, provisoriamente e até à ratificação parlamentar, o edifício para a instalação do seminário diocesano (*Collecção Official de Legislação Portuguesa...*, 1906: 283).

²⁶¹ Por decreto de 12 de março de 1896, de Hintze Ribeiro, o edifício foi doado, provisoriamente e até à ratificação parlamentar, à Associação Auxiliar das Missões Ultramarinas – entidade correspondente à Congregação das Franciscanas Missionárias de Maria – para uso como colégio, sanatório, escola preparatória, asilo e outras obras de caridade, só sendo efetivada a transmissão com o falecimento da última pupila (*Collecção Official de Legislação Portuguesa...*, 1897: 98).

²⁶² Cf. dados em Fontoura (2000: 378). A última professora do mosteiro das Mercês, a data do decreto de 1834, faleceu a 26 de março de 1895. As religiosas remanescentes, apoiadas pelo bispo do Funchal, solicitaram sempre a permanência no local.

²⁶³ O terramoto de 23 de abril de 1903 que deixou “cerca de sete mil pessoas sem casa e pão” e a “religião suavizando a dor” (*Diário de Notícias* de 26 de abril de 1909, p. 1, col. 4 e 5); ou a passagem do cometa *Halley* no primeiro semestre de 1910.

parte da narrativa que sustentava esses mitos populares, muitos incentivados e provocados sob a tutela eclesiástica. Mas apesar de todas as críticas, na apologética laicista também existiam interseções com a narrativa católica. A discussão sobre o descanso semanal dos trabalhadores colocava a Igreja e alguns militantes laicos com justificações distintas para atingir o mesmo propósito: estabelecer o domingo como dia de pausa laboral. Enquanto a Igreja, sustentada pela sua cosmogonia, defendia o 7.º dia como o do descanso divino, aliando a folga à possibilidade de prática religiosa dominical de um setor operário em afastamento religioso; as associações laborais defendiam a transposição da realidade de outros países. Em 1907, Afonso Costa, citava os seguintes exemplos no parlamento: “Inglaterra [que] tem o descanso semanal desde 1848; a Alemanha, desde 1879; a Áustria, desde 1888; e os Estados Unidos também o têm há muitos anos”²⁶⁴. Mais de dez anos antes, escrevia que não cabia ao Estado imiscuir-se nos assuntos dos operários “para os obrigar a ir aos tempos católicos quando eles preferiam passar os domingos” (Costa, 1895: 205) em outras atividades. A 3 de agosto de 1907 o governo decretava o domingo como “o dia destinado ao descanso semanal”²⁶⁵, numa lei apoiada por deputados republicanos²⁶⁶.

2.12 O ápice da militância em prol da dessacralização

A propaganda dessacralizadora, que se multiplicava com grande força nos últimos anos da monarquia, durante o governo de João Franco, encontrava na capital um terreno fértil e recetivo à revolução cultural que postulava o combate ao regime e às suas instituições que o sustentavam e alimentavam, como era o caso apontado da Igreja.

As causas eram potenciadas quando promovidas num ambiente de fecundo martirológio. Para adensar o rol de manifestações anticlericais, juntou-se mais uma perda, a morte de Heliodoro Salgado²⁶⁷, em 1906. Antigo seminarista trofense, posterior mação e jornalista, foi um notório crítico que assumiu o “protótipo do proletário intelectual” (Ferreira, 2000, v. 5: 426) tendo a sua morte, sob suspeita de envenenamento a mando do clero, provocada uma forte comoção popular. Juntamente com a romaria pela memória da Sara Matos, as visitas anuais à sua necrópole, assumiram-se como uma das visitas anticlericais mais concorridas (Catroga, 1998: 842).

Os seminários não viviam um período bom e os direitos dos prelados estiveram em discussão,

²⁶⁴ *Diário da Câmara dos Senhores Deputados da Nação Portuguesa*, n.º 23 de 6 de fevereiro de 1907: 8.

²⁶⁵ *Collecção Official da Legislação...*, 1908: 735.

²⁶⁶ *Diário da Câmara dos Senhores Deputados da Nação Portuguesa*, n.º 20 de 1 de fevereiro de 1907: 11. O deputado António José de Almeida referia, no parlamento: “Pouco me importa que o descanso seja ao domingo, pelo simples facto de ser domingo, como não [...] Acho bem que se escolhesse o domingo, porque ele está, como dia de descanso [...] Sinto-me alegre por dar o meu voto a este projeto.”

²⁶⁷ Segundo Catroga (1988), “já em 1888 Heliodoro Salgado se lançava na luta em prol do aprofundamento da crítica anticlerical” (p. 215).

perante o princípio regalista que ditava o governo dos seminários e as competências e superintendências do Estado. Perante um clima de progressiva instabilidade, o bispo de Bragança enfrentava a hostilidade dos seus fiéis e do governo, de cuja política tentava aproximar-se da anuência de algumas linhas políticas laicas, numa tentativa de encobrir o avanço republicano.

Em dezembro de 1904²⁶⁸ amotinaram-se alguns seminaristas que, “praticando as maiores violências”, provocaram a fuga de vários superiores e a destruição de uma parte do edifício, num ato justificado por uma disciplina extremamente rígida da direção (Almeida, 1970: 568). O bispo, a revelia e sem o conhecimento do governo, além de contestado pela população e na própria mitra, decidiu encerrar o seminário²⁶⁹, servindo o acontecimento de pretexto para a contestação eclesiástica perante a submissão política e para combate ao regalismo (Neto, 1998: 194). A 19 de março de 1905 recuou, readmitiu os alunos expulsos e antecipou-se a ordem ministerial que ordenaria a reabertura²⁷⁰. O governo indicava que o bispo não poderia ter encerrado o instituto “sem acordo ou assentimento do governo” ou sem dar o devido conhecimento sobre a resolução que provocou o fecho. As expulsões deveriam ter sido “participadas imediatamente ao governo” e precedidas de “competentes investigações” e que não existe qualquer “disposição legal que autorize os reitores dos seminários a perdoar as penas de exclusão perpétua ou temporária”²⁷¹. Uma das vozes que se juntava ao debate, no parlamento, era do cónego madeirense António Homem de Gouveia²⁷², um dos dois eleitos pelo Partido Nacionalista²⁷³ no ato de 1905, que se revoltou “contra o invasor dos direitos da Igreja”²⁷⁴, acusando o governo de “fomentar a indisciplina e a anarquia” caracterizando a portaria do ministério de “inconstitucional e de ilegal, de antirracional e impolítica”²⁷⁵, na defesa da posição de governo que cabia

²⁶⁸ Já em 1903 a questão do cabido da Sé de Lisboa irá dividir a imprensa católica. Cf. Araújo, 2004: 73; Neto, 1998: 114-118.

²⁶⁹ Foram expulsos, perpetuamente, 24 alunos e os restantes “até que justifiquem a sua irresponsabilidade nos tumultos e desordens” (*Collecção Oficial da Legislação...*, 1906: 139).

²⁷⁰ “Os 38 alunos “excluídos temporariamente têm ingresso no seminário [...] e os 24 alunos excluídos perpetuamente frequentaram as aulas como externos” (*Collecção Oficial da Legislação...*, 1906: 140).

²⁷¹ Cf. portaria de 15 de abril de 1905 (*Collecção Oficial da Legislação...*, 1906: 140).

²⁷² António Homem de Gouveia (1869-1961), natural da Ponta do Pargo (Calheta), fez a sua formação eclesiástica no Seminário do Funchal. Foi cónego da Sé do Funchal (1899), um dos fundadores do periódico *O Correio da Tarde*, considerado como o “primeiro órgão de imprensa católico” (ABREU, 2016) do Funchal que surge para apoio nas eleições gerais que se realizaram a 6 outubro de 1901, para a 35.^a legislatura. Foi parlamentar na Câmara dos Deputados, sendo eleito a 12 de fevereiro de 1905, pelo Partido Nacionalista, para a 37.^a legislatura. A sua atuação no parlamento pautou-se pela defesa do catolicismo. Após alguns anos afastado da política, no quadro da república e da *separação*, é eleito, em 1922, para a Junta Geral. Anos depois estará ligado ao ensino público e particular.

²⁷³ Em 1903, José Cândido, dissidente do Partido Regenerador, Jerónimo Pimentel e o conde de Bertandos fundam o Partido Nacionalista, um partido conservador e de inspiração católica, constituindo-se como os primeiros democratas cristão portugueses (CRUZ, 1980: 269). Cândido, “tal como Franco, (...) apresentava-se em revolta contra Hintze Ribeiro e contra José Luciano de Castro”, e o catolicismo do seu partido estava agrupado em duas reivindicações: aprovação papal e o ensino do catolicismo nas escolas (RAMOS, 2001: 226). A eleição de dois deputados em 1905, pelo Funchal e por Braga, resultou da aliança que feita num partido onde “o catolicismo nunca serviu para disfarçar o oportunismo político” (RAMOS, 2001: 227).

²⁷⁴ *Diário da Câmara dos Senhores Deputados da Nação Portuguesa*, n.º 13 de 5 de maio de 1905: p. 8.

²⁷⁵ *Diário da Câmara dos Senhores Deputados da Nação Portuguesa*, n.º 13 de 5 de maio de 1905: p. 12.

aos episcopados, ultrajados pelo Estado que, na pessoa do ministro da justiça, respondeu ao deputado, defendendo a posição do governo num cenário em que “mesmo nos antigos tempos, nunca o poder civil se curvou perante a Igreja”²⁷⁶. Após a posse de um novo ministro, os prelados apresentam protesto ao rei, que foi respondido pelo novo ministro, afirmando que os seminários estão sujeitos à inspeção do governo²⁷⁷. Toda a discussão em volta do caso indicava uma posição mais enérgica dos eclesiásticos que estavam prontos para o protesto quando os interesses da Igreja eram atacados pelo poder civil, mas divergências católicas prejudicariam essa posição unitária. No final do ano seguinte, era o seminário de Beja o novo foco de problemas. O governo determinou que o capelão fidalgo da Casa Real liderasse uma “sindicância acerca das referidas e lastimáveis ocorrências”²⁷⁸, que apurou as faltas²⁷⁹, mas que acabou por determinar o encerramento do seminário²⁸⁰. Em 1910, no dia seguinte aos diplomas que aprovaram demissões na escola pacense, o governo fixou novas regras que aumentava o seu poder no funcionamento dos estabelecimentos de ensino eclesiásticos: a nomeação do pessoal administrativo e a sua demissão estavam sujeitos a aprovação régia e o governo era o responsável pela nomeação e demissão dos professores e pela escolha dos compêndios²⁸¹.

Os vários incidentes católicos, verificados ao longo da década, acabaram culminando, em 1907, numa polémica substituição do patriarcado de Lisboa, D. José Neto, que armou e incitou as hostes laicas contra a intervenção da Santa Sé, em articulação com o governo de João Franco, nos negócios nacionais²⁸². Nesse mesmo ano, em julho, foi formado um comité revolucionário, constituído pelo visconde da Ribeira Brava, em que figuravam nomes como o de Afonso Costa, de Cândido dos Reis e o do antigo ministro José Alpoim, próximo de Correia de Herédia (Ramos, 2001: 252-253). Perante uma tentativa revolucionária falhada, a 28 de janeiro de 1908, Costa e Ribeira Brava foram presos, entre um total de 120 pessoas²⁸³. A 1 de fevereiro o regicídio, que não foi inesperado ou acidental (Ramos, 2001: 255), acabou reforçando o apoio dos católicos conservadores em torno de uma monarquia constitucional que estava progressivamente anacrónica e desnorteada, segundo os seus críticos. Após a morte do rei e do príncipe herdeiro, um dos pontos culminantes da reação ideológica ao renascimento do catolicismo foi o ataque ao clericalismo jesuíta do Partido Nacionalista e a um suposto compromisso com o governo de João Franco (Araújo, 2004: 50).

²⁷⁶ Intervenção do ministro José de Alpoim que, pouco tempo depois, demitiu-se em função da *Questão do Tabaco*. Cf. *Diário da Câmara dos Senhores Deputados da Nação Portuguesa*, n.º 13 de 5 de maio de 1905: pp. 13-15. O deputado madeirense tentou responder à intervenção do ministro, mas não foi autorizado pela da Câmara (p. 15).

²⁷⁷ Cf. portaria de 7 de junho de 1905 (*Collecção Official da Legislação...*, 1906: 233).

²⁷⁸ Cf. portaria de 30 de novembro de 1906 (*Collecção Official da Legislação...*, 1907: 736).

²⁷⁹ Cf. portaria de 11 de dezembro de 1906 (*Collecção Official da Legislação...*, 1907: 752).

²⁸⁰ Cf. portaria de 24 de janeiro de 1907 (*Collecção Official da Legislação...*, 1908: 27). O seminário só reabriria em outubro desse ano. Cf. portaria de 17 de outubro de 1907 (*Collecção Official da Legislação...*, 1908: 954).

²⁸¹ Cf. portaria de 12 de fevereiro de 1910 (*Collecção Official da Legislação...*, 1911: 79).

²⁸² Para este processo cf. Neto, 1998: 112-118.

²⁸³ Segundo Ramos (2001: 258); 93 pessoas, segundo Serrão (2003: 128).

Na primeira década do século, a Junta Liberal e a Associação do Registo Civil e do Livre Pensamento²⁸⁴ configuravam-se como estruturas de combate notórias no cenário nacional. No quadro de propaganda em prol da aglutinação de massas, a manifestação anticlerical de 2 de agosto de 1909²⁸⁵, precedido de um grande comício na véspera, foi o auge do movimento suportado pela militância laica. A Junta Liberal²⁸⁶, apresentava, através do grande protesto na capital, um conjunto de exigências que traduzia as grandes linhas orientadoras dos militantes laicos:

“instituição do registo civil obrigatório, exercido por funcionários civis; revogação dos artigos 130.º [previa a punição, com multa e prisão, a quem faltasse ao respeito à religião católica] ²⁸⁷ e 135.º [previa a suspensão dos direitos políticos por 20 anos aos católicos que faltassem ao respeito à sua religião]²⁸⁸ do Código Penal; abolição do juramento religioso e político e recitação de orações religiosas em atos da vida civil; promulgação da lei do divórcio ou dissolução do casamento; revogação do decreto de 18 de abril de 1901, do decreto de 24 de dezembro de 1901 [reforma dos estudos da Universidade de Coimbra²⁸⁹] e da lei de 21 de junho de 1899 [sobre as doutrinas anarquistas e a liberdade de imprensa²⁹⁰]; restabelecimento integral das leis [...] que expulsaram os jesuítas de Portugal, que proibiram a profissão de frade, que dissolvera tanto as antigas como as novas ordens religiosas assim como também a instituição das irmãs da caridade; secularização dos cemitérios [...]; revogação pura e simples da lei episcopal que obriga a pagar aos párocos serviços que ninguém lhes encomendou.”²⁹¹

A força, a projeção e a adesão aos protestos desse dia, registou a presença de 100 000 pessoas²⁹² na manifestação (Catroga, 1988: 237) e acabou dotando o movimento laicizador de uma legitimação pública inédita, fruto da apoteose experimentada nesse dia, que a Igreja não poderia ignorar e que o regime, em convulsão, tentaria agradar. O debate em torno de um registo civil transversal e obrigatório continuava a ser uma forte reivindicação da militância laica que reconhecia apenas no

²⁸⁴ Criada em 1895, pretendia a instauração de um registo civil obrigatório, além de combater o clericalismo e o fanatismo religioso (MARQUES, 1991, vol. 6: 492).

²⁸⁵ Decorria em Barcelona, aquela que ficou conhecida como a *Semana Trágica*. Cerca de 1/3 dos edifícios religiosos foram destruídos, num ataque anticlerical contra as congregações (SÁNCHEZ, 1972: 135).

²⁸⁶ A Junta Liberal, em 1909, tinha uma comissão executiva composta por: “Miguel Bombarda [que presidia a Junta], António Aurélio da Costa Ferreira, António Macieira, Artur Marinha de Campos, Avelino Lopes Cardoso, Carlos Cândido dos Reis, Egas Moniz, Faustino da Fonseca, José de Castro, José Pinheiro de Melo e Luís Filipe da Mata” (*A Vanguarda*, n.º 4512, de 2 de agosto de 1909, p. 1).

²⁸⁷ *Código Penal Português...* 1919: 39-40.

²⁸⁸ *Código Penal Português...* 1919: 40. Catroga (1988: 239-240) regista vários casos de crimes contra a religião, fornecendo algumas estatísticas e alertando para a prudência na sua interpretação. Foram 113 os crimes registados (entre 1904-1910) no território peninsular (18,58% na capital). A acusação contra o republicano Fernão Botto-Machado, num período de grande celeuma é “ilustrativa do estágio a que tinha chegado a evolução do laicismo em Portugal” (p. 240).

²⁸⁹ *Collecção Oficial da Legislação...*, 1901: 1156-1179.

²⁹⁰ *Collecção Oficial da Legislação...*, 1900: 172. Note-se que nesse mesmo dia é publicado um diploma sobre o reconhecimento de graus dos diplomados nas faculdades de teologia e cânones de Roma.

²⁹¹ *A Vanguarda*, n.º 4512, 2-VIII-1909: 1.

²⁹² Segundo o discurso de Miguel Bombarda, no parlamento: “Digo que na manifestação de hoje esteve o povo inteiro de Lisboa porque, sendo a população da capital de 400 000 pessoas, 200 000 são mulheres e 100 000 são crianças. Foi assim o povo de Lisboa que hoje [2 de agosto] se dirigiu ao Parlamento, no mais ordeiro, no mais disciplinado dos cortejos que se poderiam organizar.” (*Diário da Câmara dos Senhores Deputados da Nação Portuguesa*, n.º 39 de 2 de agosto de 1909: p.3). Na literatura publicada por Miguel Bombarda constaram obras que demandavam a extradição jesuíta ou o seu internamento em manicómios (Ramos, 2001: 354).

Estado o direito a esse controlo, independente de qualquer premissa crédula.

Os últimos governos da monarquia constitucional tentaram apoderar-se de parte do programa republicano numa estratégia falhada, mas que procurava reduzir a influência dos republicanos na população (Neto, 1998: 356). Foi essa aproximação, patente nas eleições que conduziram um governo regenerador ao poder em junho de 1910 e cujas promessas incluíam a instauração do registo civil geral e obrigatório, anunciado pelo ministro Manuel Joaquim Fratel, como uma medida eminente (Seabra, 2009: 74). A liderança do novo elenco estava em António José Teixeira de Sousa, regenerador, considerado um simpatizante do movimento antijesuíta (Franco, 2007: 241), e último chefe de governo da monarquia. A 4 de setembro de 1910 o governo decretou que os registos de nascimento seriam realizados sem qualquer questionário prévio para saber a religião da criança ou da sua família, permitindo que esse assento fosse lavrado após o prazo de trinta dias e sem a aplicação da coima prevista. Reconhecendo a existência de “vários equívocos e deploráveis abusos”²⁹³, pretendeu estender o tratamento civil dado aos casamentos²⁹⁴, cuja celebração civil podia acontecer sem “inquérito prévio acerca da religião” dos signatários desse contrato. Colmatada a lacuna existente, os registos de nascimentos não deveriam ser exclusivos dos católicos, através do registo paroquial, não devendo o cidadão ser obrigado a recorrer a esse assento confessional, uma imposição interpretada como um “violentar [de] consciências, que é dever sacratíssimo respeitar”²⁹⁵. O governo tenta acudir aos desejos laicos incitando as cortes a estabelecerem e regularem, “em todo o país, o registo civil, com carácter geral e obrigatório, sem lesão para o clero paroquial e sem a mínima violência para as crenças de cada um”²⁹⁶. O ministério tentou chamar ao campo monárquico uma causa emblemática dos republicanos, agora escamoteada por um decreto insignificante, que foi agarrado pela oposição como produto da incapacidade da monarquia em se livrar do domínio clerical.

Desde 1853, uma portaria determinava que os crimes²⁹⁷, declarados no Código Penal, “da própria e privativa competência de juízo eclesiástico”²⁹⁸, foram sempre precedidos de julgamento nesse foro religioso antes de transitarem para o civil. Após a sentença da autoridade religiosa, que aplicava as penas canónicas da sua exclusiva responsabilidade, o juiz secular determinava a aplicação das penas temporais. Uma nova aproximação governativa do quadro laicista, assinada pelo ministro Fratel, determinava, a 31 de agosto de 1910, a interrupção dessa portaria, “atendendo a que o braço

²⁹³ *Collecção Oficial da Legislação...*, 1911: 490.

²⁹⁴ Ainda nesse ano, com a república, os casamentos serão estabelecidos como contratos com validade apenas civil.

²⁹⁵ *Collecção Oficial da Legislação...*, 1911: 490.

²⁹⁶ *Collecção Oficial da Legislação...*, 1911: 491.

²⁹⁷ Cf. portaria de 21 de março de 1843: “Publicação de doutrinas contrárias à religião católica, de injurias aos seus dogmas, de abusos de funções religiosas praticados pelos seus ministros ou de quaisquer outros crimes ou incidentes do processo criminal” (*Collecção Oficial da Legislação...*, 1854: 44).

²⁹⁸ *Collecção Oficial da Legislação...*, 1854: 44.

secular ficaria em muitos casos desarmado para o castigo de delitos (...) se nos crimes contra a religião (...) a ação penal dependesse de prévia declaração ou decisão eclesiástica”²⁹⁹.

As divergências católicas contribuía para adensar a polémica em torno do clericalismo. Uma das cisões célebres foi o debate doutrinário entre franciscanos e jesuítas, representado nas posições assumidas por dois periódicos católicos: o *Novo Mensageiro do Coração de Jesus*, afeto aos jesuítas, e a *Voz de Santo António*, revista dos franciscanos de Montariol. Alguns artigos publicados pela revista franciscana defendiam que os católicos, leigos e clero, deveriam distanciar-se do partidarismo³⁰⁰, o que se opunha à posição das correntes que pregavam o voto obrigatório no Partido Nacionalista. A publicação da Companhia era adepta de um voto católico, fiel ao Partido Nacionalista (Franco, 2007: 239; Marques, 2010: 913; Olaio, 2004: 171), e alguns jesuítas tinham se empenhado ao acreditar que a união dos votos era o melhor do que a defesa da causa religiosa. Era um período em que se podia distinguir um catolicismo constitucional e concordatário, que seguiu a via da conformação, galgando terreno no regime, e um “catolicismo intransigente, legitimista e integralista, onde tendem a situar-se os jesuítas” (Franco, 2007: 240). A querela acabou chegando a Roma que suspendeu a publicação franciscana em 1910, merecendo uma forte crítica do governo, que tornava “patente o seu desagrado pela irregularidade que o reverendo arcebispo de Braga praticou (...) concernente à supressão da revista”, por ordem da Santa Sé, o que foi considerado como “ofensivo da soberania da nação”³⁰¹, pois atacava a exigência constitucional de beneplácito régio.

Como medida isolada, um grupo de padres jesuítas espanhóis, constituídos como Associação do Colégio da Aldeia da Ponte, foi acusado de descumprir o disposto na legislação de 1901 e a estrutura foi dissolvida³⁰². Nessa linha, seguindo as críticas recorrentes da oposição, o governo ordenou que se apurassem a existência de associações que se furtavam às prerrogativas do decreto de 18 de abril de 1901. O governo recebeu resultados preliminares que indicavam a existência de várias situações de fuga à lei.

A 23 de setembro de 1910 as cortes foram abertas com a celebração de missa solene do Espírito Santo, e os pares e deputados foram convidados a marcar presença num ritual governativo ainda com forte presença católica. Perante os resultados da sindicância promovida, na véspera da república, o governo ainda determinou o encerramento da casa da Companhia localizada na rua do Quelhas

²⁹⁹ *Collecção Official da Legislação...*, 1911: 487.

³⁰⁰ “como muita gente boa entende que para que um partido político seja cristão, deve ser, ao mesmo tempo, confessionalmente católico”; “não queremos que a religião se confunda com a monarquia nem com a democracia nem com nada”; “a religião só me obriga a negar o meu voto a qualquer homem, quando eu tenho a certeza moral de que ele vai hostilizá-la, espezinha-la, escarnece-la”; “não é como católico que eu voto ou que eu vou ao parlamento: é como cidadão, embora seja como cidadão católico” (*A Voz de Santo António*, n.º 14, 7.ª série, fevereiro de 1908).

³⁰¹ Cf. portaria de 9 de julho de 1910 (*Collecção Official da Legislação...*, 1911: 404).

³⁰² *Collecção Official da Legislação...*, 1911: 498.

De Hintze a Afonso Costa: O Fenómeno (Anti)clerical na Imprensa Madeirense (1901-1910).

(Franco, 2007: 242). No mesmo dia, D. Manuel II recusava promulgar um diploma que visava extinguir, no prazo de três dias, todos os institutos jesuítas, deixando para o regime republicano a tarefa de decretar, a 8 de outubro de 1910, que a determinação do rei D. José, de 3 de setembro de 1759, que expulsou os padres da Companhia, continuava a vigorar³⁰³. Na luta contra o clero valia tudo, incluindo a república defender a lei da monarquia.

³⁰³ Cf. *Carta, que sua Magestade Fidelissima mandou ... (Collecção da Legislação Portuguesa ... 1830: 713-715)*

3. A Imprensa Madeirense

O exemplo espanhol, referido por Ordoño (2013), ilustrava a preocupação da Igreja que, no séc. XVIII, não se centrava nos textos irreverentes que iam surgindo, por saberem que “a perda do controlo absoluto da orientação das consciências debilitava-os muito mais do que a circulação de alguns versos satírico-burlescos” (p. 45). A profusão da comunicação impressa, a partir do século seguinte, acabou alterando a perceção que a Igreja tinha¹. Uma grande parte da produção literária anticlerical contemporânea foi uma “reação doentia àquilo que se julgou ser uma doença – o cristianismo” (Mourão, 2002: 28).

O filósofo germânico Hegel escreveu que a leitura de jornais se tinha tornado a oração matinal do Homem, numa ligação e referência provocativas para a religião (Torrance & Olson, 2009: 460). É necessário compreender qual o impacto desse fenómeno, a sua amplitude e as suas consequências, configurando-se como o quinto poder, logo após o monarca (Ramos, 2001: 57), afirmando-se como um dos grandes meios de secularização da sociedade, perpetrada através da disseminação que os meios laicos tiveram nas décadas que antecederam a *separação*. Os periódicos eram um meio eficaz de propagação da informação, mesmo num país dominado pelo analfabetismo, pois a grande circulação desses meios impressos estava ligado à sua partilha em massa, através das leituras que eram feitas em voz alta: poucos liam, mas muitos ouviam. Segundo Ramos (2001: 52-55), a imprensa nacional, em 1900, era composta por 416 títulos, número que aumentou para 543, em 1910², estimando-se que, apenas em Lisboa, eram impressos 300 000 exemplares diários, um dado que, quando comparado com os indicadores do final do séc. XX, evidenciam um valor três vezes superior, ilustrando o peso dos jornais no país, mesmo com taxas elevadíssimas de iliteracia. Em 1903, os jornais com periodicidade semanal, bissetimanal e trissetimanal representavam 71,6% do total em circulação, podendo indicar uma baixa apetência do público para a imprensa diária, registando-se tiragens que eram, maioritariamente, inferiores a quinhentos exemplares³ por edição (Marques, 1991: 601-605). Esses dados, quando comparados com os indicadores de outros países europeus⁴, permitem-nos caracterizar o panorama jornalístico nacional como um mercado com muitos títulos, mas poucas tiragens, e eram poucos os títulos com milhares de exemplares impressos. O jornal português era um projeto particular

¹ Ordoño, 2013, 44.

² Marques (1991) aponta uma média de 1 periódico por 14 736 habitantes (p. 600). Em 1930, esse número era de 1 por 17 022 habitantes (MARQUES, 1991: 600) e, em 2014, de 1 por 7526 habitantes (INE/ PORDATA, 09 de outubro de 2015).

³ Um dos mais emblemáticos periódicos republicanos, *O Mundo*, jornal de Afonso Costa, atingia uma tiragem diária de 50 000 exemplares em 1910, o seu auge (Marques, 1991: 606). Ramos (2001) refere que 67% da impressão dos jornais situava-se entre os 200 e os 800 exemplares (p. 52).

⁴ Segundo Ramos (2001), a proporção de periódicos por habitantes, em 1897, era: 1 para 6500 (Portugal); 1 para 23 000 (Inglaterra e França); 1 para 300 000 (Turquia e Rússia) (p. 52).

que fazia parte de um ritual de leitura coletivo e demorado.

A maior parte dos periódicos possuíam uma inclinação partidária, apesar dos grandes jornais da capital, *O Século* e o *Diário de Notícias*, estarem, no início do séc. XX, fora do espectro direto de alguma força partidária ou política. Pretendiam ter um papel ativo na sociedade, não apenas testemunhando e narrando os acontecimentos, mas transformando o país através do conteúdo que veiculavam. A crise que a monarquia vivia desde o final do séc. XIX tentava limitar a atuação dos jornais. Em 1890, a publicação do decreto sobre a liberdade de imprensa⁵, nas vésperas das eleições legislativas, gerou muitos protestos e a prisão de alguns jornalistas. A lei foi revogada e substituída em 1898, por um decreto mais forte e restritivo⁶, que, até à república, aumentou a repressão contra a imprensa laica (Neto, 1998: 230).

Apesar da batalha anticlerical ser travada em diversas frentes e campos, o foco no anacronismo da Igreja e, mais incisivamente, das ordens regulares, foi o material de ataque mais habitual nos primeiros anos do séc. XX, acabando por inculcar que muitas dessas oposições eram provenientes de movimentos contra a monarquia constitucional. Além disso, a propaganda anticlerical, “o cerne e a razão do movimento republicano de 1910” (Ramos, 2001: 354), procurava romper o seu espectro de ação limitado às elites da militância laica para conseguir atingir as camadas mais amplas da sociedade, deixando de estar circunscrita a um quadro elitista e intelectual que estava distante do apoio das massas. Nesse quadro de atuação, a imprensa continuou a ser um meio de difusão da campanha de laicização do sistema político e de secularização da sociedade. A caracterização ideológica da corrente anticlerical referenciava o clericalismo com o estatuto de inimigo, fugindo do padrão da normalidade, convertendo-o num objeto de descrédito que deveria ser combatido, perseguido e abatido. A conspiração alimentada pela imprensa anticlerical dependia da personificação do mito que construía a sua narrativa e que projetava a sua missão.

Em oposição à militância laica, os meios católicos vinham se organizando e seguindo um caminho acompanhado pela cúria romana. Em 1895, a Santa Sé executou um estudo para compreender como se articulava e desenvolvia a imprensa de pendor católico em vários países. Os jornais e brochuras religiosas, que possuíam uma dimensão e propagação geográfica considerável, eram, em alguns casos, distribuídos gratuitamente aos fiéis (Marques, 1991: 482-483), numa estratégia para difundir a sua mensagem por um público maior. Um relatório⁷, apresentado ao representante da Santa Sé em Portugal por Manuel Frutuosa da Fonseca⁸, indicava a baixa penetração dos jornais católicos,

⁵ *Collecção Official da Legislação...*, 1890: 166-173; decreto de 29 de março de 1890.

⁶ *Collecção Official da Legislação...*, 1898: 456-459; decreto de 7 de julho de 1898.

⁷ Citado por Neto, 1998: 231.

⁸ Fundador da Juventude Católica do Porto (1895), secretário do Centro Católico do Porto (1895), redator do jornal católico *A Palavra*.

que estavam muito circunscritos ao próprio clero: eram mais caros e não traziam a atualidade informativa procurada pelo povo. Até à república, a Igreja tentou combater a *má* imprensa, como designava os meios laicos, através de vários periódicos que nunca atingiram a notoriedade dos seus adversários.

O distrito do Funchal, na viragem do século, possuía uma população de 150 528 habitantes, tinha na capital a sua cidade mais populosa, com 43 953 habitantes⁹. Era, por isso, o núcleo de maior circulação da imprensa, numa ilha onde a maior parte da população era rural (59,2%)¹⁰. Em posição análoga ao território peninsular, o grande número de jornais, muitos deles de existência efémera, que circularam nas últimas décadas da monarquia contrastava com a alta taxa de analfabetismo.

3.1 O anticlericalismo na imprensa madeirense

Na imprensa do arquipélago verificaremos em que medida os semanários *O Democrata* e *O Povo* apresentam matéria que compõe o *corpus* textual do anticlericalismo, podendo ser representantes regionais dessa doutrina. Para tal, pretendemos analisar, interpretar e categorizar as temáticas de oposição clerical abordadas pelos referidos jornais, analisando as matérias de que se ocupam os textos publicados. Defendendo a ideia de que existem vários *anticlericalismos*, no seu polimorfismo temático em oposição a uma manifestação linear, apresentamos um exercício de hermenêutica que é fundamental para a compreensão do discurso, da sua origem, do seu desenvolvimento e das suas ilações.

Abreu (2004: 47-60; 2009: 174-193) propõe um inventário temático que sistematiza as matérias e os assuntos principais do discurso de oposição clerical, na sua aceção de combate virulento contra o universo religioso. Passaremos a tipificar e a analisar esses pontos, acrescentando outras matérias que consideramos serem notórias dessa apologética, antes de identificá-las no nosso *corpus*.

A. O poder supranacional da Igreja: a discussão entre o poder e supranacional do Papa, potencializado pela crença no dogma da infabilidade papal e na exegese que a sua atuação ultrapassava a esfera da fé. Acresce a sua incompatibilidade com o poder dos monarcas que também provocava antíteses dentro da Igreja. Para o governo, o beneplácito régio configurava-se como uma barreira nacional que travava a influência estrangeira nas matérias que eram entendidas como nacionais, uma medida insuficiente e viciada para os seus críticos.

B. O ultramontanismo e romanismo: a crença pela subserviência total a Roma contrasta com o desejo dos críticos por uma Igreja nacional, livre de uma atuação condicionada pela

⁹ *Censo da População do Reino de Portugal...*, 1901: 1.

¹⁰ *Censo da População do Reino de Portugal...*, 1901: 115.

política romana. O padre, enquadrado como cidadão, era colocado entre a sujeição ao trono dos Bragança ou ao de S. Pedro. A configuração pan-nacional das congregações era dada como matéria que se torna numa ingerência aos interesses nacionais, ainda mais num cenário colonial em acentuada degradação e numa Europa em polvorosa.

- C. A aliança entre o trono e o altar:** o divino e o secular unem-se para encetar uma força hegemónica contra o interesse público. Desde o incremento nas fileiras bélicas liberais e absolutistas, até às tentativas de condicionar as votações e a conversão do púlpito e da parenética em panfletos eleitoralistas, ambos os poderes poder-se-iam conjugar pelo interesse mútuo.
- D. A separação da Igreja e do Estado:** um ideal que, mesmo antes da república portuguesa ser uma realidade, já estava patente em algumas nações e servia de modelo para ilustrar o que poderia ser alcançado. Quer seja para preservar virtudes ou para garantir que não se aniquilariam, a rutura era dada como um fim almejado. A separação era parte do ideal societário laicista.
- E. O ideal do cristianismo primitivo:** a evocação de uma génese da Igreja que era desprovida dos pecados da atualidade servia para acusar os clérigos de corromperem a verdadeira essência da mensagem deixada por Cristo. A riqueza e a opulência do ritual cristão contemporâneo era incompatível com o catecismo pregado pelos fundadores da religião, conspurcado pelos pecados dos que agora pregavam em seu nome.
- F. O obscurantismo da fé:** a razão não poderia coabitar um mundo religioso que afastava a humanidade do seu progresso e conduzia à ignorância. A coabitação entre a fé e os princípios da modernidade social não era possível e acabava travando a inteligência em prol de uma sociedade cuja obediência cega era guiada por credices ilógicas, sem qualquer fundamento racional que as pudesse suportar.
- G. A conspiração religiosa:** parte da dialética assentava num mistério que envolvia uma maquinação articulada pela vasta teia clerical ao serviço de interesses ocultos. Era uma força altamente organizada e disciplinada, cujos soldados se espalhavam pelo mundo para instrumentalizar as sociedades de acordo com os interesses do trono de S. Pedro. A ameaça eminente transfigura-se numa conspiração mundial que não media meios.
- H. A educação e o ensino:** a catequização civil, através do controlo dos sistemas de instrução, permitia à Igreja moldar as mentes para que seguissem os seus comandos e atrofiassem o pensamento e o raciocínio, através de métodos primitivos que não se conjugavam com a modernidade. A ciência era condicionada e colocada ao serviço da fé, suportando as suas credices e impedindo o desenvolvimento social. O ensino eclesiástico era um quartel para

formar soldados que espalhariam os desígnios da Igreja.

- I. O jesuitismo:** em vários momentos monopoliza a narrativa anticlerical, evocando uma luta contra a criação de um Estado, dentro de vários Estados. Combatidos por Pombal, ligados ao absolutismo de D. Miguel, expulsos por duas vezes do país, foram conotados como uma doença da Igreja, um exército de Loyola ao serviço do mal. A sua ampla rede de influência, em vários campos da sociedade, era uma ameaça ao progresso, condenado pelos seus interesses corporativistas. A classificação de “jesuíta” também servia para aplicar aos religiosos que mereciam a reprovação na narrativa anticlerical, independentemente da sua congregação.
- J. O lazarismo:** a chegada das Irmãs da Caridade, e a sua posterior expulsão, configuram essas religiosas no exército congregacionista feminino, ao serviço dos interesses estrangeiros. Todo o mediatismo que seguiu a polémica da sua vinda, permanência e expulsão, acabou servindo para o enredo que também as ligou à aristocracia, em parte defensora da sua vinda e permanência no país. A crítica acabou alastrando-se ao braço masculino da ordem, a Congregação da Missão, os lazaristas.
- K. A mulher:** o universo feminino assume três figurações: seduzida, fanatizada e propagandista. No caso da mulher seduzida, a inocência feminina era facilmente ludibriada pelo maléfico clero que, relegado a um celibato falso, procura satisfazer os seus desejos terrenos que o afastam de qualquer visão pura. Considerada como um elemento que pode ser instrumentalizado dentro das famílias, vista, novamente, como fraca, a mulher beata era um agente fanático que prega dentro da família. Em oposição, a esposa e mãe, zelosa da família, era uma propaganda de combate à vida clausural, obscura e vil.
- L. A competição entre seculares e regulares:** o anticlericalismo nunca foi um sentimento completamente exterior à Igreja. Manifesta-se no seu próprio seio, nas guerrilhas entre congregações, entre classes e entre paróquias. A intriga, a polémica e a rivalidade servem para alimentar a narrativa de combate e desnorteia a atuação clerical, dividindo as hostes em segmentos, em detrimento de um corpo unitário e forte. A situação ideal para a militância laica atacar um exército fragilizado.
- M. As associações religiosas:** a questão religiosa ganha novo fôlego quando as congregações, ilegalmente estabelecidas, foram convertidas sob a fachada associativa para, dentro da legalidade artificial patrocinada pelo governo, desenvolverem a sua linha de ação ilegal. A sua aceitação escamoteada, em detrimento de um combate aguerrido, enfureceu e armou os seus críticos para a permissividade do governo.

- N. O partidarismo católico:** desde a União Católica, até ao Partido Nacionalista, a partidarização do movimento católico acabou servindo de exemplo para o controlo que a Igreja desejava operacionalizar e que urgia ser combatido. A falta de sucesso da sua atuação partidária acabou contribuindo para adensar as críticas da tentativa de controlo dos poderes que não lhe pertenciam.
- O. O trabalho que conduz ao progresso:** a vida monacal era vista como incompatível para o progresso económico e social da sociedade, agravando as dificuldades que o erário público suportava. Eram sociedades fechadas, que privilegiavam a exploração dos povos em prol do sustento do seu ócio. A classe operária, que tardiamente o papado tentou seduzir, assumia-se como um exército que combatia a preguiça e a improdutividade clerical. O clero regular, em especial, era visto como um corpo dependente da riqueza produzida pela nação.
- P. As missões ultramarinas:** desde a expansão marítima, o clero foi um aliado nessa cruzada que também era parte de uma narrativa anticlerical que o modelava como mercantilista, corrupto e prejudicial à soberania nacional desses territórios. A degradação colonial acabou contribuindo para o aproveitamento da ajuda que as congregações davam na missão dos povos, mas era atacada pelo aproveitamento e ineficácia desses institutos.

O *corpus* temático do anticlericalismo é metamorfoso pela volatilidade que está subjacente aos debates de cada época. As nossas propostas foram aplicadas ao discurso anticlerical do início do séc. XX. Não queremos, com isso, registar que essas matérias não pertenciam a atualidade. Algumas serão, outras já ficaram no passado e novas foram introduzidas. Como referimos, as correntes “anti” eram expressões que apelam ao debate e à reflexão, mesmo quando conduzem à fratura.

3.1.1 *O Democrata* (1901-1903)

Após o fulgor do movimento republicano na década de 80 do séc. XIX¹¹, os apoiantes do Partido Republicano da Madeira (PRM¹²) acumularam derrotas no decénio seguinte. A acompanhar a tentativa de reorganização do partido, surge *O Democrata. Semanário Dedicado ao Povo Liberal*¹³,

¹¹ Manuel de Arriaga acumulou vitórias no Funchal durante as eleições de 1882 (intercalares da 24.^a legislatura), 1884 (25.^a legislatura), 1887 (26.^a legislatura) e 1889 (27.^a legislatura).

¹² Abreviatura utilizada apesar dos registos encontrados: Partido Republicano Madeirense ou Partido Republicano na Madeira.

¹³ Um breve apontamento sobre o registo lexicográfico coevo do termo “democrata”. Em 1913, Cândido Figueiredo apresenta democrata como sendo um “sectário do governo democrático. Aquele que pertence à classe popular ou que não gosta da aristocracia” (p. 580).

um hebdomadário madeirense, publicado entre 7 de abril de 1901 e março de 1903¹⁴, totalizando 98 números. Existiu uma segunda série, publicada entre 8 de março e 10 de maio de 1903, perfazendo dez números. Nesse último período, o título do semanário passou a ser *O Democrata. Semanário Republicano*, refletindo o seu carácter abertamente republicano. Após o fim do semanário *A Luta*, o órgão do PRM que publicou o seu último número a 28 de junho de 1896, existiu um hiato de periódicos afetos ao movimento republicano na Madeira, acompanhando a perda de força dos seus apoiantes na população. O seu diretor e proprietário era Sabino Joaquim Rodrigues¹⁵, a quem o periódico deveu a “primeira iniciativa de fundação”¹⁶. A sua redação, administração e tipografia situavam-se na rua da Mouraria, n.º 24¹⁷. Com o término da primeira série, o antigo proprietário transmitiu os direitos ao PRM, também justificado pelo “deficit que a surda perseguição movida contra este jornal lhe acarretou”¹⁸. Teve como editores António M. Anjo Júnior (n.º 1-18) e João Pedro Câmara (n.º 19-98; n.º 1-10), possuindo um preço avulso de 60 réis e uma assinatura mensal no valor de 200 réis¹⁹, e era entregue nas residências, ao domingo, até às 10 horas²⁰. O jornal estava à venda no Café Mónaco e na Tabacaria Académica²¹. Manuel Augusto Martins²², que também esteve envolvido n’*O Povo*, era apontado como “um dos colaboradores mais assíduos” d’*O Democrata*²³, além de Manuel da

¹⁴ O último número consultado dessa série, depositado no Arquivo e Biblioteca Regional da Madeira, não possui dia impresso, estando manuscrito o dia 9.

¹⁵ Sabino Joaquim Rodrigues tinha a profissão de comerciante de vinhos, com loja na rua da Queimada de Cima, e era um militante republicano que, “quando no continente se levantou a corrente para reorganização do partido, encetou na ilha propaganda para eleição de uma comissão com esse objetivo” (MARTINS, 2004: 56). Foi presidente do Conselho Fiscal do Instituto Comercial do Funchal, junto com outros elementos republicanos (*O Democrata*, n.º 14, 7-VII-1901: 2), além de presidente da Assembleia geral do Ateneu Comercial do Funchal (*O Democrata*, 2.ª série, n.º 9, 3-V-1903: 2). Na segunda série, Sabino Rodrigues deixa a redação e administração, doando o jornal ao partido. Também assinou artigos n’*O Povo*.

¹⁶ *O Democrata*, 2.ª série, n.º 7, 19-IV-1903: 1. Nessa edição foi incluída uma ilustração de Sabino Rodrigues.

¹⁷ Na edição n.º 75 é anunciada a mudança de redação, administração e tipografia para a rua João Tavira, n.º 26.

¹⁸ *O Democrata*, 2.ª série, n.º 1, 8-III-1903: 3.

¹⁹ Nos dois primeiros números o preço avulso foi omitido. Na segunda série, o preço do número avulso deixa de ser impresso.

²⁰ *O Democrata*, n.º 6, 12-V-1901: 3. A edição n.º 2, da 2.ª série, refere problemas na entrega das assinaturas.

²¹ *O Democrata*, n.º 5, 5-V-1901: 1. Durante o ano de 1901, deixou de ser vendido no Café Mónaco.

²² Manuel Augusto Martins (1867-1936) foi, entre 1880 e 1892, ajudante no colégio Lisbonense. Em 1892 seguiu para Coimbra, formou-se em direito pela universidade e ingressou, em 1898, para o escritório de advocacia de Afonso Costa e de António José Teixeira de Abreu (bisavô do sócio fundador do conhecido escritório de advogados Abreu & Associados). Regressou ao Funchal no início do século. Colaborou no semanário *O Democrata* e, em 1906, foi o primeiro presidente do Centro Republicano Manuel de Arriaga (CRMA), criado a 25 de maio desse ano. O Partido Republicano da Madeira e o CRMA “eram uma só e a mesma coisa”, até à Implantação (*O Povo*, n.º 626, 6-VII-1912: 1). Com Manuel de Arriaga, Teófilo Braga e Bernardino Machado, apresentou-se como candidato à Câmara dos Deputados, pelo distrito do Funchal, nas eleições realizadas a 29 de abril de 1906. No segundo ato eleitoral, a 19 de agosto de 1906, integrou a lista dos republicanos com Manuel de Arriaga e António José de Almeida. Em 1907, assumiu o cargo de redator do jornal *O Povo*, acumulando a função com o de presidente da comissão municipal republicana (*O Povo*, n.º 3, 17-II-1907: 1). O governo provisório da república nomeou-o como o primeiro governador civil do Funchal após a Implantação da República, tendo-se demitindo em 1912. A sua carreira política continuou com a eleição para o Senado da República (1921), pela Madeira, e para a Câmara dos Deputados da 1.ª república, pelo círculo de Évora (1919). Em 1919, por um curto período, desempenhou, novamente, as funções de governador civil.

²³ *O Democrata*, n.º 49, 7-III-1902: 2.

Costa Dias²⁴, um “talentoso colaborador”²⁵. Na alvorada da segunda série, o editor não desconsidera a necessidade de luta contra o “perigo negro dos jesuítas e a praga do clericalismo”, acrescentado o combate ao regime monárquico “ao seu programa primitivo de combater especialmente a reação religiosa, junta (...) a reação política e abusos das autoridades” até ao culminar com a Implantação da República Portuguesa²⁶.

Para os fundadores, *O Democrata* era um combatente do despotismo, uma ressurreição pois “o cristianismo puro é a mais solene das afirmações da democracia. Ser cristão é ser democrata”²⁷, numa alusão aos valores primitivos do catolicismo, entretanto corrompidos e dissimulados, na opinião dos seus redatores. Era um jornal que se assumiu apartidário²⁸, não estando comprometido com nenhuma força, o que se mostrou falso pelo forte combate partidário que travou. A sua crescente afirmação política foi notória. Trata-se de um jornal republicano: “para salvação da pátria é necessário que Portugal adormeça monárquico [e] (*sic*) acorde republicano”²⁹. Quando receberam um convite para o *Te Deum* na Sé, para assinalar o aniversário dos reis de Portugal, declinam: “não aceitamos por no-lo impedir o nosso modo de pensar”³⁰. As efemérides republicanas, como a revolta do Porto, eram assinaladas com destaque e sopesadas com críticas ao governo e à família real, sustentada pela população. A narrativa republicana regional era ilustrada com dois temas recorrentes: a eleição de Manuel de Arriaga ou com as mortes derivadas do incidente nas eleições de 1884, na Ribeira Brava, que foram citadas em várias edições, como epitáfio republicano aos que pereceram³¹.

Nos últimos meses da primeira série havia um crescente destaque para a temática envolvendo o movimento republicano, a sua reestruturação e o restabelecimento na Madeira. A partir do número 93, foi evidente o grande peso que os artigos republicanos ganharam, dominando um universo de notícias em que a temática anticlerical era secundarizada, apesar de continuar presente. A edição de 8 de janeiro de 1903 reeditava o programa do Partido Republicano³², com o laicismo e a secularização integrados: liberdade de consciência; registo civil obrigatório; liberdade de ensino obrigatório, secular

²⁴ Manuel da Costa Dias (1883-1930), natural da Ponta do Pargo, foi antigo aluno do Seminário do Funchal, seguindo para o Liceu do Funchal e depois matriculando-se, no Porto, no Instituto Industrial e Comercial. Fez carreira militar, assentando praça, em 1903, até chegar a major, em 1923. Foi eleito deputado pela Madeira em 1915 e 1925. A sua colaboração n’*O Democrata* ocorre enquanto aluno do Liceu. (CLODE, 1983: 140-141).

²⁵ *O Democrata*, n.º 71, 17-VIII-1902: 1. É ainda referido que João Rodrigues Júnior é compositor do periódico (*O Democrata*, n.º 78, 5-X-1902: 2). Neste trabalho aplicamos a regra de que quando existe mais do que uma citação numa frase, a referência da nota de rodapé da última citação dessa frase aplica-se às restantes.

²⁶ *O Democrata*, 2.ª série, n.º 1, 8-III-1903: 1.

²⁷ *O Democrata*, n.º 1, 7-IV-1901: 1.

²⁸ *O Democrata*, n.º 1, 7-IV-1901: 1.

²⁹ *O Democrata*, n.º 35, 1-XII-1901: 1.

³⁰ *O Democrata*, n.º 77, 28-IX-1902: 1.

³¹ A edição de 29 de junho de 1902 começa com um artigo sobre os “mártires da Ribeira Brava”. Cf. *O Democrata*, n.º 64, 29-VI-1902: 1.

³² De 11 de janeiro de 1891.

e gratuito e secularização dos cemitérios³³. Nos últimos números dessa série, era criticada a falta de empenho dos republicanos da Madeira, que “têm deixado perder muitas ocasiões de fazer propaganda a sério”³⁴. Os apelos publicados eram para que o PRM se reorganizasse³⁵, respondendo a muitos monárquicos que afirmavam que essa força estava definitivamente morta³⁶ e não excluindo os madeirenses da reorganização nacional que estava em curso³⁷. Aconselhava que, enquanto a propaganda republicana pode derrubar o trono, a campanha jesuíta poderia fazer desaparecer a monarquia e destruir a liberdade, que seria preservada pelos republicanos³⁸.

As primeiras edições indicavam um periódico mais anticlerical que republicano, elogiando a rainha que, na visita régia, “soube fugir a tempo e com muita diplomacia” às manifestações que as Vicentinas queriam proporcionar na visita ao Hospício, nem visitando o mosteiro de Santa Clara e das Mercês³⁹. Mesmo sem nutrir apoio à causa monárquica, faz “viva!” à rainha D. Maria Pia quando ela, segundo o correspondente do *Morning Post*, recusa uma audiência em Roma com o Papa, não se submetendo a qualquer exigência do pontífice e afirmando que não deveria intrometer-se em negócios de Estado⁴⁰. Quando o propósito era atacar o clericalismo, eram ultrapassados os dissídios na política. Noutra edição, assinalam a vitória liberal da Madeira, reconhecendo que o regime monárquico representativo “não é o mais perfeito de todos os regimes políticos”⁴¹, mas era assinalável a sua vitória perante o absolutismo monárquico liderado por D. Miguel, o apoiante da Companhia de Jesus.

Sobre a disseminação da religião, referia que os católicos madeirenses eram “a quase totalidade da ilha”⁴², não deixando de alertar o fenómeno apostático: “raro hoje é o português que tem a coragem de sustentar as suas opiniões (...) e mais raro ainda aquele que procede em todos os atos da sua vida”⁴³, justificando assim que muitos portugueses nutriam sentimentos antagónicos em relação à esfera eclesiástica, não os impedindo de se identificarem como católicos. A crítica ao despesismo do rei e do governo, era inicialmente centrada nas críticas ao governo nacional, ao civil e à câmara municipal. A monarquia era retratada como despertadora de frivolidade, gastadora e ineficaz à causa pública. Na visita régia à Madeira, registam-se as críticas às comissões que se ocupam dos “vários e

³³ *O Democrata*, n.º 95, 8-II-1903: 1 (impresso com data errada de 8-I-1903).

³⁴ *O Democrata*, 2.ª série, n.º 8, 26-IV-1903: 2.

³⁵ *O Democrata*, n.º 87, 7-XII-1902: 1.

³⁶ *O Democrata*, Suplemento ao n.º 89, 22-XII-1902: 1. O redator pede desculpa aos leitores por o jornal não ir completo “devido aos muitos dias *santos* que tem esta semana” (itálico nosso).

³⁷ *O Democrata*, n.º 91, 11-I-1903: 1.

³⁸ *O Democrata*, n.º 26, 29-IX-1901: 1.

³⁹ *O Democrata*, n.º 14, 7-VII-1901: 3.

⁴⁰ *O Democrata*, n.º 27, 6-X-1901: 3. Segundo Neto (2009), em 1883, o Papa tinha recusado receber o rei D. Luís e a rainha D. Maria Pia (p. 128).

⁴¹ *O Democrata*, n.º 63, 22-VI-1902: 1.

⁴² *O Democrata*, n.º 45, 9-II-1902: 1. “Que queria mostrar (...)? Que os madeirenses são católicos na sua imensa maioria? Não era preciso, porque ninguém duvida disso” (*O Democrata*, n.º 45, 9-II-1902: 1).

⁴³ *O Democrata*, n.º 19, 11-VIII-1901: 1. Sobre esse fenómeno, cf. Clemente (2012: 19-33).

diversos brincos a suas majestades”⁴⁴, com os gastos desnecessários.

Existiam algumas referências à maçonaria, que era totalmente diferenciada das congregações religiosas, consideradas camufladas ilegalmente de associações, existindo vários artigos sobre colaboradores maçons do periódico. Nem o episcopado escapava quando a maçonaria e a fé eram referidas na comparação e na relação do governador civil e do bispo: “bispo de mitra e bispo de avental são sempre bispos”⁴⁵. Ao contrário do que o rival *Correio da Tarde* pregava, referindo que os maçons falavam “com o diabo à meia noite”⁴⁶. O alegado maçã, Manuel José Vieira, “colega de facha e avental”⁴⁷ do bispo do Funchal, era elogiado na *Quinzena*, causando repúdio dos republicanos pela alegada relação entre o bispo e a maçonaria.

O paradigma de rivalidade entre os jornais antípodas era simbolizado por Santo Agostinho, representando a Igreja primitiva, que lia avidamente *O Democrata* enquanto o Padre Eterno atiraria “para o cesto do lixo o *Correio da Tarde* e a *Quinzena Religiosa*”⁴⁸. A *Quinzena Religiosa* era “o protótipo oficial da *decúria* eclesiástica”⁴⁹, o “órgão oficial” do bispo do Funchal⁵⁰ ou “a folha oficial do bispado”, que ilustra o estado da nação como um triste quadro. Essa *Quinzena Episcopo-burro-religiosa* traz a temática de ataque aos periódicos católicos de novo para a primeira página do jornal, no seu derradeiro número da última série⁵¹. De nada valeriam os apelos do padre Schmitz⁵² para que os católicos sejam assinantes da *Quinzena burro episcopal*⁵³. Já o “*Correio Burrical* é o órgão oficial do patriarca-frade e tem por diretor um tal jesuíta – Quirino Cretino de Jesus – criatura alugada à infame seita-negra”, um jornal que esteve muito meses a incitar o povo “contra os poderes constitucionais, insultado o governo e os seus representantes”⁵⁴. O jornal também marcou o seu início com

⁴⁴ *O Democrata*, n.º 3, 21-IV-1901: 1.

⁴⁵ *O Democrata*, n.º 34, 24-XI-1901: 1.

⁴⁶ *O Democrata*, n.º 79, 12-X-1902: 3.

⁴⁷ *O Democrata*, n.º 45, 9-II-1902: 2.

⁴⁸ *O Democrata*, 2.ª série, n.º 5, 5-IV-1903: 3.

⁴⁹ *O Democrata*, n.º 45, 9-II-1902: 1.

⁵⁰ *O Democrata*, n.º 66, 13-VII-1902: 2.

⁵¹ *O Democrata*, n.º 98, 9-III-1903: 1. O dia nove está manuscrito na cópia consultada não existindo referência que foi publicado nesse dia ou que se trata do último número dessa série.

⁵² Ernst Johann Schmitz (1845-1922) foi um religioso da Congregação da Missão de S. Vicente de Paulo que era natural de Rheydt, no sul da Alemanha. Esteve na Madeira desde 1878 até 1908, tendo exercido o cargo de capelão do Hospício Princesa D. Maria Amélia antes disso, após fugir da Alemanha no contexto do *Kulturkampf* (FRANCO, 2015: 739). No seminário diocesano, onde lecionou cadeiras de ciências naturais e física, também exerceu as funções de diretor e de vice-reitor. Distinto naturalista, foi fundador do Museu de História Natural do Seminário.

⁵³ *O Democrata*, 2.ª série, n.º 3, 24-III-1903: 1.

⁵⁴ *O Democrata*, n.º 31, 3-XI-1901: 1.

uma crítica a Quirino Avelino de Jesus⁵⁵ e a Thomaz de Vilhena por participarem numa reunião jesuítico-miguelista no Paço Episcopal de S. Vicente de Fora⁵⁶: em os quirinácios-miguelistas⁵⁷. O Cónego António Homem de Gouveia foi outra das figuras regionais criticadas, bem como o deputado Quirino de Jesus. Esse *Correio dos Padres*, enquanto órgão oficial do jesuitismo⁵⁸, servia também de jornal oficial do Centro Nacional⁵⁹ que, na Madeira, aliou-se ao Partido Progressista⁶⁰. Alguns dos autores que “rabiscam num pasquim”⁶¹ católico como esse acabam condenados a 20 dias de cadeia, e a dez de multa, como o proprietário e o editor do *Correio da Tarde*, por injúrias aos empregados do comércio, num processo movido pelo Ateneu Comercial do Funchal⁶². Um jornal “*virtuoso e genuinamente cristão*, onde a rapaziada do seminário faz os seus exercícios espirituais para purificação das almas”⁶³.

Dentro do cosmo anticlerical, destacamos uma tríade que se assume como pilar dos elementos identitários desse noticioso: doutrina antijesuítica, combate anticongregacional e ensino e educação livres. Denunciou, em vários momentos, os locais onde estavam instaladas congregações religiosas⁶⁴ e indagou, insistentemente durante dezenas de edições, se os governantes não tinham conhecimento do que todos sabiam: o relatório do inquérito, mandado executar a 10 de março de 1901, não eram enviados ao governo?⁶⁵ Sobressaía um sentimento de apostasia em relação ao poder local e central, também fruto da sua matriz republicana, antagónica da solução monárquica. O seminário do Funchal

⁵⁵ Quirino Avelino de Jesus (1865-1935), natural do Funchal, foi aluno do seminário dessa cidade, antes de se matricular em Direito, na Universidade de Coimbra, tendo concluído o seu curso em 1892. Foi deputado independente pelos *Regeneradores* de Hintze, eleito pelo círculo de Braga, antes de representar o Funchal no Parlamento – em 1900, na curta 35.ª Legislatura. Católico, era um defensor das congregações, estando ligado a vários órgãos noticiosos, também como diretor do *Correio Nacional*, do *Portugal em África* e do *Economista Português*. Silva e Menezes (1998, vol. 3: 188) referem que, após militar pelo Partido Regenerador, esteve filiado nos Nacionalistas, acabando por se afastar dessa força. Carita (2010: 123) refere que foi um dos “ideólogos da formação do Estado Novo”.

⁵⁶ *O Democrata*, n.º 1, 7-IV-1901: 1.

⁵⁷ *O Democrata*, n.º 2, 14-IV-1901: 1.

⁵⁸ A referência ao *Correio da Tarde*. *O Democrata*, n.º 63, 22-VI-1902: 1.

⁵⁹ *O Democrata*, n.º 65, 6-VII-1902: 1.

⁶⁰ *O Democrata*, n.º 65, 6-VII-1902: 1.

⁶¹ *O Democrata*, n.º 69, 3-VIII-1902: 2.

⁶² *O Democrata*, n.º 41, 12-I-1902: 1.

⁶³ *O Democrata*, n.º 45, 9-II-1902: 1.

⁶⁴ Hospício Princesa D. Amélia, seus internatos, escolas anexas, casas de costura e lavadeiras desse instituto; Convento de Santa Clara (I. Franciscanas); Convento das Mercês; Asilo de Mendicidade; Hospital de Santa Isabel; Irmãs Pobres; Hospital de Santa Cruz e Seminário do Bom Despacho (*O Democrata*, n.º 1, 7-IV-1901: 2). Também eram acusados de transformar os votos num negócio (*O Democrata*, n.º 20, 18-VIII-1901: 2). Em carta ao governador José Ribeiro da Cunha, denunciava os conventos das Mercês (clausura e voto perpétuo, de Santa Clara (noviciado, voto e clausura disfarçada)), de Jesus (clausura e voto), de S. Francisco de Paula (práticas de noviciado, voto e clausura); o Hospício Princesa D. Maria Amélia (noviciado e voto) e o orfanato anexo (práticas de noviciado, voto e clausura disfarçada), (*O Democrata*, n.º 17, 28-VII-1901: 1).

⁶⁵ *O Democrata*, n.º 5, 5-V-1901: 1. Leis patrióticas e liberais: 9 de agosto de 1833 [O redator deveria querer referir-se ao decreto de 5 de agosto de 1833.]; 28 de maio de 1834 e 22 de julho de 1834 [nesse dia foi publicado o decreto de extinção da casa dos religiosos da congregação do oratório de S. Filipe de Néri (*Collecção de Decretos e Regulamentos...* 1836: 237)]. Essa referência parece não fazer muito sentido, entre tantos outros decretos anticongregacionistas. Insistia que o governador civil, o administrador do concelho e demais autoridades não cumprem e não mandam cumprir com sucessivos ataques. Foram publicadas dezenas de cartas abertas no jornal.

congregava o ataque do jornal ao jesuitismo e às congregações, numa cruzada pelo ensino livre e por uma educação eficaz.

O antijesuitismo⁶⁶ era o tema central, e o jesuitismo assumia-se como “o nome de uma vasta agremiação política e religiosa, que intenta açambarcar (...) todas as forças vivas das nações onde se estabelecem”⁶⁷. Quando alguém não alinhava com os jesuítas era “um ser bondoso e paternal”⁶⁸. Uma doutrina, filha adotiva do clericalismo e ao exemplo deste, constituindo-se como “uma grande força e um grande mal para o bom nome das sociedades e um elemento fanatizador de primeira grandeza”⁶⁹. *O Democrata* arranca com uma entrada contra a “asa negra do jesuitismo”⁷⁰ e dos seus seguidores, visto que “quem segue os jesuítas não segue Jesus”⁷¹. Os padres da Companhia de Jesus foram acusados de se apoiarem “da ignorância dos povos e no escandaloso favoritismo dos governos”⁷², sendo “piores do que a fome e a peste”⁷³, verdadeiras bestas que saíram do inferno, na visão do noticioso. Mesmo criticando os inicianos, o redator presta esclarecimentos históricos, indicando vários factos e datas importantes, sempre tendencialmente inclinados para a anatematização da congregação que era “antítese do bem pregado por Cristo”⁷⁴. Eram vastos os vocábulos utilizados para se referir aos padres da Companhia ou aos que foram acusados de serem integrantes da ordem: associação negra; jesuitada; façanhudos; hipócritas; sectários de Loyola; seita negra; polvo; negrada seita; usurpadores do nome de Jesus; fera usurpadora; nefanda seita; bando de corujas; hidra jesuítica; saia negra e fradalhão eram alguns deles, acompanhados de adjetivos como hipócritas, ambiciosos, gananciosos, fanáticos e peçonhentos. A guerra que se travava na sociedade era “entre liberais e jesuítas” e não por objeto “a igreja e os seus dogmas”⁷⁵. Foram vários os *coios jesuítas* apontados na ilha. O pároco do Monte era um dos vários acusados de criar jesuítas, à semelhança dos seus mestres, “importados pelo bispo do Funchal (...) igualmente jesuíta”⁷⁶. A designação “jesuíta” também se aplicava aos clérigos que apresentassem um comportamento reprovável à luz da crítica do noticiário. Quando o cardeal arcebispo do Paris interditou a pregação jesuíta na Quaresma, o jornal apontou como solução a excomunhão do religioso enquanto herege ou, ironizando, a migração dos jesuítas para o Funchal, “onde não lhe faltará um bispo condescendente que lhes conceda lugares de reitores e professores dum seminário ou

⁶⁶ Cf. Araújo (2014: 51) para as diferentes aceções do epíteto.

⁶⁷ *O Democrata*, n.º 56, 27-IV-1902: 1.

⁶⁸ *O Democrata*, n.º 4, 28-IV-1901: 1.

⁶⁹ *O Democrata*, n.º 76, 21-IX-1902: 1.

⁷⁰ *O Democrata*, n.º 1, 7-IV-1901: 1.

⁷¹ *O Democrata*, n.º 1, 7-IV-1901: 2.

⁷² *O Democrata*, n.º 14, 14-IV-1901: 1.

⁷³ *O Democrata*, n.º 26, 29-IX-1901: 1.

⁷⁴ *O Democrata*, n.º 3, 21-IV-1901: 2.

⁷⁵ *O Democrata*, n.º 4, 28-IV-1901: 1.

⁷⁶ *O Democrata*, n.º 24, 15-IX-1901: 1.

lhes dê algum rebanho de beatas para... pastorear”⁷⁷. O governo contribuía para compaginar os ódios, recordando que “Hintze Ribeiro foi a alma danada que *secularizou as ordens e congregações religiosas no país*, favorecendo a causa do jesuitismo”⁷⁸. O abrigo por excelência da Sociedade de Jesus era o Seminário do Funchal. Nesse refúgio, os padres Schmitz e Prévot eram os protagonistas da narrativa jornalística. Muitas vezes referido como jesuíta⁷⁹, Prévot⁸⁰ era quem dirigia o “seminário do Bom Despacho”⁸¹, um local onde os alunos “são brutalmente espancados” num dia e “luxuriosamente beijados” no outro, com várias cartas a denunciar os problemas no instituto, inclusive uma missiva de um pai que retirou o seu filho e fez várias denúncias, acusando aquela casa de “ser imoral”⁸². Existiam várias acusações de violência que foram atribuídas aos jesuítas do seminário, enumerando alunos espancados e a fúria dos seus pais⁸³. “A justiça e a moralidade exigiam que se fechasse aquele foco de desmoralização” que estava a tentar ser abafada pelo *Correio da Tarde*⁸⁴.

Transversal a todas as edições do hebdomadário eram os textos, as historiografias, os folhetins, os poemas e as leis em que se identifica um denominador comum: o anticlericalismo. Artigos de notórios republicanos como Miguel Bombarda, Manuel de Arriaga, Pinheiro Chagas, Guerra Junqueiro, Manuel Ribeiro e Latino Coelho. Trata-se das instruções secretas dos jesuítas, do estabelecimento da Companhia de Jesus, da *Declaração dos Direitos do Homem*, da transcrição da lei que regulava as ordens em França, das efemérides de alguns meses do ano, das missões jesuítas na Madeira, da compilação histórica da admiração do bispo do Funchal aos Jesuítas, nos últimos 24 anos, ou da expulsão dos jesuítas de Portugal.

O poder supranacional da Igreja era um dos alertas, numa apologética que apresentava o Papa lançando “os seus viscosos tentáculos a todos os cantos da terra, o que obriga os mesmos governos a ir expulsando as congregações”⁸⁵. A união perfeita que “não pode haver dúvida da coligação reacionária de S. Santidade com o jesuitismo, contra as nossas instituições liberais”⁸⁶. Assumia-se como

⁷⁷ *O Democrata*, n.º 47, 23-II-1902: 1.

⁷⁸ *O Democrata*, n.º 47, 23-II-1902: 1.

⁷⁹ O padre tinha se apresentado perante o comissário de polícia devido a denúncias de espancamento de um aluno. Cf. *O Democrata*, n.º 56, 27-IV-1902: 2. Noutras edições é referido como “lazarista” cf. *O Democrata*, n.º 59, 18-V-1902: 2 (indicado como n.º 58).

⁸⁰ Léon Xavier Prévot (1848-1826) foi um padre francês da ordem de Padres da Congregação da Missão, os lazaristas, tal como o padre Ernst Schmitz, sendo reitor do seminário do Funchal entre 1898 e 1902. Chegou ao Funchal em julho 1878, segundo Abreu (2015), “para restabelecer forças e ajudar no serviço religioso”, não se estabelecendo na cidade, o que só aconteceria em 1882, para colaborar com o padre Schmitz no seminário (p. 740). Foi fundador, em 1893, da Obra das Escolas de S. Francisco de Sales, conseguindo estabelecer, “pelo menos, 17 escolas nos meios mais pobres da cidade e da ilha, contribuindo para a alfabetização de crianças e jovens, e para a sua formação moral e religiosa” (p. 740-741).

⁸¹ *O Democrata*, n.º 55, 20-IV-1902: 2.

⁸² *O Democrata*, n.º 58, 11-V-1902: 2 (indicado como n.º 57).

⁸³ *O Democrata*, n.º 55, 20-IV-1902: 2.

⁸⁴ *O Democrata*, n.º 59, 18-V-1902: 2 (indicado como n.º 58).

⁸⁵ *O Democrata*, n.º 2, 14-IV-1901: 3.

⁸⁶ *O Democrata*, n.º 3, 21-IV-1901: 3.

um imperativo do semanário expropriar a instituição religiosa de um conjunto de privilégios de que gozava, dotada de um excesso de poder⁸⁷, não tolerando mais a recorrente e gasta narrativa da “velha teoria de que a autoridade provém diretamente de Deus, que a delegou nos reis, [que] já passou à história”⁸⁸. Bastava do retrato imposto do “bispo de Roma, transformado em Papa e rei”⁸⁹, com tomadas de posição que acabaram propagando um eco crítico nesse semanário. Na visão dos autores, Portugal não poderia comprometer a sua soberania territorial e moral a um clericalismo que se impunha como poder que obedecia “às instruções do Vaticano”⁹⁰, como verdadeiros “servos da cúria romana”⁹¹.

A liderança episcopal do partido ultramontano⁹², aliado à indiferença dos governos, foi conquistando caminho⁹³ e o ultramontanismo “cheio de força e audácia em Portugal, usando e abusando da preponderância”⁹⁴. *O Democrata*, desde o primeiro momento, tinha “sempre estado na brecha contra a reação ultramontana”⁹⁵, e o bispo do Funchal era retratado como chefe do elemento “jesuítico-ultramontano”⁹⁶, que privilegiava uma subordinação ao poder do papado romano. A atitude de D. António Barreto, a personificação da obediência ao obscurantismo jesuíta e aos intuitos da Santa Sé, “era derivada do seu temperamento profundamente reacionário e despeitado com o governo”, visto que o comando da mitra era ditado pelos jesuítas⁹⁷, um dos grandes inimigos da nação⁹⁸. O comandante em chefe dos jesuítas, o seu recorrente paladino, era o reacionário prelado diocesano, que comandava as hostes das guerrilhas ultramontanas, que ludibriam a ação dos “partidos liberais e avançados”⁹⁹. Em Portugal ainda existiam homens garridos que não recuam ante o “cacete e a força do tirano ou das excomunhões da Santa Sé”, como era o caso de Augusto Jacquinet¹⁰⁰. Combater a germinação do ultramontanismo era um dever cívico, nessa narrativa jornalística.

O jornal acusava o regime monárquico de comprometer a soberania nacional ao promover um reinado fidelíssimo ao Papa¹⁰¹. A relação de simbiose entre o trono português e o romano servia para a prossecução de uma política que favorecia ambos os interesses privados. O rei D. Carlos era apoiado

⁸⁷ *O Democrata*, n.º 25, 22-IX-1901: 1.

⁸⁸ *O Democrata*, n.º 54, 13-IV-1902: 2.

⁸⁹ *O Democrata*, n.º 59, 18-V-1902: 2 (indicado como n.º 58).

⁹⁰ *O Democrata*, n.º 82, 2-XI-1902: 2.

⁹¹ *O Democrata*, n.º 83, 9-XI-1902: 2.

⁹² *O Democrata*, n.º 23, 8-IX-1901: 1.

⁹³ *O Democrata*, n.º 26, 29-IX-1901: 1.

⁹⁴ *O Democrata*, n.º 40, 5-I-1902: 1.

⁹⁵ Em resposta a alegação de que *O Democrata* é um jornal “que se vende por um chapéu de palha”, motivando uma reportagem com grande destaque na primeira página. *O Democrata*, n.º 46, 16-II-1902: 1.

⁹⁶ *O Democrata*, n.º 28, 13-X-1901: 1.

⁹⁷ *O Democrata*, n.º 63, 23-VI-1902: 2.

⁹⁸ *O Democrata*, n.º 4, 28-IV-1901: 1.

⁹⁹ *O Democrata*, n.º 74, 7-IX-1902: 1.

¹⁰⁰ Augusto Justiniano da Silva Amorim (1807-1902). O seu obituário ocupou toda a primeira página da edição n.º 75.

¹⁰¹ *O Democrata*, n.º 47, 22-II-1902: 2.

pelos jesuítas, que se assumiam como paladinos de reis absolutos¹⁰². Era o miguelismo oculto sob o disfarce do frade e do jesuíta¹⁰³. Essa aliança permitia que D. Agostinho Barreto controlasse o governador até para proibir a encenação de uma peça anticlerical¹⁰⁴. A esperança no novo governador José Ribeiro da Cunha, para fazer cumprir os decretos sobre as congregações que não eram respeitados esvazia-se rapidamente. Pouco tempo após a sua posse foram feitas críticas pela falta de cumprimento da legislação assinalada¹⁰⁵. Foram constantes as alegações de coluio entre o bispo e o governador civil. O clero era “acolitado dessa aluvião de jesuítas de casaca e de saia” e promotor de muitas intrigas e críticas contra o governo civil, perante a inércia de resposta por parte de José Ribeiro da Cunha¹⁰⁶. O título de majestade *fideliíssima*, que foi dado a D. João V pela Santa Sé como pagamento “pela torrente de ouro” que foi enviada para Roma e que saiu do Brasil, ilustrava o comprometimento entre os dois poderes, alertando para a necessidade para que os “filhos da igreja (...) [estejam] de acordo entre si sobre a compatibilidade da realeza temporal com o poder espiritual”¹⁰⁷.

A separação entre a Igreja e o Estado era um tema apoiado ou subentendido em alguns artigos, não sendo uma temática muito recorrente. Estava referido, de modo expresso, nos textos de Ganganelli¹⁰⁸ que foram publicados¹⁰⁹ ou como um dos propósitos da Liga Liberal da Madeira¹¹⁰. A visão do jornal era que Portugal se assumia como um país católico, que continuava a “subsidiar um culto que condena o progresso, o liberalismo e a civilização moderna”, não era, por isso, “um Estado livre” pois não determina que exista uma liberdade de cultos¹¹¹. A interdependência entre o poder político e o religioso fazia com que “qualquer igreja política que pretenda levantar-se em volta do trono (...) merece ao povo a mesma antipatia e desconfiança que os próprios partidas da rotação”¹¹². A “religião e o Estado” foram o tema de destaque que o jornal apresentava para justificar o processo movido contra um colega do jornal *O Rebate* por tecer infâmias à religião oficial¹¹³. Para os liberais, a paz seria alcançada através dessa independência.

A dicotomia entre o passado elogioso e exemplar e o presente sombrio e tenebroso espelha

¹⁰² *O Democrata*, n.º 1, 7-IV-1901: 2.

¹⁰³ *O Democrata*, n.º 4, 28-IV-1901: 1.

¹⁰⁴ *O Democrata*, n.º 10, 9-VI-1901: 3. Enquanto que uma outra encenação, *Os Lazaristas* esteve em cartaz no palco do Teatro, provocando um “Viva a Liberdade!” do redator (*O Democrata*, n.º 19, 11-VIII-1901: 1).

¹⁰⁵ *O Democrata*, n.º 14, 7-VII-1901: 2

¹⁰⁶ *O Democrata*, n.º 30, 27-X-1901: 2.

¹⁰⁷ *O Democrata*, n.º 35, 1-XII-1901: 1.

¹⁰⁸ Giovanni Vincenzo Antonio *Ganganelli* (1705-1769) é o nome de batismo do homem que ficou conhecida na História como Clemente XIV, o Papa franciscano que, em 1773, extinguiu a Companhia de Jesus. O pseudónimo utilizado não deixa de ser curioso por assinar textos anticlericais, ou antijesuítas, no jornal. Desconhecemos o nome do verdadeiro autor dos escritos.

¹⁰⁹ *O Democrata*, n.º 31, 3-XI-1901: 2.

¹¹⁰ *O Democrata*, n.º 25, 22-IX-1901: 1.

¹¹¹ *O Democrata*, n.º 47, 22-II-1902: 2.

¹¹² *O Democrata*, n.º 48, 2-III-1902: 1.

¹¹³ *O Democrata*, n.º 81, 26-X-1902: 1.

a visão do ideal do cristianismo primitivo, uma consciência fértil nos artigos do jornal. Os antagonismos estão presentes quando era referida a ressurreição de Cristo em contraponto às “sociedades algemadas pelas superstições apodrecidas pelo fanatismo religioso”¹¹⁴. Enquanto referia que a Igreja era “herdeira de muitas formosas tradições”, concluiu que a penitência, na atualidade, era dada para perdoar os “pecados galantes à aristocracia beata e à burguesia endinheirada”¹¹⁵, afastando-se do passado puro. Mas “os liberais não desejam (...) atacar a religião do Cristo, que era toda feita de paz, de amor e de caridade”¹¹⁶, apenas anseiam livrar a ganância que abrigou a edificação da Igreja moderna. Quando as religiões foram perseguidas, defendiam os valores da liberdade e da tolerância, mas quando eram a fonte do poder, “praticam os mesmos crimes que antes censuravam”¹¹⁷. Os artigos publicados acusam os padres seculares de já não serem “protótipos do conselheiro do povo e do mestre escola”¹¹⁸ que defendiam a população, também pela influência que os jesuítas tiveram na sua formação aos invadirem os seminários.

A 1 de março de 1902, a Associação do Registo Civil publicou um opúsculo, destinado aos crentes, sobre a confissão. Afirmava que ela “não tinha sido instituída por Jesus nem pregada pelos apóstolos”, numa determinação reprovável da Igreja coeva¹¹⁹. A narrativa recorria ao ideal de fraternidade e de abnegação, seguindo a linha de que, “no decorrer dos séculos[,] foi a primitiva doutrina do Nazareno deturpada”¹²⁰ pela “a organização primitiva [da Igreja que] era perfeitamente democrática”¹²¹. Mais tarde, quando a Igreja conseguiu subjugar a sociedade civil¹²² perdeu esse carácter. Vários religiosos, como o padre Miguel Pestana dos Reis, eram os destinatários de denúncias que configuravam o seu comportamento como distante da doutrina primitiva e pura da religião. O pároco de Gaula assumia que “Deus é o dinheiro” para explorar o seu povo¹²³. Citava que um padre das freguesias rurais tinha sonhado que receberia uma congregação na sua paróquia¹²⁴. O clero secular, no entender dos autores, corrompia-se com o conluio dos regulares. Eram acusados “de fazer negócio na sua paróquia”, ao que o jornal contrapunha e alertava que “Jesus expulsou do templo os que nele negociavam”¹²⁵. O que se pregava “não é catolicismo, é fanatismo”¹²⁶, responsável pela dissolução

¹¹⁴ *O Democrata*, n.º 1, 7-IV-1901: 1.

¹¹⁵ *O Democrata*, n.º 5, 5-V-1901: 1.

¹¹⁶ *O Democrata*, n.º 2, 14-IV-1901: 2.

¹¹⁷ *O Democrata*, n.º 6, 12-V-1901: 1.

¹¹⁸ *O Democrata*, n.º 6, 12-V-1901: 3.

¹¹⁹ “A Confissão”, 1-III-1902. Foi impressora na Gráfica Guttenberg.

¹²⁰ *O Democrata*, n.º 52, 30-III-1902: 1.

¹²¹ *O Democrata*, n.º 59, 18-V-1902: 2 (indicado como n.º 58).

¹²² *O Democrata*, n.º 59, 18-V-1902: 2 (indicado como n.º 58).

¹²³ *O Democrata*, n.º 36, 8-XII-1901: 2.

¹²⁴ *O Democrata*, n.º 1, 7-IV-1901: 1.

¹²⁵ *O Democrata*, n.º 41, 12-I-1902: 3.

¹²⁶ *O Democrata*, n.º 45, 9-II-1902: 1.

dos valores do catolicismo. O bispo do Funchal, a personalidade que convergia inúmeras e avassaladoras críticas, era visto como uma figura com “sérias dificuldades”¹²⁷ em encontrar a versão apostólica que Cristo pregou, sendo apontado como a fonte das tendências reacionárias que destruíam a religião¹²⁸, acabando por perseguir os párocos que eram “modelos das sãs doutrinas do Cristo (...) pondo-os de parte”¹²⁹. Numa celebração na catedral, o bispo do Funchal representava a antítese das raízes do cristianismo: “a seda e o brocado, substituía o humilde traje dos pescadores (...) uma magnífica pedra preciosa brilhante no anel (...) que Cristo no seu tempo mandaria vender para dar de comer a algumas dezenas dos seus irmãos”¹³⁰.

O obscurantismo da fé era o espelho do atrofio que a religião ditava à inteligência, segundo o jornal, obstruindo o salutar progresso civilizacional. Testemunhava que os defensores das congregações achavam lícito que se castrassem os padres, pelo celibato, mas que não se castrassem as ordens da Igreja¹³¹. O celibato era parte da teia de irracionalidade que era atribuída à Igreja sendo descrito como antinatural e imposto. Uma prática que não tinha impedido que “centenas de crianças tenham sido vítimas da brutalidade de muitos ministros do altar”¹³². Outros elementos da fé também eram vistos como parte do folclore religioso, como era o caso da representação do Espírito Santo: “essa celestial pomba (o Espírito Santo não se vê, mas está em figura de pomba)”¹³³. Para o jornal, “o dogma religioso tem sido sempre o entrave do desenvolvimento da cerebração dos povos”¹³⁴ e os milagres eram enquadrados como “artifícios com que (...) se tem iludido a humanidade (...) estão hoje cientificamente explicados”¹³⁵.

O bispo do Funchal acabava por ser enquadrado como o representante da conspiração religiosa na ilha. Acusado de “vandalismo fanático”, foi muito criticado por ter sido o falso fiduciário de D. Maria d’Oliveira, na qualidade de herdeiro testamentário, em que constava um vasto e rico espólio, além de uma grande biblioteca com várias obras (Voltaire, Pascal, Rousseau, Molière e Diderot) que ordenou que fossem queimados todos os livros: “parece que estamos regressando aos tempos da Inquisição”¹³⁶. Além disso, era acusado de substituir, devido ao seu espírito reacionário, os professores que faziam honra ao magistério no seminário, por lazaristas¹³⁷. Em desacordo com a administração do Asilo de Mendicidade, o bispo pediu, através do *Correio dos Padres*, que não fosse dada esmola

¹²⁷ *O Democrata*, n.º 38, 22-XII-1901: 1.

¹²⁸ *O Democrata*, n.º 37, 15-XII-1901: 2.

¹²⁹ *O Democrata*, n.º 68, 27-VII-1902: 3.

¹³⁰ *O Democrata*, n.º 87, 7-XII-1902: 1.

¹³¹ *O Democrata*, n.º 7, 19-V-1901: 1.

¹³² *O Democrata*, n.º 14, 7-VII-1901: 1.

¹³³ *O Democrata*, n.º 44, 2-II-1902: 1.

¹³⁴ *O Democrata*, n.º 56, 27-IV-1902: 1.

¹³⁵ *O Democrata*, n.º 65, 6-VII-1902: 1.

¹³⁶ *O Democrata*, n.º 54, 13-IV-1902: 2.

¹³⁷ *O Democrata*, n.º 23, 8-IX-1901: 1.

a esse estabelecimento¹³⁸. Segundo o semanário republicano, havia vários registos do desacordo entre a mitra e o asilo, pelo facto da “nova comissão (...) ter descoberto algum mistério nos atos da comissão transata da qual era chefe o bispo do Funchal”¹³⁹. No plano secreto de assalto ao poder, os católicos pretendiam dominar como senhores absolutos¹⁴⁰. A relação do púlpito e da urna e o compadrio, através da ação dos caciques na política, também representavam uma tentativa de ingerência eleitoral dos religiosos, existindo o alerta ao bispo de que “os seus subordinados” deveriam ter em consideração que a sua missão não inclui “mentir, caluniar, perseguir”, pois, o país não paga ao clero para embrutecer populações ou atizar revoltas¹⁴¹. Afinal, “se Deus obedece sempre ao padre, este é mais poderoso do que o Omnipotente”¹⁴², argumentavam os prosélitos desse poder intemporal.

No campo da educação e do ensino a dialética assentava em quatro pilares: a necessidade de secularização do ensino, o atraso educacional do ensino clerical, os descabros no seminário do Funchal e a nefasta influência dos jesuítas. Era atribuída uma relação do analfabetismo nacional com o atraso educacional¹⁴³, num sistema muito dominado pela Igreja. Apesar dos esforços para reverter a “má situação a que está reduzido o ensino escolar, nenhum resultado satisfatório se tem obtido”¹⁴⁴, num escândalo social que era o nível de analfabetismo, situando-se em cerca de quatro milhões, de acordo com o censo de 1890, registando-se 1351 freguesias sem qualquer escola. Nesse contexto alarmante, o jornal indicava que os padres reacionários aproveitaram essa situação lastimável para fundar colégios e escolas sob a sua direção onde lecionam “à mocidade ingénua retrogradas doutrinas recheadas de hipocrisia”, proibindo os alunos da liberdade de pensarem e “inoculando-lhes o ódio ao progresso”¹⁴⁵. Pretendia-se que o ensino fosse “livre em todas as escolas”, não devendo estar “enfudado a qualquer religião”¹⁴⁶. Segundo o jornal, o ensino sob a tutela eclesiástica era defendido por muitas pessoas que não conheciam os riscos que os seus filhos estavam a ser submetidos: filhas roubadas aos pais, embrutecimento dos alunos, atraso nos métodos, resistência aos avanços da ciência, falsas noções de História, má alimentação e crimes praticados nesses estabelecimentos¹⁴⁷. Era transmitida a crença de que o ensino religioso bestificava os incultos, propensos ao misticismo transmitido nos estabelecimentos que ministravam educação religiosa¹⁴⁸. A secularização do ensino era vista

¹³⁸ *O Democrata*, n.º 69, 3-VIII-1902: 1.

¹³⁹ *O Democrata*, n.º 69, 3-VIII-1902: 1.

¹⁴⁰ *O Democrata*, n.º 7, 19-V-1901: 1.

¹⁴¹ *O Democrata*, n.º 24, 15-IX-1901: 1.

¹⁴² *O Democrata*, n.º 70, 10-VIII-1902: 2.

¹⁴³ *O Democrata*, n.º 35, 1-XII-1901: 2. Segundo França (2015), “na Madeira, persiste ainda uma percentagem muito elevada de população analfabeta (7,0%), só ultrapassada no continente pela região do Alentejo” (p. 242).

¹⁴⁴ *O Democrata*, n.º 71, 17-VIII-1902: 2.

¹⁴⁵ *O Democrata*, n.º 71, 17-VIII-1902: 2.

¹⁴⁶ *O Democrata*, n.º 79, 12-X-1902: 2.

¹⁴⁷ *O Democrata*, n.º 19, 11-VIII-1901: 1.

¹⁴⁸ *O Democrata*, n.º 4, 28-IV-1901: 2.

como “uma das mais justas aspirações” através da inscrição, na lei fundamental do país, de um artigo que se estabelecesse a liberdade de cultos. Desde que o Estado criou a instrução pública os pais eram obrigados a enviar os filhos para a escola pública, sob pena de coimas, não existindo razão para que o ensino religioso seja ministrado nesses locais, impedindo a preconizada liberdade de consciência¹⁴⁹. Era necessário combater a realidade da educação que, com a legalização das congregações, voltava “a estar quase inteiramente nas mãos dos reacionários, que espalharam pelo país os estabelecimentos congreganistas”, mas acreditava-se que seria através dela que iríamos derrubar “o poderio da Igreja sobre as outas classes”¹⁵⁰. O deplorável estado do ensino clerical era ilustrado pelo jornal com o caso das Oficinas de S. José que “sustenta apenas cinco ou seis rapazitos e estes mesmo andam descalços, rotos e com caras de fome”¹⁵¹; do pedido às Irmãs franciscanas que forneçam “água às retretes do Recolhimento das Órfãs”, um “pardieiro”¹⁵²; ou com recorrentes críticas à reabertura do “coio jesuítico das manas associadas-franciscanas”¹⁵³, o colégio de Santa Clara. O seminário do Funchal acabava sendo alvo de muitas das críticas do ensino e das arbitrariedades clericais. A instituição era ilustrada como o símbolo do atraso que as congregações provocam no ensino, constituindo-se como uma “calamidade para a juventude”¹⁵⁴. Os redatores indagavam como era possível uma atrocidade com crianças com dez ou onze anos a serem impingidas pelos pais na vida religiosa¹⁵⁵. A problemática da ingerência estrangeira nos assuntos nacionais era outra tônica que fustigava o instituto entregue a um padre francês e não a um português¹⁵⁶. O jornal também propunha que o ensino nos seminários fosse restrito à teologia, sendo precedido das aulas preparatórias no liceu¹⁵⁷. A ineficiência do seminário no campo científico corroborava a narrativa que associava esse estabelecimento ao atraso educacional. Acreditava-se que as suas teorias retrógradas constituíam um perigo para o progresso da sociedade¹⁵⁸. Na dialética aplicada, muitos motivos foram válidos para reprovar as opções do ensino

¹⁴⁹ *O Democrata*, n.º 18, 4-VIII-1901: 2.

¹⁵⁰ *O Democrata*, n.º 86, 30-XI-1902: 1.

¹⁵¹ *O Democrata*, n.º 24, 15-IX-1901: 2.

¹⁵² *O Democrata*, n.º 4, 28-IV-1901: 2.

¹⁵³ *O Democrata*, n.º 39, 29-XII-1901: 1.

¹⁵⁴ *O Democrata*, n.º 44, 2-II-1902: 1.

¹⁵⁵ *O Democrata*, n.º 44, 2-II-1902: 1.

¹⁵⁶ *O Democrata*, n.º 34, 24-XI-1901: 2. Não podemos desconsiderar alguma tentativa de deturpar a proibição que “os estabelecimentos particulares de educação geral ou especial” possuíam de “empregar no magistério indivíduo algum nacional ou estrangeiro, secular ou pertencente a comunidade, congregação ou associação religiosa, sem que esse indivíduo tenha todos os requisitos e habilitações” exigidos pela lei, o que não interditava o magistério dos estrangeiros (*Collecção Official de Legislação Portuguesa...*, 1862: 346). *O Democrata* noticiou o regresso do padre Schmitz na edição de 31 de agosto de 1902 (n.º 73), depois de se ter ausentado em 1898 (ABREU, 2015: 739). O padre Schmitz, alemão, só deixaria, definitivamente, a direção do Seminário em 1908, por ter sido mobilizado para Jerusalém, perante grandes tentativas do prelado em manter o religioso na Madeira. Segundo Abreu (2015), Schmitz esteve durante 23 anos na direção do seminário e o padre Prévot, francês, esteve durante quatro anos (p. 743).

¹⁵⁷ *O Democrata*, n.º 34, 24-XI-1901: 2.

¹⁵⁸ *O Democrata*, n.º 46, 16-II-1902: 3. O jornal avisava e alertava os pais sobre os perigos que as congregações constituíam (*O Democrata*, n.º 20, 18-VIII-1901: 1).

no seminário do Funchal onde consideram que muitos jovens eram coagidos para a prossecução de uma carreira eclesiástica por causa do tempo e do dinheiro que as suas famílias já tinham aplicado na sua educação, acabando por formar jovens que não têm qualquer vocação para o sacerdócio¹⁵⁹. Um ciclo vicioso da sociedade clerical que era alimentado por estes institutos, na ótica do jornal. Nesse ataque educacional, o alvo preferencial continuava a ser o clero regular, já que, no entender do seminário, os seculares recebiam formação, ao contrário dos congregacionistas a quem não eram exigidos quaisquer estudos¹⁶⁰.

E isso leva-nos à componente final de crítica categorizada do campo educacional: os jesuítas. Paulatinamente ingressando em Portugal a partir dos anos 50, introduziam-se nos seminários para controlar e adulterar a formação dos seculares¹⁶¹, sendo o instituto do Funchal caracterizado como a “colmeia jesuítica”¹⁶². Casos suprarregionais serviam para generalizar o estado lastimoso da educação orientada pelos padres da Companhia que submetiam os jovens a um descalabro mental, provocado pelas frequentes rezas, jejuns e expiação dos alunos das escolas jesuítas¹⁶³. A educação não podia continuar a ser relegada ao plano religioso pois ela era “a arma mais terrível que os liberais têm a opor ao jesuíta”: “a instrução pública”¹⁶⁴. A escola era reconhecida como “um dos melhores meios de propaganda [anticlerical] apesar de ser muito lento”¹⁶⁵.

Os lazaristas e as vicentinas representavam o segundo foco crítico no campo congregacionista, pela sua intromissão em instituições de saúde e de educação. Juntamente com os jesuítas, os institutos vicentinos reuniam quase a totalidade das críticas dirigidas aos regulares, que eram ridicularizados e tidos como os grandes mentores de toda a conspiração e eram “auxiliados por todas as congregações satélites de ambos os sexos”¹⁶⁶. A Madeira era referida como uma ilha muito carenciada nas infraestruturas públicas, nas comunicações, nos abastecimentos dos bens essenciais, mas que contribui com 500 contos de reis anuais para o Tesouro, sendo negligenciada pelos sucessivos governos monárquicos que consentiam a presença das Vicentinas, das franciscanas, das irmãs pobres¹⁶⁷, dos padres jesuítas e lazaristas¹⁶⁸. Estes religiosos foram aglutinadores de um cosmo vasto de epítetos negativos. No campo da educação, foram condenados pela tentativa de transformação do Asilo de

¹⁵⁹ *O Democrata*, n.º 50, 25-V-1902: 1.

¹⁶⁰ *O Democrata*, n.º 2, 14-IV-1901: 1.

¹⁶¹ *O Democrata*, n.º 6, 12-V-1901: 3.

¹⁶² *O Democrata*, n.º 33, 17-XI-1901: 1.

¹⁶³ *O Democrata*, n.º 2, 14-IV-1901: 3. Numa denúncia de um antigo aluno do Colégio de S. Fiel.

¹⁶⁴ *O Democrata*, n.º 4, 28-IV-1901: 2.

¹⁶⁵ *O Democrata*, n.º 80, 19-X-1902: 2.

¹⁶⁶ *O Democrata*, n.º 16, 22-VII-1901: 1.

¹⁶⁷ Chegadas à Madeira, há pouco mais de um ano, já ofereceram 16 contos de reis por um prédio na rua das Hortas: “pobres irmãs pobres!” (*O Democrata*, n.º 70, 10-VIII-1902: 2).

¹⁶⁸ *O Democrata*, n.º 14, 14-IV-1901: 2.

Mendicidade em orfanato, dirigido pelas Vicentinas¹⁶⁹. O semanário usa palavras duras com os que pactuam com a cedência do asilo para a congregação francesa: “que morram às minguas esses inúteis [que anuem com a cedência] (...) que mendiguem sobre a lama”¹⁷⁰. No Hospício Princesa D. Maria Amélia, eram acusados de comandarem os seus destinos, onde as “crianças sadias se contagiam de tísica e aprendem como se vai para o céu mais cedo falando francês, pagando as caridosas irmãs e aos padres da Companhia o serviço que lhe prestam”¹⁷¹. O descalabro passa também pela Comissão do Asilo de Mendicidade, gerido pelas Irmãs da Caridade, que não presta contas¹⁷², sendo depois implicados nos problemas detetados pela nova comissão do asilo, renegada pelo bispo do Funchal, sendo as vicentinas eram acusadas pelo jornal de má gestão e de desvio de dinheiros arrecadados, além da falsificação de contas¹⁷³. O seminário era o alegado palco de cenas de devassidão, envolvendo um padre lazarista¹⁷⁴. Na administração do Hospício do Funchal, as críticas eram análogas. As arbitrariedades também passavam pelas eleições, que tinham canalizado muitas verbas dessas instituições para o apoio do bispo contra os candidatos governamentais, acabando por colocar em causa a sustentabilidade dessas instituições. Além disso, segundo o jornal, as verbas enviadas por Óscar II, rei da Suécia e da Noruega, para o Hospício, acabaram sendo utilizadas pelo bispo para a campanha contra o governo¹⁷⁵. O protesto chegava ao teatro do Funchal com a trupe de Joaquim de Almeida, que encenava a peça *Os Lazaristas*, o “sensacional drama de combate”¹⁷⁶ aos padres de S. Vicente de Paulo.

A figura feminina n’*O Democrata* assume forte pendor dramático e surge sob três estereótipos: beata, seduzida e imoral. Segundo Franco (2015), a luta contra as congregações também assumia uma “feição paternalista e uma missão de salvação da mulher das garras do jesuíta e do seu machismo exacerbado” (p. 518). Os vocábulos negativos para caracterizar as religiosas vão desde as “cocotinhas do Senhor”¹⁷⁷, passando pelas “cónegas francaceas” até “as pegas”. As freiras eram “um par de andorinhas de roupa branca e asas pretas (...) um par de garças (...) um par de pica-peixes”¹⁷⁸. Para o semanário, as congregações funcionavam como prisões onde eram cometidos crimes e promoviam

¹⁶⁹ *O Democrata*, n.º 9, 2-VI-1901: 2.

¹⁷⁰ *O Democrata*, n.º 16, 22-VII-1901: 1.

¹⁷¹ *O Democrata*, n.º 17, 28-VII-1901: 1.

¹⁷² *O Democrata*, n.º 55, 20-IV-1902: 1.

¹⁷³ *O Democrata*, n.º 69, 3-VIII-1902: 3. O jornal indica que foram desviados “oitocentos e tantos mil réis” que seriam destinados a compra de papéis de crédito, o que também é ilegal, segundo a legislação (*O Democrata*, n.º 70, 10-VIII-1902: 2).

¹⁷⁴ *O Democrata*, n.º 58, 11-V-1902: 1 (indicado como n.º 57).

¹⁷⁵ *O Democrata*, n.º 70, 10-VIII-1902: 2.

¹⁷⁶ *O Democrata*, n.º 9, 16-VI-1901: 3. A assinatura das dez récitas era vendida, como o jornal, na Tabacaria Académica. Nesse estabelecimento, entre várias marcas, vendia-se “boquitas antijesuíticas”.

¹⁷⁷ *O Democrata*, n.º 4, 28-IV-1901: 1.

¹⁷⁸ *O Democrata*, n.º 4, 28-IV-1901: 1.

o cárcere privado¹⁷⁹. Neste contexto, o caso de Rosa Calmon servia de exemplo para ilustrar como o povo despertou com todos os protestos que se geraram¹⁸⁰. A religiosa doente, D. Maria Rodrigues, do mosteiro das Mercês, que foi “encerrada” pelo pai aos 11 anos, foi autorizada a sair do convento para passar alguns meses com a mãe, mas recusa essa prerrogativa¹⁸¹. A mulher beata, um ser pio e enganado pelos padres, enchia as igrejas¹⁸². O governador foi criticado pela anuência ao vilipendiar a lei¹⁸³ e era pedido que não permitisse a circulação na rua de um “bando de beatas metidas dentro de sacas de diversas cores e feitios”¹⁸⁴. O jornal anunciava uma “chusma de beatas com diversos fardamentos o que, segundo nos consta, é proibido por lei”¹⁸⁵, eram “beatias velhas (...) estonteadas pelas fantasias terroristas”¹⁸⁶ dos padres. Eram beatias que chegavam a agredir uma esposa para que não seja o marido, evitando a sustentação para o divórcio¹⁸⁷.

A configuração de uma mulher seduzida e enganada pelo clero servia para explicar a sua devoção, mesmo que forçada. A jovem ludibriada que não *escorregou* “com cinco tostões para a algibeira do sacerdote” de Santa Luzia e acabou sofrendo os insultos físicos e morais do pároco¹⁸⁸. Outra foi engada por um padre de Santana que não lhe pagou os serviços e ainda destratou e agrediu a mulher¹⁸⁹. Havia, ainda, a rapariga desonrada a quem o bispo impediu o casamento com um não crente e a enviou para o convento¹⁹⁰. O padre Marcolino, descrito como um sedutor, partiu para os Açores, e “levou consigo uma *abelhinha*, com quem entreteve relações de concubinação”¹⁹¹, assim como o padre do Curral que não aceitou o matrimónio de um casal que não sabe rezar, mas ensinou a noiva a orar “de porta fechada”¹⁹². O cónego António Homem de Gouveia confessava-se, todas as semanas de tarde, na residência das Irmãs Pobres, em “amiudadas visitas” às “duas belas muchachas, além das velhotas mudas”¹⁹³. Seria ele o mesmo político “que costumava aparecer nas imediações do convento de Santa Clara a altas horas da noite”¹⁹⁴? Escreviam sobre os histerismos das servas do senhor e a rapariga seduzida pelo jesuíta¹⁹⁵. A mulher era engada pela ganância do jesuíta,

¹⁷⁹ *O Democrata*, n.º 21, 25-VIII-1901: 1.

¹⁸⁰ *O Democrata*, n.º 14, 7-VII-1901: 3.

¹⁸¹ *O Democrata*, n.º 2, 14-IV-1901: 3.

¹⁸² *O Democrata*, n.º 23, 8-IX-1901: 1.

¹⁸³ *O Democrata*, n.º 2, 14-IV-1901: 3.

¹⁸⁴ *O Democrata*, n.º 32, 10-XI-1901: 2.

¹⁸⁵ *O Democrata*, n.º 31, 3-XI-1901: 1.

¹⁸⁶ *O Democrata*, n.º 34, 24-XI-1901: 1.

¹⁸⁷ *O Democrata*, n.º 92, 18-I-1903: 1.

¹⁸⁸ *O Democrata*, n.º 76, 21-IX-1902: 1.

¹⁸⁹ *O Democrata*, n.º 33, 17-XI-1901: 2.

¹⁹⁰ *O Democrata*, n.º 88, 14-XII-1902: 1.

¹⁹¹ *O Democrata*, n.º 27, 6-X-1901: 1.

¹⁹² Estreia na coluna “Secção Eclesiástica”, cf. *O Democrata*, n.º 34, 24-XI-1901: 3.

¹⁹³ *O Democrata*, n.º 59, 18-V-1902: 2 (indicado como n.º 58).

¹⁹⁴ *O Democrata*, n.º 19, 11-VIII-1901: 3.

¹⁹⁵ *O Democrata*, n.º 2, 14-IV-1901: 3.

“sempre ávido de riquezas” num tempo em que era hábito que esses religiosos procurassem mulheres ricas para extorsão e sedução, além de escravizar as candidatas ao noviciado que não possuísem posses¹⁹⁶. Vários casos, como o do padre Mendes, da paróquia do Seixal, eram expostos como alerta. O pároco “pretendia arrastar sob a maldita aza negra 4 meninas donzeladas”¹⁹⁷.

Em várias situações, quando a mulher pertencia ao universo eclesiástico era tipificada como um ser imoral. As religiosas franciscanas do Hospital que “eram frequentadoras assíduas, e às ocultas, do dormitório de homens”¹⁹⁸ ou o convento de Santa Clara que exercia uma atração “irresistível sobre os santos frades”¹⁹⁹ jesuítas. As religiosas do Asilo iam banhar-se na Pontinha para “desfrutarem este edificante quadro de moralidade jesuítica”²⁰⁰. A relação entre as ordens era de promiscuidade, como a descrita entre as vicentinas e os jesuítas e lazaristas²⁰¹. Se nem o bispo do Funchal resistia às carícias das irmãs francesas do Hospício²⁰², os párocos seguiam a mesma orientação. Dois “*bijus*” da irmandade Franciscana chegaram ao Funchal, levando o jornal a questionar: “será que todas estas *santas* irmãzinhas são bonitas? (...) Mulheres bonitas é uma coisa muito agradável até mesmo... para rezar”²⁰³. As religiosas que tinham relações e escondiam fetos nos subsolos dos mosteiros, como no caso das Trinas²⁰⁴, serviam para ilustrar várias lendas e alimentar o imaginário popular. Seja uma fanática, seduzida ou imoral, o universo feminino fornecia material para ilustrar a narrativa anticlerical do jornal.

Os filhos agredidos por padres e as filhas defloradas, perante ambos com os progenitores calados com medo das penas do inferno²⁰⁵, era o cenário que ilustrava o que o jornal vaticinava como sendo as famílias destruídas pela ação do clero e da Igreja. Seja um “filho frade que renega o pai (...)” ou uma “filha que cospe sobre as lágrimas da mãe”²⁰⁶, *O Democrata* mostrava a ação que acreditava merecer ser denunciada. As raparigas que “abandonam os velhos pais e fogem aos namorados” para ingressarem nos conventos ou os filhos embrutecidos que foram transformados em máquinas nos seminários²⁰⁷. Essas candidatas que o redator refere que eram enganadas e dominadas pelos padres da Companhia, virando-se contra os seus pais e familiares, tal como o mediático caso de Rosa

¹⁹⁶ *O Democrata*, n.º 19, 11-VIII-1901: 3.

¹⁹⁷ *O Democrata*, n.º 5, 5-V-1901: 3.

¹⁹⁸ *O Democrata*, n.º 22, 1-IX-1901: 1.

¹⁹⁹ *O Democrata*, n.º 18, 4-VIII-1901: 1.

²⁰⁰ *O Democrata*, n.º 23, 8-IX-1901: 2.

²⁰¹ *O Democrata*, n.º 25, 22-IX-1901: 2.

²⁰² *O Democrata*, n.º 24, 15-IX-1901: 2.

²⁰³ *O Democrata*, n.º 81, 26-X-1902: 1.

²⁰⁴ *O Democrata*, n.º 5, 5-V-1901: 1.

²⁰⁵ *O Democrata*, n.º 36, 8-XII-1901: 2.

²⁰⁶ *O Democrata*, n.º 22, 1-IX-1901: 1.

²⁰⁷ *O Democrata*, n.º 34, 24-XI-1901: 1.

Calmon²⁰⁸. O Convento de Santa Clara era acusado de realizar cárcere privado, afastando jovens das suas famílias, sujeitando-as a trabalhos escravos e invadindo direitos básicos²⁰⁹. O noticioso afirmava que havia “mais mulheres que deixam os seus deveres domésticos para se entregarem somente aos meios de ganharem o céu, há filhos que abandonam os velhos pais”²¹⁰ que eram como as vítimas do fanatismo religioso de um jovem do Caniço que se deixou fanatizar pelo jesuíta²¹¹. Famílias abandonadas em detrimento da alimentação da ganância clerical era a mensagem difundida pelo semanário que noticiava uma religiosa que morria e deixava tudo em testamento para o bispo, nomeado o seu herdeiro universal, deixando familiares sem qualquer recurso e em condições precárias²¹².

Quando o cenário de intriga podia partir de dentro do clero, a competição entre seculares e regulares servia como munição para os ataques anticlericais do jornal, quase sempre direcionados à Companhia de Jesus como era o caso de dois padres do Norte de Portugal que estavam a sofrer com a perseguição jesuíta²¹³. Na Madeira, o governador, cercado por apoiantes dos jesuítas, proibiu a representação da peça *Padres e Jesuítas* que salientava a distinção entre o regular, que era “absolutista, hipócrita, traiçoeiro e criminoso” e o secular que era “liberal, franco e sincero”²¹⁴. A dicotomia regular/ negativo e secular/ positivo funcionava quando o propósito era atacar os membros das congregações. O cônego Luís Albino Nunes, um conhecido liberal, era, certamente, um “adversário intransigente dos jesuítas”²¹⁵.

A notícia, d’*O Século*, de dois padres seculares que pediam esmolas no concelho de Moimenta da Beira servia para antagonizar os jesuítas e lazaristas que, na mesma situação, teriam sempre “lugar na gamela do cardeal patriarca”²¹⁶. As religiosas e os sacerdotes eram o foco de olhares rancorosos da população nas ruas, considerando que os democratas liberais não deveriam fazer “olhos maganos às irmãzinhas”²¹⁷.

A publicação d’*O Democrata* no ano de promulgação do diploma que veio permitir a legalização das congregações, através da figura associativa, ligava muito a crítica aos institutos religiosos a uma ilegalidade impune, aos olhos de todas as autoridades que pactuavam com a perpetuação dessa

²⁰⁸ Foram publicados dois casos de jovens seduzidas pelo mosteiro de Santa Clara (*O Democrata*, n.º 19, 11-VIII-1901: 3).

²⁰⁹ *O Democrata*, n.º 22, 1-IX-1901: 2.

²¹⁰ *O Democrata*, n.º 45, 9-II-1902: 1.

²¹¹ *O Democrata*, n.º 68, 27-VII-1902: 3.

²¹² *O Democrata*, n.º 26, 29-IX-1901: 2-3. Veja-se, na atualidade, que as acusações ainda persistem como o caso do património herdado pela Diocese do Funchal, de D. Eugénia Bettencourt, destinado ao auxílio de doentes oncológicos, que recebe acusações de ser aplicado em operações imobiliárias, distanciando-se do propósito testamental (*Diário de Notícias*, n.º 45992, 5-VIII-2016: 10).

²¹³ *O Democrata*, n.º 8, 26-V-1901: 3.

²¹⁴ *O Democrata*, n.º 9, 2-VI-1901: 1.

²¹⁵ *O Democrata*, n.º 39, 29-XII-1901: 2.

²¹⁶ *O Democrata*, n.º 65, 6-VII-1902: 1.

²¹⁷ *O Democrata*, n.º 5, 5-V-1901: 1.

situação. Logo após o diploma ser público, o jornal insurgia-se contra a figura de associações religiosas²¹⁸. Considerava-se que o decreto de 18 de abril foi “vomitado pelo atual governo”²¹⁹, sendo uma temática recorrente em cartas abertas do redator ao governador civil.

O partidarismo católico representava mais uma imiscuição do clero numa esfera que deveria estar longe da sua área de atuação. Segundo o jornal, os centros nacionais, “que defendem os princípios do cristianismo (...) mas interpretados segundo o modo de ver dos jesuítas”, eram “um manejo de reação jesuítica”²²⁰. Os jesuítas eram enquadrados como elementos que comandam o Partido Nacionalista, um grupo de “despeitados e os beatos do partido regenerados”²²¹. O bispo do Funchal era acusado de não representar todos os católicos, sendo setorial por apoiar o Partido Nacionalista²²². Faltando menos de um mês para as eleições da 34.^a legislatura, o jornal noticiava que existiam boatos graves, pela cidade, de que “muitos padres têm pedido votos, em nome da religião, contra o governo”²²³. Era veiculado o temor que as autoridades, “para manterem o seu prestígio”, eram obrigadas a “empregar a força armada” e “talvez de correr sangue”²²⁴, tal como a Ribeira Brava tinha assistido no século anterior. Perante os apelos dos párocos ao voto condicionado pela religião e contra a lista governamental, era dever do povo responder-lhes: “farsantes!”²²⁵. Não era possível existirem eleições livres quando a Igreja pedia “votos para o *Santíssimo Sacramento*”²²⁶. O enfraquecimento da autoridade moral Igreja era indicado através da ideia de que o bispo do Funchal deixava de ser o líder dos católicos para “ser o chefe de um partido político”²²⁷, assumindo uma posição setorial, que colidia com a ecuménica²²⁸. Vários padres tinham enveredado na política, perdendo o “prestígio moral no conceito dos seus paroquianos”, não passando de “humildes joguetes do prelado facioso”²²⁹. E este seria o caso do cónego Homem de Gouveia, um dos líderes do Partido Progressista na Madeira, uma força política desorientada²³⁰. As eleições de 1901 não deram vitória ao PRM, mas serviram, segundo o semanário, para mostrar que a Madeira “odeia a maldita seita negra”: em virtude do resultado elei-

²¹⁸ *O Democrata*, n.º 2, 14-IV-1901: 1.

²¹⁹ *O Democrata*, n.º 4, 28-IV-1901: 1.

²²⁰ *O Democrata*, n.º 21, 25-VIII-1901: 1.

²²¹ *O Democrata*, n.º 42, 19-I-1902: 1.

²²² *O Democrata*, n.º 23, 8-IX-1901: 1.

²²³ *O Democrata*, n.º 24, 15-IX-1901: 1.

²²⁴ *O Democrata*, n.º 24, 15-IX-1901: 1.

²²⁵ *O Democrata*, n.º 27, 6-X-1901: 1.

²²⁶ *O Democrata*, n.º 28, 13-X-1901: 1.

²²⁷ *O Democrata*, n.º 45, 9-II-1902: 1.

²²⁸ Veja-se, sobre a imiscuição da Igreja em assuntos políticos, o caso do monopólio italiano analisado por Grzymała-Busse (2015: 62-144).

²²⁹ *O Democrata*, n.º 79, 12-X-1902: 1.

²³⁰ *O Democrata*, n.º 65, 6-VII-1902: 1.

toral dos nacionalistas e a vitória dos liberais, derrotando os “hipócritas” e “os vendilhões de templo”²³¹, do “concubinato híbrido com o Centro Nacional e o *Santíssimo Sacramento*”²³².

A temática associada ao trabalho, em oposição ao ócio clerical, que conduzia ao progresso, estava patente nas referências aos trabalhadores e operários que estavam ligadas ao socialismo e ao regime republicano, não existindo destaque para a narrativa que liga o clero regular ao ócio. As congregações não eram vistas como locais de displicência, mas polos de um trabalho muito forte em prol dos seus interesses privados e supranacionais. O padre que pedia ao operário santificasse o domingo, não trabalhando, era a última referência anticlerical do semanário. Ele, o eclesiástico, trabalha ao domingo, ao contrário dos outros seis dias da semana²³³. O prejuízo civilizacional, em que o futuro e o progresso do trabalho eram prejudicados pela escravidão que o povo era submetido pelo “julgo da seita negra e dos governos”²³⁴, sendo parte de uma crítica que tanto ia para o regime político como para os jesuítas. A debilidade económica e financeira estava ligada, pelo noticioso, aos erros da administração governativa²³⁵.

3.1.2 O Povo (1907-1914)

A primeira edição de *O Povo: Órgão da Soberania Popular*, órgão do PRM, ocorreu a 1 de janeiro de 1883, no rescaldo da vitória do deputado republicano Manuel de Arriaga²³⁶, pelo círculo do Funchal, o que levou à fundação do PRM. Nas eleições de 5 de novembro de 1882, para substituição do falecido deputado Luís Freitas Branco, apresentaram-se às urnas: Anselmo Braamcamp²³⁷, Manuel de Arriaga, José Joaquim Sena Freitas (clérigo), Feliciano João Teixeira e Pedro Júlio Vieira. Os resultados não sagraram qualquer vencedor pois nenhum dos candidatos obteve a maioria absoluta dos votos²³⁸, repetindo-se o ato eleitoral a 26 e 27 de novembro. A vitória, que surpreendeu todo o país, pendeu para o deputado açoriano Manuel de Arriaga, frente ao concorrente, o 2.º conde de Carvalhal, António Leandro do Carvalhal Esmeraldo, o candidato que os monárquicos acreditavam ser a

²³¹ *O Democrata*, n.º 28, 13-X-1901: 1.

²³² *O Democrata*, n.º 29, 20-X-1901: 1.

²³³ *O Democrata*, 2.ª série, n.º 10, 10-V-1903: 3.

²³⁴ *O Democrata*, n.º 17, 28-VII-1901: 1.

²³⁵ *O Democrata*, n.º 41, 12-I-1902: 1.

²³⁶ Manuel José de Arriaga Brum da Silveira e Peyrelongue (1840-1917), natural dos Açores, ocupou a presidência da república entre 1911 e 1915. Advogado de formação, foi membro do Partido Republicano Português (PRP) e deputado pela Madeira, por duas vezes (1884 e 1911).

²³⁷ Dirigente do Partido Progressista que reuniu o Partido Histórico e o Partido Reformista. Em 1862, apresentou um projeto legislativo contra a atuação das *Vicentinas*, alargando às outras congregações no campo da assistência e da educação.

²³⁸ Veríssimo (1987) indica que Braamcamp, líder continental do Partido Progressista, que elegeu seis deputados em 1881, teve 1664 votos, seguido de Arriaga, com 1579 (p. 26).

melhor escolha para a derrota do republicano, mesmo tendo sido derrotado nas eleições de 1860²³⁹. O novo deputado visitou o arquipélago, pela primeira vez, a 8 de setembro de 1883. Como observou Carita (2008), ainda não existia, na Madeira, uma consciência suficiente do republicanismo para surgirem deputados madeirenses (p. 247). Antes do açoriano, apenas Rodrigues de Freitas, pelo círculo do Porto, tinha sido eleito, em 1878. Na Madeira, perante a apoteose republicana, o diretório do PRM decidiu pela criação de um periódico que pudesse preencher o vazio que existia na imprensa madeirense, sem qualquer órgão noticioso que “advogasse as ideias republicanas”²⁴⁰. Um dos objetivos dos republicanos, na eminente batalha que seria travada no próximo ato eleitoral, era a conquista do eleitorado das zonas rurais, além de promover a consistência do movimento (Martins, 2004: 30). A 21 de maio de 1884²⁴¹, a legislação eleitoral foi alterada, tornando o círculo eleitoral “das capitais dos distritos do continente e ilhas adjacentes”²⁴² plurinominal, com quatro deputados a serem eleitos através do somatório de todos os votos do distrito do Funchal, enquanto os restantes círculos continentais permaneciam com listas uninominais. Antes dessa reforma eleitoral, o Funchal possuía três círculos eleitorais. Os objetivos foram gorados e, no ato eleitoral de 29 de julho de 1884, as zonas rurais tiveram uma vitória monárquica, restando apenas o Funchal como bastião republicano²⁴³. A nova realidade plurinominal ditou a derrota republicana e foram eleitos quatro deputados pelo círculo n.º 97 (distrito do Funchal): Manuel José Vieira, Pedro Maria Gonçalves de Freitas, José Augusto Teixeira e Henrique de Santana e Vasconcelos. Foi eleito um quinto, em representação das minorias, como previsto na legislação²⁴⁴. Durante toda a monarquia, nenhum outro deputado republicano foi eleito pelo Funchal. O primeiro ciclo de *O Povo* findou a 4 de fevereiro de 1888, com a publicação do último número desta série, deixando de ser um órgão do partido, tarefa que passou a ser desempenhada pelo jornal *A Luta*.

A 31 de janeiro de 1907, no aniversário da revolução do Porto, um grupo de apoiantes republicanos publicou o primeiro número da nova série: *O Povo: Semanário Republicano*²⁴⁵. Na edição de apresentação do novo semanário, “A que vimos”, era exposto o objetivo que nortearia a atuação

²³⁹ Carita (2008), indica que Arriaga teve 2560 votos contra 1392 de Carvalho Esmeraldo (p. 240).

²⁴⁰ *O Povo*, n.º 256, 31-XII-1887: 1. A 24 de outubro de 1883 surge um novo veículo de propaganda republicana, o semanário político e de propaganda *A República*, que era um órgão do *Clube Washington*, uma agremiação de republicanos, fundada em 1882 e cujo presidente honorário era Arriaga.

²⁴¹ *Collecção Official da Legislação...*, 1885: 165-177. O distrito do Funchal passava a contar com 4 deputados, número idêntico a Évora, a Portalegre e a Ponta Delgada (os Açores totalizavam dez deputados). O Porto possuía 12 deputados e Lisboa 17.

²⁴² *Collecção Official da Legislação...*, 1885: 166.

²⁴³ O PRM foi o mais votado nas eleições do concelho do Funchal em 1882, 1884, 1887 e 1889. Nas eleições realizadas a 30 de março de 1890, perdem o Funchal.

²⁴⁴ Cf. decreto de 21 de maio de 1884 (*Collecção Official da Legislação...*, 1885: 166).

²⁴⁵ Cândido Figueiredo (1913) apresenta “povo” como um “conjunto de habitantes de um país, sujeitos às mesmas leis (...) a classe inferior e mais numerosa de um país. A classe inferior da sociedade, a plebe” (p. 1605). O jornal era publicado aos domingos.

De Hintze a Afonso Costa: O Fenómeno (Anti)clerical na Imprensa Madeirense (1901-1910).

da redação²⁴⁶. A criação do jornal pretendia ocupar o hiato noticioso que existia pois muitos não podiam subscrever meios republicanos continentais, e que, por isso, ficavam privados dessa realidade e dos seus avanços, condicionados à imprensa monárquica madeirense²⁴⁷. Era necessário que existisse uma presença impressa, regular e oficial das ideias do PRM, reorganizado no ano anterior²⁴⁸. Recentemente, a Comissão Municipal Republicana tinha reproduzido um manifesto para repor a verdade dos factos ocorridos aquando da expulsão de dois deputados republicanos no Parlamento²⁴⁹. *O Povo* encarregar-se-ia de ser um manifesto constante das vozes republicanas. Ao contrário da apresentação do seu congénere, *O Democrata*, no texto introdutório do novo jornal não existiu qualquer menção ou referência da esfera religiosa, apesar de existirem duas críticas: ao clero regular e secular de Câmara de Lobos e outra às regulares de Santana, em Valladolid.

José Gomes Pereira era identificado como administrador, editor e proprietário do jornal. Logo em fevereiro de 1907 o semanário passou a contar com o advogado Manuel Augusto Martins, como redator principal, responsável pela quase na totalidade da escrita (Martins, 2004: 59). Por decreto de 10 de maio de 1907²⁵⁰, as cortes tinham sido dissolvidas e o ato eleitoral marcado para 5 de abril de 1908²⁵¹. Concorreria, ao ato eleitoral, Manuel Augusto Martins²⁵² e Quirino Avelino de Jesus. O candidato republicano acabou por não conseguir acompanhar a melhoria dos resultados do seu partido que tinha eleito sete deputados, totalizando 4,7% do hemiciclo, mas ainda muito distante dos resultados do Partido Regenerador ou do Partido Progressista, com 62 e 58 deputados, respetivamente. Foi neste contexto, pré-eleitoral, que começavam as edições da nova série d'*O Povo*, assumindo que não combateria a religião católica. Apesar disso, o jornal estava “convencido que a maioria ilustrada²⁵³ da nação não era católica na verdadeira aceção do termo, embora também não estivesse filiada em qualquer seita”²⁵⁴. Afirmava que o PRM defendia a liberdade religiosa, combatia o jesuitismo, mas não terçava armas contra a Igreja²⁵⁵. A solidariedade entre os monárquicos e a fação clerical obrigava o movimento republicano a recordar sobre a importância da liberdade de consciência²⁵⁶. Mesmo

²⁴⁶ Nas cópias que consultámos no Arquivo Regional e Biblioteca Pública da Madeira, os três primeiros números d'*O Povo* estão danificados pela água, além de apresentarem páginas com manchas e muito reduzidas de texto por terem sido cortadas, devido à deterioração provocada pela água. A primeira página do n.º 1 pode ser lida, por completo.

²⁴⁷ *O Povo*, n.º 1, 31-I-1907: 1.

²⁴⁸ *O Povo*, n.º 53, 31-I-1908: 2.

²⁴⁹ *O Povo*, n.º 1, 31-I-1907: 1. Ocorrido na 39.ª Legislatura (1906-1908), com os deputados Afonso Costa e Alexandre Braga.

²⁵⁰ *Collecção Official da Legislação...*, 1907: 312.

²⁵¹ Por decreto de 24 de dezembro de 1907 (*Collecção Official da Legislação...*, 1907: 1089).

²⁵² A poucos dias das eleições, o redator principal foi anunciado como candidato republicano pelo círculo do Funchal (*O Povo*, n.º 61, 29-III-1908: 1). Foram candidatos: José de Castro, Manuel Augusto Martins e Zofimo Consiglieri Pedroso. No Funchal os republicanos tiveram pouco mais de 600 votos (*O Povo*, n.º 63, 12-IV-1908: 1).

²⁵³ Cândido Figueiredo (1913) esclarece que “ilustrado” significa aquele “que tem muita instrução”/ ilustre (p. 1054).

²⁵⁴ *O Povo*, n.º 37, 13-X-1907: 3.

²⁵⁵ *O Povo*, n.º 76, 12-VI-1908: 2.

²⁵⁶ *O Povo*, n.º 146, 21-XI-1909: 1.

sendo a maioria dos portugueses católicos, isso não representava um problema: “Se Cristo, ao pregar a sua religião, pensasse em não ofender as crenças da maioria dos seus concidadãos, onde estaria a religião católica?”²⁵⁷. Foi um jornal em que os redatores eram “adversários das congregações”, mas não tinham ódio aos congregacionistas²⁵⁸. Alertavam que a crítica ao clero não era destinada a todos os padres. Não fazem um julgamento linear e diametral a todos os eclesiásticos, reconhecendo que havia “exceções (...) por isso falam da maior parte e não de todos”²⁵⁹, mas afirmavam que “as religiões fracassaram como freio da perversidade humana”²⁶⁰. Num caso polémico citado, o pároco da Boa Ventura chamou aos fiéis da freguesia “cães danados, selvagens, lazarentos, sarmentos, burros e cachorros”: um padre assim “ofende e desmoraliza a sua religião”²⁶¹. Também serão esses os alvos do semanário. Era regular na publicação de notícias anticlericais: legislação, perseguição, padres e freiras nos colégios italianos, escândalos clericais em Itália, França, Espanha e várias nações. Além disso, apresentava textos sobre o discurso do bispo Strossmayer sobre a Infabilidade papal (1870)²⁶²; a moita secreta; as instruções secretas dos jesuítas; a bula de extinção da Companhia de Jesus; os poemas e discursos de vários republicanos²⁶³; os excertos de obras como *Não Creio em Deus*.

A sua matriz republicana era de traço transversal a todas as edições, conjugava com o combate clerical. As afirmações pré-eleitorais no período tentavam descolar a imagem linear do PRM inimigo da fé e para tal era necessário que os críticos fossem desmentidos quando afirmavam que “os republicanos não respeitam a Igreja”, pois, afinal, “no convento (...)[,] se fizeram rezas para que o ‘bloco’ ganhasse as eleições” e “as meninas desse convento mandaram dizer às suas mães que rezassem nesse sentido”²⁶⁴. Uma coluna “Padres republicanos” começou a ser publicada nas vésperas da eleição para a 40.^a legislatura, pretendendo contrariar a ideia de que “a república acabaria com as igrejas e a religião”, que já existiam “diversos padres católicos no Partido Republicano”²⁶⁵. Os autores dos artigos, eram, alegadamente, padres²⁶⁶.

A contradição notada pel’*O Povo* entre os artigos dos jornais católicos da região não surpreendia os seus editores visto que “a hipocrisia é um dos predicados que exornam os caracteres dos

²⁵⁷ *O Povo*, n.º 37, 13-X-1907: 3.

²⁵⁸ *O Povo*, n.º 35, 29-IX-1907: 1.

²⁵⁹ *O Povo*, n.º 6, 10-III-1907: 1.

²⁶⁰ *O Povo*, n.º 103, 24-I-1909: 3.

²⁶¹ *O Povo*, n.º 18, 2-VI-1907: 3.

²⁶² Também criticado pel’*O Jornal* (*O Povo*, n.º 16, 19-V-1907: 2).

²⁶³ Discursos de Afonso Costa, de António José de Almeida, de F. H. Belo de Carvalho, de João Chagas, entre outros; poemas de Alsélmo Xavier, de Cândido Figueiredo, de Guerra Junqueira, entre outros. Também assinalou a morte de Heliodoro Salgado, de Sara Matos e de Joaquim António de Aguiar, ou do aniversário da matança na Ribeira Brava.

²⁶⁴ *O Povo*, n.º 187, 4-IX-1910: 2.

²⁶⁵ *O Povo*, n.º 61, 29-III-1908: 1. Assinadas pelo “Adabe Paes Pinto” de *A Vanguarda*.

²⁶⁶ O primeiro era republicano há mais de 20 anos.

padres, salvo pequenas exceções²⁶⁷, com nova apologia que pretende afastar a generalização. O jornal afirmava que alguns periódicos, que se intitulavam como católicos, “se apresentam em público, ora insultando caracteres e ideias, ora blasfemando em descrédito de uma religião sublime que eles deveriam ser os primeiros a respeitar”²⁶⁸. *O Povo* não censurou um padre quando ele aconselhou a “boa leitura”, mas reprovou o facto de brandar que a boa imprensa era aquela “que se dedica exclusivamente à defesa da religião e do clero”²⁶⁹. O grande combate jornalístico do impresso republicano era o diário católico *O Jornal* o meio ocorriam diversas acusações, sobre vários temas: “*O Jornal* escrito por teólogos, onde até há bacharéis em teologia”. No inverso, o diário clerical acusava *O Povo* de ser um órgão maçónico, o que foi prontamente negado²⁷⁰. Havia a colagem do periódico católico com os nacionalistas, afirmando que “o órgão nacionalista cá da terra” era “o bom do *Jornal* o da boa imprensa”²⁷¹. Algumas discussões que o periódico republicano fazia com *O Jornal* eram bastante lúcidas e não assentavam em ataques gratuitos, mas outras nem tanto: “onde eles são fortes, verdadeiramente invencíveis, era no confessionário, onde insuflam no ânimo dos seus confessados o medo do inferno”²⁷²; pensava *O Jornal* que “as mulheres do campo não podem ser senão franciscanas ou prostitutas”²⁷³?. Esta guerra entre os jornais utilizava um argumentário que ultrapassava as fronteiras nacionais: “os jornais nacionalistas não fazem nos últimos dias senão elogiar a felicidade do povo belga governado, segundo eles dizem, há 25 anos pelos católicos”²⁷⁴.

Apesar da referida pré-disposição para o combate entre os dois jornais, a *Quinzena Religiosa*, publicação de propriedade de um estrangeiro e redigida por outro estrangeiro²⁷⁵, não estava afastada desse diálogo. A revista católica afirmava que *O Povo* não poderia ser lido por “gente católica” pois tratava-se de um jornal excomungado, além de que *O Jornal* acabou não cumprindo a ordem do seu congénere católico ao comentar um artigo publicado, sobre o anticlericalismo em Itália²⁷⁶.

A narrativa que enquadrava as acusações sobre o poder supranacional da Igreja não era muito fértil, apesar de alguns laivos ocasionais que se centravam na figura do Papa. Ao anunciar uma nova encíclica, condenava-a como muito retrograda²⁷⁷ ou acusava *O Jornal* de pretender convencer a população de que “o Papa é infalível citando passagens da escritura”, afinal ficariam sempre com a

²⁶⁷ *O Povo*, n.º 165, 3-IV-1910: 1. Artigo assinado por *Geraldinho*, um dos escritores habituais da crítica clerical no terceiro ano do jornal.

²⁶⁸ *O Povo*, n.º 4, 24-II-1907: 2.

²⁶⁹ *O Povo*, n.º 6, 10-III-1907: 2.

²⁷⁰ *O Povo*, n.º 9, 31-III-1907: 2.

²⁷¹ *O Povo*, n.º 120, 23-V-1909: 3.

²⁷² *O Povo*, n.º 29, 18-VIII-1907: 1.

²⁷³ *O Povo*, n.º 35, 29-IX-1907: 1.

²⁷⁴ *O Povo*, n.º 122, 6-VI-1909: 1.

²⁷⁵ *O Povo*, n.º 21, 23-VI-1907: 2.

²⁷⁶ *O Povo*, n.º 31, 1-IX-1907: 3.

²⁷⁷ *O Povo*, n.º 14, 5-V-1907: 1.

mesma convicção de que “não há homens infálveis”²⁷⁸. As críticas continuaram com a ingerência estrangeira a ser ilustrada com o poder de que gozavam os padres forasteiros, sobre os eclesiásticos nacionais, retirando as próprias competências litúrgicas dos religiosos portugueses²⁷⁹ e o líder mundial da Igreja, que ordenava que um jornal nacional fosse suspenso²⁸⁰, num ataque à soberania.

A anacronia patente na obrigação que o Estado impunha para o sustento das igrejas ilustrava o ataque ao ultramontanismo²⁸¹, com um registo muito discreto. Existem referências à guerra civil, cujo desenlace era referido como “uma vitória sobre a Igreja e o fanatismo religioso”²⁸². Os casos locais, raros quando comparados ao *Democrata*, também serviam para ilustrar a intervenção das doutrinas que pregavam a autoridade romana face aos assuntos nacionais como o padre que mandou queimar as bíblias protestantes, como defendido no combate aos falsos credos, após a missa conventual, “o que revolta e indigna é que a palavra de Deus seja impunemente saqueada a título de que é tão má como a pólvora ao contato do fogo”²⁸³. Ironizam quando referem a missão do padre não se deveria limitar “a ensinar catecismo, dizer missas e queimar bíblias sagradas”²⁸⁴. A realidade plasmada pelo periódico republicano dava conta dos “indivíduos [que] andam a bater no peito pelas igrejas todos os dias e não passam de autênticos patifes”²⁸⁵.

A aliança entre o trono e o altar, com a conexão nefasta entre a coroa, e os respetivos governos, e a Igreja, constitui uma temática recorrente das edições. O jornal avocava um cenário republicano e laico, que corresponderia ao direito de escolha livre do cidadão, sem eliminar a fé, mas removendo a corrupção que se ligava à Igreja em aliança com o regime régio. Nestes anos que antecederam a república, o quadro difundido era o de uma monarquia exasperada e, com o regicídio, a conotação da dicotomia trono/ altar tornou-se ainda mais fértil. Na edição posterior à morte de D. Carlos, foi mais sentida a perda do madeirense João Sabino da Costa, morto pela polícia, por acidente, no meio do tumulto, do que a morte do rei e do príncipe herdeiro. Quando uns choravam a morte do monarca, um artigo lançava farpas aos “cristãos, que vos apelidais de imaculados portadores da fé religiosa, da caridade evangélica, do amor sublimado, - porventura julgais que só a carne dos obscuros e dos humildes não sente, não sofre também?”²⁸⁶. As acusações de que “a clericalha pretende envolver os

²⁷⁸ *O Povo*, n.º 15, 12-V-1907: 1.

²⁷⁹ *O Povo*, n.º 123, 13-VI-1909: 2. Num artigo denunciado por “um padre português”.

²⁸⁰ *O Povo*, n.º 172, 22-V-1910: 3.

²⁸¹ *O Povo*, n.º 50, 12-I-1908: 1.

²⁸² *O Povo*, n.º 84, 6-IX-1908: 2.

²⁸³ *O Povo*, n.º 3, 17-II-1907: 2.

²⁸⁴ *O Povo*, n.º 5, 3-III-1907: 1. A venda das bíblias protestantes foram motivo de um artigo noutra edição: “A simples venda ambulante da chamada *Bíblia Protestante* não constitui o crime de falta de respeito à religião do reino” (*O Povo*, n.º 43, 24-XI-1907: 3).

²⁸⁵ *O Povo*, n.º 12, 21-IV-1907: 1.

²⁸⁶ *O Povo*, n.º 55, 16-II-1908: 2.

partidos republicano e dissidente na prática do regicídio”²⁸⁷ podiam ser lidas nas edições seguintes ao assassinato do rei. Como faz notar Carita (2008), “em breve os ataques eram então não à jovem figura do rei D. Manuel, mas às enlutadas figuras das rainhas D. Amélia e D. Maria Pia, cobertas de crepes e rodeadas de figuras” do clero, mas a formação religiosa que o novo monarca tinha, que acabou desencadeando uma nova campanha anti-eclésiástica (p. 307). E isso atestam as notícias de que Portugal precisava de um governo que não cedesse “ao fanatismo do Paço, [que] tenha força e coragem de expulsar do país os congreganistas estrangeiros”, conforme a transcrição de um artigo do *Século*²⁸⁸. O discurso de um padre sobre a morte de D. Carlos era criticado pois deveria afastar a política do púlpito e falar sobre a “morte de Cristo”²⁸⁹. Como podia “a *Quinzena Religiosa* continuar a defender a absurda teoria de que ofender o rei é ofender a Deus”²⁹⁰? Afinal, “matar em nome do rei e matar em nome da religião é sempre matar”, numa alusão à separação que não deveria existir entre os crimes. Estas interseções anacrónicas de poderes civis e religiosos eram exemplificadas com o caso da condenação do autor de um folheto que sustentou que a confissão não foi instituída por Cristo, indicando a relação de apoio entre a esfera judicial, legislativa e religiosa²⁹¹. Em Coimbra, era noticiado que estava a ter uma boa aceitação a proposta de criação de uma Liga Anticlerical para “combater os desmandos do reacionarismo religioso e político, que a brandura portuguesa tolera”²⁹². A figura do rei, isolado, era conjugada com a Igreja, ao seu lado, como no regresso a Lisboa, após uma digressão régia pelo norte do país, onde o rei foi recebido, perante a indiferença geral, pelo séquito habitual, em que a sua composição ilustrava “algumas dezenas de padres e de indivíduos de cara rapada com ar de sacristães, [que] se curvavam, reverentes, de calva à mostra, nas primeiras filas”²⁹³. Um jornal clerical em Paris afirmava que “a alma da política católica em Portugal é a rainha D. Amélia”²⁹⁴. No plano financeiro, os adiantamentos à família real, e também aos bispos, era outro foco de crítica: “quando o próprio trono se adianta, não é de admirar que também se adiantem os seus defensores”²⁹⁵. A ironia no discurso versava sobre a atualidade dos negócios estrangeiros, referindo que “Deus, que protege o sr. D. Manuel (...) não seria capaz de acabar o mundo sem este senhor casar com uma princesa inglesa e sem o juiz de instrução criminal dar cabo de todos os republicanos”²⁹⁶. Nesse mutualismo entre o trono e a Igreja, figurando como parasitas do sistema criado e mantido,

²⁸⁷ *O Povo*, n.º 164, 27-III-1910: 3.

²⁸⁸ *O Povo*, n.º 123, 13-VI-1909: 1. As transcrições de artigos de jornais nacionais, que alinhavam nas críticas à monarquia, aos seus governos ou à Igreja, era habitual.

²⁸⁹ *O Povo*, n.º 61, 29-III-1908: 1.

²⁹⁰ *O Povo*, n.º 21, 23-VI-1907: 2.

²⁹¹ *O Povo*, n.º 126, 4-VII-1909: 1.

²⁹² *O Povo*, n.º 80, 9-VIII-1908: 1.

²⁹³ *O Povo*, n.º 127, 11-VII-1909: 3.

²⁹⁴ *O Povo*, n.º 135, 5-IX-1909: 1.

²⁹⁵ *O Povo*, n.º 135, 5-IX-1909: 1.

²⁹⁶ *O Povo*, n.º 169, 1-V-1910: 3.

“quem manda é el-rei, nosso senhor, e a santa religião como nos tempos do miguelismo”²⁹⁷. Era necessário que o clero defendesse este sistema de regalias, sendo referido que “quanto mais religiosos e quanto mais vassallos dos seus decaídos monarcas, mais a língua se lhes solta” para atacar e soltar o fel sob a proteção²⁹⁸. O país deveria pôr fim a práticas parciais como a do ministério, recém-empossado, que foi apresentar cumprimentos ao Núncio apostólico, numa subserviência que ia contra o próprio costume, que ditava o contrário: “os liberais que se deixem dormir e, depois, chorem na cama”²⁹⁹. Um Estado de “cócoras diante da Igreja”³⁰⁰, fundamental para a manutenção de ambos os privilégios.

A separação da Igreja e do Estado era a ação que livraria o país dessa desarmonia social, numa progressiva e constante alusão dessa realidade, ao logo das edições. A percepção que essa rutura era “pior do que a sujeição daquele a este”³⁰¹ foi classificada como extemporânea, sendo preciosa “uma ação energética dos liberais (...) condenando a supremacia do Estado sobre a Igreja”³⁰². O jornal indicava que propuseram, no Minho, que o Partido Progressista, tivesse no seu programa, a separação com a liberdade de cultos e a laicização do ensino, o que, a se concretizar, seria um escândalo para todo o “rebanho católico” dessa força política³⁰³. E então, questionavam: essa distinção colide com o sentimento dos católicos? Não, desde que fosse assegurada a liberdade de cada indivíduo. O Estado deveria abster-se de ser parcial em matéria religiosa, no entender d’*O Povo*, sob pena de fomentar o fanatismo dos católicos ao desejarem que a função de propaganda religiosa “seja obrigatoriamente exercida pelos órgãos jurídicos da comunidade nacional”³⁰⁴. A necessária secularização dos ritos, controlados pelo clero, servia para ilustrar vários exemplos como o caso de Júlio da Silva, homenageado pelo jornal após falecer, que teve o seu corpo retirado da capela do cemitério, sob a justificação “de que não dava obediência à Igreja”. Ficou depositado num pequeno compartimento anexo ao cemitério, “onde se guardam enxadas, pás e outros utensílios”³⁰⁵. O jornal pergunta: “com que direito o município do Funchal dá semelhantes ordens? O cemitério, inclusive a capela, é de todos nós”³⁰⁶. Uma das grandes bandeiras do laicismo nas décadas que antecederam a república, o registo civil, era referido no semanário através da publicação de um artigo que anunciava que a filha do comerciante republicano Henrique Augusto Rodrigues, um dos proprietários do Bazar do Povo³⁰⁷, iria se casar

²⁹⁷ *O Povo*, n.º 158, 19-II-1910: 2.

²⁹⁸ *O Povo*, n.º 144, 7-XI-1909: 2.

²⁹⁹ *O Povo*, n.º 100, 3-I-1909: 2.

³⁰⁰ *O Povo*, n.º 165, 3-IV-1910: 2.

³⁰¹ *O Povo*, n.º 68, 17-V-1908: 2.v

³⁰² *O Povo*, n.º 161, 6-III-1910: 3.

³⁰³ *O Povo*, n.º 50, 12-I-1908: 1.

³⁰⁴ *O Povo*, n.º 50, 12-I-1908: 1.

³⁰⁵ *O Povo*, n.º 41, 10-XI-1907: 3.

³⁰⁶ *O Povo*, n.º 41, 10-XI-1907: 3.

³⁰⁷ *O Povo*, n.º 46, 15-XII-1907: 2. *O Correio da Tarde*, em 1902, criticou o “contrato matrimonial e civil com uma

fora da Igreja. O ideal da laicização desses ritos era apresentado com algum cuidado, tentando abraçar mais apoiantes, ao colocarem no cidadão a escolha dos destinos: “os livres-pensadores portugueses (...) prometem ou ameaçam estabelecer o registo civil obrigatório, a separação da Igreja e do Estado, a supressão das ordens religiosas e do ensino religioso (...) mas tudo isso é na hipótese da maioria dos cidadãos portugueses quererem”³⁰⁸. Era notório, na ótica republicana, que a implantação do registo civil obrigatório, em substituição ao católico, levaria a duas vitórias: a eliminação de “um sacramento e [de] uma indústria”³⁰⁹. Afinal, os leitores eram levados a não confundirem a fé com o negócio criado pela Igreja de Roma. O semanário referia não compreender que mal existia no registo compulsório quando ele não substituirá o batismo, o casamento ou o funeral: “a lei do registo civil obrigatório nada mais faria do que unificar o serviço de registos sem ofender crenças de ninguém”³¹⁰. Um dos erros foi “associar à questão política a questão religiosa e tornar, como se está fazendo, a Igreja solidária com o Estado”³¹¹. Nessa linha, que colocava o poder de escolha na população, as igrejas eram apresentadas como locais de culto de todos “os católicos, que sejam nacionalistas, progressistas, regeneradores ou republicanos”³¹². O matrimónio deveria ser classificado como “um ato puramente civil só regulável pelo Estado que deve ficar estranho às formalidades religiosas com que a crença de cada um o queira rodear”³¹³. Para compor o quadro de um sistema de independência e separação entre política e religião eram referidos exemplos estrangeiros, como o do ministro espanhol que, respondendo ao bispo de Madrid, referia que nunca consentiria na pressão sobre a política do governo: “o poder da Igreja sobre o poder do Estado, nunca!”³¹⁴. Mas se alguns escreviam que era preciso que os conflitos entre a Igreja e o Estado desapareçam, mas sem se atropelar a lei”³¹⁵, nem sempre a prudência imperava nos discursos vinculados, como uma visão laica que veiculava que os votos de núpcias eram “a prostituição santificada pela Igreja e protegida pelo Estado”³¹⁶.

A antítese da realidade vexatória que a Igreja contemporânea incutia ao catolicismo era o ideal do cristianismo primitivo. Jesus nunca tinha pregado “a hipocrisia entre os homens e as suas famílias (...) e não estabeleceu essa religião” dominada pela sede de riquezas³¹⁷. Tinha sido “pobre e pobres

senhora que residia em sua casa”, feito pelo proprietário do Bazar do Povo (*O Correio da Tarde*, n.º 163, 9-VIII-1902: 2).

³⁰⁸ *O Povo*, n.º 46, 15-XII-1907: 2.

³⁰⁹ *O Povo*, n.º 129, 25-VII-1909: 3.

³¹⁰ *O Povo*, n.º 110, 14-III-1909: 1.

³¹¹ *O Povo*, n.º 84, 6-IX-1908: 2.

³¹² *O Povo*, n.º 62, 5-IV-1908: 2.

³¹³ *O Povo*, n.º 131, 8-VIII-1909: 2.

³¹⁴ *O Povo*, n.º 180, 17-VII-1910: 2.

³¹⁵ *O Povo*, n.º 165, 3-IV-1910: 2.

³¹⁶ *O Povo*, n.º 153, 9-I-1910: 1.

³¹⁷ *O Povo*, n.º 20, 16-VI-1907: 2.

foram os primeiros pregadores³¹⁸, o que era muito diferente da atualidade corrupta que o jornal transmitia nos seus artigos, que “depois de tantos séculos de propaganda” constatava que havia “poucos seguidores de Cristo”. Alegavam que o defeito devia ser dos propagandistas porque da doutrina, não seria³¹⁹. A humildade e a pobreza, nas raízes do cristianismo, afastavam-se da opulência da Igreja moderna pois o seu líder disfrutava de 24 mil contos por ano, sem considerar o legado que Leão XIII tinha deixado, de dois milhões³²⁰. Esse padre ganancioso, que torna o sacramento do batismo refém de quem pode pagar para recebê-lo, foi um dos primeiros temas anticlericais apresentados³²¹. A figura clerical estava ligada aos pecados capitais que deveria combater e não promover, servindo-se de vários casos locais: o padre que exige o pagamento adiantado dos batismos realizados³²²; o pároco de S. Gonçalo que abandonou a procissão fúnebre de uma criança por não concordar com o percurso³²³; o enterro sem sacerdote porque a família não tinha dinheiro³²⁴; ou clérigo que extorquia dinheiro das famílias pobres para acompanhar um enterramento³²⁵. O jornal questionava-se sobre a secularização do ritual: “tem alguma influência na alma do defunto o facto de ele ser acompanhado à sepultura por um pároco?”³²⁶. A atualidade secular era ilustrada num cenário onde a maioria dos párocos vivia “da religião e não para a religião”, não tendo vocação para o sacerdócio e seguindo essa via porque as famílias “entendem que essa profissão era lucrativa e não para se sacrificarem pelo ideal cristão”³²⁷. O celibato religioso, inexistente na génese da Igreja, foi tema de outros artigos para reforçar a distopia que o jornal pretendia assentar na Igreja moderna: os sacerdotes casados em Portugal e no estrangeiro eram notícia para indicar um anacronismo do celibato e da Igreja³²⁸; ou o padre jesuíta que decidiu abandonar a ordem e casar, no civil, mas, algum tempo depois, pretendeu regressar à vida eclesiástica pois tinha perdido o seu emprego. Como a “igreja não reconhece o casamento civil (...) nem a infeliz senhora é mulher dele nem a filha é filha dele”³²⁹. A falta de vocação dos atuais religiosos era outro ponto que afastava a instituição do povo e da sua origem, como o caso do sacerdócio que atraiu o jovem que “tinha uma inclinação profunda por possuir muito dinheiro em ouro” e que “em casa previam nele um homem ganancioso, capaz de dar a consciência toda a elasticidade”³³⁰. A sua família

³¹⁸ *O Povo*, n.º 5, 3-III-1907: 2.

³¹⁹ *O Povo*, n.º 6, 10-III-1907: 1.

³²⁰ *O Povo*, n.º 175, 12-VI-1910: 3.

³²¹ *O Povo*, n.º 2, 6-II-1907: 1.

³²² *O Povo*, n.º 2, 6-II-1907: 3. Os artigos sobre os padres exigirem direito para algumas celebrações eram criticados pel’*O Jornal*, com resposta d’*O Povo*. (*O Povo*, n.º 8, 24-III-1907: 1).

³²³ *O Povo*, n.º 53, 31-I-1908: 3.

³²⁴ *O Povo*, n.º 64, 19-IV-1908: 1.

³²⁵ *O Povo*, n.º 5, 3-III-1907: 2.

³²⁶ *O Povo*, n.º 5, 3-III-1907: 2.

³²⁷ *O Povo*, n.º 5, 3-III-1907: 2.

³²⁸ *O Povo*, n.º 144, 7-XI-1909: 3.

³²⁹ *O Povo*, n.º 134, 29-VIII-1909: 1.

³³⁰ *O Povo*, n.º 2, 6-II-1907: 2.

necessitava de enquadrá-lo num estatuto honroso da sociedade. Foi destinado a padre: paixão comum das beatas ricas, o depositário certo de todos os pecados e eloquente arrebatador das multidões. Ingressou no seminário onde era admirado e aplaudido pelos seus mestres, “que o adoravam, talvez por parecer tão melancólico, tão triste, semelhante mártir vergado ao peso do seu tormento”³³¹. Que religião era essa que se afasta da sua matriz e impõe tais exprobrações? Era a pergunta d’*O Povo*. Para ser católico não seria necessária a “intervenção dos padres (...) que transformaram a igreja em praça de reclamo”³³², esses “vendilhões tornaram a invadir a casa de Deus”, numa alusão comércio que os sacerdotes faziam em torno dos ritos da vida³³³.

O que acaba provocando a existência de pessoas com a mentalidade do séc. XVII, em pleno séc. XX,³³⁴ era obscurantismo da fé patente como temática em vários artigos. Na Idade Média era legítimo acreditar que a ciência e a teologia caminhavam juntas³³⁵. A Igreja medieval incitava e comandava “a guerra contra os infieis” e os “padres seculares e regulares” lideraram “motins populares” onde “milhares de infelizes” eram queimados³³⁶. As narrativas apresentadas afirmavam que, em nome de Deus, martirizaram quem não seguia os mandamentos da Igreja; os bárbaros destruíram a civilização na Grécia e em Roma; o cavaleiro feudal destruiu vidas; a Igreja vendeu-se por dinheiro; a monarquia foi acobertada pela Igreja; acenderam-se as fogueiras da inquisição; roubou-se milhões dos judeus durante onze séculos; ocultou-se a ciência, a medicina e a higiene; escravizaram-se os índios; as congregações exploraram o mundo; a Igreja queimou obras e cessou pensadores³³⁷. O clericalismo era visto como um “inimigo de todo o progresso científico e social”, impondo às democracias “a obrigação de se opor, por todos os meios, ao predomínio das forças católico-reacionárias”, como dizia uma declaração do diretório republicano. Acreditavam que os clérigos eram néscios que não paravam de especular e incitar o povo sobre superstições como o final do mundo com a passagem do cometa Halley³³⁸, impondo a fé e a submissão como salvação. Sobre a passagem do cometa Halley, e a sua relação com a passagem bíblica sobre a estrela da Belém que guiou os reis magos, afirmavam que era “muito melhor atribuir ao cometa a missão de vir anunciar à humanidade o nascimento d’um Deus que a redimisse do que caluniá-lo, atribuindo-lhe a missão de dar cabo de nós”³³⁹. Eram muito

³³¹ *O Povo*, n.º 2, 6-II-1907: 2.

³³² *O Povo*, n.º 68, 24-V-1908: 3.

³³³ *O Povo*, n.º 183, 7-VIII-1910: 2.

³³⁴ *O Povo*, n.º 50, 12-I-1908: 1.

³³⁵ *O Povo*, n.º 50, 12-I-1908: 1.

³³⁶ *O Povo*, n.º 38, 20-IX-1907: 1.

³³⁷ *O Povo*, n.º 189, 18-IX-1910: 2.

³³⁸ *O Povo*, n.º 170, 8-V-1910: 3. O cometa Harley foi visto em abril de 1910, após o seu último visionamento, que tinha ocorrido em novembro de 1835.

³³⁹ *O Povo*, n.º 156, 30-I-1910: 2.

escassas as alusões do jornal às correntes coevas da ciência, que desfazia “as ingénuas tradições espalhadas pelo cristianismo”³⁴⁰ e que combatiam, opunham ou chocavam com conceitos e doutrinas vigentes: “desfeitas pela ciência as ingénuas tradições espalhadas pelo Cristianismo” o problema foi elucidado pelas teorias de Darwin³⁴¹. Na parenética regional, o jornal referia que os sacerdotes transmitiam a ideia obscura de que “votar num republicano era um crime maior do que votar no Buíça que assassinou o rei”³⁴². Transmitia-se um plano clerical onde a ignorância era a realidade desejada pelos “pândegos [que] não querem que o povo ouça ou leia senão o que eles dizem ou escrevem. (...) querem o povo cego, bem cego”³⁴³. “O divórcio não é uma imoralidade” como o prelado queria que os fiéis acreditassem³⁴⁴, impedindo que a separação civil fosse concretizada num cenário onde o temor pelo castigo divino pretendia suplantar a lucidez esperada na contemporaneidade e acompanhavam o pensamento de Alexandre Herculano quando não alinhava numa narrativa elogiosa ao catolicismo e “não se conformou submisso com todas as resoluções da Igreja”, recusando a ignorância, as homenagens de um jornal jesuítico foram lhe negadas³⁴⁵.

Existia algum apelo, mesmo que escasso, à conspiração religiosa que estaria em curso. A censura dos padres que proibiam as religiosas de lerem jornais que não sejam católicos, pelo “medo que sentem que os seus discípulos leiam ou oiçam qualquer coisa em contrário”³⁴⁶. Estaria em curso uma revolução oculta pois “nos últimos tempos têm entrado para as casas religiosas da capital grande quantidade de armamento e têm-se feito todos os dias exercícios ao alvo” e os padres estão a recrutar pessoas para tomar parte nesse movimento ³⁴⁷. Afinal, “o cristianismo (...) produziu esse terrível espírito de seita – o clericalismo” ³⁴⁸ e “inventou um céu para a escória humana e um inferno para as vítimas de hipocrisia”³⁴⁹.

A educação e o ensino assumem-se como temas muito férteis ao longo das edições d’*O Povo*. Existiam subtemas frequentes que acompanhavam esta matéria: a relação do atraso educacional provocado pelo peso da Igreja e das congregações no ensino, conduzindo a grandes taxas de analfabetismo no país; o combate à difusão de uma imagem virulenta que colava a criminalidade e a marginalidade ao ensino laico; a crítica à influência e imiscuição ilegais dos jesuítas na educação e, por

³⁴⁰ *O Povo*, n.º 190, 25-IX-1910: 3.

³⁴¹ *O Povo*, n.º 165, 3-IV-1910: 3.

³⁴² *O Povo*, n.º 62, 5-IV-1908: 2. Manuel Buíça, natural de Trás-os-Montes e filho de um padre, foi um dos acusados pelo regicídio e também alvo de várias homenagens republicanas.

³⁴³ *O Povo*, n.º 62, 5-IV-1908: 2.

³⁴⁴ *O Povo*, n.º 160, 27-II-1910: 1.

³⁴⁵ *O Povo*, n.º 166, 10-IV-1910: 2.

³⁴⁶ *O Povo*, n.º 2, 6-II-1907: 3.

³⁴⁷ *O Povo*, n.º 86, 20-IX-1908: 2.

³⁴⁸ *O Povo*, n.º 103, 24-I-1909: 3.

³⁴⁹ *O Povo*, n.º 103, 24-I-1909: 3.

fim, os seminários enquanto instituições nocivas aos jovens, em prol dos interesses da Igreja. A narrativa assentava num desejo transversal da secularização do sistema de ensino.

O desleixo educativo estava a tornar o país num coletivo de pessoas perdidas “para a vida da civilização, ignorantes dos seus deveres”³⁵⁰, muito provocado pelo ensino católico que era de um anacronismo indesculpável³⁵¹. Na perceção do clero, de acordo com o jornal, quanto mais ignorante fosse o povo “melhor para os seus intentos”³⁵². O ensino livre da tutela da Igreja era interpretada como uma “luz derramada a jorros nesses pobres cérebros, obcecados pela treva [sic] até hoje, será sem dúvida o mais belo passo para esse provir glorioso”³⁵³ que iria livrar o ensino e a educação do atraso geracional. A Liga Nacional de Instrução, destinada a “combater por todos os meios o analfabetismo”, deveria trabalhar no problema que a Madeira enfrentava com o atraso educacional³⁵⁴. Existia um caminho traçado pelo jornal para a resolução dessa problemática: “a escola dá-nos conhecimentos, crenças não”³⁵⁵.

Sendo o Funchal o distrito do país com o maior número de analfabetos, a escola laica era uma das armas que o jornal propunha para resolver essa epidemia: “a religião deve ser ensinada no seio das famílias ou nas igrejas e não nas escolas”³⁵⁶. Afinal, existiam muitos pais que não pretendiam submeter as crianças a um ensino que antagonizava o progresso e “a maioria não tem direito algum de violentar a consciência da minoria”³⁵⁷. A Igreja era paladina de “um regime que da mentira se alimenta e representam uma escola de inúteis palavrosos” que escondem a obra generosa das escolas móveis para combater a realidade alarmante do analfabetismo³⁵⁸. O semanário republicano combatia a ideia veiculada pelos jornais católicos, e pelos clérigos, que a escola sem Deus deturpava a integridade dos jovens e comprometia o seu futuro, relegando-os a uma vida marginal. O *Jornal* acusava que o crime cometido por um aluno foi “fruto de um ensino sem Deus³⁵⁹” e pergunta: “Seriam as escolas laicas? Não, porque estas bem poucos dias contam de existência”. O *Povo* negava e afirmava que “entre a escola laica e a religiosa há apenas diferença de método”³⁶⁰. A via religiosa baseia-se nas crenças sem razão enquanto a laica ensina a “religião do amor, do dever, da família”³⁶¹. Sobre a

³⁵⁰ *O Povo*, n.º 133, 22-VIII-1909: 3.

³⁵¹ *O Povo*, n.º 50, 12-I-1908: 1.

³⁵² *O Povo*, n.º 123, 13-VI-1909: 2.

³⁵³ *O Povo*, n.º 12, 28-IV-1907: 1.

³⁵⁴ *O Povo*, n.º 23, 7-VII-1907: 2.

³⁵⁵ *O Povo*, n.º 12, 21-IV-1907: 1.

³⁵⁶ *O Povo*, n.º 48, 22-XII-1907: 2.

³⁵⁷ *O Povo*, n.º 12, 21-IV-1907: 1.

³⁵⁸ *O Povo*, n.º 96, 29-XI-1908: 2.

³⁵⁹ As *escolas laicas* eram conhecidas como *escolas sem Deus* (*O Povo*, n.º 12, 21-IV-1907: 1).

³⁶⁰ *O Povo*, n.º 10, 7-IV-1907: 3.

³⁶¹ *O Povo*, n.º 10, 7-IV-1907: 3.

tentativa de provar que o ensino sem a religião era o culpado pelos crimes da atualidade, os republicanos defendiam que “na escola laica nada se ensina pró ou contra qualquer religião”³⁶². A estratégia mimética das notícias do estrangeiro também era usada. Os “clericais portugueses atribuem o argumento da criminalidade em França às escolas laicas³⁶³, e, em oposição, o retrato de um ensino laico em Itália, “na sua grande maioria anticlerical”, dava conta do “movimento contra o ensino religioso”³⁶⁴. Seguindo a linha adotada por outros sacerdotes, como o padre Militão Camacho, as crianças educadas em escolas laicas serão criminosas no futuro³⁶⁵. As estudantes da Escola “Marquês de Pombal”, caso permanecessem nesse estabelecimento, tornar-se-iam prostitutas se fossem mulheres ou ladrões se fossem homens³⁶⁶. Esqueciam, segundo os republicanos, várias atrocidades promovidas nas escolas sob a tutela religiosa, como o caso do padre do Jardim do Mar que “abusou de crianças de tenra idade, praticando com elas atos contrários à natureza” e que foi educado no seminário, que era “uma escola sem Deus!”³⁶⁷. Numa alusão à maçonaria, eram feitos elogios aos alunos da escola Marquês de Pombal pelos resultados obtidos³⁶⁸, sobre o seu nome e sobre o triângulo que a escola possui na porta³⁶⁹. Quando o governador visitou o Vintém das Escolas e o Auxílio Maternal e causará a fúria dos Nacionalistas? Era a pergunta d’*O Povo*, visto que visitar uma escola laica e tecer elogios poderia lhe custar caro³⁷⁰. Na relação entre a modernidade e o atraso foi citado um espetáculo de beneficência, para o Método João de Deus, onde “todos os que amam o progresso da sua terra, (...) que desejem que se dissipem das trevas da ignorância, concorrerão sem dúvida para que a Comissão das Escolas Móveis, nesta ilha, possa levar a efeito a *santa* obra que se acha empenhada”³⁷¹. O prelado também disparava ataques ao ensino laico, merecendo uma resposta num artigo que recordava os tempos da Inquisição numa alusão à intolerância e ódio pregados pelo bispo³⁷².

A influência dos jesuítas na educação continuava a ser um assunto que despertava os protestos dos republicanos. Uma escola comandada por jesuítas teria sede de poder absoluto, novamente a tentar controlar o sistema. Continuava a apologética que liga “as escolas sem Deus”, com os “jesuítas e ajesuitados que se intitulam nacionalistas”³⁷³. Enquadrado como vergonhoso estavam “as escolas por eles mantidas que se espalham em abundância por toda a parte, com o criminoso consentimento de

³⁶² *O Povo*, n.º 12, 21-IV-1907: 1.

³⁶³ *O Povo*, n.º 109, 9-III-1909: 1.

³⁶⁴ *O Povo*, n.º 56, 23-II-1908: 2.

³⁶⁵ *O Povo*, n.º 18, 2-VI-1907: 1.

³⁶⁶ *O Povo*, n.º 18, 2-VI-1907: 1.

³⁶⁷ *O Povo*, n.º 77, 19-VII-1908: 1.

³⁶⁸ *O Povo*, n.º 25, 21-VII-1907: 1.

³⁶⁹ *O Povo*, n.º 26, 28-VII-1907: 1.

³⁷⁰ *O Povo*, n.º 32, 8-IX-1907: 2.

³⁷¹ *O Povo*, n.º 59, 15-III-1908: 1. Itálico nosso.

³⁷² *O Povo*, n.º 151, 25-XII-1909: 2.

³⁷³ *O Povo*, n.º 148, 5-XII-1909: 1.

todos os governos desta ideal monarquia³⁷⁴, ligando o regime ao seu pacto com a Igreja. Os números citados pelo semanário indicavam o descabro do ensino ministrado em estabelecimentos ligados à Igreja. No “coio de Campolide, de 72 rapazes preparados para exame, 53 perderam o ano”, nas Oficinas de S. José e em S. Fiel, “*la même chose*”³⁷⁵. Perante a recusa do diretor do colégio jesuíta em colaborar no centenário de Alexandre Herculano, era lançada a pergunta: “Querirão no Colégio de Campolide que os crimes dos eclesiásticos sejam considerados virtudes?”³⁷⁶. Afinal, esse colégio nada mais era do que “um quartel da Companhia de Jesus”, criado “ao abrigo do decreto-Hintze de 901”³⁷⁷.

As igrejas e os seminários, em vez de serem terrenos neutros, eram considerados palcos de discursos políticos³⁷⁸, onde se instrumentalizavam os jovens para servirem os desejos da Igreja. Nos terrenos do antigo Mosteiro da Encarnação, que eram cobiçados pela Igreja para o novo seminário, o jornal referia que deveriam ser utilizados “para a construção de um bom hospital em troca da Santa Casa da Misericórdia”³⁷⁹. A construção do seminário levava o cônego Homem de Gouveia a solicitar a “isenção de direitos de importação dos materiais destinados à construção do novo seminário”³⁸⁰. Sobre as *escolas móveis*³⁸¹, o semanário reproduzia uma crítica pelo desprendimento desse ensino com a religião, alertando para o perigo desse ensino para a sociedade, na ótica dos jornais católicos³⁸², pois os seus formandos deixariam de ser homens honestos³⁸³.

Eram saudados os jovens que recusavam o ensino com a intromissão da religião, como o caso do estudante de Coimbra que se negou a realizar o juramento religioso, “não hesitando em comprometer o seu curso, mas não querendo atraiçoar a sua consciência”³⁸⁴. A *oração* do professor Sidónio Pais resumizava a relação íntima entre a religião e a educação: “na aula subsiste o púlpito, no exame a oração, nos graus a bênção e a missa”³⁸⁵.

Apesar do alerta dos republicanos para não se confundir “jesuitismo e Igreja Católica”³⁸⁶, o cosmo do semanário contrariava o seu próprio aviso. Os jesuítas continuavam a ser narrados como

³⁷⁴ *O Povo*, n.º 16, 19-V-1907: 1.

³⁷⁵ *O Povo*, n.º 140, 10-X-1909: 2.

³⁷⁶ *O Povo*, n.º 156, 30-I-1910: 2.

³⁷⁷ *O Povo*, n.º 157, 6-II-1910: 3.

³⁷⁸ *O Povo*, n.º 106, 14-II-1909: 1.

³⁷⁹ *O Povo*, n.º 5, 3-III-1907: 3.

³⁸⁰ *O Povo*, n.º 10, 7-IV-1907: 2.

³⁸¹ Da associação de Escolas Móveis, que lecionavam pelo método João de Deus.

³⁸² *O Povo*, n.º 44, 1-XII-1907: 2.

³⁸³ *O Povo*, n.º 45, 8-XII-1907: 1.

³⁸⁴ *O Povo*, n.º 135, 5-IX-1909: 2.

³⁸⁵ *O Povo*, n.º 135, 5-IX-1909: 2.

³⁸⁶ *O Povo*, n.º 76, 12-VI-1908: 2.

padres que, “sem hesitação”, obedeciam a “todas as ordens e comandos” dos seus superiores: cometendo adultério, traindo, matando, enganado e cometendo “qualquer crime” que for ordenado³⁸⁷. A colagem da monarquia ao jesuitismo era inevitável, para que uma crítica atingisse dois alvos: “civilização e progresso no cérebro obscurecido do povo a quem o rei, como jesuíta, quer mergulhar nas trevas do analfabetismo e ignorância”³⁸⁸. *O Povo* referia uma crítica publicada n’*O Jornal* “em que se reproduziram acusações feitas aos jesuítas em livros, jornais e até em escritos oficiais”. Era esclarecido que os termos “escolas dos jesuítas/ escolas católicas” e “jesuitismo/ catolicismo” não deveriam ser equivalentes³⁸⁹. Nesta edição, havia outra notícia que reforça a ideia: não falaram de católicos, mas de jesuítas e não podem ser confundidos³⁹⁰. O *jesuitismo* e a sua influência em áreas como a educação eram interpretados como impróprios para o que deveria ser esperado de uma vida ao serviço restrito da religião. Se por um lado não se poderia generalizar, por outro a contradição estava plasmada quando os liberais se referiam aos jesuítas, citando que não correspondiam apenas aos religiosos “da Companhia de Jesus, mas sim a todos os seus partidários e apaniguados”³⁹¹. O vocábulo jesuíta, na ótica dos seus críticos, abraçava uma conceção cuja virulência incidia em qualquer membro do clero regular ou secular, ou até nos leigos, que merecessem tal epíteto. Ao contrário do que observámos n’*O Democrata*, o enquadramento do bispo do Funchal enquanto apoiante dos jesuítas não se assume como profícuo na prosa do jornal. Era “a voz corrente que o próprio bispo do Funchal está filiado naquela Companhia [de Jesus]”³⁹², um louco, que “não estava bom da cabeça” e que “vomitava” com “a moral dos jesuítas”³⁹³. O ministro de D. Pedro IV, Joaquim António de Aguiar, era apontado como um herói que “compreendeu onde estava o perigo”, dando um “golpe forte na seita negra”³⁹⁴ pois “podemos dizer que nunca se inventou para o bem o que o jesuíta tem descoberto para o mal”³⁹⁵.

A ligação do universo feminino ao clerical voltava a se enquadrar numa imagem da mulher enganada e seduzida³⁹⁶; no fanatismo da beata e, por fim, na imoralidade, usando exemplos do quotidiano da região. O semanário questionava se não seria melhor para Deus um ateu honrado do que

³⁸⁷ *O Povo*, n.º 5, 3-III-1907: 2. Na edição seguinte é publicada uma notícia em que *O Jornal* refere que esse juramento é dos maçons, atacando, assim, *O Povo* que alerta para os crimes dos jesuítas ao longo da História.

³⁸⁸ *O Povo*, n.º 13, 28-IV-1907: 2.

³⁸⁹ *O Povo*, n.º 17, 27-V-1907: 1.

³⁹⁰ *O Povo*, n.º 17, 27-V-1907: 3.

³⁹¹ *O Povo*, n.º 19, 9-VI-1907: 2.

³⁹² *O Povo*, n.º 19, 9-VI-1907: 2.

³⁹³ *O Povo*, n.º 60, 22-III-1908: 2.

³⁹⁴ *O Povo*, n.º 80, 9-VIII-1908: 1.

³⁹⁵ *O Povo*, n.º 16, 19-V-1907: 1.

³⁹⁶ *O Povo*, n.º 111, 21-III-1909: 3.

uma beata “andando de contas na algibeira, beijando o soalho das igrejas”³⁹⁷. A esposa que vilipendiava o esposo e os seus deveres domésticos voltava a ilustrar a narrativa quando os padres não se importam “que os pobres maridos estejam às vezes à espera em casa que sua mulher chegue para lhe fazer o almoço”³⁹⁸, enquanto elas estão presas à igreja. Antigamente, antes dos regulares estrangeiros chegarem, “não havia mulheres que deixavam os trabalhos de sua casa para andarem a rezar e cantar pelas igrejas todos os dias”, ou mães que deixassem de cuidar dos filhos, conforme referia um artigo do *Século*³⁹⁹. O semanário noticiava o caso da rapariga da Camacha, “que dera ultimamente em beata”, causando estranheza na população “pelo facto de ser sempre ela a última a confessar-se e a desobrigar-se” em visitas demoradas ao vigário, e que engravidou a jovem e induziu-a ao aborto, acabando protegido pela Igreja e transferido para a Fajã da Ovelha⁴⁰⁰. No plano ôntico, a figura feminina apresentava-se como débil e suscetível às falácias clericais.

O apelo ao drama vivido por famílias destruídas pelas congregações que levam as jovens a abandonarem os pais, irmãos e os amigos⁴⁰¹, foi pouco explorado no periódico. Ainda assim, a Igreja, de acordo com um artigo do semanário, contribuía para a decomposição das famílias quando renegava o direito ao divórcio, baseando-se no que Jesus disse: o homem não pode desposar outra mulher, enquanto a sua viver⁴⁰². As famílias arrastam as filhas para o altar, sem “pejo em vilipendiar o sacramento do matrimónio”, onde se pretendia que gostasse de um homem que nunca amaram, com a bênção da Igreja⁴⁰³.

O partidarismo católico servia para ilustrar como a fé não deveria invadir a esfera política, acabando por se prejudicar quanto tentava obter o controlo através da manipulação das massas e da conversão do púlpito num palanque eleitoral cuja apologia aos candidatos nacionalistas provocavam uma aversão e combate a teocracia que os republicanos vaticinavam. Novamente, tentava-se transmitir um futuro de tolerância, que era antagónico ao presente em que se assistia à perseguição da Igreja aos que não alinhavam nas suas doutrinas. Esses proclamados arautos da democracia indicavam que se fosse implantada a república os padres estariam salvos pois “os democratas (...) combateriam na imprensa e em conferências as ideias religiosas (...)[,] nada mais”⁴⁰⁴. O sociólogo Enrico Ferri, citado pelo jornal, dizia que “quando uma religião, seja ela qual for, sai da sua igreja e vem para o

³⁹⁷ *O Povo*, n.º 80, 9-VIII-1908: 2.

³⁹⁸ *O Povo*, n.º 90, 18-X-1908: 3.

³⁹⁹ *O Povo*, n.º 123, 13-VI-1909: 1.

⁴⁰⁰ *O Povo*, n.º 60, 22-III-1908: 1.

⁴⁰¹ *O Povo*, n.º 35, 29-IX-1907: 1.

⁴⁰² *O Povo*, n.º 109, 9-III-1909: 1. Cf. sobre o tema do divórcio, foi muito debatido no semanário, a partir de 1909: *O Povo*, n.º 112, 28-III-1909: 1; *O Povo*, n.º 113, 4-IV-1909: 1; *O Povo*, n.º 114, 11-IV-1909: 1; *O Povo*, n.º 131, 8-VIII-1909: 1; *O Povo*, n.º 132, 15-VIII-1909: 2; *O Povo*, n.º 133, 22-VIII-1909: 2; *O Povo*, n.º 134, 29-VIII-1909: 3; *O Povo*, n.º 137, 19-IX-1909: 2;

⁴⁰³ *O Povo*, n.º 128, 18-VII-1909: 2.

⁴⁰⁴ *O Povo*, n.º 15, 12-V-1907: 2.

terreno das lutas políticas” inferioriza a nobreza da sua fé, transformando-a num mero “instrumento de luta eleitoral”⁴⁰⁵. Durante o Franquismo, e a seguir a Lei da Liberdade de Imprensa⁴⁰⁶, os republicanos afirmavam que se os periódicos católicos fossem realmente focados na religião não se intrometeriam nas questões políticas⁴⁰⁷. As críticas ao partidarismo católico utilizavam duas grandes vias: a colagem aos nacionalistas e os templos de fé transformados em palcos políticos.

Em resposta ao discurso proferido e enviado pelo cónego Homem de Gouveia, sobre diversos temas, o semanário referia que os deputados pelo círculo do Funchal deveriam reunir-se, “qualquer que fosse a sua feição política”⁴⁰⁸, em prol da sua região. O padre Barros Pereira ilustrava, n’*O Jornal*, a ligação indubitável de grande parte do clero ao Partido Nacionalista quando afirmava que este era o único aprovado pela Igreja, “dando assim a entender que quem for católico só pode militar” nessa força política⁴⁰⁹. No mesmo sentido seguia o vigário de S. Gonçalo que realizou um comício a favor da força Nacionalista no adro da Igreja⁴¹⁰. E nem o bispo do Funchal abstraía-se de assumir uma posição partidária inequívoca quando fazia um discurso político, transmitindo que “o seu desejo era prometer o céu, como o tal era, a quem votasse nos nacionalistas”⁴¹¹. Sem qualquer pejo pela parcialidade partidária o clero era citado ao brandar que “quem não é nacionalista, apunhala hóstias, insulta Cristo e calca-o aos pés”, mas era preciso “estar doido”, rebatiam os republicanos, para supor que os funchalenses acreditassem nessas “grosseiras calúnias”⁴¹².

A introdução da política nas igrejas era apontada como a causa dos exageros e do afastamento de “muita gente das suas devoções antigas”, provocando discussões “que só a religião tem a perder”⁴¹³. Veja-se o caso do pároco de Santa Cruz que irritava o jornalista do *Diário Popular* pois servia-se “do púlpito para fazer política”⁴¹⁴. A imiscuição da religião na matéria política era tão evidente como no relato do comício republicano em Santo António, em que Nicázio Azevedo Ramos e Manuel Augusto Martins discursavam no adro da Igreja e os sinos foram colocados a repicar, impedindo que a audiência conseguisse ouvir os oradores. O relato republicano indica “a indignação no povo contra os padres da sua freguesia”⁴¹⁵. Os padres estavam a deturpar os púlpitos “para levarem

⁴⁰⁵ *O Povo*, n.º 108, 28-II-1909: 2.

⁴⁰⁶ Cf. Lei de 11 de abril de 1907 (*Collecção Official da Legislação...*1908: 189-194).

⁴⁰⁷ *O Povo*, n.º 24, 14-VII-1907: 2.

⁴⁰⁸ *O Povo*, n.º 9, 31-III-1907: 2.

⁴⁰⁹ *O Povo*, n.º 37, 13-X-1907: 3.

⁴¹⁰ *O Povo*, n.º 50, 12-I-1908: 3.

⁴¹¹ *O Povo*, n.º 60, 22-III-1908: 2.

⁴¹² *O Povo*, n.º 60, 22-III-1908: 2.

⁴¹³ *O Povo*, n.º 123, 13-VI-1909: 1

⁴¹⁴ *O Povo*, n.º 54, 9-II-1908: 2.

⁴¹⁵ *O Povo*, n.º 62, 5-IV-1908: 2.

às igrejas o tumultuar de paixões políticas⁴¹⁶. E os meios de difusão do eleitoralismo católico começava “desde que os padres sobem aos púlpitos para falar de política” e caminhava até aos “jornais católicos [que] não são mais do que órgãos dum partido político” o meio em que os clérigos “ocupam o seu tempo a pedir votos⁴¹⁷. O padre do Estreito continuava a fazer política no templo, gerando mais protestos d’*O Povo*: “não deve nem pode (...) usar do púlpito para pregar doutrinas políticas e muito menos faltar à verdade⁴¹⁸. Ficava o alerta que de que “uma boa parte do clero subirá aos púlpitos a brandar às suas ovelhas que o Partido Republicano é o lobo que quer entrar no aprisco⁴¹⁹. O associativismo católico, ao contrário do partidarismo, não era um alvo jornalístico e teve poucas menções.

O ócio da vida religiosa sob o lema de que o trabalho que conduzia ao progresso foi uma temática pouco explorada nos discursos jornalísticos, como a ideia de que os padres “querem continuar a estar deitados todo o dia, ou a fazer a corte a quem quer que seja, recebendo pontualmente o ordenado do Estado⁴²⁰.

As missões ultramarinas, vistas como tentáculos da Igreja nas colónias, serviam para ilustrar o aproveitamento religioso e a ineficácia do apoio governamental à missão que feria a supremacia nacional ao servir aos negócios de Roma. “Nem a submissão nem a civilização conseguem os governos por meio dos missionários” que “obedecem mais ao Papa e ao geral da sua ordem do que aos governos que os ocupam⁴²¹. Eles tratam mais dos interesses congregacionistas do que dos interesses nacionais e acabam enriquecendo com a exploração promovida⁴²². O fanatismo era exemplificado pelas celebrações da Paixão de Cristo no México, que ilustrava “a bela civilização feita pelos missionários católicos entre os selvagens⁴²³. O *Jornal* informava sobre o sucesso das missões do Espírito Santo em África que eram, na verdade, inúteis estratégias para “enriquecerem à custa do trabalho dos indígenas⁴²⁴. Enquanto havia professores na metrópole, que esperam por colocação, “na província de Angola as cadeiras (...) estão entregues às irmãs de S. José de Cluny⁴²⁵. Trata-se de “missionários estrangeiros que só servem para fazer a desnacionalização, para intrigar e para quererem antepor a sua à nossa autoridade⁴²⁶.

⁴¹⁶ *O Povo*, n.º 123, 13-VI-1909: 1

⁴¹⁷ *O Povo*, n.º 106, 14-II-1909: 1.

⁴¹⁸ *O Povo*, n.º 177, 26-VI-1910: 2.

⁴¹⁹ *O Povo*, n.º 186, 28-VIII-1910: 1.

⁴²⁰ *O Povo*, n.º 38, 20-IX-1907: 3.

⁴²¹ *O Povo*, n.º 38, 20-IX-1907: 1.

⁴²² *O Povo*, n.º 38, 20-IX-1907: 1.

⁴²³ *O Povo*, n.º 122, 6-VI-1909: 2.

⁴²⁴ *O Povo*, n.º 125, 27-VI-1909: 2.

⁴²⁵ *O Povo*, n.º 130, 1-VIII-1909: 2.

⁴²⁶ *O Povo*, n.º 130, 1-VIII-1909: 2.

3.2 A versão clerical nos periódicos

A narrativa clerical foi enquadrada por Abreu (2004) como simétrica ao discurso anticlerical, numa apologética de refutação, polémica e vigorosa, contra os adversários da Igreja (p. 68). O jornal *O Correio da Tarde* e a revista *Quinzena Religiosa* foram os periódicos utilizados para a análise textual dessa temática na imprensa madeirense durante os dois períodos estudados, em paralelo à imprensa crítica ao cosmo religioso. Tornou-se necessário, como no modelo realizado anteriormente, a elaboração de um exercício de categorização de temas do discurso jornalístico reproduzido nas páginas destes meios noticiosos. Sem um recurso às sistematizações prévias de investigadores, ao contrário do que procedemos em parte dos materiais anticlericais, a classificação do nosso *corpus* textual do clericalismo obedeceu à definição de temáticas que eram recorrentes na prosa, permitindo que se fizesse um inventário dos argumentos consagrados, mais ou menos férteis, em ambos os meios.

Tentando englobar grandes áreas, tivemos em consideração os assuntos menos frequentes em ambos os periódicos, procurando evitar uma análise que se focasse apenas em temas emblemáticos, em detrimento de matérias importantes embora não fossem de prosa fértil.

- A. A missão divina e única da Igreja:** a Igreja, que formava uma comunidade perfeita e imaculada, era transmitida como a fiel depositária da missão divina, sendo a única capaz de interpretar os desígnios de Deus. Era, por isso, uma entidade dotada de um grande poder, conferido por Deus, que deveria ser respeitada e venerada através de um largo sentimento de obediência pelos seus ensinamentos. O temor e o respeito à Igreja confundiam-se num misto de sentimentos que correspondiam à vontade divina.
- B. Os católicos unidos num partido:** a resposta às ameaças e aos ataques seculares que a Igreja sofria tinha corpo na congregação dos católicos em torno de um movimento associativo e político que pudesse corresponder aos mandamentos católicos e que propagasse as doutrinas num ambiente societal que fosse fértil para a execução das políticas católicas que serviriam para edificação de um mundo melhor.
- C. A Religião do Estado:** assumimos como um tema que tanto funciona como oposição à Igreja, numa versão anticlerical, como o reflexo de uma ligação, na ótica clerical, que pretendia estabelecer uma legitimação sagrada ao poder da coroa. O rei, enquanto ministro de Deus na Terra, estabelecia e promovia um mutualismo natural entre a instituição terrena e a divina. A autoridade régia era emanada a partir do domínio sagrado que outorgava no monarca a sua legitimidade. Seja qual fosse o monarca, se a sua relação com a Igreja fosse devota, estaria ungido para o seu reinado.
- D. O saudosismo dos bons tempos:** quando existia uma sociedade pia aos ensinamentos

católicos, que sabia obedecer à sua Igreja, eram tempos de respeito aos valores promovidos por Cristo. A fé e o patriotismo confundiam-se para servir a Deus e ao povo numa relação de devoção pelas doutrinas que já não eram veneradas por uma sociedade que se corrompia com o tempo.

- E. A política do medo:** os caminhos de salvação da alma passavam pela obediência terrena à vontade da Igreja que refletia as palavras de Deus. O controlo católico dos ritos de passagem societários acabavam por conferir um poder que se transfigurava num temor às profecias e aos castigos prometidos aos infiéis. O controlo de um mundo *post mortem* conferia um poder temerário que as teorias ímpias também pretendiam combater e que a Igreja chamava a si.
- F. O mau dentro da Igreja:** a Igreja, apesar da perfeição que lhe era imputada, era feita por pessoas e possuía elementos que se aproveitavam do seu poder e traíam a religião. O modernismo, enquanto doutrina católica em eclosão sendo um movimento que surgiu dentro da Igreja, também era criticado pela hierarquia pelo seu casamento com as ciências atuais que pretendiam comprometer o culto e a fé.
- G. Unir forças contra o opressor:** para o combate que se trava em prol dos mandamentos divinos era necessário que o rebanho católico congregasse esforços nesta luta contra os que pretendiam calar a voz sagrada da Igreja e cercear o seu poder. A capacidade de unificação dos crentes, em torno da defesa da sua Igreja, era crucial para a perpetuação da sua influência social, económica e política.
- H. A Igreja perseguida e maltratada:** o combate que os *maléficos* opositores da verdade divina travavam com a Igreja era recorrente ao longo dos tempos. A Igreja, que era acusada de perseguir, configurava-se como uma vítima da opressão e da coação da sua missão sagrada. Os inimigos da Igreja eram todos os adversários da salvação dos Homens que pretendiam renegar a verdade e amaldiçoar a humanidade.
- I. A fusão da nação e da religião:** geralmente a Igreja pretendia transmitir a relação de proximidade e o paralelismo da religião e da nação. A fusão dessas identidades era a resposta da Igreja para a proteção do nacionalismo através da religião do Estado⁴²⁷ pois a pátria e a religiosidade uniam-se e apoiavam-se mutuamente pelo sucesso de ambos.
- J. A apatia da sociedade atual:** ao mesmo tempo que era necessário que os crentes lutassem, em unísson, para a concretização de uma Igreja forte que poderia promover a missão divina que fora incumbida, a sociedade dava sinais de uma apatia inaceitável perante

⁴²⁷ Tocqueville (2008) afirmou que, “no mundo mais não há do que o patriotismo, ou a religião, capaz de fazer marchar durante muito tempo em direção a um mesmo fim a universalidade dos cidadãos (p. 100).

as atrocidades que se cometiam contra a fé e a Igreja de Cristo, promotora da única religião do Estado.

- K. Afastar o povo das trevas:** através dos ensinamentos teológicos a Igreja conseguiria salvar a humanidade de propostas condenadas que promulgavam ilusões e verdadeiras afrontas e blasfémias ao tentarem popularizar-se junto da sociedade, iludindo a sua mente e afastando-a do caminho de salvação e da vida eterna. Eram seitas que promoviam a discórdia no seio da humanidade.
- L. A educação religiosa é inseparável do ensino:** os clericais defendiam que para a promoção de uma sociedade saudável, em que os jovens pudessem desempenhar um papel adequado, era fundamental que a religião fizesse parte dos currículos, exorcizando a ideia de um sistema de ensino sem Deus, o que só poderia resultar numa juventude com o seu futuro comprometido.
- M. O trabalho com a bênção da Igreja:** o posicionamento finissecular da Igreja perante a realidade laboral da sociedade que emergia no novo século era a conjugação do labor com a religião. A própria cúria romana não desconsiderava a necessidade da Igreja se posicionar junto da classe operária cujos apoios também eram cativados por várias doutrinas.
- N. O catolicismo como a única Religião:** perante os outros credos, a religião católica reivindicava a sua superioridade também apoiada pelo facto de ser a única religião do Estado. Apoiar o culto público de outras religiões ou difundir as suas ideias era contranatura, uma afronta à Constituição e um crime.

O clericalismo assume, tal como o anticlericalismo, uma flutuação temática que está ligada às grandes discussões de cada época. A tipificação da temática clerical no início do séc. XX apresentará divergências ao mesmo exercício feito num período distinto. É, contudo, necessário não esquecer que existirão vários pontos de similaridade em que essas intersecções comprovarão que determinadas matérias não eram tão dependentes de um dado *khrónos* como outras.

3.2.1 O Correio da Tarde (1901-1911)

A imprensa católica⁴²⁸ poderia possuir um apoio institucional e pecuniário que contrastaria com outros projetos jornalísticos que obedeciam uma lógica mais particular, quando não estavam enquadradas ou evoluídas para projetos de suporte político ou empresarial. No fôlego jornalístico de

⁴²⁸ A diocese do Funchal, no aspeto da imprensa, estava superada apenas pelo patriarcado e pela mitra do Porto. Tinha publicado *A Verdade* (1874-1895), o diário *Correio do Funchal* (1897-1899), o mensário *Domingo Católico* (1872-1901), o *Boletim Mensal Diocesano da Obra de S. Francisco de Sales* (1894-1901), o diário *Jornal* (1906-1923) e, finalmente, a *Quinzena Religiosa* (1901-1910, 1912).

1901, que assistiu ao início da publicação de seis periódicos⁴²⁹, surge um que, anos mais tarde, se assumiria como um órgão do Partido Nacionalista na Madeira⁴³⁰, doutrinariamente católico, com o subtítulo “Católico e Noticioso”⁴³¹, em que o cónego António Homem de Gouveia⁴³² surge como um dos seus fundadores e dinamizadores. Afinal, “sem religião não pode haver sociedade”⁴³³ e o jornal que o início se alistou “nesta cruzada santa (...) temos ao nosso lado Deus, a justiça e a legitimidade”⁴³⁴.

A sua publicação teve início a 9 de junho de 1901, ano “de formação dos Centros Nacionais” (Olaio, 2004: 154), sendo interrompida a 17 de janeiro de 1911, já num Estado republicano. Numa conjuntura em que se vivia um efervescente clima pré-eleitoral para a 35.^a legislatura, os católicos também pretendiam uma propaganda eleitoral eficaz, difundido as ideias que apoiavam. Na sua edição de estreia apelava à liberdade de consciência que deveria ser um imperativo dos legisladores que, “por infelicidade nossa”⁴³⁵, não eram os autores do periódico. Assumia-se como um noticioso católico, devido à ausência de periódicos nesse segmento, que pretendia “levar ao conhecimento da família católica o que a respeito do seu CREDO, o mundo vai manifestando”⁴³⁶. Não foi omissa a referência ao governo que, “além de transformar a vida moral da humanidade, fez a sua revolução social”⁴³⁷. Um retrato do sentimento de descontentamento vivido pelos católicos, insatisfeitos com as políticas de Hintze Ribeiro sobre a conversão das congregações em associações, partilhado pelos críticos da Igreja, mas por motivos antagónicos: a legalização das ordens indo contra o consagrado nas leis pombalinas e liberais. Os católicos deveriam “por um entrave à vertiginosa carreira dessa infernal locomotiva carregada de falsa liberdade”⁴³⁸. A igreja assumia-se “como único porte de salvação (...) que, qual outra Arca de Noé, representa o único refúgio no meio do dilúvio dos erros

⁴²⁹ Tiveram início os seguintes periódicos: *Quinzena Religiosa*, *O Rebate*, *O Democrata*, *O Correio da Tarde*, *A Cruz e The Madeira Magazine*.

⁴³⁰ Como cita Olaio (2004), o Partido Nacionalista, na ótica do seu fundador, deveria seguir a via de formação da “extrema direita do Partido Republicano” (p. 160). O partido apresentava uma linha programática de “defesa da Religião e da Pátria” (p. 161) e, com a república, “acabaria por se desintegrar” (p. 160). Segundo Ramos (1983), o “*centro nacional católico*, organizado (...) em 1894 para congregar numa estrutura suprapartidária todos os católicos portugueses, transformara-se no *partido nacionalista* que demagógicamente dividira os militantes católicos, pois muitos não podiam aceitar as suas posições fanáticas” (p.259-260).

⁴³¹ A partir do número 40 o título do jornal passou a ser *O Correio da Tarde* regressando ao título *Correio da Tarde* no n.º 202. Nas referências ao jornal, utilizaremos *O Correio da Tarde*.

⁴³² Em abril de 1906, o Partido Nacionalista atingiria o seu maior resultado eleitoral desde a sua criação com a eleição de seis deputados, incluindo o cónego Homem de Gouveia, que já tinha sido eleito em 1905 e seria o único eleito no ato de agosto de 1906.

⁴³³ *O Correio da Tarde*, n.º 17, 25-VII-1901: 1.

⁴³⁴ *O Correio da Tarde*, n.º 64, 21-XI-1901: 1.

⁴³⁵ *O Correio da Tarde*, n.º 1, 9-VI-1901: 1.

⁴³⁶ *O Correio da Tarde*, n.º 1, 9-VI-1901: 1.

⁴³⁷ *O Correio da Tarde*, n.º 1, 9-VI-1901: 1.

⁴³⁸ *O Correio da Tarde*, n.º 76, 19-XII-1901: 1.

modernos”⁴³⁹. E mesmo os padres deveriam participar desta cruzada pois “o clero há de sofrer calamemente essas prepotências unindo-se com os perseguidores”⁴⁴⁰. A caridade que as congregações podiam facultar ao povo, como o caso das franciscanas que foram injustamente expulsas da Santa Casa⁴⁴¹, era uma dádiva única. Tantas mentiras se falam sobre os jesuítas e era importante que os católicos exerçam a sua caridade⁴⁴².

Além disso, o *Correio da Tarde* pretendia “‘conversar’ cordialmente com os amáveis colegas que não” pensavam como eles⁴⁴³. O jornal não se assumia como defensor do clero, esclarecendo que não iam “defender quem mereça censuras” pois sabiam que “em todas as classes sociais há membros dignos de aplauso e membros merecedores de vitupério”⁴⁴⁴.

Era impresso na tipografia Comercial e, posteriormente, na Tipografia Nacional⁴⁴⁵, sendo publicado às terças-feiras, às quintas-feiras e aos domingos, com um preço avulso de 20 réis, o mais reduzido de todos os analisados anteriormente. Nas primeiras seis edições foi o cónego Varella⁴⁴⁶ o seu redator, deixando as suas funções, “numa inesperada resolução”, sendo “uma grande decepção” para a redação essa atitude⁴⁴⁷. Alguns anos depois, em 1903, no mesmo ano em que, na cidade do Porto, o Centro Nacional transformava-se em Partido Nacionalista, “a redação do *Correio da Tarde* declarava colocar-se sempre em tudo na defesa dos interesses da Igreja”, afirmando que, a partir do número 258, “sacerdote algum” fazia parte da redação⁴⁴⁸.

O nosso período de análise vai do n.º 1 até ao n.º 272. No seu número de estreia, era seu editor Theodorico Augusto de Campos⁴⁴⁹. Foram seus editores José Gomes Camacho⁴⁵⁰ e Manuel Maria Rodrigues⁴⁵¹ e registava-se como proprietário e administrador Alexandre António da Silva.

⁴³⁹ *O Correio da Tarde*, n.º 103, 3-III-1902: 1.

⁴⁴⁰ *O Correio da Tarde*, n.º 115, 3-IV-1902: 1.

⁴⁴¹ *O Correio da Tarde*, n.º 7, 2-VII-1901: 1.

⁴⁴² *O Correio da Tarde*, n.º 8, 4-VII-1901: 2.

⁴⁴³ *O Correio da Tarde*, n.º 1, 9-VI-1901: 1.

⁴⁴⁴ *O Correio da Tarde*, n.º 6, 28-VI-1901: 2.

⁴⁴⁵ A partir do n.º 18 perdeu o subtítulo adotado no início. A partir do n.º 138 deixou de ser impressora nessa tipografia (*O Correio da Tarde*, n.º 138, 5-VI-1902: 2).

⁴⁴⁶ António Vicente Varella (1854-1903) era natural da Ponta do Sol e foi deputado pelo distrito do Funchal, cónego da Sé, a partir de 1900, e professor no Seminário do Funchal. Segundo Menezes e Silva (1998), foi fundador de diversos periódicos da ilha, onde não se abstinha de criticar até a autoridade eclesiástica. O seu “espírito irrequieto e em extremo impressionável, por vezes violento e atrabiliário, sobretudo como jornalista” acabou por originar “rudes campanhas” e até “penalidades dos seus superiores hierárquicos” (p. 387). *O Correio da Tarde*, após a sua saída como diretor, não voltou a referenciar algum ocupante desse cargo.

⁴⁴⁷ *O Correio da Tarde*, n.º 7, 2-VII-1901: 3.

⁴⁴⁸ *O Correio da Tarde*, n.º 258, 16-IV-1903: 1. O *Século* foi citado pelo jornal por referir que o cónego Homem de Gouveia e o padre Manuel Rodrigues Coutinho despediram-se da redação do *O Correio da Tarde* por uma aproximação entre o governador e o bispo do Funchal, testemunhada na Festa da Aleluia, na Sé. Uma “calúnia”, segundo o periódico católico (*O Correio da Tarde*, n.º 265, 5-V-1903: 2). Regista-se que a partir dessa edição (n.º 258), e até ao final da nossa análise (n.º 272) não existem artigos doutrinários da Madeira.

⁴⁴⁹ Até ao n.º 39.

⁴⁵⁰ Do n.º 40 até ao n.º 201.

⁴⁵¹ Do n.º 202 até 272, quando finda o nosso período de estudo, acumulando as funções de administrador da tipografia.

O jornal afirmava que “o povo da Madeira é profundamente crente e ordeiro”⁴⁵², “pacífico, dócil e crente; bom será que continue a gozar desses dons”⁴⁵³. Mesmo assim o *Correio* noticiava que “atualmente não se discute, insulta-se” e que eram raros os católicos “que descem com serenidade à praça pública e vão, tranquilamente, ao meio duma arena sulcada de doestos e injúrias, confessar a sua fé e defender a sua crença”⁴⁵⁴. Na incoerência de quem defendia que “o homem que não ora é uma aberração, é um estúpido e um animal”⁴⁵⁵. O periódico assumia, como iremos constatar em várias situações, uma posição de insulto. No seu discurso, defendia que a religião que professam foi “ensinada pelo próprio DEUS HUMANADO” e que proibia “rigorosamente a calúnia”⁴⁵⁶ mas não tinha pejo em classificar como “imbecil e hipócrita”⁴⁵⁷ os autores dos jornais que os criticavam. Eram “uns tartufos miseráveis sem honra, sem dignidade”⁴⁵⁸. Propunha-se a defender “a Igreja católica e as congregações religiosas das arremetidas d’alguns néscios e ignorantes” apesar da perseguição de que era alvo e que durava “enquanto à frente desta terra se conservarem os miseráveis que a dominam”⁴⁵⁹, na sua constante crítica às autoridades locais. Amparavam-se na ideia de que o jornalista tinha grande responsabilidade sobre o que escrevia “porque tem que responder perante Deus e perante os homens, pelo uso indiscreto que fizer da sua pena” e somente “o homem crente e de costumes irrepreensíveis pode desempenhar” as funções jornalísticas⁴⁶⁰.

Na ótica do *Correio*, a mitra personificava um arquétipo de conduta irrepreensível que era motivo para diversas narrativas laudatórias. E nessa ação, as hostes eram lideradas pelo bispo, o “pobre, como os pobres a quem ele mata a fome”⁴⁶¹, “o sr. D. Manuel Agostinho Barreto[,] o inexcédível e inexcédido prelado português”⁴⁶².

Em vários momentos, como se sucedia com os anteriores periódicos, o jornal respondia às críticas dos outros meios de comunicação. Disparava que “mete nojo a prosa do *Notícias*. Pretende, a todo o custo, defender o sr. governador”⁴⁶³. O *Diário de Notícias* foi o meio noticioso mais criticado no período analisado: “só quem não conhece a ‘velhacaria’ do *Notícias* é que lhe dá crédito”⁴⁶⁴. Os

⁴⁵² *O Correio da Tarde*, n.º 100, 22-II-1902: 2.

⁴⁵³ *O Correio da Tarde*, n.º 165, 14-VIII-1902: 1.

⁴⁵⁴ *O Correio da Tarde*, n.º 192, 18-X-1902: 1. O artigo, assinado por “G. S.”, enaltecia Jacinto Cândido da Silva, um dos fundadores do Partido Nacionalista, como um exemplo de católico português.

⁴⁵⁵ *O Correio da Tarde*, n.º 156, 24-VII-1902: 1.

⁴⁵⁶ *O Correio da Tarde*, n.º 81, 9-I-1902: 1

⁴⁵⁷ *O Correio da Tarde*, n.º 105, 6-III-1902: 2.

⁴⁵⁸ *O Correio da Tarde*, n.º 251, 24-III-1903: 1.

⁴⁵⁹ *O Correio da Tarde*, n.º 139, 10-VI-1902: 1.

⁴⁶⁰ *O Correio da Tarde*, n.º 98, 18-II-1902: 1.

⁴⁶¹ *O Correio da Tarde*, n.º 92, 4-II-1902: 1.

⁴⁶² *O Correio da Tarde*, n.º 63, 19-XI-1901: 1.

⁴⁶³ *O Correio da Tarde*, n.º 48, 12-X-1901: 3.

⁴⁶⁴ *O Correio da Tarde*, n.º 59, 10-XI-1901: 2.

jornais da oposição eram chamados “jornais batoteiros”, “mentirosos”, “jornaleco liberal” e “pasquins”. Numa rara menção ao *Democrata*, perguntava: “haverá católico digno deste nome que leia o *Rebate, Democrata, Comércio e Notícias*?”⁴⁶⁵. Os periódicos da oposição, ao que defendia o *Correio*, eram “papelecões [que] encerram meia dúzia de disparates de grosso calibre”⁴⁶⁶ que os católicos não deveriam sustentar pois era “alimentar uma víbora que mais tarde ou mais cedo há de enterrar a língua venenosa no seio da Igreja”⁴⁶⁷. Era comum o apelo ao apoio necessário da imprensa católica a “maior, a mais universal, a mais necessária e mais salutar de todas as obras católicas que podeis promover”⁴⁶⁸.

Nos textos replicados pelo jornal constavam críticas sobre o socialismo e os seus resultados práticos; a importância das missões católicas ultramarinas; cartas do Papa; a questão religiosa em França e os princípios de higiene alimentar.

Nas páginas do jornal, a maçonaria era acusada de ser “quem dá leis neste malfadado Portugal”⁴⁶⁹, constituindo-se como “uma parte organizada do partido republicano contra a Igreja católica”, “é uma igreja contra a Igreja e contra o catolicismo”⁴⁷⁰. A guerra que a maçonaria fazia contra as congregações religiosas acabava deixando “em perigo a religião e a pátria portuguesas”⁴⁷¹. Para os maçons, existiam “‘dois’ inimigos irreconciliáveis: a Igreja, como sociedade e o católico”⁴⁷².

A ideia de uma missão, que se apoiava na *divina* e *única*, era proporcionada pelo grande poder sagrado que a Igreja detinha, pois “fora da exata observância da lei de Deus não é possível encontrar lenitivo para a triste sorte dos que lutam com a miséria”⁴⁷³, como afirmava o *Correio*. Nem mesmo gigantes como Napoleão conseguiram derrubar a Igreja. Ele ambicionou a coroa dos reis e a tiara dos Papas e “foi morrer em asilo, desconhecido e sem pátria”⁴⁷⁴. Esse poder sem igual, conferido para o desempenho desse propósito sagrado, constituía um tema muito fértil na narrativa jornalística adotada. Veiculavam o ofício de ensinar todos os povos, conseguindo, por isso, operar prodígios ao longo do tempo⁴⁷⁵. A preservação da autoridade eclesiástica dava “uma origem sagrada, derivando-a do próprio Deus”, a partir de onde vem todo o poder⁴⁷⁶. Quem poderia duvidar dessa função nobre que cabia à Igreja? “Se não fora uma ‘religião divina’, e se não tivera ‘promessas

⁴⁶⁵ *O Correio da Tarde*, n.º 101, 25-II-1902: 2.

⁴⁶⁶ *O Correio da Tarde*, n.º 105, 6-III-1902: 2.

⁴⁶⁷ *O Correio da Tarde*, n.º 147, 3-VII-1902: 1.

⁴⁶⁸ *O Correio da Tarde*, n.º 153, 17-VII-1902: 1.

⁴⁶⁹ *O Correio da Tarde*, n.º 22, 6-VIII-1901: 1.

⁴⁷⁰ *O Correio da Tarde*, n.º 239, 21-II-1903: 1.

⁴⁷¹ *O Correio da Tarde*, n.º 35, 10-IX-1901: 1.

⁴⁷² *O Correio da Tarde*, n.º 145, 28-VI-1902: 1.

⁴⁷³ *O Correio da Tarde*, n.º 117, 8-IV-1902: 2.

⁴⁷⁴ *O Correio da Tarde*, n.º 79, 31-XII-1901: 1.

⁴⁷⁵ *O Correio da Tarde*, n.º 7, 2-VII-1901: 1.

⁴⁷⁶ *O Correio da Tarde*, n.º 8, 4-VII-1901: 1.

de vida eterna’, ficaria para sempre sufocada ao nascer⁴⁷⁷. Entre as dádivas que esse poder relegava estava a caridade que era um dos benefícios inumeráveis que a Igreja deixava à sociedade⁴⁷⁸. Ela tinha as suas “instituições destinadas a socorrer todas as misérias”⁴⁷⁹. Ao citar um artigo da *Revista Católica*, referia que as missões da Igreja livraram vários territórios “das trevas da barbaria em que as foi encontrar”⁴⁸⁰.

Ao contrário do Estado, a instituição católica não podia alterar, por força do homem ou de desejos ainda mais poderosos que a humanidade, a “estabilidade social e o rigor exigido pelo critério filosófico dos preceitos em que a Igreja fora alicerçada”⁴⁸¹. Ela pretendia tornar o homem “um digno cidadão herdeiro da pátria celeste”⁴⁸². A ausência do temor a Deus, o “desprezo das leis divinas, a descrença” eram os promotores da agonia social que se vivia⁴⁸³. O poder clerical era tão grande que perante a presença do Papa Leão XIII, “pontífice e rei”, “o simples mortal sente-se pequenino, terrível, obscuro ante a sua monumental intelectualidade”⁴⁸⁴. Para ilustrar a força da Igreja, no aniversário do pontificado, o jornal publicou um artigo laudatório sobre o líder religioso, no qual reforçava a força da instituição, edificada de acordo com a vontade de Jesus, em que o Papa, ocupante do trono de S. Pedro, era o seu legítimo representante e precursor: “Por isso onde está Pedro, está a Igreja e onde está a Igreja está Cristo”⁴⁸⁵. De acordo com o artigo reproduzido a partir do *Correio Nacional*, o Papa, apesar de ser um “monarca despojado dos seus territórios”, era “poderoso como ninguém”, sendo um “dominador de espíritos” e “soberano de milhões de homens fiéis”⁴⁸⁶. O catolicismo tinha a faculdade de tornar “os homens felizes dando-lhes paciência para suportar os seus males”⁴⁸⁷. Os investigadores da História eclesiástica encontram, a “cada passo reproduzida[,] a história de Cristo com maravilhosa exatidão”⁴⁸⁸. “Não há nada mais sagrado na Terra que o princípio da autoridade. Deus era o seu autor e todos reconhecem a sua necessidade”, seja ela de índole civil, militar, religiosa ou social, ela era dada pelo “autor de todo o género humano e de toda a natureza – DEUS”⁴⁸⁹, o que reforçava que, apesar das aplicações terrenas, a autoridade provinha sempre de uma fonte intemporal e divina, cuja Igreja era sua guardiã.

⁴⁷⁷ *O Correio da Tarde*, n.º 15, 21-VII-1901: 1.

⁴⁷⁸ *O Correio da Tarde*, n.º 9, 6-VII-1901: 1.

⁴⁷⁹ *O Correio da Tarde*, n.º 11, 11-VII-1901: 2.

⁴⁸⁰ *O Correio da Tarde*, n.º 229, 27-I-1903: 1.

⁴⁸¹ *O Correio da Tarde*, n.º 2, 12-VI-1901: 1.

⁴⁸² *O Correio da Tarde*, n.º 28, 22-VIII-1901: 2.

⁴⁸³ *O Correio da Tarde*, n.º 77, 21-XII-1901: 1.

⁴⁸⁴ *O Correio da Tarde*, n.º 104, 3-III-1902: 1.

⁴⁸⁵ *O Correio da Tarde*, n.º 243, 3-III-1903: 1.

⁴⁸⁶ *O Correio da Tarde*, n.º 271, 19-V-1903: 3.

⁴⁸⁷ *O Correio da Tarde*, n.º 111, 20-III-1902: 2.

⁴⁸⁸ *O Correio da Tarde*, n.º 114, 29-III-1902: 1.

⁴⁸⁹ *O Correio da Tarde*, n.º 238, 19-II-1903: 1.

Nesse cenário, o Funchal era referido como o “infeliz” e “desgraçado distrito” onde uma situação de anarquia social, fruto de despotismos originados pelas autoridades civis, cujo representante e culpado era o governador civil⁴⁹⁰: “não sabem esses ‘espíritos iluminados’ o que pode a oração”⁴⁹¹? “Estando cabalmente demonstrado e não restando a menor dúvida sobre a existência da revelação e que só a Igreja é o seu único e verdadeiro depositário”⁴⁹² de uma “doutrina reveladora” que “sem os seus ensinamentos não há virtude nem santidade, nem felicidade”⁴⁹³. No aniversário da promulgação da Carta, o jornal questionava sobre “quantos, porém, se lembraram de que a doutrina ensinada por Jesus nos garantiu a Liberdade, que fora Ele o primeiro a pregá-la (...)?”⁴⁹⁴. Afinal, tratava-se de “uma religião que venceu o inferno, os Césares, os Deuses”⁴⁹⁵.

Não descuidando da política, mesmo antes da existência de um partido que reunisse o apoio declarado da Igreja, o jornal transmitia a ideia de que era importante que os católicos estivessem unidos num único sentido político e, nesta fase embrionária e pré-partidária, os Centros Nacionais representavam esse objetivo. As centenas de jornais católicos, de linha política, que existem na Alemanha⁴⁹⁶ serviam para ilustrar o caminho que deveria ser percorrido em Portugal. Sobre os centros nacionais católicos, na constituição de novos centros para a formação de um Partido Nacional, era referido: “sabemos que muitos membros do clero, presos pela gratidão, amizade ou serviços recebidos da política, estão enlaçados nos partidos políticos”⁴⁹⁷. Era, portanto, necessário que fosse formada uma força política que representasse os verdadeiros desígnios da Igreja. Após os comandantes de alguns centros estarem escolhidos, o caminho era mais fácil pois “soldados não faltam”⁴⁹⁸. O centro era descrito, com a sua evolução, como “um partido político com intentos bem definidos”⁴⁹⁹. Assumiam uma “cruzada santa” com uma “missão augusta”⁵⁰⁰.

Para o periódico só havia “um meio de salvação”, era “dar força e vida aos Centros Nacionais”⁵⁰¹, para que “os católicos, ou se quiserem, os nacionalistas, como manda o programa do centro nacional”⁵⁰², pudessem desempenhar sua missão. O centro do Funchal “ontem era ainda uma ideia

⁴⁹⁰ *O Correio da Tarde*, n.º 238, 19-II-1903: 1.

⁴⁹¹ *O Correio da Tarde*, n.º 15, 21-VII-1901: 3.

⁴⁹² *O Correio da Tarde*, n.º 182, 25-IX-1902: 1.

⁴⁹³ *O Correio da Tarde*, n.º 163, 9-VIII-1902: 1.

⁴⁹⁴ *O Correio da Tarde*, n.º 138, 5-VI-1902: 1.

⁴⁹⁵ *O Correio da Tarde*, n.º 217, 24-XII-1902: 1.

⁴⁹⁶ *O Correio da Tarde*, n.º 1, 9-VI-1901: 1.

⁴⁹⁷ *O Correio da Tarde*, n.º 12, 13-VII-1901: 1.

⁴⁹⁸ *O Correio da Tarde*, n.º 12, 13-VII-1901: 1.

⁴⁹⁹ *O Correio da Tarde*, n.º 97, 15-II-1902: 1.

⁵⁰⁰ *O Correio da Tarde*, n.º 8, 4-VII-1901: 1.

⁵⁰¹ *O Correio da Tarde*, n.º 55, 29-X-1901: 1.

⁵⁰² *O Correio da Tarde*, n.º 41, 24-IX-1901: 3.

vaga, hoje é uma resolução inabalável e amanhã é um partido político!”⁵⁰³. *O Correio da Tarde* afirmava, sobre o novo partido, que “os nacionalistas defendiam a todo o transe a integridade e observância dos direitos e regalias da Igreja”⁵⁰⁴. O sentido de voto era indubitavelmente veiculado nas páginas do jornal: “eis os candidatos de oposição por este distrito que recomendamos a todos os eleitores livres”⁵⁰⁵. Com apelos constantes, “votemos, sem receio, nesses nomes”⁵⁰⁶, “votemos todos na lista da oposição ao governo! Votemos na lista que nos era recomendada pelo Centro Nacional!”, não restariam dúvidas sobre qual deveria ser o sentido de voto que a Igreja pretendia transmitir aos católicos. E qual era o problema desse aconselhamento, questionava o jornal, visto que o próprio bispo do Funchal era um cidadão, e, por isso, também tinha o direito a “intervir diretamente na política”, apesar de não o fazer⁵⁰⁷. Numa contradição ao que pregava na edição anterior quando tinha afirmado que era “falso, falsíssimo que S. Ex.^a Rev.^{ma} intervenha indiretamente na política madeirense” mantendo-se sempre “estranho à luta política”⁵⁰⁸. Mesmo sendo um jornal que se assumia como apolítico⁵⁰⁹, possuía, em vários momentos, uma posição clara sobre a política regional, nacional e internacional.

A religião do Estado detinha uma primazia singular na esfera social e alimentava um sistema de apoio mútuo entre a coroa e a Igreja. Na ótica do jornal, ninguém poderia negar que esse poder, que unia o amor da religião à sua pátria, num sentimento único, que era de salutar⁵¹⁰. Assim, o casamento eterno entre o trono e o altar representavam a bênção divina e o Centro Nacional defenderia os “interesses sagrados do seu Deus e de sua ‘pátria’ e de seu ‘rei’”⁵¹¹. De acordo com o periódico, os nacionalistas não pretendiam “a supremacia da Igreja sobre o Estado”⁵¹², mas uma relação sã entre ambos que eram independentes, cada qual na sua ‘esfera’”, sem desconsiderar que esses círculos de influência se encontram e, nas questões de fé e de moral, era “o Estado que deve submeter-se à Igreja”⁵¹³. Afinal, o catolicismo, sempre como a religião oficial que não podia ser ofendida⁵¹⁴. Passados “19 séculos de cristianismo”, acreditar e defender que “o Estado deve ser absolutamente leigo e

⁵⁰³ *O Correio da Tarde*, n.º 26, 17-VIII-1901: 1.

⁵⁰⁴ *O Correio da Tarde*, n.º 99, 20-II-1902: 1.

⁵⁰⁵ *O Correio da Tarde*, n.º 41, 24-IX-1901: 1. As eleições eram para a 35.º legislatura que acabaria por ter três sessões legislativas.

⁵⁰⁶ *O Correio da Tarde*, n.º 42, 26-IX-1901: 1.

⁵⁰⁷ *O Correio da Tarde*, n.º 142, 19-VI-1902: 1.

⁵⁰⁸ *O Correio da Tarde*, n.º 141, 17-VI-1902: 1.

⁵⁰⁹ *Correio da Tarde*, n.º 3, 18-VI-1901: 1.

⁵¹⁰ *O Correio da Tarde*, n.º 7, 2-VII-1901: 1.

⁵¹¹ *O Correio da Tarde*, n.º 26, 17-VIII-1901: 1.

⁵¹² *O Correio da Tarde*, n.º 97, 15-II-1902: 1.

⁵¹³ *O Correio da Tarde*, n.º 145, 28-VI-1902: 1.

⁵¹⁴ *O Correio da Tarde*, n.º 224, 15-I-1903: 1.

secularizado, sem sujeição alguma à ordem divina revelada”, era um absoluto atentado de ingrati-
dão⁵¹⁵. Os governos contemporâneos possuíam uma dívida imensurável com o “cristianismo (e por
isso mesmo à Igreja onde está encarnado) a solidez da sua autoridade e a menos frequência de revo-
luções”⁵¹⁶. Por várias vezes o Estado tinha desrespeitado o catolicismo. Os seus governos inaptos,
prejudicando a relação com a Igreja, se apoderaram de bens que pertenciam ao clero e “o sr. Hintze
Ribeiro não via nada disso”, ficando impávido perante tantos que “feriram a religião católica, a reli-
gião do Estado”⁵¹⁷. O *Diário de Notícias* enfurecia o jornal católico ao sustentar “erros condenados
como a superioridade do Estado acima da Igreja” e afirmava que “as excomunhões já passaram à
história”⁵¹⁸. Sobre as comemorações da restauração da independência, o periódico católico referia
que “a infeliz Igreja portuguesa está escravizada pela ambições e vexames do Estado”⁵¹⁹ que deveria
zelar por ela. Os falsos democratas almejavam o “estabelecimento do antigo império romano (...)
julgam poder ser felizes no gozo e no vício doirado e mebriante. Por isso e para isso pretendem (...)
extinguir da face da terra a Igreja”⁵²⁰, desconsiderando a sua posição primordial na nação. O “portu-
guês que professa a religião do Estado” não pode ser abrangido pelas disposições do código civil
sobre “a mancebia legal a que chamam casamento civil entre súbditos católicos” que era “nulo e (...)
criminoso”⁵²¹, uma afronta ao ritual da religião oficial de Portugal.

A narrativa, que apoiava a supremacia do catolicismo, acolhia críticas aos outros credos. O
Correio considerava que os protestantes eram constituídos por “ilustres e desinteressantes padres que
desertaram do catolicismo – com o que ele ganhou imenso”⁵²² acreditando-se que o protestantismo
estava “destinado a ser absorvido pelo catolicismo”⁵²³. A renegação era o caminho escolhido pelos
que traíam a religião, como os “apóstatas Lutero, Calvino e Zuínglio” que, “não podendo suplantar
os dogmas da nossa religião três vezes santa”, acabaram “declararam-se abertamente contra a
Igreja”⁵²⁴. Numa alusão à superioridade da fé cristã, a religião do Estado, era referido que “o valor
d’um povo é o seu valor ‘moral’ e grandeza moral só o catolicismo a soube e sabe dar aos povos”⁵²⁵.
Consideravam que designar alguém por judeu, quando não o era, constituía, em todo o mundo, uma

⁵¹⁵ *O Correio da Tarde*, n.º 113, 26-III-1902: 1-2.

⁵¹⁶ *O Correio da Tarde*, n.º 228, 24-I-1903: 2.

⁵¹⁷ *O Correio da Tarde*, n.º 38, 17-IX-1901: 1.

⁵¹⁸ *O Correio da Tarde*, n.º 53, 24-X-1901: 3.

⁵¹⁹ *O Correio da Tarde*, n.º 68, 30-XI-1901: 1.

⁵²⁰ *O Correio da Tarde*, n.º 63, 19-XI-1901: 2.

⁵²¹ *O Correio da Tarde*, n.º 231, 31-I-1903: 1.

⁵²² *O Correio da Tarde*, n.º 77, 21-XII-1901: 2.

⁵²³ *O Correio da Tarde*, n.º 253, 31-III-1903: 2.

⁵²⁴ *O Correio da Tarde*, n.º 125, 26-IV-1902: 3.

⁵²⁵ *O Correio da Tarde*, n.º 150, 10-VII-1902: 1.

grande injúria⁵²⁶. Apesar disso, “grande parte do povo judeu conservava-se indiferente (...) bem depressa converteram essa indiferença em ódio profundo e juntos iniciaram a perseguição (...) que afinal levou Jesus ao calvário”, depois comparando a situação ao povo português que também “é dilacerado por fações partidárias”⁵²⁷, para enaltecer o partido nacionalista e comparar os seus opositores aos judeus, que traíram Jesus. A Carta Constitucional determinava “que a religião do Estado seja católica apostólica romana e que as outras sejam simplesmente toleradas, não se fazendo entretanto culto próprio” e, enquanto as congregações disfarçadas de associações levantavam a ira dos anticlericais, a sinagoga lisbonense era “inaugurada com toa a solenidade” e “nas barbas da autoridade”⁵²⁸.

A nostalgia de saudosismo dos ditos bons tempos, parecia embalar a prosa jornalística em alguns artigos. No passado, existiam os “grandes capitães e navegadores (...) que em vésperas de partida passavam longas horas em oração”, ou os que imploravam a proteção de Deus, demonstrando o seu respeito e a sua fé⁵²⁹. Eram bons tempos, segundo o jornal, que despertavam nostalgia de uma época de devoção ao catolicismo: “como eu tenho saudades desses tempos de fé e de patriotismo! Portugal foi grande porque soube abraçar-se à cruz do teu bendito Filho”⁵³⁰.

No capítulo da profusão temática, a pregação de uma política do medo acabava ser muito mais fecunda do que o anterior. O temor impingido era claro quando se alertava que “os insultos feitos à religião católica hão de recair em castigo da sociedade e da pátria”⁵³¹ pois o “reinado de Jesus é um reinado social, ai do povo que o não reconhecer!”⁵³². O jornal pregava nas suas páginas que não passaria de ilusão a crença de que outros caminhos preencheriam a alma da humanidade pois só a religião dá paz e felicidade às sociedades que era sustentada por essa fé⁵³³. Ficava o aviso aos que acreditavam que os movimentos de insurreição eram o caminho a traçar para o estabelecimento de novas sociedades pois não havia “nada no mundo mais terrível em si e em suas conseqüências do que a *Revolução*” que era “um brado insofrido do anjo rebelde contra o seu Criador”, em que a Igreja combatia “sempre todos os revolucionários”, que nunca eram pessoas crentes⁵³⁴. Tínhamos o caso francês: “o que é feito desse Napoleão (...) que por malvadez teve a infelicidade de tocar na Igreja de Cristo?”⁵³⁵. Era claro que “só a religião nos pode salvar”⁵³⁶. E felizmente, mesmo na má imprensa, haviam laivos de discernimento, na ótica do *Correio*, quando constatava que o *Diário de Notícias*,

⁵²⁶ *O Correio da Tarde*, n.º 155, 22-VII-1902: 2.

⁵²⁷ *O Correio da Tarde*, n.º 193, 21-X-1902: 1.

⁵²⁸ *O Correio da Tarde*, n.º 159, 31-VII-1902: 2.

⁵²⁹ *O Correio da Tarde*, n.º 7, 2-VII-1901: 1.

⁵³⁰ *O Correio da Tarde*, n.º 71, 7-XII-1901: 1.

⁵³¹ *O Correio da Tarde*, n.º 7, 2-VII-1901: 1.

⁵³² *O Correio da Tarde*, n.º 7, 2-VII-1901: 1.

⁵³³ *O Correio da Tarde*, n.º 7, 2-VII-1901: 1.

⁵³⁴ *O Correio da Tarde*, n.º 8, 4-VII-1901: 1.

⁵³⁵ *O Correio da Tarde*, n.º 11, 11-VII-1901: 1.

⁵³⁶ *O Correio da Tarde*, n.º 16, 23-VII-1901: 1.

com receio de perder assinantes, acabou por não publicar um romance difamador pois “ainda há gente, graças a Deus, que receia ser excomungada”⁵³⁷. Uma lucidez efémera, pois, o crime jornalístico regressava quando concorriam “com as suas assinaturas para a propagação e sustentação de tal jornal [*Diário de Notícias*]”, sendo um “dever advertir a todos os crentes sinceros e dedicados” desse risco de apoiar esse tipo de imprensa⁵³⁸. Veja-se o exemplo do desastre na Martinica “no dia em que o catolicismo celebrava a memória das Ascensão de Jesus nessa infeliz cidade exercia-se [*sic*] graves castigos” divinos⁵³⁹. Não saberiam esses povos que “sem a oração o homem não pode praticar o bem nem evitar o mal”⁵⁴⁰? Era notório que “o primeiro passo para o aniquilamento social é o extermínio dos homens de cruz e da espada”⁵⁴¹, conforme bafejavam os seus artigos.

Nesse cenário que convergia o amor, o medo e o respeito, existia espaço para a imperfeição dos homens que também formavam a Igreja, e usavam-se dela, pois havia “muitos padres (ignorantes e escandalosos) que leem esses jornais”, mas também houve “um apóstolo ladrão e velhaco que vendeu a Cristo por 30 dinheiros”⁵⁴². Existia também o “padre político, isto é, mercenário subserviente do ‘Deus-Estado’ galopim eleitoral e partidário fanático da política”⁵⁴³ ou mesmo o “o padre judas, berrador assoldado com a turba jacobina, interesseiros sensual, escandaloso e sobretudo inimigo feroz da vida religiosa”, que era o tipo de padre liberal que a imprensa jacobina aprecia⁵⁴⁴.

Para esses e outros combates era fulcral que se unissem forças para a luta contra o opressor na defesa intransigente da religião do Estado, nas eleições dos defensores da fé, no combate contra as escolas sem Deus, na defesa do bispo ou no apoio à boa imprensa. Os crentes portugueses precisavam “congregar as suas forças” para que se oponham aos liberais que irão destruir o país⁵⁴⁵. Com as eleições era a oportunidade “de bem defender os interesses desta ilha e os da pátria, mas também, e muito mais, os interesses da religião que tem sido postergado pela política nefasta que nos domina”⁵⁴⁶. Era fundamental uma campanha de luta “contra este governo que se bandeou com os inimigos da Igreja”⁵⁴⁷. Em todos os campos, e não apenas no eleitoral, os católicos deveriam se compaginar. Era preciso essa coesão para travar as escolas sem Deus. Não poderiam contribuir com a “subscrição com o fim de angariar donativo para a abertura de escolas” pois se trata de uma mentira⁵⁴⁸.

⁵³⁷ *O Correio da Tarde*, n.º 49, 15-X-1901: 2.

⁵³⁸ *O Correio da Tarde*, n.º 53, 24-X-1901: 3.

⁵³⁹ *O Correio da Tarde*, n.º 151, 12-VII-1902: 2.

⁵⁴⁰ *O Correio da Tarde*, n.º 156, 24-VII-1902: 1.

⁵⁴¹ *O Correio da Tarde*, n.º 51, 22-X-1901: 1.

⁵⁴² *O Correio da Tarde*, n.º 147, 3-VII-1902: 1.

⁵⁴³ *O Correio da Tarde*, n.º 156, 24-VII-1902: 2.

⁵⁴⁴ *O Correio da Tarde*, n.º 150, 10-VII-1902: 1.

⁵⁴⁵ *O Correio da Tarde*, n.º 26, 17-VIII-1901: 3.

⁵⁴⁶ *O Correio da Tarde*, n.º 41, 24-IX-1901: 1.

⁵⁴⁷ *O Correio da Tarde*, n.º 41, 24-IX-1901: 1.

⁵⁴⁸ *O Correio da Tarde*, n.º 42, 26-IX-1901: 1.

Além disso, o *Correio* avisava que “um dos deveres mais imperiosos que as circunstâncias da atualidade impõe aos católicos é o de auxiliar a boa imprensa”⁵⁴⁹. Os madeirenses também devem se unir para a defesa do “nosso venerado prelado”⁵⁵⁰ dos rebeldes que eram falsos amigos da religião que está “ameaçada e grandemente comprometida (...) sendo espezinhada pelas hostes inimigas”⁵⁵¹. Portanto, “à luta, católicos!”⁵⁵².

No espectro político da narrativa, distingue-se dois polos opostos: os governos e coroa. Enquanto o primeiro, pluralizado, era transversalmente criticado, o segundo, único, era apoiado com força: “a intervenção direta d’el rei evitou mais uma vez o mal causado pelos desvarios e loucuras do governo”⁵⁵³. Num país que se assumia católico e o governo permitia, em plena “quinta e sexta-feira santa”, “que se trabalhe ‘todo o dia’, em obras do Estado”⁵⁵⁴. Tamanha afronta só poderia ser originada pelo governo e nunca pela coroa. O jornal fazia destaque à visita régia, no verão de 1901, publicando grandes retratos do rei e da rainha, sem deixar de criticar o programa estalecido, pelo governo⁵⁵⁵. Na hipótese de uma segunda visita ao arquipélago, Hintze Ribeiro era criticado por ter conseguido afastar o rei da sua visita⁵⁵⁶. Por ocasião do “aniversário natalício de sua majestade”, o jornal dava grande destaque com longos textos de apoio à monarquia e vivas ao rei⁵⁵⁷. Mesmo os estrangeiros mereciam o louvor laudatório do *Correio*, como no apoio a sua majestade católica, Afonso XIII que “sabe ser digno desse glorioso título”⁵⁵⁸.

A apologética que pregava uma igreja perseguida e maltratada assumia-se como a mais fértil ao longo das edições analisadas. O caminho da Igreja no mundo seguia um discurso que o ilustrava como uma via sacra para conferir, simultaneamente, alento, para a continuidade da luta, e justificação, para explicar a atualidade desse sofrimento. Era apresentada como uma instituição que “veio ao mundo envolta em faixas de sangue”, sendo obrigada a “combater energeticamente pela manutenção dos seus direitos”, perseguida, mas vencedora⁵⁵⁹. Toda esta operação para enfraquecer o catolicismo deveria ser combatida pelos fiéis a quem era pedido: “não vos deixei arrastar pela onda impetuosa que ameaça submergir a Igreja e a sociedade”⁵⁶⁰! Os clericais eram “perseguidos e expulsos de toda

⁵⁴⁹ *O Correio da Tarde*, n.º 122, 19-IV-1902: 1.

⁵⁵⁰ *O Correio da Tarde*, n.º 54, 26-X-1901: 1.

⁵⁵¹ *O Correio da Tarde*, n.º 76, 19-XII-1901: 1.

⁵⁵² *O Correio da Tarde*, n.º 28, 22-VIII-1901: 1.

⁵⁵³ *O Correio da Tarde*, n.º 220, 3-I-1903: 2.

⁵⁵⁴ *O Correio da Tarde*, n.º 115, 3-IV-1902: 1.

⁵⁵⁵ *O Correio da Tarde*, n.º 5, 22-VI-1901: 2.

⁵⁵⁶ *O Correio da Tarde*, n.º 140, 12-VI-1902: 2.

⁵⁵⁷ *O Correio da Tarde*, n.º 183, 27-IX-1902: 1.

⁵⁵⁸ *O Correio da Tarde*, n.º 150, 10-VII-1902: 1.

⁵⁵⁹ *O Correio da Tarde*, n.º 15, 21-VII-1901: 1.

⁵⁶⁰ *O Correio da Tarde*, n.º 16, 23-VII-1901: 1.

a parte: basta em nosso país ser católico para nada conseguir”⁵⁶¹. Mesmo assim, o *Correio* recordava a todos que quem persegue os religiosos, “persegue Jesus e a sua doutrina”⁵⁶². E ninguém escapava essa empreitada contra a fé, sendo que as “ordens religiosas, onde a Igreja conserva o seu mais rico tesouro de virtude e ciência, são, precisamente por este motivo, as mais perseguidas e incriminadas”⁵⁶³. Até no Teatro D. Maria Pia a Igreja era atacada através de “cenas criminosas, ofensivas da religião do Estado, dos seus ministros, das pessoas consagradas a Deus e da moral pública”⁵⁶⁴. E a perseguição alternava ou coabitava com um sentimento de vitimização que se traduzia num alegado maltrato. Uma instituição que era combatida “com a espada da ‘Inquisição’ em punho”, e que os seus inimigos “descarregam golpes traiçoeiros e injustos”⁵⁶⁵. No quadro desolador nacional, traçado pelo jornal, “a própria religião do Estado, que é a da maioria dos súbditos da nação, apesar de ser protegida pelas leis em vigor, é, para a maior vergonha e humilhação nossa, ultrajada a toda a hora”⁵⁶⁶. Quem poderia negar tais atrocidades, questionava o jornal perante a notória realidade de injúrias onde, “por todos os lados vemos levantar-se o grito de guerra à religião”⁵⁶⁷. Toda a “guerra acintosa de que têm sido alvo [as congregações], é realmente injusta”⁵⁶⁸. Os católicos partilhavam a dor dessas injustiças e sofriam com as perseguições e humilhações, mas era “pelo caminho dos sacrifícios que Deus costuma conceder a vitória aos seus servos”, numa Igreja que era “atacada e [que] prometem – insensatos! – a sua destruição”⁵⁶⁹. O cosmo legislativo operava contra a religião através de disposições “opressoras para com a Igreja, cujos membros são considerados como funcionários do Estado”⁵⁷⁰. O jornal publicava vários casos que ilustravam a sua narrativa de anatematização. O administrador do concelho de Santa Cruz, que pactuava com o “extermínio às beneméritas irmãs”, que tanto fizeram pela recuperação da sua localidade⁵⁷¹. Não só a Igreja, institucionalmente, mas os católicos, como vimos narrado em alguns artigos, eram alegadas vítimas de estigmatização. O ato eleitoral de 1901 era visto como uma oportunidade, em que “os católicos madeirenses vão desafrontar-se dos insultos que têm recebido”⁵⁷². Eram lançados repetidos alertas sobre o fecho de 25 escolas, desde março a

⁵⁶¹ *O Correio da Tarde*, n.º 29, 24-VIII-1901: 3.

⁵⁶² *O Correio da Tarde*, n.º 36, 12-IX-1901: 1.

⁵⁶³ *O Correio da Tarde*, n.º 186, 4-X-1902: 2.

⁵⁶⁴ *O Correio da Tarde*, n.º 237, 17-II-1903: 1.

⁵⁶⁵ *O Correio da Tarde*, n.º 59, 10-XI-1901: 3.

⁵⁶⁶ *O Correio da Tarde*, n.º 91, 1-II-1902: 2.

⁵⁶⁷ *O Correio da Tarde*, n.º 35, 10-IX-1901: 3.

⁵⁶⁸ *O Correio da Tarde*, n.º 62, 16-XI-1901: 3.

⁵⁶⁹ *O Correio da Tarde*, n.º 126, 29-IV-1902: 1.

⁵⁷⁰ *O Correio da Tarde*, n.º 146, 1-VII-1902: 1.

⁵⁷¹ *O Correio da Tarde*, n.º 17, 25-VII-1901: 2.

⁵⁷² *O Correio da Tarde*, n.º 46, 5-X-1901: 1.

setembro de 1901⁵⁷³. Por isso, era fundamental que “nenhum católico vote por conseguinte nos candidatos apresentados pelo governo” pois provocaria o encerramento de mais templos⁵⁷⁴. O governador, ao expulsar as franciscanas da Santa Casa, teria atuado “apenas em vista a satisfação do seu ódio contra a Igreja?”⁵⁷⁵. Eram perguntas que se colocavam, na exegese de uma fé que se dizia maltratada. Perante as atrocidades que os católicos se diziam vítimas, o bispo, enquanto representante distinto dessa instituição delapidada, tinha o direito de “combater um governo que esmagara a Igreja e as congregações religiosas com tantas arbitrariedades e prepotências”⁵⁷⁶. Havia várias notícias do estrangeiro que ilustravam o cenário de uma Igreja e do seu rebanho em dificuldade, como as famílias cristãs que eram perseguidas na China⁵⁷⁷. A missão de Deus não poderia sobressperar e a pátria era um aliado inevitável.

A nação e a religião, fundidas num elemento unitário, “sob o lema duplamente puro e santo de – ‘religião e pátria’”⁵⁷⁸. A apologética do jornal versava sobre essa dicotomia que ditava ser intrínseca na sociedade, sem esquecer, contudo, que “não há força que iguale a força da fé”⁵⁷⁹. Essa aliança não significava que a religião perdesse o seu carácter ecuménico que lhe garantia uma primazia, afinal os “católicos e portugueses que primeiro que tudo amam o seu Deus e a sua pátria”⁵⁸⁰, numa ordem que não ao acaso. E perante o desaire nacional, “nunca talvez se impôs tão eminente a necessidade de lutarmos denodadamente pela causa católica”, contra os inimigos da pátria⁵⁸¹, brandava o *Correio*, pois “os supremos interesses” dessa união estavam “sempre e em toda a parte indissoluvelmente ligados”⁵⁸². O corolário de toda a virulência contra os clérigos, que se acreditava ser contra a fé dos portugueses, tinha que fazer com “que os católicos não deem tréguas aos inimigos da religião que são, ao mesmo tempo, inimigos da pátria”⁵⁸³. Apenas o catolicismo poderia despertar “o verdadeiro amor da pátria, como só ela ordena submissão à autoridade e atença a fraternidade dos súbitos”⁵⁸⁴ e todos tinham a “obrigação de acudir aos brados angustiosos” dessa aliança⁵⁸⁵. “Religião e pátria, eis o ideal político do homem religioso. Estas duas palavras sintetizam tudo”⁵⁸⁶, na ótica do periódico.

⁵⁷³ *O Correio da Tarde*, n.º 42, 26-IX-1901: 1.

⁵⁷⁴ *O Correio da Tarde*, n.º 42, 26-IX-1901: 1.

⁵⁷⁵ *O Correio da Tarde*, n.º 131, 15-V-1902: 1.

⁵⁷⁶ *O Correio da Tarde*, n.º 142, 19-VI-1902: 1.

⁵⁷⁷ *O Correio da Tarde*, n.º 244, 5-III-1903: 2.

⁵⁷⁸ *O Correio da Tarde*, n.º 157, 26-VII-1902: 1.

⁵⁷⁹ *O Correio da Tarde*, n.º 157, 26-VII-1902: 1.

⁵⁸⁰ *O Correio da Tarde*, n.º 126, 29-IV-1902: 1.

⁵⁸¹ *O Correio da Tarde*, suplemento ao n.º 31, 29-VIII-1901: 2.

⁵⁸² *O Correio da Tarde*, n.º 47, 10-X-1901: 1.

⁵⁸³ *O Correio da Tarde*, n.º 142, 19-VI-1902: 1.

⁵⁸⁴ *O Correio da Tarde*, n.º 12, 13-VII-1901: 1.

⁵⁸⁵ *O Correio da Tarde*, n.º 46, 5-X-1901: 1.

⁵⁸⁶ *O Correio da Tarde*, n.º 216, 18-XII-1902: 1.

A efusão que se pregava também pretendia despertar o país de um sentimento de apatia, que se fazia crer fosse generalizada. Esse clima de indiferença, combinado com o pessimismo, deveria ser combatido com o despertar da sociedade, e a sua união, para prosseguir “avante na senda do dever”, rumo ao triunfo⁵⁸⁷. Seria um imperativo nacional que os católicos convergissem na defesa da religião e da sociedade⁵⁸⁸, abandonando a letargia que comprometia o futuro da pátria. “Basta já de dormir, basta já de rressonar”, os católicos portugueses não podiam continuar a permitir, nas palavras do *Correio*, que se continuassem os crimes de “lesa religião e de lesa a pátria!”, deixando-se estigmatizar “por essa seita diabólica” que ofende a “santa Igreja nossa mãe”⁵⁸⁹. Era chegada a “hora de despertarmos do pesado sono de tantos anos”⁵⁹⁰, sendo preciso dar uma resposta condigna aos “que nos feriram”⁵⁹¹. Em muitos faltava a crença que os católicos despertariam da apatia que os aprisionava, mas estavam a despertar⁵⁹². E uma das vias que a Igreja poderia utilizar para livrar a nação de toda a incúria que se assistia, perante o desaire provocado pelos governos, era depositar a esperança na mocidade pois essa juventude que fundaria a família de amanhã, que precisa despertar⁵⁹³.

Um retrato que justificava a ação interventiva da Igreja era o de uma sociedade ignorante, presa nas trevas, num discurso similar ao utilizado pelas hostes anticlericais, mas com origens distintas, visto que o catolicismo era interpretado como um meio e solução e não, contrariamente a doutrina *anti*, como a razão. “A Igreja católica bem longe de ser inimiga da civilização e do progresso”, não tem que se reconciliar com esses dogmas da sociedade contemporânea, mas antes se a sociedade “quer progredir verdadeira solidamente, que tem a reconciliar-se com a Igreja”⁵⁹⁴. Acreditava-se que “que Portugal bem como muitos outros países começaram a decair rapidamente desde a época em que expulsaram do seu grémio as congregações”⁵⁹⁵. Segundo o *Correio*, “as trevas da ignorância e da corrupção dos costumes tinham quase que apagado, entre os cristãos, os vestígios do Evangelho”, no séc. XVIII que, “como hoje, [era] um tempo de desordem”⁵⁹⁶. Um dos construtores dessa senda de néscio era a maçonaria pois “todos estes ismos ou seitas são filhos de Satanás e são transmitidos à pobre humanidade pelo canudo maçónico”⁵⁹⁷. A igreja não era inimiga do progresso e isso derivava

⁵⁸⁷ *O Correio da Tarde*, n.º 1, 9-VI-1901: 1.

⁵⁸⁸ *O Correio da Tarde*, n.º 7, 2-VII-1901: 1.

⁵⁸⁹ *O Correio da Tarde*, n.º 14, 19-VII-1901: 1.

⁵⁹⁰ *O Correio da Tarde*, n.º 26, 17-VIII-1901: 1.

⁵⁹¹ *O Correio da Tarde*, n.º 43, 28-IX-1901: 1.

⁵⁹² *O Correio da Tarde*, n.º 64, 21-XI-1901: 2.

⁵⁹³ *O Correio da Tarde*, n.º 1, 9-VI-1901: 1.

⁵⁹⁴ *O Correio da Tarde*, n.º 229, 27-I-1903: 1.

⁵⁹⁵ *O Correio da Tarde*, n.º 62, 16-XI-1901: 3.

⁵⁹⁶ *O Correio da Tarde*, n.º 50, 17-X-1901: 1.

⁵⁹⁷ *O Correio da Tarde*, n.º 76, 19-XII-1901: 1.

de uma ideia errada de antagonismo⁵⁹⁸ pois ela era “a maior garantia do progresso”⁵⁹⁹.

O campo do ensino era motivo de uma narrativa muito fértil, assentando numa grande linha de pensamento que ilustrava um quadro educacional que conduzia a degradação social e espiritual dos alunos pois “a educação da infância está em geral em mãos de mercenários”⁶⁰⁰ já que “as escolas mistas (...) produzem a mais desenfreada desmoralização”⁶⁰¹. O ensino católico era tão admirado no estrangeiro, numa nação protestante como a Inglaterra, que “vai-se enraizando cada vez mais” nesse reino, “graças aos colégios ali estabelecidos pelas congregações francesas”⁶⁰², que estavam a ser atacadas no seu país, através do encerramento de vários estabelecimentos de ensino que conduzia a um “rebaixamento moral”⁶⁰³. As escolas livres eram “criadas com o propósito único e exclusivo de fazer campanha antirreligiosa”⁶⁰⁴ sendo urgente impedir que “esses jovens, encaminhados e seduzidos pela voz enganadora dos institutos naturais”, na falácia que representa a escola livre, podem comprometer o futuro da sociedade⁶⁰⁵. Citando o poeta francês Vitor Hugo, o jornal referia que “deviam ser mandados aos tribunais os pais que enviassem seus filhos a escolas em cujas portas estivesse escrito: aqui não se ensina religião!”⁶⁰⁶, o que ilustrava a opinião vinculada de que as crianças que eram privadas de uma componente religiosa no seu ensino nunca chegariam a ser “um homem educado no genuíno sentido da expressão: no cérebro podem esplender luzes no coração dominam trevas”⁶⁰⁷. “A laicização de ensino equivale à paganização das crianças”⁶⁰⁸. E para prevenir essa realidade o jornal defendia que apenas um ensino com religião permitia dotar a educação de um quadro que registasse “a capacidade e aptidão convenientes para ministrar a instrução intelectual e lançar as sementes da virtude”⁶⁰⁹. Apesar das tentativas em curso para afastar a fé das escolas, “ninguém pode usurpar à Igreja Romana o direito de ministrar o ensino religioso, [pois] o papel de educar e orientar as nossas almas reside em seu poder”⁶¹⁰, afinal, os “verdadeiros sábios viveram e morreram no seio da Igreja”, que era o “maior obstáculo à bestificação da humanidade”⁶¹¹, utilizando a educação religiosa como parte do processo de afastar a sociedade das trevas da ignorância, como observado anteriormente. Se as

⁵⁹⁸ Conceção antagónica que o próprio jornal indica que foi demonstrada por Augusto Comte que, “no meio da sua obra de destruição sempre fez alguma coisa boa” (*O Correio da Tarde*, n.º 34, 7-IX-1901: 1.).

⁵⁹⁹ *O Correio da Tarde*, n.º 34, 7-IX-1901: 1.

⁶⁰⁰ *O Correio da Tarde*, n.º 19, 30-VII-1901: 1.

⁶⁰¹ *O Correio da Tarde*, n.º 18, 27-VII-1901: 1.

⁶⁰² *O Correio da Tarde*, n.º 238, 19-II-1903: 2.

⁶⁰³ *O Correio da Tarde*, n.º 246, 10-III-1903: 1.

⁶⁰⁴ *O Correio da Tarde*, n.º 178, 16-IX-1902: 1.

⁶⁰⁵ *O Correio da Tarde*, n.º 181, 23-IX-1902: 1.

⁶⁰⁶ *O Correio da Tarde*, n.º 247, 12-III-1903: 1.

⁶⁰⁷ *O Correio da Tarde*, n.º 247, 12-III-1903: 1.

⁶⁰⁸ *O Correio da Tarde*, n.º 248, 14-III-1903: 1.

⁶⁰⁹ *O Correio da Tarde*, n.º 10, 9-VII-1901: 1.

⁶¹⁰ *O Correio da Tarde*, n.º 182, 25-IX-1902: 1.

⁶¹¹ *O Correio da Tarde*, n.º 184, 30-IX-1902: 1.

escolas ministram instrução aos jovens, também devem “ensinar religião, de que deriva a moral”⁶¹². Nesse sentido, “as autoridades governativas têm o restrito dever de (...) prover à educação religiosa”⁶¹³, e não afastar a juventude desse caminho e aproximá-la da degradação social que a escola laica proporcionava sob o lema do progresso. O “ensino sem Deus”, fatal, obriga a “multiplicar as casas de correção, de recrutar novos exércitos, de munir-vos de revolveres e de dormir de espingarda atrás da porta”⁶¹⁴. Por isso, era “preciso que a verdadeira educação seja religiosa”⁶¹⁵.

As virtudes do seminário do Funchal, apesar de muito utilizado na crítica dos jornais de leitura desaconselhada pela Igreja, era um tema pouco explorado, com raras menções sobre a sua responsabilidade em “implantar nos corações juvenis virtudes indispensáveis”⁶¹⁶. As críticas eram consideradas inócuas e parte de uma estratégia que assentava num discurso calunioso e inverosímil⁶¹⁷.

Essa empresa de descredibilização de toda a realização ecuménica da Igreja era descrita como uma estratégia ilusória pois “só a Igreja (...) poderá resolver a questão social e desviar a sociedade de cair no abismo”⁶¹⁸. No campo temático do labor, enquanto dádiva divina cujos movimentos operários deveriam ser reunidos sob o catolicismo, a narrativa era ínfima existindo poucos artigos que enquadravam a religião e o trabalho como campos que “ligam-se tão belamente”, sendo “duas fontes de virtude (...) onde a religião preside com a sua aureola de luz”⁶¹⁹.

3.2.2 A Quinzena Religiosa (1901-1912)

A Igreja, “na sua qualidade de sociedade completa e perfeita”⁶²⁰, reconhecia a importância e a influência dos periódicos e o bispo afirmava que o “se o público não entra na casa de Deus, deve sair dela o clero para ser ouvido” por ele ⁶²¹. A 1 de janeiro de 1901, o padre Prévot começou a publicação da *Quinzena Religiosa*, órgão da Obra de S. Francisco de Sales⁶²², que correspondia a uma transformação do *Boletim Mensal Diocesano da Obra de S. Francisco de Sales*, publicado entre 1894 e 1897 (Abreu, 2015: 741), com o mensário *O Domingo Católico*, existente entre 1872 e 1901, fundidos por ordem do bispo do Funchal na *Quinzena*⁶²³, que era parte do humilde e glorioso exército da

⁶¹² *O Correio da Tarde*, n.º 69, 3-XII-1901: 1.

⁶¹³ *O Correio da Tarde*, n.º 111, 20-III-1902: 2.

⁶¹⁴ *O Correio da Tarde*, n.º 169, 26-VIII-1902: 1.

⁶¹⁵ *O Correio da Tarde*, n.º 17, 25-VII-1901: 1.

⁶¹⁶ *O Correio da Tarde*, n.º 12, 10-V-1902: 1.

⁶¹⁷ *O Correio da Tarde*, n.º 124, 24-IV-1902: 2.

⁶¹⁸ *O Correio da Tarde*, n.º 122, 19-IV-1902: 2.

⁶¹⁹ *O Correio da Tarde*, n.º 75, 17-XII-1901: 3.

⁶²⁰ *Quinzena Religiosa*, n.º 155, 15-VII-1907: 209.

⁶²¹ *Quinzena Religiosa*, n.º 196, 1-IV-1909: 100.

⁶²² *Quinzena Religiosa*, n.º 172, 1-IV-1908: 108.

⁶²³ *Quinzena Religiosa*, n.º 144, 1-II-1907: 35.

imprensa católica⁶²⁴, que “nasceu (...) para a luta pelo triunfo do ideal cristão”⁶²⁵. A revista narrava uma intensa batalha contra a Igreja. Os seus adversários combatiam “mais pela palavra e pela pena, do que pelo ferro”, como escrevia o bispo do Funchal⁶²⁶, reforçando que a imprensa católica desempenhava um papel de destaque na cruzada que se vivia, visto que os jornais e as revistas eram um dos maiores potenciais “do nosso tempo, sendo forçoso usar” deles⁶²⁷. Esta presença na imprensa era o terceiro ponto do Programa de Ação Social Católica, permitindo que a mitra funchalense ocupasse, no espectro dos periódicos, a terceira posição entre as dioceses do reino⁶²⁸. O padre Ernesto Schmitz era referido como proprietário do quinzenário⁶²⁹. Teve como redatores identificados João J. de Macedo⁶³⁰, o padre Leão Xavier Prévot⁶³¹ e o cónego António Manuel Pereira Ribeiro⁶³² sendo administrado pelo Seminário do Funchal. A sua tipografia era a mesma d’*O Jornal*, situada na rua do Bispo e a sua assinatura tinha um custo de 500 réis⁶³³.

As publicações católicas viviam tempos difíceis, conforme atestava o bispo do Funchal na sua Pastoral⁶³⁴, ao serem combatidas com o populismo da má imprensa. A revista enfrentava fases difíceis, vendo-se “embaraçada para cobrir as despesas da composição e impressão”⁶³⁵. Por isso, o prelado apelava para que o sacerdote tivesse um papel ativo na imprensa católica: “venha para fora do templo ensinar”, referia o D. Manuel⁶³⁶. Prova das dificuldades narradas foi a incapacidade que a diocese teve em manter um jornal diário e uma revista quinzenal, em simultâneo, aliado às demais despesas que existiam. A 15 de setembro de 1910, “por absoluta falta de recursos”, a *Quinzena* “talvez fosse forçada a suspender (...) a sua publicação”⁶³⁷, anunciou a redação. As receitas provenientes da *Obra da Boa Imprensa* mostravam-se incapazes de auxiliar a revista, acarretando na suspensão da publicação. Fundada em 1906, essa estrutura associativa “pretendia promover e fomentar o progresso

⁶²⁴ *Quinzena Religiosa*, n.º 190, 1-I-1909: 1.

⁶²⁵ *Quinzena Religiosa*, n.º 190, 1-I-1909: 3.

⁶²⁶ *Quinzena Religiosa*, n.º 195, 15-III-1909: 82.

⁶²⁷ *Quinzena Religiosa*, n.º 195, 15-III-1909: 83.

⁶²⁸ *Quinzena Religiosa*, n.º 144, 1-II-1907: 35. *O Jornal* era o diário católico publicado pela diocese desde 1906.

⁶²⁹ A partir do n.º 150.

⁶³⁰ No período em estudo, do n.º 144 ao n.º 149.

⁶³¹ No período em estudo, do n.º 150 ao n.º 175.

⁶³² No período em estudo, do n.º 176 ao n.º 212.

António Manuel Pereira (1879-1957) era natural de Friande, na Póvoa do Lanhoso. Foi o primeiro bispo do Funchal indigitado durante o regime republicano, em 1914. Em 1905, tinha sido nomeado cónego da Sé do Funchal e, em 1906, fundou o periódico católico *O Jornal* acumulando, a partir de 1908, a responsabilidade pela revista, enquadrada como órgão oficial da diocese, a *Quinzena Religiosa*.

⁶³³ Publicitado a partir do n.º 153.

⁶³⁴ *Quinzena Religiosa*, n.º 196, 1-IV-1909: 99.

⁶³⁵ *Quinzena Religiosa*, n.º 212, 15-XII-1909: 376.

⁶³⁶ *Quinzena Religiosa*, n.º 196, 1-IV-1909: 100.

⁶³⁷ *Quinzena Religiosa*, n.º 230, 15-IX-1910: 596.

da imprensa católica no reino”⁶³⁸, tendo como propósito “dar uma vida desafogada aos jornais católicos” da diocese do Funchal, que lutavam “com enormes dificuldades”⁶³⁹.

Como observaremos, o bispo do Funchal tinha uma presença assídua nas páginas da revista através das pastorais e circulares que eram transcritas. A narrativa diocesana abraçava vários temas, como a guerra que travavam contra a Igreja, extensível ao país. A solução da agonia nacional passava, inevitavelmente, pela religião cuja conexão com a pátria era indissociável.

A revista era composta por 15 páginas, divididas por várias secções que tratavam de assuntos variados. A secção de Notícias da Diocese narrava os feitos dos movimentos, associações e grupos católicos no campo da caridade; o quotidiano noticioso de outros jornais; doenças; efemérides e festividades religiosas; as chegadas e partidas dos párocos; entre outras matérias do quotidiano da mitra funchalense. Existia, ainda, uma secção noticiosa do reino, uma Secção Amena; Litúrgica e Histórica.

Eram comuns as referências aos periódicos que publicavam matérias críticas à Igreja. Os que atacavam “sistematicamente a religião e os bons costumes” deveriam ser de leitura interdita⁶⁴⁰, conforme afirmava o Papa, num artigo transcrito na revista. Também o bispo de Santiago de Galiza mostrava-se um acérrimo opositor da imprensa que atacava o catolicismo, chegando ao ponto de enaltecer os meios impressos afetos à religião, ao defender que era “mais útil à santa causa da religião, fundar um periódico católico do que edificar uma igreja”⁶⁴¹. Sobre o novo projeto de lei de liberdade da Imprensa, o jornal referia que tinha “por fim acabar com a irresponsabilidade dos diretores e redatores de jornais que permitia a qualquer hipócrita, velhaco ou celerado (...) introduzir-se furtivamente entre os escritores”⁶⁴². Afirmavam que *O Povo*⁶⁴³ era um jornal que os redatores do quinzenário afirmavam nunca terem lido, apresentando-se como um “inimigo da Igreja católica”⁶⁴⁴, que tem esse

⁶³⁸ *Quinzena Religiosa*, n.º 145, 16-II-1907: 57. A partir do n.º 145, a *Quinzena* ostenta o subtítulo: “Órgão da Liga Dominical e da Obra Salesiana”.

⁶³⁹ *Quinzena Religiosa*, n.º 145, 16-II-1907: 58. Os associados deveriam “favorecer e auxiliar por todos os meios (donativos, assinaturas, escritos, etc.) aos jornais católicos desta diocese, além de “dar, todos os meses, uma esmola” (*Quinzena Religiosa*, n.º 145, 16-II-1907: 58). No primeiro ano, a associação apresentou contas com um saldo positivo de 45\$600 réis, perante uma receita de 980\$115 réis e uma despesa 934\$515 réis (*Quinzena Religiosa*, n.º 168, 1-II-1908: 40), subindo para 1412\$790 réis, no segundo ano (*Quinzena Religiosa*, n.º 192, 1-II-1909: 43). Nesse segundo apuramento de receitas não há exposição das despesas para não ocuparmos mais espaço”, sendo que a receita “foi completamente absorvida” por folhas soltas distribuídas em toda a ilha, milhares de imagens e medalhas produzidas, “mas principalmente com o diário católico *O Jornal*” que se ressentia com os “erros graves de administração” (*Quinzena Religiosa*, n.º 192, 1-II-1909: 43). No n.º 215, a Direção da revista dizia-se cansada e desalentada, “perante a inutilidade dos nossos esforços” que estavam a resultar no “mais deplorável definhamento” da obra salesiana. O mapa de receitas e despesas, agora da Obra de S. Francisco de Sales, apresentava uma receita, em 1909, de 1363\$350 réis para fazer face a uma despesa de 1590\$350 réis (maioritariamente de 13 escolas existentes no distrito). Em 1907, de acordo com o periódico, a receita recolhida cifrou-se em 1928\$710 réis (*Quinzena Religiosa*, n.º 215, 1-II-1910: 410-412).

⁶⁴⁰ *Quinzena Religiosa*, n.º 222, 15-V-1910: 494.

⁶⁴¹ *O Povo*, n.º 117, 2-V-1909: 3.

⁶⁴² *Quinzena Religiosa*, n.º 146, 1-III-1907: 75.

⁶⁴³ O semanário republicano foi incluído nos periódicos proibidos pela Igreja (*Quinzena Religiosa*, n.º 155, 15-VII-1907: 211).

⁶⁴⁴ *Quinzena Religiosa*, n.º 153, 15-VI-1907: 190.

título pretensioso, sendo “antipático ao povo”, ou pelo menos, “ao bom povo do Funchal e da Madeira, que frequenta e enche as nossas igrejas”⁶⁴⁵. No crepúsculo da monarquia portuguesa, a importância da disseminação que a imprensa atingia era preciosa para a Igreja que reiterava, através dos seus mais altos dignitários, a importância que essa presença periódica tinha para a prossecução da sua missão ecuménica, ou mesmo da sua sobrevivência hegemónica.

A maçonaria continuava a figurar no rol de destacados inimigos católicos e, juntamente com os livres pensadores, formavam o elenco antimónico que a revista elegia como opositores da fé. As menções aos republicanos eram escassas, existindo referências aos democratas que encarnavam a figura do republicanismo: “um dos dogmas dos livres pensadores, maçãs e democratas” era a extinção da Igreja, “para todos esses um grave estorvo à sua liberdade”⁶⁴⁶. Os inimigos da Igreja buscavam a sua supressão e, nessa linha, “a maçonaria, filha de Satanás, pai da mentira” perseguia o mesmo propósito de Voltaire⁶⁴⁷, almejando a destruição do catolicismo e da Igreja e empregando “o mesmo meio: semear a mentira e calúnia por toda a parte”⁶⁴⁸. A revista pregava que os inimigos promoviam e direcionavam a sua batalha, “movidada surda ou abertamente contra a religião e a Igreja católica, seu clero e todas as suas instituições, tanto em Portugal como nas demais nações católicas”⁶⁴⁹. O maço era um incrédulo, ignorante e hipócrita que até merecia a compaixão pois era uma vítima “mais ou menos irresponsável da sua má educação ou da influência perniciosa de certos escândalos e correntes sociais”⁶⁵⁰.

A união dos católicos portugueses em volta de uma força partidária foi um tema pouco frequente durante o período analisado, mesmo tendo sido realizadas duas eleições, a primeira a 5 de abril de 1908, para a 40.^a legislatura e a segunda a 28 de agosto de 1910, para o que seria a 41.^a legislatura, cuja primeira sessão legislativa tinha sido adiada, por decreto de 24 de setembro, para 12 de dezembro, e que nunca se concretizou devido à implantação do regime republicano. Ainda assim, a conjugação de esforços se fazia sentir pela ameaça eminente da Igreja. Urgia preparar “a defesa da Igreja, o partido católico, [e] o exército cristão”⁶⁵¹, sendo que a batalha nas urnas era “o 5.º ponto do programa católico (...) porque o dever eleitoral é também de origem recente (...) [e] data do dia em que a fundação do Partido Nacionalista permitiu aos católicos agruparem-se em volta de um programa”⁶⁵².

⁶⁴⁵ *Quinzena Religiosa*, n.º 153, 15-VI-1907: 191.

⁶⁴⁶ *Quinzena Religiosa*, n.º 222, 15-V-1910: 484.

⁶⁴⁷ Voltaire regressa em alguns momentos como apoiante da religião, na secção “Voltaire... e a existência de Deus/e o ateísmo/ e a providência divina/ e a vida futura/ e a infabilidade” (*Quinzena Religiosa*, n.º 182, 15-IX-1908: 262-263).

⁶⁴⁸ *Quinzena Religiosa*, n.º 157, 15-VIII-1907: 253.

⁶⁴⁹ *Quinzena Religiosa*, n.º 165, 15-XII-1907: 372.

⁶⁵⁰ *Quinzena Religiosa*, n.º 165, 15-XII-1907: 372.

⁶⁵¹ *Quinzena Religiosa*, n.º 144, 1-II-1907: 33.

⁶⁵² *Quinzena Religiosa*, n.º 144, 1-II-1907: 36.

Apresentando-se hegemonicamente como a religião do Estado, o catolicismo ligava-se à monarquia para juntar forças. “A religião católica não é a religião do Estado?”, inquiria a revista sobre a necessidade de defesa dos deveres patrióticos e cristãos⁶⁵³. A relação entre a Igreja e o monarca era clara, na dialética do periódico católico: “o rei é, pois, ministro de Deus, inviolável na sua pessoa (...) [e] só deve contas a Deus”⁶⁵⁴. Existia uma relação de subserviência do monarca, ungido pela Igreja Católica, representante da vontade de “Deus [que] delega ao escolhido a sua própria autoridade divina sobre os homens, que indiretamente por meio do próprio povo, sanciona todos os atos do poder régio que não destoam das regras imutáveis da justiça e da lei divina”⁶⁵⁵. Essa união tinha sido comprometida pelo Estado liberal, na ótica do jornal, por este “rejeitar a autoridade divina da Igreja romana” ou subordiná-la às vontades do governo, pois pregava que “o poder não vem de cima, de Deus, mas sim de baixo, do povo, ou antes que o povo é o rei e senhor verdadeiro, de quem o monarca e seus ministros são simples empregados”⁶⁵⁶, na fé dessa doutrina que também deixava o monarca refém das atrocidades dos governos eleitos pela incúria do povo. Em nota de rodapé, o jornal afirmava que a Igreja católica nunca “ensinou ou tolerou a teoria *regalista* do poder divino dos reis”, mas apenas que “uma vez escolhido o rei ou chefe da nação (...) a autoridade divina é-lhe delegada (...) para o rei exercê-la em nome de Deus”⁶⁵⁷. O revista escrevia artigos laudatórios sobre “o jovem monarca” que não poderia “ser mais querido dos portugueses”⁶⁵⁸. O rei e a família real eram parte da família católica, “a razão e a fé nos ensinam a tributar-lhes a mesma veneração, afeto e dedicação que a natureza nos leva a consagrar, com maior familiaridade e abandono, aos nossos próprios pais e parentes”⁶⁵⁹. Por isso, podia-se afirmar, “com todo o rigor da verdade[,] que obedecer ao rei, a qualquer superior legítimo, é obedecer ao mesmo Deus”, sendo uma desobediência ao monarca, um ataque a autoridade de Deus, “incorrendo nos castigos reservados pela Justiça eterna aos réus de lesa-Majestade divina”, referindo que “os erros e abusos da autoridade”, apesar de prejudiciais, “não lhe invalidam nem diminuem a autoridade”⁶⁶⁰.

Parte da apologética, sem estar muito presente, era a política do medo que se utilizava para alertar os fiéis sobre os perigos do desrespeito ao que a Igreja e a religião postulavam. Era, portanto, importante “obedecer fielmente aos mandamentos de Deus e da Igreja”, mas havia, infelizmente, “bastantes descuidados dos seus deveres”⁶⁶¹. Portugal só voltaria a se recuperar a profunda crise que

⁶⁵³ *Quinzena Religiosa*, n.º 222, 15-V-1910: 494.

⁶⁵⁴ *Quinzena Religiosa*, n.º 169, 15-II-1908: 79.

⁶⁵⁵ *Quinzena Religiosa*, n.º 169, 15-II-1908: 80.

⁶⁵⁶ *Quinzena Religiosa*, n.º 169, 15-II-1908: 80.

⁶⁵⁷ *Quinzena Religiosa*, n.º 169, 15-II-1908: 80.

⁶⁵⁸ *Quinzena Religiosa*, n.º 192, 15-I-1909: 19.

⁶⁵⁹ *Quinzena Religiosa*, n.º 169, 15-II-1908: 79.

⁶⁶⁰ *Quinzena Religiosa*, n.º 153, 15-VI-1907: 178. Extratos de um artigo sobre uma revolta na Ponta do Sol.

⁶⁶¹ *Quinzena Religiosa*, n.º 171, 15-III-1908: 82. Carta pastoral de D. Manuel Agostinho Baretto.

o devastava “quando a fé ressumbrar ardente da alma da pátria”⁶⁶². Os fiéis eram alertados sobre a justiça divina que intervinha através de “castigos extraordinários individuais, coletivos e até nacionais”⁶⁶³. Um caso citado era de um médico, do condado de Sullivan, que recebeu um castigo divino, “tendo desafiado a Deus que produzisse um caso de difteria que não conseguisse curar”, acabando por perder o seu filho por essa enfermidade⁶⁶⁴. A divina providência também se fazia sentir na Madeira, conforme brandava a revista, onde era narrado o caso de um blasfemo que teve “a língua devorada por um cancro”⁶⁶⁵. Não era possível, segundo a *Quinzena*, ignorar que a “alma está necessariamente sob o poder e a influência do Espírito Santo ou do Espírito maligno; as pessoas isentas de pecado mortal possuem o Espírito Santo”, enquanto que os que viviam sob o pecado mortal eram “tornadas propriedade do demónio”⁶⁶⁶. A devoção ao Espírito Santo era recomendada pelo Papa “como meio de salvação própria”⁶⁶⁷. Sobre o poder legislativo, “a Igreja aparece-lhes armada de todo o poder do terrível juiz dos vivos e dos mortos”, sendo, por isso, mais temível para as pessoas de fé⁶⁶⁸. O cristão que fosse excomungado “já pertence a Satanás e, se não se arrepender a tempo de ser perdoado, já não pode esperar senão o inferno”⁶⁶⁹. D. Manuel Barreto vaticinava o destino nacional com um ensino sem religião que era um “meio de preparar em Portugal o suicídio nacional da separação da Igreja e do Estado e talvez a perseguição religiosa”⁶⁷⁰. O prelado avisava que as igrejas seriam encerradas, as festas extintas, “deixam de sufragar-se as almas” e reduzir-se-ia à um deserto a Igreja madeirense⁶⁷¹. Haveria Portugal sem religião? Com a pergunta da folha católica ficava o aviso que as nações que pretendiam “emancipar-se de toda a religião” receberiam a resposta de Deus através de “castigos tremendos”⁶⁷². O caminho da obediência poderia livrar a nação da aniquilação e o arrependimento redimiria o país pois “Deus há de perdoar e de salvar Portugal quanto tempo houver entre nós quem faça Nosso Senhor Jesus Cristo vencer, reinar e dominar na nação fidelíssima”⁶⁷³.

Seguindo a linha que evocava o mau dentro do seio da Igreja, um dos alvos doutrinários, era o modernismo, a filosofia dos católicos que pretendiam “a reforma do catolicismo, de acordo com as

⁶⁶² *Quinzena Religiosa*, n.º 215, 15-II-1910: 432.

⁶⁶³ *Quinzena Religiosa*, n.º 149, 15-IV-1907: 123.

⁶⁶⁴ *Quinzena Religiosa*, n.º 149, 15-IV-1907: 123.

⁶⁶⁵ *Quinzena Religiosa*, n.º 149, 15-IV-1907: 123.

⁶⁶⁶ *Quinzena Religiosa*, n.º 151, 15-V-1907: 145.

⁶⁶⁷ *Quinzena Religiosa*, n.º 151, 15-V-1907: 147.

⁶⁶⁸ *Quinzena Religiosa*, n.º 155, 15-VII-1907: 210.

⁶⁶⁹ *Quinzena Religiosa*, n.º 155, 15-VII-1907: 210.

⁶⁷⁰ *Quinzena Religiosa*, n.º 166, 1-I-1908: 12.

⁶⁷¹ *Quinzena Religiosa*, n.º 217, 1-III-1910: 443.

⁶⁷² *Quinzena Religiosa*, n.º 149, 15-IV-1907: 123. Eram citados vários desastres naturais, provenientes da divina providência, que havia fustigado a Itália, os Estados Unidos, as Antilhas, a Espanha, a China e a França.

⁶⁷³ *Quinzena Religiosa*, n.º 173, 15-IV-1908: 113.

condições da sociedade moderna” (Livingstone & Cross, 1997: 1310). Os modernistas eram caracterizados como os “que não pertenciam ao número dos inimigos declarados da Igreja, mas escondem-se no seu seio e no seu coração”⁶⁷⁴. Eram grupos de “católicos leigos e de padres católicos falhos de filosofia e teologia sérias, e que, sob a capa de um falso amor da Igreja, pretendem audaciosamente renovar a Igreja, destruindo sacrilegamente a obra de Jesus”⁶⁷⁵. Alguns escritores católicos que ultrapassavam “os limites marcados pelos padres e pela própria Igreja”, sob o falso pretexto de buscarem “um pretendido progresso do dogma”, acabavam obtendo como produto a sua deformação, transmitindo erros que se espalham aos fiéis⁶⁷⁶. No despesismo que existia generalizado na sociedade, ilustrado pela revista em as falsas “festas religiosas, em que predomina o exterior e o paganismo”, eram poupadas⁶⁷⁷. E na batalha contra a Igreja, os cristãos deveriam ter atenção aos “lobos disfarçados de ovelhas”, “com o *credo* católico na boca” e também “os fingidos católicos, leigos ou clérigos”⁶⁷⁸.

A união dos fiéis, para vencer os seus opressores, era um dos grandes temas explorados pela narrativa. Esse propósito só era possível com a congregação da luta de “todos os católicos corajosos e decididos a empenhar esforços para quebrarem as armas dos blasfemadores”⁶⁷⁹. O bispo do Funchal alertava o seu rebanho para a necessidade de se munirem de “armas bem preparadas para a defesa” para que não sejam “vencidos por cruéis inimigos”⁶⁸⁰. A vida da Igreja, nas palavras do prelado, era de “luta incessante” como a de cada português⁶⁸¹. Os adversários mudavam de “tática e de meios para o seu combate; também a Igreja” se via “forçada a valer-se de meios, sistema e instrumentos apropriados, para descer, devidamente aparelhada, ao campo de honra”⁶⁸². Viviam-se tempos de guerra à Igreja, “entre a grei de Cristo e as manadas do sedutor infernal”⁶⁸³ e era necessário, em plena crise religiosa e moral, que os católicos se unissem em torno de um projeto de salvação⁶⁸⁴. Com a hostes unidas, “conjugados os esforços de todos”, poderiam “organizar-se e multiplicar-se escolas cristãs para as crianças, centros de estudos democráticos cristãs para a mocidade, círculos católicos para os

⁶⁷⁴ *Quinzena Religiosa*, n.º 175, 15-V-1908: 145.

⁶⁷⁵ *Quinzena Religiosa*, n.º 175, 15-V-1908: 145. A filosofia modernista é caracterizada em 5 pontos: “Não admitem que Deus seja conhecido pela razão nem pela revelação”; “protesta, porém, que o homem pode sentir a Deus pelo coração”; “declara, contudo, que as ciências históricas já não se ocupam de Deus, porque não tratam de sentimentos, mas sim de factos e fenómenos reais, despidos das formas de que as possa ter revestido o sentimentalismo religioso”; “conclui que os dogmas não passam de fórmulas intelectuais; acrescenta que estas fórmulas dogmáticas são apenas símbolos, isto é, expressões figuradas, imperfeitas, mutáveis e perfeitáveis” (175, 15-V-1908: 145-147).

⁶⁷⁶ *Quinzena Religiosa*, n.º 159, 15-IX-1907: 274.

⁶⁷⁷ *Quinzena Religiosa*, n.º 168, 1-II-1908: 37.

⁶⁷⁸ *Quinzena Religiosa*, n.º 168, 1-II-1908: 35.

⁶⁷⁹ *Quinzena Religiosa*, n.º 215, 15-II-1910: 432.

⁶⁸⁰ *Quinzena Religiosa*, n.º 195, 15-III-1909: 81.

⁶⁸¹ *Quinzena Religiosa*, n.º 195, 15-III-1909: 82.

⁶⁸² *Quinzena Religiosa*, n.º 195, 15-III-1909: 82.

⁶⁸³ *Quinzena Religiosa*, n.º 168, 1-II-1908: 34.

⁶⁸⁴ *Quinzena Religiosa*, n.º 190, 1-I-1909: 3.

operários, associações de socorros e outras obras sociais”⁶⁸⁵. Assim, identificámos três protagonistas da preocupação católica em vésperas da república: o ensino católico, a presença junto da juventude e a aproximação à classe operária. Na luta contra os inimigos da Igreja, formava-se um exército onde as paróquias eram “batalhões, as dioceses regimentos, as nações brigadas ou divisões militares”, um verdadeiro “exército de Cristo”⁶⁸⁶. O programa católico de ação social, resumido na fórmula A. E. I. O. U.⁶⁸⁷, começava pela concentração de esforços associativos, “promovendo a fundação ou o desenvolvimento de várias” dessas estruturas⁶⁸⁸. O apelo, para que a união do povo cristão pudesse lutar contra os ataques dos outros credos, era para que os “católicos portugueses, clero e fiéis” se erguessem “contra a invasão e os assaltos seita calvinista”⁶⁸⁹.

Perante a situação difícil que o país enfrentava, a redação referia que havia, “todavia, uma esperança” de que “a parte sã do país, a parte sinceramente crente e católica, em vez de sancionar a conduta dos partidos liberais” tratasse “de defender ativa e eficazmente os direitos de Deus na constituição”, colocando a tónica na congregação de forças para “que todos os católicos portugueses” se unissem “para empreender uma Santa Cruzada” que tivesse como propósito “combater a propaganda anticristã, antissocial e antipatriótica dos insultadores ou traidores da nossa fé”, utilizando os meios que o quinzenário apontava na divisa A. E. I. O. U.⁶⁹⁰. A revista continuava a sua cruzada afirmando que os portugueses unidos conseguiriam combater os opressores da fé e da Igreja, “porque rezamos e porque amamos Jesus e Maria, a Religião e a Pátria”, estabelecendo essa dicotomia e citando o dominicano Lacordaire, num paralelismo analógico: “a pátria e a Igreja, o sentimento nacional e o sentimento religioso, longe de se excluírem, fortificam-se e elevam-se um pelo outro”⁶⁹¹. Os fiéis tinham como obrigação saber quem eram os seus amigos: “aquele que trabalha para o seu bem-estar espiritual, aquele que defende Deus e a Igreja”⁶⁹². Era importante que os fiéis estivessem atentos aos comportamentos dos seus círculos e que promovessem o espírito de respeito à fé através da observância desses preceitos. A união, através do apoio que os católicos devem dar aos seus *irmãos*, era preconizada pelo periódico, passando da teoria aos atos⁶⁹³. Esse espírito ia pela envolvência que as

⁶⁸⁵ *Quinzena Religiosa*, n.º 190, 1-I-1909: 3.

⁶⁸⁶ *Quinzena Religiosa*, n.º 144, 1-II-1907: 33.

⁶⁸⁷ Associação, Escola, Imprensa, Oração e Urna.

⁶⁸⁸ *Quinzena Religiosa*, n.º 144, 1-II-1907: 34.

⁶⁸⁹ *Quinzena Religiosa*, n.º 167, 15-I-1908: 19.

⁶⁹⁰ *Quinzena Religiosa*, n.º 173, 15-IV-1908: 113.

⁶⁹¹ *Quinzena Religiosa*, n.º 174, 1-V-1908: 130. Henri Lacordaire (1802-1861) foi um monge dominicano, notório na pregação, no jornalismo e na política, sendo um dos responsáveis pelo restabelecimento da Ordem dos Pregadores (Ordem dos Dominicanos), em França, no séc. XIX.

⁶⁹² *Quinzena Religiosa*, n.º 179, 15-VII-1908: 212.

⁶⁹³ *Quinzena Religiosa*, n.º 179, 15-VII-1908: 212.

comunidades deveriam ter nos seminários, também “fornecendo-lhes os alunos que os hão de frequentar, visto que, sem religião, não se pode manter a sociedade”⁶⁹⁴. Afinal a revista narrava que o sacerdócio era uma bênção que os familiares devem “julgar-se sumamente honrados por Deus se dignar eleger (...) alguém da sua casa e do seu sangue”⁶⁹⁵. Esta coesão entre as famílias permitia alimentar os seminários num período em que a vocação religiosa ressentia-se, com o clima de anatematização clerical experimentado. Era preciso atacar o opressor com a força da união, “na difícil conjectura que (...) [a Igreja] vai atravessando”⁶⁹⁶. Na Madeira, o quinzenário apontava que os católicos ainda faziam pouco trabalho no campo social através das agremiações, constatando-se que estava quase “tudo por fazer”⁶⁹⁷. A união dos católicos, promovendo doações para que a Associação S. Francisco de Sales pudesse manter as suas escolas, que viviam tempos muito difíceis, era um caso que a *Quinzena* apelava aos fiéis para que se “dedicassem a levantar uma cruzada a seu favor”⁶⁹⁸.

As seitas odiavam “Jesus e a sua divina instituição, a Igreja”⁶⁹⁹. Era necessário que a Igreja combatesse os que maltratavam o seu rebanho e a defesa começava na cúria romana. Pio X, na sua carta encíclica reproduzida pela revista, referia que na “conspiração contra a Igreja” era pregado que, “uma vez triunfante ódio a Deus e à Igreja, todas as coisas retrogradam e corre-se precipitadamente para a barbárie da liberdade antiga”⁷⁰⁰. O líder dos católicos, na carta encíclica reproduzida, referia que as ordens religiosas eram uma das faces mais marginalizadas da religião. Foram expulsas de países católicos, apesar de serem benfeitoras da “ciência e civilização” entre as “nações barbaras e civilizadas”⁷⁰¹. Para os autores, o próprio papado sofreu essa perseguição. O santo padre era “um rei, a portar-se e a ser tratado como tal por todos os governos do mundo”⁷⁰², cujos direitos de soberania tinham sido violados, mas “a força não suprime o direito”⁷⁰³. No aniversário do quinto ano do pontificado de Pio X, o pontífice apelava que a Igreja conseguisse triunfar sobre todas as adversidades que eram impostas pelos seus adversários⁷⁰⁴, num momento de reconhecidas animosidades para o catolicismo, como o que se enfrentava.

Já para o prelado diocesano, no derradeiro número da primeira série da *Quinzena*, o crescente

⁶⁹⁴ *Quinzena Religiosa*, n.º 179, 15-VII-1908: 213.

⁶⁹⁵ *Quinzena Religiosa*, n.º 179, 15-VII-1908: 213.

⁶⁹⁶ *Quinzena Religiosa*, n.º 181, 15-VIII-1908: 242.

⁶⁹⁷ *Quinzena Religiosa*, n.º 194, 1-III-1909: 65.

⁶⁹⁸ *Quinzena Religiosa*, n.º 204, 1-VIII-1909: 225. Na edição n.º 210, a revista alerta “que a obra de S. Francisco de Sales está em vésperas de desaparecer do seu belo campo de ação” pela escassez de donativos que possam mantê-la.

⁶⁹⁹ *Quinzena Religiosa*, n.º 211, 1-XII-1909: 339.

⁷⁰⁰ *Quinzena Religiosa*, n.º 229, 1-IX-1910: 596.

⁷⁰¹ *Quinzena Religiosa*, n.º 201, 15-VI-1909: 178.

⁷⁰² *Quinzena Religiosa*, n.º 156, 1-VIII-1907: 229.

⁷⁰³ *Quinzena Religiosa*, n.º 156, 1-VIII-1907: 230.

⁷⁰⁴ *Quinzena Religiosa*, n.º 181, 15-VIII-1908: 243.

amor era a resposta que confundia os incrédulos que “lutavam com ódio contra a Igreja”⁷⁰⁵. Ambos transmitiam um cenário onde a Igreja estava a ser maltratada e perseguida: “há quantos anos os inimigos da Igreja, como aves sinistras de mau agouro, veem profetizando a sua morte”?, questionava a revista⁷⁰⁶. Eram palavras de quem não conhecia a História da Igreja, respondia a *Quinzena*. Já era antiga a invasão “do poder civil nas coisas eclesiásticas, usurpando os direitos da Igreja e de um modo particular a apresentação de todos os benefícios eclesiásticos limitaram [sic] a ação sacerdotal”⁷⁰⁷. Era a “guerra à Igreja, o ódio à doutrina de Jesus Cristo, a tendência para o abismo, e fatalmente será precipitada a sociedade doméstica, precursora da morte da sociedade constituída”⁷⁰⁸. O retrato de uma “Igreja, fortemente atacada e perseguida pelos inimigos de fora, e tristemente dilacerada pelas divisões intestinas de seus filhos”⁷⁰⁹, lançava o mote para o desenvolvimento de defesa cristã, baseada na união dos fiéis e no respeito e obediência às hierarquias legítimas. Num artigo que assinalava os 30 anos da sagração do bispo do Funchal, a *Quinzena* referia “o espírito mais ou menos hostil à Santa Igreja, que anima quase todos os partidos”, uma instituição que se preparava para enfrentar “um assalto geral, internacional”, nas “sombras das sociedades secretas e que estas já dispõem da força pública dos governos”⁷¹⁰. As seitas que declaravam “guerra de extermínio a todos os filhos da Igreja, principalmente aos religiosos”⁷¹¹ ilustravam uma atualidade “grave e solene para o clero português” que era o “sal da nossa terra e luz do mundo intelectual onde as trevas se vão tornando muito densas”⁷¹². Seria utópico imaginar uma sociedade em que o catolicismo pudesse seguir a sua missão sem a interferência dos seus inimigos? Com a pergunta do quinzenário ficava a explicação que haveria sempre guerras até ao fim do mundo e quiçá, cada vez maiores e mais formidáveis, pelo menos contra a religião de Jesus e a sua Igreja”⁷¹³.

A revista abria uma das suas edições com o título “Por Deus e pela Pátria”, que representava um lema que estava “gravado nos corações nobres e generosos desses grandes filhos de Portugal”, pois o par “*Deus e Pátria* era o talismã” dos portugueses, num país onde já não existiam patriotas “porque a religião já não é uma convicção profunda na classe pensante da nossa sociedade”⁷¹⁴, sendo

⁷⁰⁵ *Quinzena Religiosa*, n.º 230, 15-IX-1910: 609.

⁷⁰⁶ *Quinzena Religiosa*, n.º 222, 15-V-1910: 484.

⁷⁰⁷ *Quinzena Religiosa*, n.º 192, 15-I-1909: 18.

⁷⁰⁸ *Quinzena Religiosa*, n.º 217, 1-III-1910: 459.

⁷⁰⁹ *Quinzena Religiosa*, n.º 168, 1-II-1908: 35.

⁷¹⁰ *Quinzena Religiosa*, n.º 144, 1-II-1907: 33.

⁷¹¹ *Quinzena Religiosa*, n.º 145, 16-II-1907: 53.

⁷¹² *Quinzena Religiosa*, n.º 158, 1-IX-1907: 267.

⁷¹³ *Quinzena Religiosa*, n.º 163, 15-XI-1907: 343.

⁷¹⁴ *Quinzena Religiosa*, n.º 210, 15-XI-1909: 321.

um enorme erro, no entender do periódico, pois somente a fé era a garantia de conservação da pátria⁷¹⁵. A dicotomia nação/ religião foi uma relação que a revista católica explorou em alguns momentos através da aceção de que os verdadeiros crentes eram os autênticos filhos de Portugal⁷¹⁶. Na sua pastoral, o bispo do Funchal recordava que a união entre a pátria e a religião remonta à fundação da própria nacionalidade, considerando que Portugal devia a sua existência, enquanto nação, ao reconhecimento proclamado pela Sé romana⁷¹⁷ e não poderia ceifar a Igreja que lhe permitiu viver enquanto Estado independente até a atualidade. O prelado alertava que, “depois do ensino literário e religioso” havia outro que não poderia ser esquecido: “o ensino cívico, a saber o culto da pátria”⁷¹⁸. A nação, ao longo da sua história “de oito séculos, irmana as suas glórias com as glórias da fé e da civilização” e, em especial no momento delicado que se vivia, a pátria precisava “desse auxílio para debelar a crise aguda que atravessa e o perigo que corre de perder a fé e descristianizar-se”. Para o quinzenário, era a religião e a pátria, unidas para combater os inimigos comuns que ameaçavam a existência de ambos⁷¹⁹. Desde o rei de Portugal, que “ama a Deus e a sua pátria”, até ao simples português, todos indicavam que o país nunca poderá ser “uma nação antirreligiosa e hostil à Igreja sem renunciar às suas tradições, rejeitar as suas mais puras glórias e rasgar toda a sua história”⁷²⁰.

Na comemoração das bodas de outro sacerdotais do Papa, D. Manuel Agostinho Barreto determinou que “os frontispícios dos templos e edifícios públicos e particulares deveriam iluminar e embandeirar, demonstrando-se assim os sentimentos religiosos e patrióticos da população”⁷²¹. As lutas que se travavam “em prol da causa da Igreja, da sociedade e da nossa querida pátria”⁷²², eram batalhas patrióticas.

A *Quinzena* referia que a apatia da sociedade atingia muitos católicos, num desleixo criminoso, combinado com uma “falta de compreensão dos seus deveres sociais”⁷²³. A narrativa indicava que os católicos não podiam cruzar os braços quando sabiam que eram “os únicos que possuem as verdadeiras doutrinas sociais (...) que podem dar ao povo e à sociedade a sua legítima orientação”⁷²⁴. O prelado diocesano considerava, na carta pastoral publicada, que “uma parte considerável da sociedade vai caindo nos escarcéus do ceticismo” perante os perigos que ameaçam a Igreja⁷²⁵, sendo “a

⁷¹⁵ *Quinzena Religiosa*, n.º 217, 1-III-1910: 444 .

⁷¹⁶ *Quinzena Religiosa*, n.º 215, 15-II-1910: 432.

⁷¹⁷ *Quinzena Religiosa*, n.º 197, 15-IV-1909: 115.

⁷¹⁸ *Quinzena Religiosa*, n.º 221, 1-V-1910: 467.

⁷¹⁹ *Quinzena Religiosa*, n.º 192, 15-I-1909: 18.

⁷²⁰ *Quinzena Religiosa*, n.º 192, 15-I-1909: 19.

⁷²¹ *Quinzena Religiosa*, n.º 186, 1-XI-1908: 321.

⁷²² *Quinzena Religiosa*, n.º 144, 1-II-1907: 36.

⁷²³ *Quinzena Religiosa*, n.º 190, 1-I-1909: 3.

⁷²⁴ *Quinzena Religiosa*, n.º 149, 15-IV-1907: 127.

⁷²⁵ *Quinzena Religiosa*, n.º 146, 1-III-1907: 65.

falta de amor e de temer de Deus causa do afrouxamento geral⁷²⁶. A falta de fé era criticada pelo bispo, que ilustrava a sua narrativa com situações do quotidiano: “pode chover torrencialmente que sempre se encontrará meio de não faltar ao teatro. Uns leves chuviscos (...) serão já motivo mais que suficiente para se faltar à missa”⁷²⁷, falta sempre tempo para um momento de oração em família⁷²⁸. Para o prelado era necessário que todos trabalhassem “para que a fé se reanime nas almas e que Deus seja amado”⁷²⁹. A crença extinguiu-se graças à “incúria criminosa dos católicos que deixam os inimigos de Deus invadir o campo do pai de família para nele espalharem a cizania do erro e da apostasia”⁷³⁰, numa realidade em que a família estava sem rumo, sem “noção dos deveres tremendos que tem desempenhar na terra”⁷³¹.

No entender dos redatores, a guerra contra a Igreja, que era aludida na pastoral do bispo do Funchal, tinha como uma das causas a ignorância, “uma falsa noção da história, fermentada desde séculos e uma completa inconsciência da doutrina católica [que] devem constituir a base deste fenómeno”⁷³², constituindo-se, esse néscio, num “dos grandes males da nossa vida” que acaba por afetar os destinos do povo⁷³³ e cuja solução era abraçar um ensino com Deus⁷³⁴. Para os que pregavam que a religião não passava de um conjunto de superstições, a Igreja respondia com a teologia, que era “mais exigente do que a medicina na constatação do milagre”⁷³⁵. A utilização de argumentos cosmológicos, para o combate às ideias naturalistas, era uma das estratégias adotadas. Essa doutrina equivalia à uma força a ser combatida pela fé, visto que, como Figueiredo (1913) explicou, representava a filosofia que “atribui tudo à natureza, como primeiro princípio” (p. 1363). Em vários momentos era apontada como o motivo de afastamento religioso das sociedades coevas⁷³⁶.

A *Quinzena* referia que o Naturalismo promovia a aproximação da humanidade à ignorância e “desde o princípio do mundo combateu e corrompeu a religião primitiva”⁷³⁷. A Igreja sempre foi “amiga das letras e ciências, mas exerceu constantemente o papel de mestra, de protetora e de salvadora das letras e ciências”, sendo “a luz do mundo e sempre conseguiu apagar ou eclipsar (...) [a] falsa ciência”⁷³⁸. Era “uma doutrina ímpia que começa por proclamar a integridade e a retidão” e

⁷²⁶ *Quinzena Religiosa*, n.º 146, 1-III-1907: 66.

⁷²⁷ *Quinzena Religiosa*, n.º 182, 1-IX-1908: 257.

⁷²⁸ *Quinzena Religiosa*, n.º 182, 1-IX-1908: 258.

⁷²⁹ *Quinzena Religiosa*, n.º 182, 1-IX-1908: 257.

⁷³⁰ *Quinzena Religiosa*, n.º 188, 1-XII-1908: 352.

⁷³¹ *Quinzena Religiosa*, n.º 188, 1-XII-1908: 352.

⁷³² Extratos da carta pastoral do bispo, citado pela *Quinzena Religiosa*, n.º 146, 1-III-1907: 66.

⁷³³ *Quinzena Religiosa*, n.º 217, 1-III-1910: 442.

⁷³⁴ *Quinzena Religiosa*, n.º 217, 1-III-1910: 443.

⁷³⁵ *Quinzena Religiosa*, n.º 170, 1-III-1908: 69.

⁷³⁶ *Quinzena Religiosa*, n.º 170, 1-III-1908: 69.

⁷³⁷ *Quinzena Religiosa*, n.º 147, 15-III-1907: 81.

⁷³⁸ *Quinzena Religiosa*, n.º 161, 15-X-1907: 318.

depois concluía que o homem “tem o direito inauferível e inalienável de obedecer livremente a todos estes instintos e inclinações naturais”, não podendo ser “coagido aos seus atos” sendo essa a origem do chamado “liberalismo doutrinal”⁷³⁹. Com a criação da Sociedade Católica Internacional para o Progresso das Ciências, com sede em Roma a revista acreditava que ficava “definitivamente desfeita a balela de que a Igreja é inimiga da Ciência”⁷⁴⁰. Ainda na abertura do seminário, o discurso do cónego Nascimento versava sobre o combate da errónea aceção, que os seus inimigos teimavam em defender, que “a Igreja é retrógrada, inimiga do progresso e inimiga da ciência”⁷⁴¹. Esses, que tinham sempre “o progresso na boca” pretendiam era fazer o povo “retroceder ao paganismo”⁷⁴², segundo afirmava a revista.

No número seguinte da *Quinzena*, eram narrados vários factos, “atestados por pessoas fidedignas e de alta competência”, sobre a “existência e frequência relativa da intervenção extraordinária de Deus”, publicados “para compensar as dolorosas impressões” sobre o Naturalismo⁷⁴³. Eram esses “que reclamam o macaco por pai, o bruto por irmão, o acaso por amo” que acusavam a religião de rebaixar o homem⁷⁴⁴.

As “massas ignorantes”, que na narrativa do periódico, eram “pessoas sem boa educação ou de inteligência pervertida”⁷⁴⁵ eram conduzidas pelos mações e ateus, às revoluções. Um futuro que se edificaria uma Lisboa republicana, palco de comícios e manifestações anticlericais, seria “uma podridão moral”⁷⁴⁶. Já era notório que “uma grande parte da capital” estava num “lodo imundo dos vícios mais abjetos”: adultérios, prostituição, falta de honestidade, libertinos, imorais, orgias, numa “guerra aos bons costumes”⁷⁴⁷. Eles afastavam-se “dessa luz esplendidíssima” pois renegam “a verdade e a luz” e, por isso mesmo, “amam as trevas”⁷⁴⁸.

A vontade de Deus tinha “na Igreja católica, a sua interprete autêntica e infalível” dos “direitos de Deus”⁷⁴⁹. Essa era a narrativa que liderava a questão da missão divina do catolicismo e de todo o poder que o circundava. Para os redatores, a incumbência sagrada da Igreja tornava os seus fiéis os únicos que poderiam “entender a palavra de Deus e saborear a doutrina divina, porque tem [sic] o coração puro que lhes permite ouvir e ver Deus”⁷⁵⁰. A Igreja, que era “a mais grandiosa e imponente

⁷³⁹ *Quinzena Religiosa*, n.º 147, 15-III-1907: 82.

⁷⁴⁰ *Quinzena Religiosa*, n.º 162, 1-XI-1907: 326.

⁷⁴¹ *Quinzena Religiosa*, n.º 185, 15-X-1908: 318.

⁷⁴² *Quinzena Religiosa*, n.º 174, 1-V-1908: 131.

⁷⁴³ *Quinzena Religiosa*, n.º 149, 15-IV-1907: 113. Eram narrados vários milagres recentes.

⁷⁴⁴ *Quinzena Religiosa*, n.º 174, 1-V-1908: 131.

⁷⁴⁵ *Quinzena Religiosa*, n.º 149, 15-IV-1907: 127. Itálico nosso.

⁷⁴⁶ *Quinzena Religiosa*, n.º 159, 15-IX-1907: 282.

⁷⁴⁷ *Quinzena Religiosa*, n.º 159, 15-IX-1907: 282.

⁷⁴⁸ *Quinzena Religiosa*, n.º 211, 1-XII-1909: 339.

⁷⁴⁹ *Quinzena Religiosa*, n.º 171, 15-III-1908: 89.

⁷⁵⁰ *Quinzena Religiosa*, n.º 168, 1-II-1908: 34.

associação que existe no mundo”, que “em todos os seus séculos de existência” esteve a executar uma missão de caridade⁷⁵¹. O poder de Deus, emanado na Terra através da sua Igreja, era referido no quinzenário para ilustrar que através da “doutrina que a Igreja ensina até aos seus filhos mais novos nos bancos da catequese” era possível entender que “o poder vem de Deus”⁷⁵². Ele era o “senhor absoluto do mundo, a Autoridade suprema do mundo moral”, não podendo existir “outro senhor, nem outra autoridade que não lhe seja sujeita”⁷⁵³. Essa fidelidade ao poder que Deus disseminava a partir da sua Igreja seria recompensada aos seus fiéis que rezassem, para perpetuação da memória consagrada ao Sagrado Coração de Jesus, de acordo com as intenções do Papa⁷⁵⁴. Num artigo sobre a “obediência à Santa Madre Igreja”, indicado os seus poderes, estabelecidos “em todo o mundo”, sob a vontade de Deus, sendo que a “Igreja recebeu (...) um tríplice poder do seu divino Fundador: o poder doutrinal, o poder sacramental ou de Ordem, o poder governativo ou de jurisdição”⁷⁵⁵.

A missão, sustentada pela fidelidade, almejava que fosse “possível conseguir que todos os homens, sem exceção, se compenstrassem do seu dever religioso” e assim o mundo seria um paraíso!”⁷⁵⁶. A narrativa da revista indicava que o caminho da obediência e fidelidade à Igreja era um percurso natural para a resolução dos males que afligiam a sociedade, permitindo a prossecução da sua sacra missão. A *Quinzena* defendia que a crise social que se vivia apenas seria solucionada com a instrução e orientação do povo através de agremiações católicas: “e ai da sociedade, se a solução for outra!”⁷⁵⁷. Era pela cruz que Cristo e a sua Igreja vencem, reinam e dominam, no tempo e na eternidade”⁷⁵⁸ e o prelado diocesano proclamava que apenas a Igreja católica era “apta para conduzir a sociedade e seus legítimos fins”⁷⁵⁹.

A tríade de temas férteis, após o apelo pela união do rebanho e a combinação entre a perseguição e os maus-tratos à Igreja, era completada com o apelo pela defesa do ensino. Essa matéria ramificava-se em dois pontos de argumentação pela presença da Igreja no sistema de educação nacional: o trabalho que a Igreja desempenhava no campo da educação era o mais forte contributo contra a degradação social que se refletia, por exemplo, no analfabetismo; a submissão dos jovens a um ensino sem Deus era um erro crasso que maculava a infância.

Havia um reconhecimento pontual de que a Igreja não tinha exclusividade no ensino, mas que

⁷⁵¹ *Quinzena Religiosa*, n.º 213, 1-I-1910: 370. Num texto que apela ao auxílio da obra de S. Francisco de Sales.

⁷⁵² *Quinzena Religiosa*, n.º 153, 15-VI-1907: 177.

⁷⁵³ *Quinzena Religiosa*, n.º 153, 15-VI-1907: 177.

⁷⁵⁴ *Quinzena Religiosa*, n.º 152, 1-VI-1907: 170.

⁷⁵⁵ *Quinzena Religiosa*, n.º 155, 15-VII-1907: 209.

⁷⁵⁶ *Quinzena Religiosa*, n.º 182, 1-IX-1908: 257.

⁷⁵⁷ *Quinzena Religiosa*, n.º 194, 1-III-1909: 66.

⁷⁵⁸ *Quinzena Religiosa*, n.º 173, 15-IV-1908: 113.

⁷⁵⁹ *Quinzena Religiosa*, n.º 221, 1-V-1910: 471.

a religião deve fazer parte de todos os currículos. Mas a sua presença na educação, enquanto promotores do ensino, era, entre os meios de civilização cristã, “os que mais interessam à nossa terra”⁷⁶⁰. Além disso, a *Liga do Ensino* recordava que “não pode haver instrução sem educação nem moral sem Deus”, contra os que pretendem “banir a religião da escola”⁷⁶¹. O bispo do Funchal enaltecia o ensino religioso, que se configurava numa arma para “combater as escolas calvinistas e as chamadas leigas, ainda mais nocivas e perigosas, porque eliminam a ideia de Deus”⁷⁶². Perante o estado degradante que o ensino vivia na Madeira, a chegada das escolas salesianas veio conferir “um valioso auxílio ao progresso intelectual dos seus habitantes”, mas sofriam com a indiferença dos “que mais obrigação tinham de auxiliar tais escolas”⁷⁶³, que viviam com “as despesas cobertas com oblações voluntárias”⁷⁶⁴. Sem o serviço prestado por esses estabelecimentos, “uma boa parte da [população] (...) ficaria fatalmente analfabeta”⁷⁶⁵. O ensino, através da “instrução e educação religiosa”, que era o segundo ponto do programa de ação católica, surgia descrito como “um dos maiores empenhos e uma das maiores glórias” de D. Manuel⁷⁶⁶. Também o Papa figurava nas páginas da revista, quando eram citadas as palavras de Pio X, sobre a importância de uma catequese adequada já que “a ignorância produz a falta da fé, e está é a desgraça dos povos”⁷⁶⁷. O bispo de Roma e do Funchal personificavam a luta da Igreja pela sua hegemonia no ensino.

A ausência de Deus no ensino era tão grave como a exclusão da Igreja. O cenário em algumas escolas superiores do país era de um ensino onde figuravam toda a casta de erros contra a fé e contra a religião”⁷⁶⁸. No Funchal, o bispo protestava contra a adoção de livros que “deixam os pobres alunos na completa ignorância da existência e do santo nome de Deus”⁷⁶⁹ sendo um alerta para que a população não se deixasse seduzir com “escolas modernas, não quais se não fale em Deus, nem no seu Cristo”⁷⁷⁰. Conforme Sousa (2015) nota, D. Agostinho Barreto foi considerado como um dos responsáveis pela edificação da primeira rede escolar disseminada pela ilha (p. 751). O prelado referia que os pais e as mães deveriam ter atenção aos primeiros caminhos dos filhos que acabariam por moldar o seu futuro⁷⁷¹ e esse percurso passaria pelo ensino com a presença de Deus, num tema delicado visto

⁷⁶⁰ *Quinzena Religiosa*, n.º 206, 1-IX-1909: 200.

⁷⁶¹ A partir de um texto do *Portugal* (n.º 5), citado pela *Quinzena Religiosa*, n.º 148, 1-IV-1907: 105.

⁷⁶² *Quinzena Religiosa*, n.º 186, 1-XI-1908: 320.

⁷⁶³ *Quinzena Religiosa*, n.º 168, 1-II-1908: 36. Os extratos citados deste artigo da *Quinzena* (pp. 36-37) são de autoria anónima, segundo o jornal.

⁷⁶⁴ *Quinzena Religiosa*, n.º 168, 1-II-1908: 37.

⁷⁶⁵ *Quinzena Religiosa*, n.º 168, 1-II-1908: 37.

⁷⁶⁶ *Quinzena Religiosa*, n.º 144, 1-II-1907: 34.

⁷⁶⁷ *Quinzena Religiosa*, n.º 153, 1-VII-1907: 192. Regista-se, a partir deste número, uma gralha na paginação sequencial.

⁷⁶⁸ *Quinzena Religiosa*, n.º 192, 15-I-1909: 18.

⁷⁶⁹ *Quinzena Religiosa*, n.º 195, 15-III-1909: 84.

⁷⁷⁰ *Quinzena Religiosa*, n.º 217, 1-III-1910: 443.

⁷⁷¹ *Quinzena Religiosa*, n.º 219, 1-IV-1910: 474. Deteta-se uma gralha na paginação deste número.

a situação financeira difícil que se encontravam várias escolas suportadas pela obra salesiana que se configuravam de suma importância para a “santa obra na difusão das escolas cristãs para a educação da infância”⁷⁷². O quinzenário denunciava que na Escola de Vintém era lecionado o catecismo, “como se ensinam fábulas de mitologia grega”⁷⁷³. A narrativa não censurava “que pessoas sem fé nem religião” mandassem “educar os seus filhos em escolas de ensino laical ou sem Deus”, mas era, sem dúvida, “a desgraça daquelas pobres crianças condenadas pelo erro da sua educação a ignorar a religião verdadeira, a única que tem direito positivo a ser ensinada e professada em todo o mundo”⁷⁷⁴. No início de 1908, a secção noticiosa dava conta da tentativa da maçonaria e dos anticlericais em “vulgarizar o ensino laico, ou sem Deus, e por preparar a laicização de todo o ensino oficial do país”⁷⁷⁵. Era disso exemplo o método João de Deus, que já funcionava na Madeira, sendo um “sistema inadmissível” para as crianças, ostentando um método só com “instrução, sem educação”⁷⁷⁶, sendo, nas palavras do bispo do Funchal, a “a praga das escolas”⁷⁷⁷. O jornal apontava o que acreditavam ser atrocidades que o ensino laico proporcionava e os seus autores acreditavam que “a fé vai se desvanecendo graças aos esforços da escola ímpia e sem Deus”⁷⁷⁸ e todas as personalidades “hipócritas, políticos medíocres que dão, sem embaraço algum, seu voto à lei que proíbe a Deus entrar nas escolas”⁷⁷⁹.

Para a *Quinzena*, apesar da vergonha nacional que pregava e que acreditava ter a bênção dos governos, a Igreja, através dos seus seminários, afirmava a importância de um ensino eclesiástico, fundamental para a formação dos sacerdotes, que ia “desde os bancos de escola” para depois poder “manejar a pena com a mesma competência com que se desempenha de seus outros ministérios”, nas palavras prelado diocesana numa Pastoral⁷⁸⁰. Seja no ensino regular ou nos seminários consagrados, os jovens eram a esperança da Igreja, perante uma crise de valores que prometia debilitar a presença da religião.

Num artigo sobre o Congresso das Obras Sociais, realizado no Porto, eram referidas as suas conclusões, e indicavam “a necessidade de tornar acessível a propriedade ao trabalhador”, “o voto de que os patrões estabeleçam a participação nos lucros aos seus operários”, “a redução nas horas de trabalho nas fábricas e oficinas” e “a necessidade da eleição de representantes ao parlamento da classe

⁷⁷² *Quinzena Religiosa*, n.º 221, 1-V-1910: 465.

⁷⁷³ *Quinzena Religiosa*, n.º 157, 15-VIII-1907: 253.

⁷⁷⁴ *Quinzena Religiosa*, n.º 157, 15-VIII-1907: 253.

⁷⁷⁵ *Quinzena Religiosa*, n.º 166, 1-I-1908: 11.

⁷⁷⁶ *Quinzena Religiosa*, n.º 166, 1-I-1908: 11.

⁷⁷⁷ *Quinzena Religiosa*, n.º 166, 1-I-1908: 12.

⁷⁷⁸ *Quinzena Religiosa*, n.º 188, 1-XII-1908: 352.

⁷⁷⁹ *Quinzena Religiosa*, n.º 189, 15-XII-1908: 369.

⁷⁸⁰ *Quinzena Religiosa*, n.º 196, 1-IV-1909: 100.

trabalhadora”⁷⁸¹. Desde Pio IX o crente e o operário tentavam convergir. Na luta pela aproximação à causa operária, a Igreja e os republicanos tinham como interseção, por motivos distintos, o Decreto sobre o descanso semanal, que era “uma espécie de carta de alforria que vai quebrar as algemas de muitos escravos da indústria e do comércio, restituindo-lhes (...) a liberdade de santificar o domingo”⁷⁸². Ainda assim, a matéria que versava sobre a aproximação da Igreja aos operários, nas páginas da revista, era escassa.

⁷⁸¹ *Quinzena Religiosa*, n.º 154, 1-VII-1907: 201.

⁷⁸² *Quinzena Religiosa*, n.º 158, 1-IX-1907: 258.

Conclusões

Circunscrever a fenomenologia clerical ao pensamento marxista de que a religião é o ópio do povo equivale a acreditar que as crenças de oposição eclesiástica são apenas doutrinas do ódio. Ambas são aceções redutoras que se afastam das realidades dos polos de discussão.

Começámos por analisar os registos lexicográficos do fenómeno anticlerical o que nos permitiu aprofundar a semântica desse cosmo, em diferentes países, registando que o aparecimento do vocábulo, que congrega a oposição ao universo clerical, situa-se, no manancial investigado, em 1820. Abrimos, portanto, o caminho para que os estudos futuros, cujo âmago verse sobre a investigação linguística e a sua relação comportamental, com o recurso às técnicas de varrimento ótico existentes e com os processos de digitalização que constantemente estão a ser realizados nos arquivos e bibliotecas de todo o globo, possam rastrear registos ainda mais primitivos do anticlericalismo e perceber os contextos sociais, culturais, políticos e económicos em que ele surge. Conforme demonstrámos, a aceção do adjetivo “clerical” foi influenciada pelo aparecimento da sua antítese, sendo que a sua substantivação oitocentista tem génese na nominalização do adjetivo “anticlerical”. A riqueza desse universo linguístico é suficiente para que outras investigações possam dedicar-se a esse tema.

A instabilidade da relação entre as esferas secular e religiosa tem na imprensa um suficiente quadro para ilustrar as suas relações, permitindo acrescentar uma vivacidade, aliada a um retrato da atualidade, que confere um cunho especial à análise textual que utiliza esse *corpus*. De acordo com Catroga (2010), “a problemática da tolerância tem sido a filha sofrida das guerras religiosas” (p. 63) que foram testemunhadas e noticiadas pela imprensa. A apologética jornalística clerical e anticlerical ilustra a atualidade da precariedade de uma harmonia entre as esferas religiosa e secular. Ambas são parte indissociável do percurso nacional que trilhou a defesa pela pluralidade e pelo respeito às religiões.

Os jornais investigados de índole anticlerical – *O Democrata* e *O Povo* – eram dotados de uma ideologia indubitavelmente de oposição ao cosmo eclesiástico. Além desse carácter de anatematização religiosa, a sua configuração política republicana implicava num combate à monarquia e aos seus governos, tanto ao nível regional como nacional, sendo que observámos uma progressiva crítica às figuras do universo régio. O cenário de difícil coesão em volta da causa republicana também remetia para uma conjuntura que permitia recuperar um fôlego que parecia perdido nos anos 80 do século anterior. A imprensa poderia constituir, para a militância laica regional, uma oportunidade de deselitização através da propagação das suas ideias e críticas a um segmento mais amplo da população que se constituiria como um eleitorado apetecível. Ambos os periódicos são dirigidos e escritos por elementos afetos ao PRM, sendo esse o movimento político que os promovia. Registava-se um apelo para que os republicanos se reorganizassem e que o povo abandonasse a apatia em que vivia. Era um

discurso comum que serviria para justificar os fracos resultados políticos numa terra em que o povo, no seu entender, não era republicano por receio, néscio ou indolência. O poder de disseminação desses meios também estava ligado ao seu custo para o leitor. Nesse ponto, no custo avulso, os periódicos republicanos perdiam já que os seus preços eram superiores ao do *Correio da Tarde*. A revista católica, que apenas possuía um sistema de assinatura anual, apresentava o menor custo médio, de 1,38 réis por página, contra 12,50 réis e 6,25 réis d'*O Democrata* e d'*O Povo*. Não existem indicadores sobre uma distribuição gratuita de qualquer um dos jornais.

Havia três grandes linhas temáticas no jornal republicano do início do século. Araújo (2004: 74) indicava que os jesuítas, em vários cenários de confronto, posicionavam-se no vértice mais impopular, o que não contribuía para a sua popularidade com a progressiva agressividade com a Companhia de Jesus. Não era, portanto, admirável que o antijesuitismo fosse o tema mais profícuo no semanário. A mitificação dessa corrente indicava os jesuítas como integrantes de uma sociedade secreta cujos planos hediondos enquadravam-se numa missão supranacional para derrubar a liberdade e proclamar uma teocracia comandada a partir de Roma e executada pelos padres jesuítas. Para *O Democrata*, num arquipélago sem a presença institucional da Companhia de Jesus há mais de cem anos, um jesuíta poderia ser qualquer religioso, independente da congregação e do facto de ser regular ou secular. Esse quadro de crítica à Ordem inaciana estava ligado à corrente anticongreganista que emergiu nos anos 60 do Oitocentos e que ganhou novo fôlego com as polémicas do caso Trinas, a partir dos anos 90. A publicação do decreto de Hintze Ribeiro, em 1901 e na sequência do polémico caso Rosa Calmon, agravou a situação e as críticas do jornal à falta de cumprimento da legislação anticongreganista de 1834 juntaram-se a uma tentativa de legalização das ordens, aliada à ingerência danosa que os estrangeiros que comandavam essas instituições incutiam, ferindo a soberania nacional, no seu entender. Nesse cenário virulento, os padres Schmitz e Prévot, mesmo sendo lazaristas, incorporavam o arquétipo nefasto da “seita negra” que se ligava ao terceiro eixo de ataque: o ensino livre da influência eclesiástica. Essa contaminação clerical na instrução pública tinha, na visão do periódico, consequências funestas que acabavam por se traduzir em indicadores alarmantes da iliteracia. Essa tríade identificada na análise textual remete para uma narrativa temática que está muito próxima da realidade regional: o antijesuitismo serve para caracterizar os elementos do clero local que merecem a reprovação do jornal; o anticongreganismo remete para a crítica às outras congregações com presença local e liga-se, como a primeira via de oposição inaciana, ao terceiro eixo crítico que se foca no num ensino que se pretende secular. No cenário da leccionação seminarista, a oposição tinha origem na direção desse estabelecimento que, durante 27 anos, esteve sob responsabilidade dos lazaristas Schmitz e Prévot, que encimavam o vértice crítico: jesuíta, congregação e ensino. Esse facto, alia-se

à conturbada situação do decreto de Hintze Ribeiro sobre as congregações, à nacionalidade estrangeira de ambos os religiosos e a mitificação que colocava os jesuítas ligados ao cenário de opressão e domínio do ensino, convertendo outras ordens, em padres da Companhia. Aliás, Miguel Bombarda antecipava, no seu pensamento antijesuíta, o que os nazis pensariam dos judeus (Ramos, 2001: 354; Araújo, 2004: 27). Nesse sentido, o seminário do Funchal e os dois notórios dirigentes conseguiram concentrar as três vias antinómicas desse jornal.

Nas matérias que o PRM trata com mais fertilidade narrativa, através d'*O Povo*, tem destaque a realidade política com a ilustração de uma Igreja em simbiose com o regime monárquico e com os governos. A aliança inquebrável entre o trono dos Bragança e o trono de Roma, remetia para dois poderes que oprimiam a liberdade dos portugueses e que conduziam a nação ao sofrimento. Era o combate do clero e da monarquia, imposto e herdado, contra o laicismo e a república, que provinha da escolha livre da população. Os seus defensores acreditavam que um corolário incontornável para despertar o país dessa realidade era a promoção de uma separação entre a Igreja e o Estado, quebrando esses poderes bicéfalos que conduziam o país a sucessivos atrasos. Através dessa rutura, seguindo o exemplo gaulês de 1905, a experiência religiosa circunscrever-se-ia ao foro privado dos seus praticantes e o Estado, promotor de uma liberdade de credos e representante de todos os cidadãos independentes da existência de crença confessional, garantiria a isenção basilar para a sua ação governativa. Segundo Catroga (1988), a consolidação da democracia era apresentada através de uma condição essencial: “a separação como um dos objetivos imediatos do laicismo” (p. 233). A terceira via temática, identificada como mais profícua, pretendia aumentar o espectro de apoiantes republicanos ao ir contra uma ação antirreligiosa, remetendo a Igreja contemporânea para os valores ancestrais de onde se afastou no progressivo casamento com os poderes políticos que só a distanciavam da sua vocação. Esse conjunto de matérias acaba caracterizando os grandes bastiões ideológicos do discurso anticlerical no crepúsculo da monarquia: os dois primeiros eixos remetem para uma crítica à relação entre o poder político e o eclesial, enquanto o último fluxo da apologética remete para um tema que espera abraçar um público crente que, apesar da fé, não se revê na Igreja e que se ampara até nas vozes dissonantes que brotam dentro da própria instituição clerical. Se em cenários de revoluções, instabilidades e alterações de poder a Igreja pode beneficiar de um aumento da sua influência política, conforme observou Grzymała-Busse (2015: 51), isso não pode ser aplicado quando a instituição eclesial está ligada ao poder deposto, como aconteceu na queda da monarquia constitucional.

A racionalidade contemporânea apela ao respeito pela alteridade e ao enquadramento da pluralidade que assentam nos conceitos modernos de liberdade. As políticas de combate clerical inseriam-se numa luta progressiva que merecia igual contraposição por parte do clero. A narrativa efusiva, cáustica e até brejeira dos republicanos desempenhou o seu papel de introdução e de exploração de

vias temáticas que defendiam a sua ideologia de uma religião centrada nos assuntos do campo da fé e não um motor dos interesses sociais, culturais, políticos e económicos da Igreja. Na linha de pensamento que pode suportar, com rigor, as teses temáticas executadas pelos opositores ao clero, destacava-se a justificativa da progressiva deterioração que a instituição eclesiástica experimentava. Comprovámos que, num apelo ao catolicismo primitivo, o anticlericalismo não tinha uma obrigatoriedade doutrinária com uma matriz antirreligiosa. Se pensarmos que essa realidade se mostra conectada com a necessidade de angariar mais apoios, ela não deixa de, sem qualquer pejo, representar uma parte considerável do discurso sem que exista um apelo dominante ao ímpio do povo. Este recurso para o regresso da Igreja primitiva era uma das soluções que permitia uma via religiosa e que constituía uma solução recorrente¹. A militância laica não promovia com abundância a construção de um cenário apocalíptico, mas antes concentrava a sua dialética num mundo de conspiração e de obscurantismo. Apesar da sua luta anticlerical, os jornais viveram momentos de um antagonismo que se centrava na política, com mais destaque n’*O Povo* que usava a colagem católica ao Partido Nacionalista como uma invasão indesculpável da Igreja numa esfera que não lhe pertencia e que a afastava da sua verdadeira missão. No notório versículo, as palavras de Jesus para dar “a César o que é de César, e a Deus o que é de Deus”², iam no sentido contrário ao pensamento que defendia a influência da Igreja em vários campos, que criava um eixo de clivagem na sociedade. A religião, o clero e a Igreja são mais fortes e influentes quando se posicionam acima de qualquer interesse ou identidade sectária. Ferreira (2000) tipificou duas vertentes do fenómeno de combate ao universo eclesiástico: “um anticlericalismo que é popular e comum, mais espontâneo e difuso; [...] um outro, de cariz intelectual” (p. 80) que teoriza sobre a própria génese da crença e liga-se a manifestações políticas.

Através da nossa análise textual inferimos que ambos os periódicos anticlericais constituem grandes manifestações de um combate popular, que tenta alicerçar a sua base em materiais mais eruditos, ao pretender abraçar um segmento societário mais lato.

Se a Igreja foi acusada, em vários momentos, de não acompanhar a modernidade, presa aos arquétipos do passado, a sua presença no campo da imprensa foi uma exceção pela sua forte atuação e pelo próprio reconhecimento que essa presença se configurava como um dos caminhos que garantiria a sua supremacia ecuménica, partindo de vários focos impressos locais que se ramificavam e constituíam uma ampla teia. E como a mera presença não era garante de êxito, os seus promotores procuravam discursos adequados. No nosso par de periódicos católicos – *Correio da Tarde* e *Quinze Religiosa* – registámos que ambos utilizavam muitos argumentos *ad hominem*, apelando ao sentimento e em detrimento da razão, e *ad verecundiam*, num chamamento ao pudor e ao respeito pela

¹ Veja-se o estudo belga, citado por Abreu (2009: 128), que tipifica as atitudes contestatárias no séc. XIX como tentativas de regresso à génese do cristianismo.

² Mateus 22:21.

autoridade eclesiástica. A imprensa católica analisada beneficiava de um apoio partidário, no caso do *Correio da Tarde* que era um órgão do Partido Nacionalista, ou, no caso da *Quinzena Religiosa*, configurava-se como o órgão oficial da diocese. Os dois periódicos acabam por representar dois posicionamentos jornalísticos diferentes, mas possuindo o catolicismo como matriz da sua atuação. As suas origens e os cenários da atualidade regional e nacional irão condicionar a sua narrativa, sendo testemunhos do pensamento católico do seu tempo e retratos de como o clericalismo se comportava sobre os grandes temas da atualidade.

O discurso de apoio à causa eclesiástica pode ser de adjetivação simétrica à sua antítese pela virulência de que faz uso para vincar as suas ideias. O *Correio da Tarde*, apesar de se opor à “calúnia” não deixava de criticar os “imbecis e hipócritas” que compunham os jornais da oposição. Mesmo com a sua origem enquanto órgão do Partido Nacionalista, não era caracterizado por possuir uma narrativa partidária superior à clerical, registando-se um aumento da realidade política por volta de meados de 1902. Apesar dessa nota, encontrámos o seu foco na apologética que prega a defesa de uma Igreja perseguida e injustiçada pelos seus malfetores. Essa trama, que maltratava o clero, deveria ser combatida através da união dos fiéis e o ato eleitoral de 1901 apresentava-se como uma oportunidade dos católicos sobrestarem a onda de condenação que os contendores da fé cristã impunham à nação. Nesse sentido, o jornal anunciava que o Partido Nacionalista seria o único a conseguir defender o catolicismo e salvar Portugal, também fazendo uso de um apelo à união dos crentes. Para fortalecer o papel da religião na sociedade, o periódico utilizava o enredo que configurava a Igreja enquanto entidade dotada de uma missão divina e única, venerável e temida. O clericalismo justificava as suas ações e congregava apoiantes através da postulação de doutrinas que apelavam à difusão da obra sagrada que a Igreja promovia e cujo poder permitia que o caminho da religião triunfasse sobre os seus opositores. As dificuldades que o presente impunha à fé, eram adversidades que a missão divinal ultrapassaria. Por fim, o partido católico seria a arma do combate que conseguiria, através dessa união transversal a várias narrativas, vencer os opositores à Igreja e a todos os valores que ela representava. Detetámos que havia uma progressão, em algumas edições e que se julga exponencial, das matérias que envolvem a política regional e nacional, que suplantam o conteúdo ligado à esfera religiosa.

A revista *Quinzena Religiosa*, órgão oficial do bispado, tinha um posicionamento diferente de todos os anteriores, pela sua periodicidade quinzenal; pelo preço da sua assinatura, que era o mais elevado de todos; pelo discurso mais erudito e pela sua composição, que reproduzia muitos conteúdos dos altos dignitários da Igreja, funcionando como um correio oficial. O periódico, que beneficiava das receitas provenientes da Obra da Boa Imprensa, não conseguiu, porém, escapar à falência. A sua organização discursiva tinha uma matriz religiosa muito forte, o que pode ser comprovado pelas três grandes vias que ilustram os seus temas mais férteis. Nesse sentido, o destaque vai para o apelo à

união dos fiéis numa luta que se transmite e se quer como de todos os portugueses. Essa congregação de forças seria fundamental para que os católicos alcançassem a vitória no campo do ensino com a presença de Deus, na aproximação com a juventude e na relação com os operários, muitos afetos, na capital, aos apelos anticlericais. Em sintonia com o *Correio*, o quinzenário católico instalou a conspiração movida contra a Igreja como outro eixo que compunha o quadro de apoio e ataque eclesiástico. Clerical, na visão da *Quinzena*, era a terminologia empregue aos que não se declaravam ateus; era ser “reacionário e jesuíta”; irão chamar clerical “só por te verem por um pé numa igreja ou fazer qualquer coisa que cheire sequer a religião”³. A encerrar a tríade de grandes discursos, em resposta à secularização pregada pelo seu opositor republicano, o ensino com Deus era apresentado como uma matéria muito desenvolvida e alicerçada por dois grandes justificativos: a degradação social que os jovens desenvolviam quando as suas famílias impunham um sistema de ensino secular, sendo o analfabetismo um dos indicadores dessa apatia societária; e a necessidade de auxílio que o ensino religioso buscava, com especial destaque para a agonia financeira da obra salesiana na Madeira.

Se os meios católicos apelavam aos valores cristãos, nos quais se impunha o respeito como um imperativo inalienável, essa intenção não se materializava nas páginas dos jornais clericais. Havia espaço para o ataque às políticas laicistas e à progressão secular, mas registava-se um grande apelo à união para que o combate pudesse ser vitorioso às hostes clericais. Nesse sentido, a partidarização do catolicismo, promovido pela postulação de uma necessidade premente de união, mostrou-se um erro pelos poucos resultados e pela fratura que impôs dentro da Igreja. O posicionamento político do clero português e, no caso particular, do madeirense, não foi adequado ou frutífero para os católicos. A angariação do voto pelo caciquismo e pelo púlpito continuava a representar uma realidade que a Igreja patrocinava, mas que não bastou para a vitória dos nacionalistas sobre as outras forças políticas. No início do século, enquanto muitos se indagavam sobre a ligação da Igreja a determinadas forças e grupos políticos, seria pertinente que se questionasse porque existia, sequer, essa ligação. A autoridade moral do catolicismo acabou abalada e atacada pela invasão da esfera civil que deveria estar independente do campo da fé. Podemos identificar uma simetria discursiva nas matérias que envolvem o binómio religião e Estado; a defesa da escola, com ou sem Deus; e o medo que é imposto quando se ilustra o futuro onde a religião não dita o ritmo da vida.

A atualidade remete para muitas das oposições e das defesas lançadas pelos jornais do início do séc. XX, recordando alguns discursos que estariam desfasados da modernidade do novo milénio, mas que regressam com o destaque que o século passado dava nota de ter ultrapassado. A partir do momento em que o campo temporal e espiritual são separados num Estado secular, as Igrejas têm que

³ *Quinzena Religiosa*, n.º 169, 15-II-1908: 52.

encontrar percursos que possam executar as suas doutrinas na sociedade implicando, em certos cenários, um sentido contrário ao pretendido. Ainda sim, havia várias medidas do passado que, na atualidade, não possuíam enquadramento que garanta apoios. Qualquer exposição, por exemplo, que assepte numa oposição à presença das ordens religiosas em Portugal, e da sua composição ou liderança estrangeira, enquadra-se num extremismo que toca a xenofobia.

É impensável acreditar que a temática clerical na atualidade e a sua anteposição doutrinária não possuem narrativas que ganham um protagonismo lato, indicando que não foram superadas ou que foram reajustadas. Quando, em 2016, um grande jornal nacional questionou a legitimidade do Estado em financiar uma crença através do erário público, veiculando testemunhos que alegam que a laicidade não se traduz numa ligação plural de cultos, mas numa ausência de união com qualquer religião; onde centrava que era um “abuso de poder” que existisse um apoio pecuniário estatal para a edificação de templos, quando essas crenças podem ser celebradas “numa garagem” ou “numa sala ou numa cave”⁴, estamos perante registos discursivos recorrentes que testemunham a pertinência das discussões do fenómeno anticlerical. Seria exaustivo recordar todas as fraturas religiosas que a Europa vive no momento em que encerramos esta investigação.

No sentido de desenquadramento vai um discurso que apela ao catolicismo como a única religião. Em situações contrárias, e extremamente atuais, encontramos o Estado a exercer um poder arbitral que pode levar à supressão de expressões clericais sob pretextos de salvaguarda da liberdade religiosa de outras confissões. Assim, abdica da obrigação de imparcialidade e pode configurar-se como opressivo e sectário. Os governos que contraem as liberdades religiosas estão a circunscrever as liberdades individuais. O estudo destes fenómenos, das doutrinas de ódio e de combate, permite-nos compreender como as nações e as religiões sequestraram as liberdades das populações e devem conduzir-nos aos caminhos de tolerância para que a alteridade não seja um *pecado*. Quando as temáticas de opressão e de hostilidade do passado se repetem ou reconfiguram no presente é um indicador de que ainda não conseguimos concretizar as propostas de respeito que as religiões pregam.

⁴ *Público*, n.º 9546, 5-VI-2016: 8-9.

4. Fontes e bibliografia.

4.1 – Fontes impressas

4.1.1 – Publicações periódicas

Corpus textual:

O Correio da Tarde, n.º 1-272.

O Democrata, 1.ª série, n.º 1-98.

O Democrata, 2.ª série, n.º 1-10.

O Povo, n.º 1-191.

Quinzena Religiosa, n.º 144-212.

Outras fontes:

A Voz de Santo António, n.º 14 (fevereiro de 1908).

A Vanguarda, XII ano, n.º 4512.

Diário de Notícias, n.º 15 603 (1909).

Durham County Advertiser, (1820).

El Católico, n.º 3525, (1850).

El Correo Nacional, n.º 1180 (1841).

Gazeta de Lisboa, n.º 151 (1817).

Gazeta de Lisboa, n.º 148 (1819).

O Povo, n.º 256, 31-XII-1887.

O Povo, n.º 626, 6-VII-1912.

Proteste, n.º 382, IX-2016.

Público, n.º 9546, 5-VI-2016: 8-9.

4.1.2 – Coleção de legislação e documentação governamental

BORGES DE CASTRO, José Ferreira (1856), *Collecção dos tratados, convenções, contratos e actos publicos celebrados entre a coroa de Portugal e as mais potencias desde 1640*, vol. VII, Lisboa, Imprensa Nacional.

De Hintze a Afonso Costa: O Fenómeno (Anti)clerical na Imprensa Madeirense (1901-1910).

Censo da População do Reino de Portugal no 1.º de Dezembro de 1900: Quarto Recenseamento Geral da População (1901), Lisboa, Imprensa Nacional.

Código Penal Português. Nova Publicação Oficial Ordenada por Decreto de 16 de setembro de 1886 (1919). Coimbra, Imprensa da Universidade.

Collecção dos Decretos, Resoluções e Ordens das Cortes Gerais, Extraordinárias e Constituintes da Nação Portuguesa... desde a sua instalação em 26 de Janeiro de 1821... com o repertório ao diário das mesmas côrtes (1822-1823), Coimbra, Imprensa da Universidade.

Collecção de todas as leis, alvarás, decretos etc. impressos na regia officina tipografica (II semestre de 1823) - Folheto I (1845), Lisboa, Imprensa Nacional.

Collecção da Legislação Portuguesa desde a Última Compilação das Ordenações, Redegida pelo Desembargador Antonio Delgado da Silva. Legislação de 1750 a 1762 (1830), Lisboa, Typografia Maigrense.

Collecção de Decretos e Regulamentos Mandados Publicar por Sua Magestade Imperial o Regente do Reino Desde que Assumiu a Regência até á sua Entrada em Lisboa (1834), 2.ª série, Lisboa, Imprensa Nacional.

Collecção de Decretos e Regulamentos Mandados Publicar por Sua Magestade Imperial o Regente do Reino Desde a sua Entrada em Lisboa até á instalação das Câmaras Legislativas (1835), 3.ª série, Lisboa, Imprensa Nacional.

Collecção de Decretos e Regulamentos Publicados Durante o Governo da Regência do Reino Estabelecido na Ilha Terceira. Desde 15 de Junho de 1829 até 28 de Fevereiro de 1832 (1836), 1.ª série, Lisboa, Imprensa Nacional.

Collecção de Decretos e Regulamentos mandados publicar por sua Magestade Imperial desde que assumiu a regencia em 3 de Março de 1832 até á sua entrada em Lisboa em 28 de Julho de 1833 (1836), 2.ª série, Lisboa, Imprensa Nacional.

De Hintze a Afonso Costa: O Fenómeno (Anti)clerical na Imprensa Madeirense (1901-1910).

Collecção de Decretos e Regulamentos publicados durante o governo da regencia do Reino estabelecida na Ilha Terceira desde 15 de Junho de 1829 até 28 de Fevereiro de 1832 (1836), 1.ª série, Lisboa, Imprensa Nacional.

Collecção de Decretos e Regulamentos mandados publicar por sua Magestade Imperial desde que assumiu a regência em 3 de Março de 1832 até á sua entrada em Lisboa em 28 de Julho de 1835 (1836), 2.ª série, Lisboa, Imprensa Nacional.

Collecção de Leis e outros documentos officiais publicados desde 15 de Agosto de 1834 até 31 de Dezembro de 1835 (1837), 4.ª Série, Imprensa Nacional, Lisboa 1837.

Collecção de Decretos e Regulamentos mandados publicar por sua Magestade Imperial desde a sua entrada em Lisboa até à instalação das Câmaras Legislativas (1835), 3.ª série, Lisboa, Imprensa Nacional.

Collecção de Leis e outros documentos officiais publicados desde 15 de Agosto de 1834 até 31 de Dezembro de 1835 (1837), 4.ª Série, Lisboa, Imprensa Nacional.

Collecção de Decretos e Regulamentos mandados publicar por sua Magestade Imperial desde a sua entrada em Lisboa até à instalação das Câmaras Legislativas (1840), 3.ª série, Lisboa, Imprensa Nacional.

Collecção Official de Legislação Portuguesa redigida pelo Desembargador Antonio Delgado da Silva, Legislação de 1843 em diante (1843), Lisboa, Imprensa Nacional, Collecção Official da Legislação.

Collecção de todas as leis, alvarás, decretos etc impressos na regia officina tipografica (I semestre de 1824) - Folheto II (1845), Lisboa, Imprensa Nacional.

Collecção Official de Legislação Portuguesa redigida pelo Desembargador Antonio Delgado da Silva, Anno de 1844-1845 (1845), Lisboa, Imprensa Nacional.

Collecção Official de Legislação Portuguesa redigida pelo Desembargador Antonio Delgado da Silva, Anno de 1846 (1846), Lisboa, Imprensa Nacional.

De Hintze a Afonso Costa: O Fenómeno (Anti)clerical na Imprensa Madeirense (1901-1910).

Collecção Official de Legislação Portuguesa redigida pelo Desembargador Antonio Delgado da Silva, Anno de 1847 (1847), Lisboa, Imprensa Nacional.

Collecção Official da Legislação Portuguesa redigida por José Máximo de Castro Neto Leite e Vasconcellos, do Conselho de Sua Magestade e Juiz da Relação de Lisboa, Anno de 1850 (1851), Lisboa, Imprensa Nacional.

Collecção Official da Legislação Portuguesa redigida por José Máximo de Castro Neto Leite e Vasconcellos, do Conselho de Sua Magestade e Juiz da Relação de Lisboa, Anno de 1851 (1852), Lisboa, Imprensa Nacional.

Collecção Official da Legislação Portuguesa redigida por José Máximo de Castro Neto Leite e Vasconcellos, do Conselho de Sua Magestade e Juiz da Relação de Lisboa, Anno de 1853 (1854), Lisboa, Imprensa Nacional.

Collecção Official da Legislação Portuguesa redigida por José Máximo de Castro Neto Leite e Vasconcellos, do Conselho de Sua Magestade e Juiz da Relação de Lisboa, Anno de 1855 (1856), Lisboa, Imprensa Nacional.

Collecção Official da Legislação Portuguesa redigida por José Máximo de Castro Neto Leite e Vasconcellos, do Conselho de Sua Magestade e Juiz da Relação de Lisboa, Anno de 1856 (1857), Lisboa, Imprensa Nacional.

Collecção Official da Legislação Portuguesa redigida por José Máximo de Castro Neto Leite e Vasconcellos, do Conselho de Sua Magestade e Juiz da Relação de Lisboa, Anno de 1857 (1858), Lisboa, Imprensa Nacional.

Collecção Official da Legislação Portuguesa redigida por José Máximo de Castro Neto Leite e Vasconcellos, do Conselho de Sua Magestade e Juiz da Relação de Lisboa, Anno de 1859 (1860), Lisboa, Imprensa Nacional.

Collecção Official da Legislação Portuguesa redigida por José Máximo de Castro Neto Leite e Vasconcellos, do Conselho de Sua Magestade e Juiz da Relação de Lisboa, Anno de 1860 (1861), Lisboa,

De Hintze a Afonso Costa: O Fenómeno (Anti)clerical na Imprensa Madeirense (1901-1910).

Imprensa Nacional.

Collecção Official da Legislação Portuguesa redigida por José Máximo de Castro Neto Leite e Vasconcellos, do Conselho de Sua Magestade e Juiz da Relação de Lisboa, Anno de 1861 (1862), Lisboa, Imprensa Nacional.

Collecção Official da Legislação Portuguesa redigida por José Máximo de Castro Neto Leite e Vasconcellos, do Conselho de Sua Magestade e Juiz da Relação de Lisboa, Anno de 1862 (1865), Lisboa, Imprensa Nacional.

Collecção Official da Legislação Portuguesa, Anno de 1866 (1867), Lisboa, Imprensa Nacional.

Collecção Official da Legislação Portuguesa, Anno de 1867 (1868), Lisboa, Imprensa Nacional.

Collecção Official da Legislação Portuguesa, Anno de 1868 (1869), Lisboa, Imprensa Nacional.

Collecção Official da Legislação Portuguesa, Anno de 1869 (1870), Lisboa, Imprensa Nacional.

Collecção Official da Legislação Portuguesa, Anno de 1876 (1877), Lisboa, Imprensa Nacional.

Collecção Official da Legislação Portuguesa, Anno de 1885 (1886), Lisboa, Imprensa Nacional.

Collecção Official da Legislação Portuguesa, Anno de 1890 (1891), Lisboa, Imprensa Nacional.

Collecção Official da Legislação Portuguesa, Anno de 1895 (1896), Lisboa, Imprensa Nacional.

Collecção Official da Legislação Portuguesa, Anno de 1896 (1897), Lisboa, Imprensa Nacional.

Collecção Official da Legislação Portuguesa, Anno de 1898 (1899), Lisboa, Imprensa Nacional.

Collecção Official da Legislação Portuguesa, Anno de 1901 (1902), Lisboa, Imprensa Nacional.

Collecção Official da Legislação Portuguesa, Anno de 1905 (1906), Lisboa, Imprensa Nacional.

De Hintze a Afonso Costa: O Fenómeno (Anti)clerical na Imprensa Madeirense (1901-1910).

Collecção Official da Legislação Portuguesa, Anno de 1906 (1907), Lisboa, Imprensa Nacional.

Collecção Official da Legislação Portuguesa, Anno de 1907 (1908), Lisboa, Imprensa Nacional.

Collecção Official da Legislação Portuguesa, Anno de 1910 (1911), Lisboa, Imprensa Nacional.

Diário da Câmara dos Pares do Reino de Portugal

n.ºs 39, 43, 45, 52, 53, 58, 70 e 80 (1858).

n.º 75 de 26 de maio de 1862.

Diário da Câmara dos Senhores Deputados da Nação Portuguesa

n.º 91 de 19 de junho de 1900.

n.º 23 de 25 de fevereiro de 1901.

n.º 25 de 27 de fevereiro de 1901.

n.º 25 de 2 de março de 1901.

n.º 28 de 5 de março de 1901.

n.º 53 de 13 de abril de 1901.

n.º 13 de 5 de maio de 1905.

n.º 20 de 1 de fevereiro de 1907.

n.º 23 de 6 de fevereiro de 1907.

n.º 60 de 8 de agosto de 1908.

n.º 39 de 2 de agosto de 1909.

Jornal Oficial da Região Autónoma da Madeira (JORAM), I Série, n.º 142 de 15 de setembro de 2015.

OPPELT, Gustave (1885), *Léopold II, roi des Belges, chef de l'État indépendant du Congo. Fondation de l'Oeuvre internationale africaine : recueil des protocoles avec leurs annexes, des traités, conventions, pièces officielles, documents et débats parlementaires, etc., relatifs à l'acte général de Berlin / par Gustave Oppelt,...*, Bruxelles, impr. de F. Hayez.

4.2 – Dicionários e enciclopédias

ALBOUYS, François (1829-1836), *Dictionnaire critique des erreurs du XIXe siècle, ou Réfutation des erreurs professées dans l'“Encyclopédie moderne” en matière de religion, de politique, de jurisprudence, d'histoire et de philosophie, par F. Albouys,...*, Tomo 2, Paris, E. Bricon.

ANDRADE, Maria Filomena (2008), “Franciscanos”, in FRANCO, José Eduardo [direção], *Dicionário Histórico das Ordens, Institutos Religiosos e Outras Formas de Vida Consagrada Católica em Portugal*, Lisboa, Gradiva, pp. 158-169.

AZEVEDO, Carlos Moreira (2000), “Bula da Cruzada”, in AZEVEDO, Carlos Moreira [direção], *Dicionário de História Religiosa de Portugal*, vol. 3, Lisboa, Círculo dos Leitores e Centro de Estudos de História Religiosa da Universidade Católica Portuguesa, pp. 276-277.

ABREU, Luís Machado de (2008), “Vicentinas”, in FRANCO, José Eduardo [direção], *Dicionário Histórico das Ordens, Institutos Religiosos e Outras Formas de Vida Consagrada Católica em Portugal*, Lisboa, Gradiva, pp. 541-545.

ABREU, Luís Machado de (2008), “Vicentinos”, in FRANCO, José Eduardo [direção], *Dicionário Histórico das Ordens, Institutos Religiosos e Outras Formas de Vida Consagrada Católica em Portugal*, Lisboa, Gradiva, pp. 299-305

ALVES, Susana Mourato (2008), “Regrantes de Santa Cruz”, in FRANCO, José Eduardo [direção], *Dicionário Histórico das Ordens, Institutos Religiosos e Outras Formas de Vida Consagrada Católica em Portugal*, Lisboa, Gradiva, pp. 266-276.

BERRINCHA, Carlos (2008), “Roncesvalles”, in FRANCO, José Eduardo [direção], *Dicionário Histórico das Ordens, Institutos Religiosos e Outras Formas de Vida Consagrada Católica em Portugal*, Lisboa, Gradiva, pp. 592-595.

BORJA, Filomena de Melo & BASÍLIO, Ricardo (2008), “Irmãzinhas dos Pobres”, in FRANCO, José Eduardo [direção], *Dicionário Histórico das Ordens, Institutos Religiosos e Outras Formas de Vida Consagrada Católica em Portugal*, Lisboa, Gradiva, pp. 464-465.

D'ALCOCHETE, Nuno Daupías (2002), “Registo Paroquial”, in SERRÃO, Joel [coordenação], *Dicionário de História de Portugal*, vol. 6, Porto, Livraria Figueirinhas, pp. 258-260.

Diccionario de la lengua castellana (1884), Madrid, La Real Academia Española, 1884.

De Hintze a Afonso Costa: O Fenómeno (Anti)clerical na Imprensa Madeirense (1901-1910).

Diccionario de la lengua castellana (1899), Madrid, La Real Academia Española, 1899.

Diccionario de la lengua castellana (1914), Madrid, La Real Academia Española, 1914.

Dicionário da Língua Portuguesa (2009), Porto, Porto Editora, 2009.

Dicionário da Língua Portuguesa Contemporânea da Academia das Ciências de Lisboa (2001), vol. 1, Lisboa, Academia das Ciências de Lisboa e Editorial Verbo.

Diccionario Histórico de la Lengua Española (1933), Tomo 1, Madrid, Imprenta de Librería y Casa Editorial Hernando.

Dicionário Ilustrado da Língua Portuguesa (1984), Lisboa, Editora Globo e Editorial Verbo.

Dicionário Universal da Língua Portuguesa (1995), Lisboa, Texto Editora.

ECHEGARAY, Eduardo & BARCIA, Roque (1887-1889), *Diccionario general etimológico de la lengua española...*, 5 vols., Madrid, José María Jaquineto.

FARIA, Ana Maria Homen Leal (2008), “Eremitas de São Paulo”, in FRANCO, José Eduardo [direção], *Dicionário Histórico das Ordens, Institutos Religiosos e Outras Formas de Vida Consagrada Católica em Portugal*, Lisboa, Gradiva, pp. 138-152.

FERREIRA, António Matos (2000), “Anticlericalismo”, in AZEVEDO, Carlos Moreira [direção], *Dicionário de História Religiosa de Portugal*, vol. 1, Lisboa, Círculo dos Leitores e Centro de Estudos de História Religiosa da Universidade Católica Portuguesa, pp. 79-82.

FERREIRA, António Matos (2000), “Laicidade”, in AZEVEDO, Carlos Moreira [direção], *Dicionário de História Religiosa de Portugal*, vol. 3, Lisboa, Círculo dos Leitores e Centro de Estudos de História Religiosa da Universidade Católica Portuguesa, pp. 59-65.

FERREIRA, António Matos, “Secularização” (2000), in AZEVEDO, Carlos Moreira [direção], *Dicionário de História Religiosa de Portugal*, vol. 3, Lisboa, Círculo dos Leitores e Centro de Estudos de História Religiosa da Universidade Católica Portuguesa, pp. 195-202.

FERREIRA, David (2002), “Costa, Afonso Augusto da (1871-1937)”, in SERRÃO, Joel [coordenação], *Dicionário de História de Portugal*, vol. 2, Porto, Livraria Figueirinhas.

FERREIRA, David (2002), “Salgado, Heliodoro (1861-1906)”, in SERRÃO, Joel [coordenação], *Dicionário de História de Portugal*, vol. 5, Porto, Livraria Figueirinhas.

De Hintze a Afonso Costa: O Fenómeno (Anti)clerical na Imprensa Madeirense (1901-1910).

FIGUEIREDO, Cândido (1996), *Grande Dicionário da Língua Portuguesa*, Venda Nova, Bertrand Editora.

FONTOURA, Otilia Rodrigues (2008), “Clarissas”, in SANTOS, FRANCO, José Eduardo [direção], *Dicionário Histórico das Ordens, Institutos Religiosos e Outras Formas de Vida Consagrada Católica em Portugal*, Lisboa, Gradiva, pp. 360-370.

FRANÇOIS, Albouys (1836), *Dictionnaire critique des erreurs du XIXe siècle, ou Réfutation des erreurs professées dans l'Encyclopédie moderne* ..., Paris, E. Bricon.

GAMEIRO, Aires, BORGES, Augusto Moutinho, DORGUETE, José Nunes, ANDRADE, Sara Moraes Saraiva de (2008), “Hospitaleiros”, in FRANCO, José Eduardo [direção], *Dicionário Histórico das Ordens, Institutos Religiosos e Outras Formas de Vida Consagrada Católica em Portugal*, Lisboa, Gradiva, pp. 173-187.

Grand Larousse Universel (1989), vol. 1 e 9, Lizy-sur-Ourcq, Librairie Larousse.

Grande Enciclopédia Delta Larousse (1971), Rio de Janeiro, Editora Delta.

GOMES, Jesué Pinharanda (2008), “Arrábidos”, in FRANCO, José Eduardo [direção], *Dicionário Histórico das Ordens, Institutos Religiosos e Outras Formas de Vida Consagrada Católica em Portugal*, Lisboa, Gradiva, pp. 52-59.

GOMES, Jesué Pinharanda (2008), “Carmelitas Calçados”, in FRANCO, José Eduardo [direção], *Dicionário Histórico das Ordens, Institutos Religiosos e Outras Formas de Vida Consagrada Católica em Portugal*, Lisboa, Gradiva, pp. 77-82.

HOUAISS, Antônio & VILLAR, Mauro de Salles (2001), *Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa*, Lisboa, Temas e Debates.

HOUAISS, Antônio & VILLAR (2015), Mauro de Salles, *Grande Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa*, Vol. 1 e 2, Lisboa, Círculo de Leitores.

MACHADO, José Pedro, *Dicionário Etimológico da Língua Portuguesa com a mais Antiga Documentação Escrita e Conhecida de Muitos dos Vocábulos Estudados*, Vol. 1, Lisboa, Editorial Confluência, 1952.

De Hintze a Afonso Costa: O Fenómeno (Anti)clerical na Imprensa Madeirense (1901-1910).

MACHADO, José Pedro (1977), *Dicionário Etimológico da Língua Portuguesa com a mais Antiga Documentação Escrita e Conhecida de Muitos dos Vocábulos Estudados*, Vol. 1 e 2, Lisboa, Livros Horizonte.

MATEUS, Susana Bastos (2008), “Teatinos”, in FRANCO, José Eduardo [direção], *Dicionário Histórico das Ordens, Institutos Religiosos e Outras Formas de Vida Consagrada Católica em Portugal*, Lisboa, Gradiva, pp. 293-294.

MENEZES, Carlos Azevedo & SILVA, Fernando Augusto da Silva (1998), *Elucidário Madeirense*, 3 vols., Funchal, Secretaria Regional de Turismo e Cultura.

NETO, Vítor (2014), “Laicidade”, in ROLLO, Maria Fernanda, *Dicionário de História da I República e do Republicanismo*, vol. 2, Lisboa, Edição Assembleia da República.

PAULA, Maria da Glória C. Santana (2008), “Franciscanas Missionárias de Maria”, in FRANCO, José Eduardo [direção], *Dicionário Histórico das Ordens, Institutos Religiosos e Outras Formas de Vida Consagrada Católica em Portugal*, Lisboa, Gradiva, pp. 429-434.

PINTO, Paulo Mendes & FONTES, João Luís Inglês (2008), “Ordens e Congregações Masculinas”, in FRANCO, José Eduardo [direção], *Dicionário Histórico das Ordens, Institutos Religiosos e Outras Formas de Vida Consagrada Católica em Portugal*, Lisboa, Gradiva, pp. 27-37.

SOARES, Maria Fernanda Martins & FERREIRA, Vítor Wladimiro [direção editorial] (2000), *Grande Dicionário Enciclopédico*, tomo 2 e 9, Alfragide, Clube Internacional do Livro.

LAROUSSE, Pierre (1866-1877), *Grand dictionnaire universel du XIXe siècle : français, historique, géographique, mythologique, bibliographique...*, 17 vols., Paris, Administration du grand Dictionnaire Universel.

LEITE, A. (1983), “Laicidade”, in *Enciclopédia Luso-Brasileira de Cultura*, Sintra, Editorial Verbo.

LIVINGSTONE, E. A. & CROSS, F. L. [editores] (1997), *The Oxford Dictionary of the Christian Church*, Nova Iorque, Oxford University Press.

Lexilello (1989), vol. 1 e 2, Porto, Lello & Irmão Editores.

MEIRELES, R. de Castro (1998), “Anticlericalismo”, in *Enciclopédia Verbo Luso-Brasileira de Cultura*, vol. 2, Lisboa, Editorial Verbo.

De Hintze a Afonso Costa: O Fenómeno (Anti)clerical na Imprensa Madeirense (1901-1910).

OLIVEIRA, M. Alves de (1964), “Anticlericalismo”, in *Verbo Enciclopédia Luso-Brasileira de Cultura*, Lisboa, Editorial Verbo.

PEREIRA, Henrique Manuel S. (2008), “Vitorianas”, in FRANCO, José Eduardo [direção], *Dicionário Histórico das Ordens, Institutos Religiosos e Outras Formas de Vida Consagrada Católica em Portugal*, Lisboa, Gradiva, pp. 547-552.

PIEIDADE, Carla Delgado de & TAVARES, Célia Cristina da Silva (2008), “Carmelitas Claustrais de Goa”, in FRANCO, José Eduardo [direção], *Dicionário Histórico das Ordens, Institutos Religiosos e Outras Formas de Vida Consagrada Católica em Portugal*, Lisboa, Gradiva, pp. 82-83.

PIEIDADE, Carla Delgado de & TAVARES, Célia Cristina da Silva (2008), “Oratorianos de Goa”, in FRANCO, José Eduardo [direção], *Dicionário Histórico das Ordens, Institutos Religiosos e Outras Formas de Vida Consagrada Católica em Portugal*, Lisboa, Gradiva, pp. 240-242.

RAMOS, Luís de Oliveira (2000), “Regalismo”, in AZEVEDO, Carlos Moreira [direção], *Dicionário de História Religiosa de Portugal*, vol. 3, Lisboa, Círculo dos Leitores e Centro de Estudos de História Religiosa da Universidade Católica Portuguesa, pp. 96-99.

Real Academia Española (1936), *Diccionario de la Lengua Española*, Madrid, Espasa-Calpe.

REMÉDIOS, Maria José (2008), “Bom Pastor”, in FRANCO, José Eduardo [direção], *Dicionário Histórico das Ordens, Institutos Religiosos e Outras Formas de Vida Consagrada Católica em Portugal*, Lisboa, Gradiva, pp. 337-340.

The Oxford English Dictionary (1989), Massachusetts, Oxford University Press.

SANTOS, Maria Teresa C. S. Gonçalves dos (2008), “Benedítnos”, in FRANCO, José Eduardo [direção], *Dicionário Histórico das Ordens, Institutos Religiosos e Outras Formas de Vida Consagrada Católica em Portugal*, Lisboa, Gradiva, pp. 60-71.

SANTOS, Maria Teresa C. S. Gonçalves dos (2008), “Redentoristas”, in FRANCO, José Eduardo [direção], *Dicionário Histórico das Ordens, Institutos Religiosos e Outras Formas de Vida Consagrada Católica em Portugal*, Lisboa, Gradiva, pp. 261-266.

SILVA, António de Moraes & BLUTEAU, Rafael (1789), *Diccionario da lingua portugueza composto pelo padre D. Rafael Bluteau, reformado, e accrescentado por Antonio de Moraes Silva natural do Rio de Janeiro*, Vol. 1, Lisboa, Officina de Simão Thaddeo Ferreira.

De Hintze a Afonso Costa: O Fenómeno (Anti)clerical na Imprensa Madeirense (1901-1910).

SILVA, Cristiana Isabel Lucas (2008), “Cronologia da História da Vida Consagrada”, in FRANCO, José Eduardo [direção], *Dicionário Histórico das Ordens, Institutos Religiosos e Outras Formas de Vida Consagrada Católica em Portugal*, Lisboa, Gradiva, pp. 729-779.

SILVA, António de Moraes (1949-1959), *Grande Dicionário da Língua Portuguesa*, vol. 1 e 3, Lisboa, Editorial Confluência.

SILVA, Cristina Lucas & FONTES, João Luís Inglês (2008), “Agostinhos”, in FRANCO, José Eduardo [direção], *Dicionário Histórico das Ordens, Institutos Religiosos e Outras Formas de Vida Consagrada Católica em Portugal*, Lisboa, Gradiva, pp. 39-49.

SILVA, Cristina Lucas & FONTES, João Luís Inglês (2008), “Agostinhos Descalços”, in FRANCO, José Eduardo [direção], *Dicionário Histórico das Ordens, Institutos Religiosos e Outras Formas de Vida Consagrada Católica em Portugal*, Lisboa, Gradiva, pp. 50-51.

THOMAZ, Luís Filipe F. R. (2000), “Missões”, in AZEVEDO, Carlos Moreira [direção], *Dicionário de História Religiosa de Portugal*, vol. 3, Lisboa, Círculo dos Leitores e Centro de Estudos de História Religiosa da Universidade Católica Portuguesa.

WHITTUCK, C. A. (1910), “Clericalism and Anticlericalism”, in *Encyclopedia of Religion and Ethics*, vol. 3, Edinburgh, T. & T. Clark.

ZEROLO, Elías (1895), *Diccionario enciclopédico de la Lengua Castellana...*, tomo II, Paris, Ganier Hermanos.

VEIGA, Carlos Margaça (2008), “Carmelitas Descalços”, in FRANCO, José Eduardo [direção], *Dicionário Histórico das Ordens, Institutos Religiosos e Outras Formas de Vida Consagrada Católica em Portugal*, Lisboa, Gradiva, pp. 83-100.

VERSOS, Inês (2008), “Malta”, in FRANCO, José Eduardo [direção], *Dicionário Histórico das Ordens, Institutos Religiosos e Outras Formas de Vida Consagrada Católica em Portugal*, Lisboa, Gradiva, pp. 577-592.

VOLTAIRE (1954), *Dictionnaire philosophique: comprenant les 118 articles parus sous ce titre du vivant de Voltaire, avec leurs suppléments parus dans les Questions sur l'Encyclopédie*, Paris, Éditions Garnier Frères.

4.3 – Bibliografia

ABREU, Luís Machado (2004), *Ensaio Anticlericais*, Lisboa, Roma Editora.

ABREU, Luís Machado, “O Trono e o Altar no Discurso Anticlerical Português”, in POLÓNIA, Amélia, *et al.* (2001), *Estudos em Homenagem a João Francisco Marques*, Porto, Faculdade de Letras da Universidade do Porto.

ABREU, Luís Machado de (2009), “Anticlericalismo – A intriga teológica-política dos anticlericalismos”, in FRANCO, José Eduardo & MARUJO, António [coordenação], *Dança dos Demónios – Intolerância em Portugal*, Lisboa, Círculo de Leitores e Temas e Debates, pp. 127-201.

ABREU, Luís Machado de (2014), “A Mão de Deus e o Braço do Poder no Percurso das Ordens e Congregações”, in FRANCO, José Eduardo & ABREU, Luís Machado de [coordenação], *Para a História das Ordens e Congregações Religiosas em Portugal, na Europa e no Mundo*, vol. 2, Lisboa, Paulinas Editora, pp. 583-592.

ABREU, Luís Machado (2015), “Presença dos Lazaristas na formação do Clero Madeirense”, in FRANCO, Eduardo & COSTA, João Paulo, *Diocese do Funchal – A Primeira Diocese Global: História, Cultura e Espiritualidades [Volume 1]*, Funchal, Diocese do Funchal, pp. 733-744.

ALMEIDA, Fortunato de (1967), *História da Igreja em Portugal*, vol. I, Porto, Livraria Civilização – Editora.

ALMEIDA, Fortunato de (1970), *História da Igreja em Portugal*, vol. III, Porto, Livraria Civilização – Editora.

ALMEIDA, Fortunato de (2005), *História de Portugal*, vol. III, Lisboa, Bertrand Editora.

ALMEIDA, João Miguel (2014), “A Intervenção Pública de António Lino Neto Face à Questão Congreganista”, in FRANCO, José Eduardo & ABREU, Luís Machado de [coordenação], *Para a História das Ordens e Congregações Religiosas em Portugal, na Europa e no Mundo*, vol. 2, Lisboa, Paulinas Editora, pp. 883-889.

ALVES, Daniel Ribeiro (2012), *Os Dízimos no Final do Antigo Regime – Aspectos Económicos e Sociais (Minho, 1820-1834)*, Lisboa, Centro de Estudos de História Religiosa da Universidade Católica Portuguesa.

De Hintze a Afonso Costa: O Fenómeno (Anti)clerical na Imprensa Madeirense (1901-1910).

ARAÚJO, Amadeu Gomes de (2015), *Um Erro de Afonso Costa – As missões Laicas Republicanas (1913-1926)*, Lisboa, Alêtheia Editores.

ARAÚJO, Ana Cristina Bartolomeu de (1998), “As Invasões Francesas e a Afirmação das Ideias Liberais”, MATTOSO, José [direção], *História de Portugal*, vol. 5, Lisboa, Editorial Estampa, pp. 21-40.

ARAÚJO, António de (2004), *Jesuítas e Antijesuítas no Portugal Republicano*, Lisboa, Roma Editora.

AZEVEDO, Joaquim & RAMOS, José (1991), “Inventário da Imprensa Católica entre 1820 e 1910”, *Lusitânia Sacra*, 2.^a série, t. III, Lisboa, Centro de Estudos de História Religiosa da Universidade Católica Portuguesa, pp. 215-264.

BARBOSA, David Sampaio (2014), “Extinções dos regulares portugueses (1814/1910): duas formas inéditas de resistência carismática!”, in FRANCO, José Eduardo & ABREU, Luís Machado de [coordenação], *Para a História das Ordens e Congregações Religiosas em Portugal, na Europa e no Mundo*, vol. 2, Lisboa, Paulinas Editora, pp. 377-391.

BEBIANO, Rui (1982), “O 1.º Centenário Pombalino (1882): Contributo para a sua Compreensão Histórica”, *Revista de História das Ideias*, vol. 4, t. II, Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, pp. 381-428.

BENEVIDES, Francisco da Fonseca (2009), *Rainhas de Portugal – Estudo Histórico*, Lisboa, Livros Horizonte.

BONIFÁCIO, Maria de Fátima (2010), *A Monarquia Constitucional (1807-1910)*, Alfragide, Texto Editores.

BOTTO-MACHADO, Fernão (1908), *A Obrigatoriedade do Registo Civil*, Lisboa, Typographia Bayard.

BRAGA, Paulo Drummond (2002), “Igreja, Igrejas e Culto”, in SERRÃO, Joel & MARQUES, A. H. de Oliveira [direção], *Nova História de Portugal – Portugal e a Instauração do Liberalismo*, vol. IX, Lisboa, Editorial Presença.

De Hintze a Afonso Costa: O Fenómeno (Anti)clerical na Imprensa Madeirense (1901-1910).

BRAZÃO, Eduardo (1972), “O Concílio Vaticano I visto pelos diplomatas portugueses (1869-1870)”, *Lusitania Sacra*, t. IX, Lisboa, Centro de Estudos de História Religiosa da Universidade Católica Portuguesa, pp. 255-309.

AZEVEDO, Carlos Moreira [direção] (2000), *Dicionário de História Religiosa de Portugal*, 4 vols., Lisboa, Círculo de Leitores.

Câmara dos Senhores Deputados (1888), *Documentos para a historia das Cortes Geraes da Nação Portuguesa*, vol. 5, Lisboa, Imprensa Nacional.

CANOTILHO, J. Joaquim Gomes (1998), “As Constituições”, in MATTOSO, José [direção], *História de Portugal*, vol. 5, Lisboa, Editorial Estampa, pp. 125-139.

CATROGA, Fernando (1988), *A Militância Laica e a Descristianização da Morte em Portugal (1865-1911)*, Coimbra, Tese de doutoramento apresentada à Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra.

CATROGA, Fernando (1988), “O laicismo e a questão religiosa em Portugal (1865-1911)”, *Análise Social*, vol. XXIV (100), Lisboa, Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa, pp. 211-273.

CATROGA, Fernando (1999), *O Céu da Memória – Cemitério Romântico e Culto Cívico dos Mortos em Portugal*, Coimbra, Livraria Minerva Editora.

CATROGA, Fernando (2001), “O Livre-pensamento contra a Igreja. A Evolução do Anticlericalismo em Portugal (séculos XIX-XX)”, *Revista de História das Ideias*, vol. 22, Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, pp. 255-354.

CATROGA, Fernando (2010), *Entre Deuses e Césares*, Coimbra, Edições Almedina.

CATROGA, Fernando (2014), “A Maçonaria, as Congregações e a Questão Religiosa (Séculos XIX-XX)”, in FRANCO, José Eduardo & ABREU, Luís Machado de [coordenação] (2010), *Ordens e Congregações Religiosas no Contexto da I República*, Lisboa, Gradiva, pp. 91-108.

CARITA, Rui (2008), *História da Madeira. O Longo Século XIX: Do Liberalismo à República. A Monarquia Constitucional (1834-1910)*, vol. VII, Funchal, Secretaria Regional de Educação e Cultura.

De Hintze a Afonso Costa: O Fenómeno (Anti)clerical na Imprensa Madeirense (1901-1910).

CARITA, Rui (2003), *História da Madeira. As Ocupações Inglesas e as Lutas Liberais: O Processo Político (1801-1834)*, vol. VI, Funchal, Secretaria Regional de Educação e Cultura.

CARVALHO, Rita (2013), *A Concordata de Salazar*, Lisboa, Temas e Debates.

Censos 2011 Resultados Definitivos - Portugal (2012), Lisboa, Instituto Nacional de Estatística.

Censos 2011 Resultados Definitivos - Região Autónoma da Madeira (2012), Lisboa, Instituto Nacional de Estatística.

CHADWICK, Owen (1964), *The Reformation*, Michigan, WM. B. Eerdmans Publishing Company.

CHADWICK, Owen (1975), *The Secularization of the European Mind in the Nineteenth Century*, Norfolk, Syndics of the Cambridge University Press.

CLARK, Christopher & KAISER, Wolfram (2003), *Culture Wars Secular-Catholic Conflict in Nineteenth-Century Europe*, Cambridge, Cambridge University Press.

CLEMENTE, Manuel (1991), “Laicização da Sociedade e Afirmação do Laicado em Portugal (1820-1840)”, *Lusitânia Sacra*, 2.^a série, t. III, Lisboa, Centro de Estudos de História Religiosa da Universidade Católica Portuguesa, pp. 111-154.

CLEMENTE, Manuel (1994), “Igreja e Sociedade Portuguesa do Liberalismo à República”, *Didaskalia*, vol. XXIV, Lisboa, Faculdade de Teologia da Universidade Católica Portuguesa, pp. 119-129.

CLEMENTE, Manuel (2012), *Igreja e Sociedade Portuguesa – Do Liberalismo à República*, Porto, Assírio & Alvim.

CLODE, Luiz Peter (1983), *Registo Bio-Bibliográfico de Madeirenses. Sécs. XIX e XX*, Funchal, Caixa Económica do Funchal.

COELHO, Francisco Senra (2015), “D. Manuel Agostinho Barreto. O Homem e o seu Tempo”, in FRANCO, Eduardo & COSTA, João Paulo, *Diocese do Funchal – A Primeira Diocese Global: História, Cultura e Espiritualidades [Volume 2]*, Funchal, Diocese do Funchal, pp. 577-606.

COELHO, Frederico Pinto (1881), *O Sudario Negro: Ou Apontamentos para a Biographia de D. Manoel Agostinho Barretto Bispo Do Funchal*, Funchal, Typ. Funchalense.

COSTA, Afonso (1895), *A Egreja e a Questão Social: Analyse Critica da Encyclica Pontificia de Conditione Opificum, de 15 de Maio de 1891*, Coimbra, Imprensa da Universidade.

De Hintze a Afonso Costa: O Fenómeno (Anti)clerical na Imprensa Madeirense (1901-1910).

COSTA, José Francisco Graça (1983), *Recenseamento da População e da Habitação. 1981.Região Autónoma da Madeira*, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda.

CRUZ, Manuel Braga da (1980), “Os católicos e a política nos finais do século XIX”, in *Análise Social*, vol. XVI (61-62), 1.º-2.º, Lisboa, Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa, pp. 259-270.

CRUZ, Manuel Braga da (1996-1997), “A Igreja na transição democrática portuguesa”, *Lusitania Sacra*, 2.ª s. 8-9, Lisboa, Centro de Estudos de História Religiosa da Universidade Católica Portuguesa, pp. 519-536.

CUEVA Julio & MONTERO Feliciano [editores] (2007), *La Secularización conflictiva : España, 1898-1931*, Madrid, Biblioteca Nueva.

CURADO, Manuel (2014), “A Medicalização do sagrado no século XIX português”, in FRANCO, José Eduardo & ABREU, Luís Machado de [coordenação], *Para a História das Ordens e Congregações Religiosas em Portugal, na Europa e no Mundo*, vol. 2, Lisboa, Paulinas Editora.

DORES, Hugo Gonçalves (2014), “O Congreganismo da Monarquia à República: Entre a Necessidade e a Contestação”, in FRANCO, José Eduardo & ABREU, Luís Machado de [coordenação], *Para a História das Ordens e Congregações Religiosas em Portugal, na Europa e no Mundo*, vol. 2, Lisboa, Paulinas Editora, pp. 937-954.

DIX, Steffen (2010), “As esferas seculares e religiosas na sociedade portuguesa”, *Análise Social*, vol. XLV (194), Lisboa, Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa, pp. 5-27.

ENNES, António (1875), *Os Lazaristas*, Lisboa, Typ. de Jornal *O Paiz*.

FARIA, Ana Moura (1987), “Função Eclesiástica na Organização do Tecido Social do Antigo Regime”, *Ler História*, n.º 11, Lisboa, Instituto Superior de Ciências do Trabalho e da Empresa, pp. 29-41.

FERREIRA, António Matos (1994), “Repercussões do *Ultimatum* no Meio Católico: Notas Acerca do Nacionalismo Católico”, *Lusitânia Sacra*, 2.ª série, n.º 6, Lisboa, Centro de Estudos de História Religiosa da Universidade Católica Portuguesa, pp. 31-45.

FONTOURA, Otilia Rodrigues (2000), *As Clarissas na Madeira – Uma Presença de 500 Anos*, Funchal, Centro de Estudos de História do Atlântico – Secretaria Regional de Turismo e Cultura.

De Hintze a Afonso Costa: O Fenómeno (Anti)clerical na Imprensa Madeirense (1901-1910).

FRANÇA, Margarida Maria Fernandes Henriques da Cunha Miranda da (2015), *A Expressão Territorial da Identidade Religiosa da População Católica Portuguesa. Estudo de Caso na Diocese de Coimbra*. Coimbra, Tese de Doutoramento em Geografia, ramo de Geografia Humana, Departamento de Geografia, Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra.

FRANCO, José Eduardo (2007), *O Mito dos Jesuítas. Em Portugal, no Brasil e no Oriente (Séculos XVI a XX)*, Lisboa, Gradiva.

FRANCO, José Eduardo (2014), “Correntes Especializadas do Anticlericalismo: Antijesuitismo e Anticongreganismo em Portugal ou o Sebastianismo Invertido”, in FRANCO, José Eduardo & ABREU, Luís Machado de [coordenação], *Para a História das Ordens e Congregações Religiosas em Portugal, na Europa e no Mundo*, vol. 2, Lisboa, Paulinas Editora, pp. 497-520.

FRANCO, José Eduardo (2015), “Dimensão Carismática e Internacional da Igreja Madeirense: O Papel das Ordens e Congregações Religiosas”, in FRANCO, Eduardo & COSTA, João Paulo, *Diocese do Funchal – A Primeira Diocese Global: História, Cultura e Espiritualidades [Volume 1]*, Funchal, Diocese do Funchal, pp. 695-718.

FREITAS, António Alfredo de Castro Teles de Meneses de (1930), “Crendices e Superstições do Arquipélago da Madeira”, *Arqueologia e História*, vol. VIII, Lisboa, Publicações da Associação dos Arqueólogos Portugueses, pp. 83-129.

GALLEGO, Juan María Laboa (2010), *História dos Papas*, Lisboa, A Esfera dos Livros.

GARNEL, Maria Rita Lino (2008), “O Caso Rosa Calmon (1900-1901): Género, Discurso Médico e Opinião Pública”, in CASTRO, Zília Osório & ESTEVES, *Falar de Mulheres. História e historiografia*. Lisboa, Livros Horizonte, pp. 71-86.

GARRET, Almeida (2010), *Viagens na Minha Terra*, Lisboa, Bertrand Editora.

GOMES, Marco (2015), “A Igreja Diocesana e os Colégios”, in FRANCO, Eduardo & COSTA, João Paulo, *Diocese do Funchal – A Primeira Diocese Global: História, Cultura e Espiritualidades [Volume 1]*, Funchal, Diocese do Funchal, pp. 771-781.

GOMES, Paulo [diretor] (2002), *Censos 2001. Resultados Definitivos. Região Autónoma da Madeira*, Lisboa, Instituto Nacional de Estatística.

De Hintze a Afonso Costa: O Fenómeno (Anti)clerical na Imprensa Madeirense (1901-1910).

GRZYMAŁA-BUSSE, Anna (2015), *Nations Under God. How Churches Use Moral Authority to Influence Policy*, Nova Jérсия, Princeton University Press.

GUINOTE, Paulo (2014), *Afonso Costa – O Orador Parlamentar*, Lisboa, Assembleia da República – Divisão de Edições.

HERCULANO, Alexandre (2010), “O Bispo Negro”, in *Lendas e Narrativas Volume I e II*, Alfragide, BIS Leya.

HESPANHA, António Manuel (1998), “O Poder Eclesiástico. Aspectos Institucionais”, in MATOS, José [direção], *História de Portugal*, vol. 4, Lisboa, Editorial Estampa.

JÚNIOR, Cesar Alberto Ranqueta (2008), “Laicidade, laicismo e secularização: definindo e esclarecendo conceitos”, *Tempo da Ciência*, (15) 30, 2.º semestre, pp. 59-72.

LEROY, Michel (1999), *O Mito Jesuíta: de Béranger a Michelet*, Lisboa, Roma Editores.

LEROY-BEAULIEU, Anatole (1902), *Les doctrines de haine: l'antisémitisme, l'antiprotestantisme, l'anticléricalisme*, Paris, Calmann Lévy.

MADUREIRA, Arnaldo (2004), *A Questão Religiosa na I República*, Lisboa, Livros Horizonte.

MARTINS, António Manuel (1989), “Recepção em Portugal das Encíclicas sobre o Liberalismo: MIRARI VOS, QUANTA CURA e IMMORTALE DEI”, *Lusitânia Sacra*, 2.ª série, t. I, Lisboa, Centro de Estudos de História Religiosa da Universidade Católica Portuguesa, pp. 41-80.

MARTINS, Teresa Florença (2004), *O Movimento Republicano na Madeira 1882-1913*, Funchal, Centro de Estudos de História do Atlântico.

MATOS, Artur Teodoro de, COSTA, João Paulo Oliveira e, CARNEIRO, Roberto, (2012), *Cronologia da Monarquia Portuguesa*, Lisboa, Círculo dos Leitores.

MATOS, Luís Salgado de (2010), *A Separação do Estado e da Igreja*, Alfragide, Publicações Dom Quixote.

MARQUES, João Francisco (2014), “Ordens e Sociedade Portuguesa entre o Liberalismo e a I República”, in FRANCO, José Eduardo & ABREU, Luís Machado de [coordenação] (2010), *Ordens e Congregações Religiosas no Contexto da I República*, Lisboa, Gradiva, pp. 45-65.

De Hintze a Afonso Costa: O Fenómeno (Anti)clerical na Imprensa Madeirense (1901-1910).

MARQUES, João Francisco (2014), “Sociedade, Política e a Problemática das Ordens e Congregações Religiosas no Contexto do Liberalismo à República”, in FRANCO, José Eduardo & ABREU, Luís Machado de [coordenação], *Para a História das Ordens e Congregações Religiosas em Portugal, na Europa e no Mundo*, vol. 2, Lisboa, Paulinas Editora, pp. 903-914.

MARQUES, A. H. de Oliveira (1974), *História de Portugal*, vol. 2, Lisboa, Palas Editores.

MARQUES, A. H. de Oliveira (1978), *História da 1.ª República Portuguesa*, Lisboa, Iniciativas Editoriais.

MARQUES, A. H. de Oliveira & DIAS, Geraldo J. A. Coelho (2004), “Igreja, Igrejas e Culto”, in MARQUES, A. H. de Oliveira & SERRÃO, Joel [direção], *Nova História de Portugal – Portugal e a Regeneração*, X vol., Lisboa, Editorial Presença, pp. 269-302.

MARQUES, A. H. de Oliveira & SERRÃO, Joel [direção] (1991), *Nova História de Portugal – Portugal da Monarquia para a República*, XI vol., Lisboa, Editorial Presença.

MARQUES, A. H. de Oliveira (1998), *História de Portugal – Das Revoluções Liberais aos Nossos Dias*, vol. 3, Lisboa, Editorial Presença.

MELLOR, Alex (1978), *Histoire de l’Anticléricalisme Français*, Paris, Editions Henri Veyrier.

MÓNICA, Maria Filomena (1996), *As Reformas Eleitorais no Constitucionalismo Monárquico, 1852-1910, Análise Social*, vol. XXXI (139), 5.º, Lisboa, Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa, pp. 1039-1084.

MOURA, Maria Lúcia de Brito (2010), *A “Guerra Religiosa” na Primeira República*, Lisboa, Centro de Estudos de História Religiosa da Universidade Católica Portuguesa.

MOURÃO, José Augusto (2002), “Da funesta liga do trono e do altar – A afecção (anti)clerical”, in ABREU, Luís Machado de & MIRANDA, António José Ribeiro [coordenadores], *Actas do Colóquio – O Anticlericalismo Português: História e Discurso*, Aveiro, Universidade de Aveiro.

NETO, Vítor (1988), “A emergência do estado liberal e as contradições político-eclesiásticas (1823-1848)”, *Revista de História*, vol. VIII, Porto, Centro de História da Universidade do Porto, pp. 281-299.

NETO, Vítor (1998), “O Estado e a Igreja”, in MATTOSO, José [direção], *História de Portugal*, vol. 5, Lisboa, Editorial Estampa.

De Hintze a Afonso Costa: O Fenómeno (Anti)clerical na Imprensa Madeirense (1901-1910).

NETO, Vítor (1998), *O Estado, a Igreja, e a Sociedade em Portugal (1832-1910)*, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda.

NETO, Vítor (2009), *A Questão Religiosa no Parlamento*, vol. 1, Lisboa, Divisão de Edições da Assembleia da República e Texto Editores.

NORONHA, Henrique Henriques de (1996), *Memórias Seculares e Eclesiásticas para a Composição da História da Diocese do Funchal na Ilha da Madeira*, Funchal, Secretaria Regional do Turismo e Cultura, Centro de Estudos de História do Atlântico.

O Defensor do Throno e do Altar e o Azorrague Contra os Pedreiros Livres Conhecidos como Destruidores Destes Dois Sagrados Objectos (1823), Lisboa, Typographia Pollandiana.

OBERMAN, Heiko A. & DYKEMA, Peter A. [editores] (1993), *Anticlericalism in Late Medieval and Early Modern Europe*, Londres, Leiden, E. J. Brill.

OLAIO, Nuno (2004), “Jacinto Cândido da Silva (1857-1926): O Nacionalismo Católico através das Memórias de um dos seus Fundadores”, *Lusitânia Sacra*, 2.^a série, n.º 16, Lisboa, Centro de Estudos de História Religiosa da Universidade Católica Portuguesa, pp. 147-178.

OLIVEIRA, José António (2009), *A Igreja e a Instauração do Liberalismo em Portugal (1816-1840)*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian & Fundação para a Ciência e Tecnologia.

ORDOÑO, Andreu Navarra (2013), *El Anticlericalismo ¿Una Singularidad de la Cultura Española?*, Madrid, Ediciones Cátedra.

Ordenações Filipinas (1870), 5 vols., Rio de Janeiro, Edição de Cândido Mendes de Almeida.

ORLANDINI, Laura (2013), *Anticlericalismo y Catolicismo en España e Italia al Principio del Siglo XX : una Perspectiva Comparada*, Barcelona, Dissertação de doutoramento apresentada à Universitat Pompeu Fabra.

Os Frades Julgados no Tribunal na Razão (1814), Obra Posthuma de Fr. ... Doutor Conimbricense. Lisboa, Impressão Régia.

PAIVA, José Pedro (2000), “A Igreja e o poder”, in AZEVEDO, Carlos Moreira [direção], *História Religiosa de Portugal*, vol. II, Lisboa, Edições Círculo de Leitores, 2000, pp. 135-186.

De Hintze a Afonso Costa: O Fenómeno (Anti)clerical na Imprensa Madeirense (1901-1910).

PEREIRA, Miriam Halpern (2010), “Nação, Cidadania e Religião nos séculos XIX-XX (1820-1910)”, *Actas do Colóquio Hintze Ribeiro (1849-1907) da Regeneração ao Crepúsculo da Monarquia, Angra do Heroísmo, Presidência do Governo Regional dos Açores e Direção Regional de Cultura*, pp. 13-31.

PITA, Gabriel (2010), “Juvenal Henriques de Araújo (1892-1976) e o Centro Católico”, *República e Republicanos na Madeira – 1880-1926*, Funchal, Centro de Estudos de História do Atlântico, pp. 224-236.

PITA, Gabriel (2010), “O Discurso Anticlerical”, *República e Republicanos na Madeira – 1880-1926*, Funchal, Centro de Estudos de História do Atlântico, pp. 340-372.

PLARD, Henri, “Anticlérical, anticléricalisme: évolution de ces termes” in MARX, Jacques [editor], *Problèmes d’Histoire du Christianisme – Aspects de l’anticléricalisme du Moyen-Âge à nos jours*, Bruxelas, Ed. De l’Université de Bruxelles, 1988, pp. 15-22.

PROENÇA, Maria Cândida (2015), *Uma História Concisa de Portugal*, Lisboa, Temas e Debates – Círculo de Leitores.

RAMOS, Rui [coordenação] (2009), *História de Portugal*, Lisboa, A Esfera dos Livros.

RAMOS, Rui (2001), “A Ideia da Crise”, in MATTOSO, José [direção], *História de Portugal*, vol. 6, Lisboa, Editorial Estampa, pp. 113-169.

RAMOS, Rui (2001), “Do ‘Rotativismo’ ao Franquismo”, in MATTOSO, José [direção], *História de Portugal*, vol. 6, Lisboa, Editorial Estampa, pp. 219-259.

REIS, António do Carmo (1999), “A Igreja Católica e a Política do Liberalismo – Para uma Explicação do Cisma Religioso”, in *O Catolicismo e o Liberalismo em Portugal (1820-1850)*, Universidade Católica Portuguesa e Imprensa Nacional-Casa da Moeda, Lisboa.

REIS, Maria de Fátima, “Religião e Política: Faces da Polémica Congreganista. O ‘Caso das Trinas’”, in FRANCO, José Eduardo & ABREU, Luís Machado de [coordenação], *Para a História das Ordens e Congregações Religiosas em Portugal, na Europa e no Mundo*, vol. 2, Lisboa, Paulinas Editora, pp. 531-538.

RÉMOND, René (1976), *L’anticléricalisme en France de 1815 à nos jours* [e-book], Paris, Librairie Arthème Fayrd.

De Hintze a Afonso Costa: O Fenómeno (Anti)clerical na Imprensa Madeirense (1901-1910).

RÉMOND, René (2001), *Religion et Société en Europe. La Sécularisation aux XIX^e et XX^e siècles 1789-2000*, Paris, Éditions du Seuil.

ROBERTS, Jenifer (2009), *D. Maria I – A Vida Notável de uma Rainha Louca*, Alfragide, Casa das Letras.

RODRIGUES, Ana Maria S. A. (2000), “Patrimónios, direitos e rendimentos eclesiásticos”, *História Religiosa de Portugal*, vol. I, Lisboa, Círculo de Leitores.

RODRIGUES, Manuel Augusto (1980), “Problemática Religiosa em Portugal no Século XIX, no Contexto Europeu”, *Análise Social*, vol. XVI (61-62), 1.º-2.º, Lisboa, Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa, pp. 407-428.

RODRIGUES, Manuel Augusto (1993), “A Vida Religiosa na Universidade de Coimbra”, *Revista de História das Ideias*, vol. 15, Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, pp. 147-160.

RODRIGUES, Paulo Miguel (2008), *A Madeira entre 1820 e 1842: Relações de Poder e Influência Britânica*, Funchal, Empresa Municipal “Funchal 500 anos”.

SÁNCHEZ, José M. (1972), *Anticlericalism: a Brief History*, Indiana, University of Notre Dame Press.

SANTOS, Cristian José Oliveira (2010), *Padres, Beatas e Devotos: Figuras do Anticlericalismo na Literatura Naturalista Brasileira*, Dissertação de doutoramento apresentada à Universidade Brasília, Brasília.

SANTOS, Eugénio (1989), “A Sociedade Madeirense da Época Moderna: Alguns Indicadores”, *Actas do I Colóquio Internacional de História da Madeira*, Funchal, Secretaria Regional do Turismo, Cultura e Emigração, pp. 1212-1222.

SANTOS, Luís (2000), “A Dinâmica do Universo Religioso Português”, AZEVEDO, Carlos Moreira [direção], *História Religiosa de Portugal*, vol. 3, Lisboa, Círculo dos Leitores, pp. 492-501.

SARAIVA, António José (1950), *História da Cultura em Portugal*, vol. 1, Lisboa, Jornal do Foro.

SARDICA, José Miguel (2004), “A Recepção da Doutrina Social de Leão XIII em Portugal”, *Lusitânia Sacra*, 2.ª série, n.º 16, Lisboa, Centro de Estudos de História Religiosa da Universidade Católica Portuguesa, pp. 367-383.

De Hintze a Afonso Costa: O Fenómeno (Anti)clerical na Imprensa Madeirense (1901-1910).

SEABRA, João (2009), *O Estado e a Igreja em Portugal no Início do Século XX – A Lei da Separação de 1911*, Lisboa, Príncípa Editora.

SERRÃO, Joaquim Veríssimo (1988), *História de Portugal [1832-1851]*, Vol. 8, Viseu, Editorial Verbo.

SERRÃO, Joaquim Veríssimo (1986), *História de Portugal [1851-1890]*, Vol. 9, Viseu, Editorial Verbo.

SERRÃO, Joel (1973), *Demografia Portuguesa*, Lisboa, Livros Horizonte.

SUBTIL, José Manuel Lousada Lopes (1996), *O Desembargo do Paço (1750-1833)*, vol. 1., Lisboa, Universidade Autónoma de Lisboa.

SILVA, Abel A. da (1964), Seminário do Funchal: algumas notas para a sua História, em *Revista das Artes e da História da Madeira*, n.º 34, Funchal.

SILVA, António Martins da, (1998), “A Desamortização”, in MATTOSO, José [direção], *História de Portugal*, vol. 5, Lisboa, Editorial Estampa, pp. 291-305.

SILVA, António Martins da, (1998), “A Vitória Definitiva do Liberalismo e a Instabilidade Constitucional: Cartismo, Setembrismo e Cabralismo”, in MATTOSO, José [direção], *História de Portugal*, vol. 5, Lisboa, Editorial Estampa, pp. 77-89.

SILVA, António Ribeiro Marques da (2008), *Passaram pela Madeira*, Funchal, Empresa Municipal “Funchal 500 anos”.

SILVA, Armando Barreiros Malheiros (1987), “O Clero Regular e a “Usurpação” – Subsídios para uma História Sócio-política do Miguelismo”, *Revista de História das Ideias*, vol. 9, Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, pp. 529-630.

SILVA, Cristina Lucas da (2014), “O Anti-ultramontanismo ou as Ordens Vistas como ‘Estrangeiras’ no Ideário Anticongregacionista da Afirmção Nacionalista: Representações na Cultura Portuguesa”, in FRANCO, José Eduardo & ABREU, Luís Machado de [coordenação], *Para a História das Ordens e Congregações Religiosas em Portugal, na Europa e no Mundo*, vol. 2, Lisboa, Paulinas Editora, pp. 433-449.

SILVA, Francisco Ribeiro (2014), “O Estado Português e as Irmandades e Ordens Terceiras nas Últimas Décadas da Monarquia Constitucional”, in FRANCO, José Eduardo & ABREU, Luís Machado

De Hintze a Afonso Costa: O Fenómeno (Anti)clerical na Imprensa Madeirense (1901-1910).

de [coordenação], *Para a História das Ordens e Congregações Religiosas em Portugal, na Europa e no Mundo*, vol. 2, Lisboa, Paulinas Editora, pp. 859-881.

SILVA, Paulo Sérgio Cunha da (2012), *D. António Manuel Pereira Ribeiro, Bispo do Funchal (1915-1957)*, Lisboa, Dissertação de mestrado integrado apresentado à Faculdade de Teologia da Universidade Católica Portuguesa.

SILVEIRA, Luís Espinha da Silveira (1992), “Revolução liberal e pariató (1834-1842)”, *Análise Social*, vol. XXVII (116-117), 2.^a-3.^a, Lisboa, Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa, pp. 329-353.

SILVEIRA, Luís Espinha da Silveira (1980), “A Venda dos Bens Nacionais (1834-43): uma Primeira Abordagem”, *Análise Social*, vol. XVI (61-62), 1.^o-2.^o, Lisboa, Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa, pp. 87-110.

SOUSA, José Fiel (2015), “O Seminário e a Formação do Clero”, FRANCO, Eduardo & COSTA, João Paulo, *Diocese do Funchal – A Primeira Diocese Global: História, Cultura e Espiritualidades [Volume I]*, Funchal, Diocese do Funchal, pp. 745-759.

SOUSA, Rui Fernando Nunes de (1991), “Catolicismo e Liberalismo n'«O Patriota Funchalense» (1821-1823)”, *Lusitânia Sacra*, 2.^a série, t. III, Lisboa, Centro de Estudos de História Religiosa da Universidade Católica Portuguesa, pp. 155-214.

TAYLOR, Charles (2013), *A Secular Age*, Cambridge, The Belknap Press of Harvard University Press.

TENGARRINHA, José (2013), *Nova História da Imprensa Portuguesa das Origens a 1865*, Lisboa, Temas e Debates – Círculo dos Leitores.

TELES, Basílio (1991), *Do Ultimatum ao 31 de janeiro. Esboço de História Política*, Lisboa, Portugal Editora.

TEIXEIRA, Alfredo (2011), “Identidades descompactadas: práticas e sociabilidades crentes no campo católico”, *Theologica*, n.º 46, 2.^a série, Universidade Católica Portuguesa, Faculdade de Teologia de Braga, pp. 249-271.

TEIXEIRA, Alfredo [Coordenação] (2011), *Identidades Religiosas em Portugal: Representações, Valores e Práticas – 2011*, Lisboa, Centro de Estudos e Sondagens de Opinião & Centro de Estudos

De Hintze a Afonso Costa: O Fenómeno (Anti)clerical na Imprensa Madeirense (1901-1910).

de Religiões e Culturas, Universidade Católica Portuguesa.

THIERRY, Jean-Jacques (1991), *A Vida Quotidiana no Vaticano do Tempo de Leão XIII ao Fim do Século XIX*, Lisboa, Edição “Livros do Brasil” Lisboa.

TOCQUEVILLE, Alexis de (2008), *A Democracia na América*, Lisboa, Relógio D'Água Editores.

TORRANCE, Nancy & OLSON, David R. (2009), *The Cambridge Handbook of Literacy*, Cambridge, Cambridge University Press.

TOUCHARD, Jean (2009), *História das Ideias Políticas – Da Revolução Americana ao Marxismo*, vol. 3, Mem Martins, Publicações Europa-América.

TRIGUEIROS, António Júlio Limpo (2015), “Perfis, Ação Educativa e Exílio dos Jesuítas Madeirenses no Século XVIII”, in FRANCO, Eduardo & COSTA, João Paulo, *Diocese do Funchal – A Primeira Diocese Global: História, Cultura e Espiritualidades [Volume 1]*, Funchal, Diocese do Funchal, pp. 593-620.

VARGUES, Isabel Nobre (1989), “A ‘Fé Política’ Liberal”, *Revista da História das Ideias*, vol. 11, Coimbra, Instituto de História e Teoria das Ideias, pp. 277-356.

VENTURA, António (2014), “A Política Republicana e o Problema das Ordens e Congregações”, in FRANCO, José Eduardo & ABREU, Luís Machado de [coordenação], *Para a História das Ordens e Congregações Religiosas em Portugal, na Europa e no Mundo*, vol. 2, Lisboa, Paulinas Editora, pp. 971-984.

VERÍSSIMO, Nelson (2000), *Relações de Poder na Sociedade Madeirense do Século XVII*, Funchal, Secretaria Regional do Turismo e Cultura.

VERÍSSIMO, Nelson (1987), “O Deputado do Povo: Manuel de Arriaga (1882)”, *Isleña*, n.º 1 (jul.-dez. 1987), Série I, Funchal, Direção Regional dos Assuntos Culturais, pp. 45-52.

VERNEY, Émile (1879), *Le cléricanisme: voilà l'ennemi!: paroles de M. Gambetta / commentées par Emile Verney*, Paris, Haton & Cassard frères.

VIEIRA, Alberto [coordenação] (2001), *A Madeira e a História de Portugal*, Funchal, Secretaria Regional do Turismo e Cultura, Centro de Estudos de História do Atlântico.

De Hintze a Afonso Costa: O Fenómeno (Anti)clerical na Imprensa Madeirense (1901-1910).

VILLARES, Artur (1995), “As Ordens Religiosas em Portugal nos Princípios do Séc. XX”, *Revista de História*, vol. XIII, Porto, Centro de História da Universidade do Porto, pp. 195-223.

VILLARES, Artur (2014), “A Extraordinária Revivescência das Ordens e Congregações Durante a I República”, in FRANCO, José Eduardo & ABREU, Luís Machado de [coordenação], *Para a História das Ordens e Congregações Religiosas em Portugal, na Europa e no Mundo*, vol. 2, Lisboa, Paulinas Editora, pp. 955-970.

De Hintze a Afonso Costa: O Fenómeno (Anti)clerical na Imprensa Madeirense (1901-1910).

4.4 – Bibliografia em linha

ABREU, Maria de Fátima Vieira de (2016), *Gouveia, António Homem de*, disponível em <http://aprenderamadeira.net/gouveia-antonio-homem-de/> e consultado pela última vez em 18-III-2016.

CARMO, Octávio (2010), *Papa/pedofilia: maior perseguição vem do «pecado» na Igreja*, notícia da Agência Ecclesia de 11-V-2010, disponível em <https://goo.gl/pLWzEP> e consultado pela última vez em 2-X-2015.

Carta de Lei n.º 240, publicada a 26-X-1822, disponível em <https://goo.gl/za05ko> e consultado pela última vez em 22-XI-2015.

Dados «Jornais e outras publicações periódicas: títulos publicados por tipo de publicação», disponível em <https://goo.gl/RzcEh7> e consultado pela última vez em 1-III-2016.

House of Lords Reform Draft Bill (2011), disponível em <https://goo.gl/vSXGVD> e consultada pela última vez em 16-XI-2015.

LOPES, Graça Videira, *Um Herói Demasiado Humano - O Retrato de Afonso Henriques nos Primeiros Textos Medievais*, disponível em <http://hdl.handle.net/10362/3653> e consultado pela última vez em 12-II-2015.

Mapa de diccionarios [online], Instituto de Investigación Rafael Lapesa de la Real Academia Española (2013), disponível em <http://web.frl.es/ntllet> e consultado pela última vez em 22-I-2016.

Programa do Partido Popular (1995), disponível em <http://www.cds.pt/assets/programa-1993-.pdf> e consultado pela última vez em 12-III-2016.

SMITH, Tom W. (2012), *Beliefs about God across Time and Countries*, Chicago, NORC/Universidade de Chicago, disponível em <https://goo.gl/P4cnk4> e consultado pela última vez em 4-VII-2016.

De Hintze a Afonso Costa: O Fenómeno (Anti)clerical na Imprensa Madeirense (1901-1910).

Anexos

Anexo documental

“Correio da Tarde”

O Correio da Tarde, n.º 1, 9-XI-1901.

“A Sociedade e a Religião”

O Correio da Tarde, n.º 8, 4-VI-1901.

“Separação da Igreja do Estado”

O Correio da Tarde, n.º 26, 9-VIII-1901.

“Ao clero secular”

O Democrata, n.º 2, 14-IV-1901.

“Estado e Igreja”

O Democrata, n.º 6, 12-V-1901.

“A mirífica caridade das Franciscanas no hospital civil d’esta cidade”

O Democrata, n.º 32, 1-IX-1901.

“Obediência à lei”

Quinzena Religiosa, n.º 153, 15-XI-1907.

“Pelourinho da ‘Quinzena Religiosa’”

Quinzena Religiosa, n.º 157, 15-VIII-1907.

“Notícias diocesanas”

Quinzena Religiosa, n.º 211, 1-XII-1909.

“Cavaqueando”

O Povo, n.º 19, 9-VI-1907.

“Caridade Cristã”

O Povo, n.º 32, 8-IX-1907.

“A Solidariedade da Igreja”

O Povo, n.º 84, 6-IX-1908.

Anexo n.º 1

O Correio da Tarde, n.º 1, 9-XI-1901: 1.

“Correio da Tarde”

A apresentação de um jornal ao público é sempre motivo para perguntas, conjeturas, e, não sabemos para [*]¹ coisas por esse mundo fora só possam pesquisar.

Se fôssemos legisladores não subscreveríamos «Decretos» em que se procurasse devassar a consciência de ninguém. - Como autoridade fiscalizaríamos os passos de quem julgássemos suspeitos e, encontrando infração da lei, - seríamos inexoráveis.

Mas, por infelicidade nossa, não somos legisladores, e, ao contrário somos legislados!

Vem daqui a necessidade de termos de dizer hoje a todos quantos nos quiserem ler, a razão do aparecimento dos nosso modestíssimo «Correio da Tarde».

É esta: - Há muito que não possuímos um jornalinho que nos dissesse a nós católicos, o que a palavra sacrossanta de Jesus Cristo espalhada, aqui e ali, por seus discípulos e ministros, tem feito de bom, nisto que, às vezes sem o aquilatar bem, chamamos, ufanos, amor da humanidade, e esse outro sublime sentimento a que o coração não pode dar nome quer não seja o de fraternidade!

Pois é, principalmente, para acudir a esta falta, que não pode deixar de causar desprazer em quantos corações os sentimentos de família pulsem veementes e cordiais - que publicamos este modestíssimo jornalinho.

O seu fim primordial é, como se vê, levar ao conhecimento da família católica o que a respeito do seu CREDO, o mundo vai manifestando, debaixo de qualquer forma, e o que obedecendo ao Evangelho, faz por toda a parte a Igreja Católica, para converter em benefício do homem os sublimes preceitos do Deus Redentor, do não ainda bem compreendido legislador que, além de transformar a vida moral da humanidade, fez a sua revolução social!

É, repetimos, este o primordial objetivo do «Correio da Tarde».

Mas, apesar do nosso intuito ser particularmente noticioso, outro temos também que a lealdade nos manda confessar. É este: «Conversar» cordialmente com os amáveis colegas que não pensam como nós.

É princípio assente que da discussão sempre irrompeu a luz; conseguintemente, se, na discussão ou apreciação d qualquer notícia emitirmos alguma ideia com que o modo de ver dos nossos colegas não concorde - grande, e não pequena, satisfação receberemos, vendo-os apresentar as dificuldades para as estudarmos. Neste particular, sinceramente, o declaramos, quando não soubermos

¹ Ilegível.

De Hintze a Afonso Costa: O Fenómeno (Anti)clerical na Imprensa Madeirense (1901-1910).

vencer a dificuldade, com a mesma autoridade o declararemos.

Eis, na máxima simplicidade e sem futuros acréscimos, o programa.

Anexo n.º 2

***O Correio da Tarde*, n.º 8, 4-VI-1901: 1.**

“A Sociedade e a Religião”

Só um espírito obcecado pelo erro ou pervertido pelo vício pode desconhecer e até desprezar a salutar influência da religião, na vida e nos costumes de um povo. Quando vemos, no jornal ímpio ou no folhetim desbragado, proclamar-se a guerra sem tréguas à religião sentimos em nossa alma todo o logo de um mal reprimida indignação, porque nos ferem os nossos mais estremecidos afetos: o amor da religião e o amor da pátria!

É preciso aliar a mais estúpida ignorância com a mais refinada malícia para alguém adrede lançar o facho da discórdia entre duas sociedades, destinadas pela providência a se auxiliarem mutuamente vivendo em perene harmonia. Esses homens loucos ou perversos que por vezes ostentam o nome pomposo de «sacerdotes da imprensa» e [«]mentores da opinião pública» seriam dignos de todo o nosso desprezo, se a nossa crença não nos mandasse ter deles compaixão. Julgam esses infelizes que insultando a religião lhe trazem grande mal, e ignoram que estão assim cavando a ruína da pátria, porque não há amor da pátria sem amor da crença não há moralidade único fundamento da sociedade.

Os portugueses não trocam a sua gloriosa história pela de nenhum outro povo; mas, se o [sic] história é a mestra da vida tanto individual como social, porque não hão de os portugueses de hoje seguir as gloriosas pisadas dos portugueses de outrora?

Ditosos os tempos em que soldados e generais dignos uns dos outros imploravam, de joelhos no campo de batalha, a proteção do Deus dos exércitos!

Grandes capitães e navegadores eram aqueles que em vésperas de partida passavam longas horas em oração pedindo a Deus que abençoasse as suas empresas e cometimentos.

Temos saudades desses tempos como temos saudades desses homens?

Anexo n.º 3

O Correio da Tarde, n.º 26, 9-VIII-1901: 2.

“Separação da Igreja do Estado”

Foram ontem, 28 de julho, distribuídos em Lisboa muitos milhares de exemplares de uma folha solta em que se lia:

Se a questão religiosa não for considerada em toda a plenitude, iludirá sempre a expectativa dos que lutam pela liberdade. Mesmo a fórmula republicana radical - «Separação da igreja do estado» - não satisfaz porque nela se reconhece a existência de «duas entidades» ocupando a supremacia social.

Por isso o Partido Socialista reclama no seu programa a seguinte medida genérica:

Nenhuma intervenção nem subvenção da sociedade a qualquer género de culto.

Consequências: - Igualdade de todas as religiões perante a lei, sem que nenhuma tenha por si o auxílio da força na invocação de qualquer direito superior ao das outras.

Adaptando a sua fórmula à sociedade portuguesa, os socialistas reclamam mais no programa do seu partido:

- 1.º - Completa abstenção do estado em matéria religiosa.
- 2.º - Extinção do ministério dos negócios eclesiásticos.
- 3.º - Abolição da embaixada junto à Santa Sé, e interrupção de todas as relações oficiais com a cúria romana e seus delegados.
- 4.º - Extinção de qualquer subsídio ao clero, seja qual for a sua categoria.
- 5.º - Supressão de capelães oficiais no exército, na armada, nos asilos, nos hospitais e casas de correção.
- 6.º - Ausência obrigatória de todos os representantes do estado a cerimónias públicas religiosas.
- 7.º - Registo civil obrigatório.
- 8.º - Secularização dos cemitérios com a permissão de todos os ritos e símbolos religiosos e civis, nos túmulos e sepulturas.
- 9.º - Organização de um museu nacional de religiões comparadas, iniciando com as imagens, alfaias, quadros e artigos de valor histórico e artístico existente nas igrejas do reino, juntando-lhes as imagens e alfaias do culto das religiões búdica, africanas e outras, já existentes nos museus do país.
- 10.º - Ab-rogação de toda a legislação que torne obrigatórias as manifestações religiosas.
- 11.º - Abolição do juramento em todas relações dos cidadãos com o estado.

12.º - Extinção dos seminários e dos institutos de ensino religioso, das missões de educação religiosa e catequese mantidos pelo estado e da faculdade de teologia da Universidade de Coimbra.

13.º - Proibição aos padres e aos membros das corporações religiosas de exercerem o professorado, ou qualquer emprego nas escolas públicas.

14.º - Reforma das leis, programas, regulamentos e compêndios das escolas públicas, sob o ponto de vista da educação inteiramente laica.

15.º - Supressão de todos os subsídios aos institutos de iniciativa individual que mantenham o ensino religioso nas escolas.

Ora isto que os socialistas pedem abertamente é o que encapotadamente, desejam os chamados «liberais». Que não haja ilusões dos católicos e que conservadores não esqueçam que foram ontem distribuídas no cemitério dos Prazeres «mais de dez mil Folhas soltas» contendo o que aí deixamos transcrito.

Pensem bem neste facto, que tem sua significação...

«Correio Nacional».

Anexo n.º 4

***O Democrata*, n.º 2, 14-IV-1901: 1.**

“Ao clero secular”

A sociedade portuguesa despertou do profundo marasmo em que jesuíta a julgava definitivamente mergulhada. Enganou-se mais uma vez a seita negra. Conseguiu efetivamente iludir as leis do prestante cidadão Joaquim Augusto d’Aguiar e renovar a influência perdida, à custa das lágrimas das famílias, ajudada pelo desleixo de uns, pela cumplicidade de outros, pela imbecilidade de todos.

Mas, se os homens liberais, pela sua criminosa indiferença, deixaram lançar novas raízes à planta daninha das congregações religiosas, agora compreendendo o funesto alcance de tão grande erro, pretendem repará-lo, arrancando-a deste solo que, para que crescesse a árvore da liberdade, foi preciso regar com o sangue de tantos mártires.

Levanta-se a nação inteira num espontâneo e formidável movimento de protesto; todos os homens de consciência são, sem distinção de ideias políticas ou de posição social, combatem a reação religiosa, desde o socialista ao monárquico conservador, desde o capitalista ao operário; todos defendem a obra liberal, que os retrógrados ameaçam aniquilar.

Não queirais, ó padres, que sobre vós pese a suspeita de infamante solidariedade com os sequazes do jesuitismo. Tendes tudo a perder, quer na esfera moral, quer na material, ajudando somente que seja com a vossa inação, a odiosa milícia negra. O vosso maior inimigo é o frade, seja qual for a congregação a que ele pertença. Ele olha-vos sempre com desprezo, considera-vos muito abaixo dele, e, se às vezes, hipocritamente disfarça esses sentimentos, é para mais seguramente cavar a vossa ruína, para que o seu poder aumente à vossa custa.

Lede os jornais reacionários, ouvi as mais autorizadas vozes da propaganda congreganista, e convencer-vos-eis de que há muito está traçado o plano de vos despojarem das vossas regalias, de vos compelirem a pactuar com eles, sob pena de tenaz perseguição.

O frade, obedecendo unicamente ao geral da sua Ordem, hostiliza-vos sem receio de corretivo, porque livre da jurisdição eclesiástica, tem a certeza de ser sempre protegido.

Se não tiverdes força e energia para vos defenderdes, não sereis, em breve, mais do que humildes escravos do clero regular.

Não deixeis escapar esta ocasião, em que todo o liberal é por vós contra as congregações.

Reagi com todas as vossas forças, e defendereis o progresso ameaçado, ao mesmo tempo que vos livrais de um jugo ignominioso.

E a vossa força é grande se souberdes fazer uso dela. Ensinai ao povo, bom, mas ignorante, a

doce moral de Jesus, que nada tem de comum com a repugnante moralidade jesuítica. Convençei-o de que religião e fanatismo são coisas bem diferentes. Dizei-lhe que, para cumprir os preceitos sublimes da caridade e amor do próximo, não é preciso envergar um hábito, afivelar a máscara da hipocrisia, jurar obediência cega a um homem, que representa sempre o sombrio passado, *alumiado* com os clarões horríveis dos *piadosos* autos de fé. Explicai à mulher, de espírito fraco, presa segura do jesuíta, que melhor cumprirá os preceitos evangélicos, amparando os velhos pais, sendo boa esposa e mãe carinhosa, do que mantendo-se numa cela, onde acabará de enlouquecer em requintes de misticismo, tantas vezes aproveitado para fins imoralíssimos.

Não vos acobardeis por haver entre vós, e no cimo da escala hierárquica, quem seja partidário da vil seita; por maior poderio que possuam, vós tendes do vosso lado a justiça; embora o combate tenha de ser renhido, pertencer-vos-á a vitória.

Se assim não o fizerdes; se em vez de auxiliar os obreiros do progresso, preferirdes ser partidários do cruel fanatismo, pior para vós, pior para a religião de que sois ministros.

A humanidade progride sempre; pode às vezes demorar-se, impedida de avançar por qualquer obstáculo, mas, por fim, se alguns intimidados recuam, os mais ousados tentam passar, em breve outros se lhes juntam, o que a princípio era ténue fio de água, torna-se corrente caudalosa e o obstáculo cai despedaçado. Não queirais ser o obstáculo.

As multidões são facilmente impressionáveis; se hoje seguem o missionário hipócrita que as vão facilmente fanatizando, se assistem impassíveis aos mais revoltantes atentados dos piedosos filhos de Loyola e seus imitadores; amanhã, num momento de reflexão, tornando os princípios religiosos culpados dos abusos, lançar-se-ão rapidamente na descrença. É abusando do sentimento religioso do povo português que as congregações se engrandecem; mostrai-lhes, enquanto é tempo, que a religião bem compreendida não torna o homem intolerante e fanático, que o fanatismo é o maior inimigo da crença moderada. Se o povo não compreender essa distinção, que a vós cumpre tornar clara, bem pode ser que o que agora é movimento contra as congregações, mais tarde se não contente só com isso. O inimigo mais temível das crenças religiosas não é a discussão filosófica e serena, que só pode atrair espíritos cultivados, que são sempre a minoria; a demolição, embora segura, é lenta; o que rapidamente abala e pode destruir uma religião, são os crimes cometidos em seu nome.

Anexo n.º 5

***O Democrata*, n.º 6, 12-V-1901: 1.**

“Estado e Igreja”

Todas as religiões, exceto a de Confúcio, se dizem diretamente dimanadas da divindade, e todas possuem uma classe que se arroga o direito de ser neste mundo o representante do Ser Supremo.

Desde os tempos mais remotos, em todas as sociedades, tem havido homens que têm intentado impor-se aos outros homens, invocando a alta e proveitosa honraria de ministros de Deus; e também nunca estes representantes do Senhor deixaram de promover as maiores dissensões, de incitar os crentes da sua religião a cometerem as maiores atrocidades contra os sectários das outras, de perseguir implacavelmente os beneméritos que tentavam libertar a consciência humana do jugo feroz do dogma.

Também as religiões, quando se veem perseguidas, pregam a tolerância e invocam a liberdade de consciência; mas, logo que conseguem firmar o seu poder, praticam exatamente os mesmos crimes que antes censuravam.

A religião católica não constitui exceção a esta regra. Bem longe disso. Os seus primeiros partidários, ao começar a propaganda cristã no império romano, foram atrozmente perseguidos, e eles eram então os paladinos das nobres ideias de tolerância, liberdade e justiça. Mais tarde, já seguramente estabelecidos, senhores das consciências, dominaram por vezes inteiramente o poder civil e praticaram, sem o menor escrúpulo, os mesmos simpáticos feitos outrora condenados.

A terrível matança dos protestantes na noite de S. Bartolomeu, a cruzada contra os albigenses, são amostras da evangélica tolerância dos piedosos ministros católicos. E, para permanentemente darem provas do seu nunca desmentido amor pela humanidade, estabeleceram o Santo Tribunal da Inquisição, que, suavemente, usando dos processos da mais pura ortodoxia, admoestava os que se iam esquecendo do fervor religioso; a uns queimava em público, com a santíssima convicção de que a claridade da fogueira era de um efeito agradabilíssimo para o nosso misericordioso Pai; a outros torturava do modo mais cruel que podia imaginar, sempre com a persuasão de que não havia música mais suave para os celestiais ouvidos, do que os gemidos de dor dos que assim eram obrigados a ganharem a bem-aventurança católica.

E a infeliz humanidade esteve muito tempo por tudo isto, e ainda hoje há almas pias que desejam ardentemente a repetição de tão religiosos espetáculos!

Anexo n.º 6

***O Democrata*, n.º 32, 1-IX-1901: 1.**

“A mirífica caridade das Franciscanas no hospital civil d’esta cidade”

O *Pesadelo* – homem do Monte – era um doente que havia entrado para o hospital vítima de explosão de broca, que lhe dilacerara uma mão e que o cegara.

Operado, foi para um quarto particular, maneta e cego!

Quem velou, na noite que se seguiu à operação, junto daquele desgraçado?

O servo da casa.

Mas, um ou dois dias depois, este adoeceu, e teve de ir tratar-se para a enfermaria.

Quem continuou velando, de noite, ao pobre *Pesadelo*?

Um indivíduo que estava em tratamento de sífilis no hospital!

Anexo n.º 7

Quinzena Religiosa, n.º 153, 15-XI-1907: 177-178.

“Obediência à lei”

(...)

- **O poder vem de Deus.** Se Deus é senhor absoluto do mundo, a autoridade suprema do mundo moral, não pode haver outro Senhor, nem outra autoridade que não lhe seja sujeita, que não dependa de Deus, na posse, no exercício e no fim das suas funções.

Assim é que Deus reveste o esposo da autoridade de chefe da sociedade conjugal no dia do casamento, investe aos pais na autoridade de educadores no dia do nascimento dos filhos, ao amo ou ao patrão na de superior na ocasião do ajuste ou contrato de trabalho com os criados e empregados; ao rei, ao presidente da república, a todos os magistrados que compartilham com eles o exercício do poder, desde o mais elevado até o mais humilde regedor ou juiz de paz da aldeia. (...)

Na escolha ou nomeação destes depositados ou representantes da autoridade pública poderá intervir a vontade humana, a escolha do rei, dos ministros, a eleição popular, assim como ela intervém igualmente na nomeação para benefícios eclesiásticos, mas assim como a nomeação do governo para estes últimos não confere nenhum dos poderes sobre naturais de ordem ou de jurisdição necessários para que o eclesiástico possa exercer as funções anexas, pois que este duplo poder só é conferido diretamente por Deus, mediante o sacramento da Ordem ou a colação canónica recebida pelo Prelado competente, assim também a eleição dos funcionários públicos pelo voto popular ou a sua nomeação por diploma da autoridade competente não lhes confere por si mesma poder nenhum, porque a autoridade sobre os homens é um atributo próprio e exclusivo de Deus, que só pode exercer quem para isso foi delegado por Deus, mas dá ocasião a que Deus lhes confira imediatamente esta delegação.

Em virtude desta delegação divina, o poder da autoridade civil, como de qualquer autoridade legítima, torna-se tão sagrado na ordem natural, como o próprio poder sacerdotal, na ordem sobrenatural, porque associa positivamente o funcionário público ao exercício divino sobre os homens; por isso pode afirmar-se com todo o rigor da verdade que obedecer ao rei, a qualquer superior legítimo, é obedecer ao mesmo Deus, e que desobedecer ao rei, a qualquer autoridade legítima é desobedecer a Deus e incorrer nos castigos reservados pela justiça eterna aos réus de lesa-majestade divina.

É por este motivo que todo o ato de obediência legítima é um ato de religião e que se perdoe medir o espírito religioso de uma pessoa pelo grau de obediência².

² Era pelo mesmo motivo que os nossos antepassados designavam os monarcas sob o título de El-Rei Nosso Senhor, a

A autoridade superior que exorbita não perde seu direito à obediência do súbito. É verdade que todo o superior legítimo sendo associado ao poder divino e investido do honroso e grave ofício de mandar e governar em nome de Deus, e, por assim dizer, sob a chancela divina, está obrigado em consciência a conformar-se, no desempenho das suas funções, com a vontade divina, isto é, com a Lei divina, natural e positiva, sob pena de incorrer nas mais graves responsabilidades, se abusar da sua posição para tyrannizar e prejudicar os subordinados cujos interesses tinha missão de manter e proteger. Contudo os erros e abusos da autoridade prejudicam e anulam apenas os atos abusivos e os excessos em que porventura o superior vier a cair, mas não lhe invalidam nem diminuem a autoridade.

Se a imposição feita ao subordinado for imoral, isto é, formalmente contrária à lei de Deus, o inferior não deve nem pode obedecer, deve resistir até à morte, passivamente, como explicaremos adiante, porque havendo colisão entre a ordem superior humana e a vontade de Deus, é evidente que esta deve prevalecer. Foi por este motivo que após N. S. Jesus Cristo, os Apóstolos e dezenas de milhões de mártires preferiram a morte nos suplícios à apostasia ou aos atos imorais que lhes exigiam os perseguidores da religião cristã.

Se, sem ser imoral, o ato imposto ao inferior pelo superior lesa injustamente os direitos do primeiro, assiste-lhe o direito de resistência passiva, isto é, o direito de não obedecer pela força³; porém, desde que a autoridade recorre ao emprego da força, não pode o inferior opor uma resistência ativa, isto é, violenta, e entrar em luta com a autoridade sem incorrer no crime de rebelião positiva, porque a lei natural prescreve que, no caso da colisão de dois preceitos ou direitos contrários, se dê a preferência ao mais importantes [sic]. (...)

Rainha Nossa Senhora e consideravam suas pessoas duplamente sagradas, tanto pela autoridade divina de que eram revestidas quer pela cerimónia da sua sagração real.

³ Como nos limitamos aqui a falar dos direitos jurídicos, reservamos a questão dos direitos morais e dos simples conselhos.

Anexo n.º 8

Quinzena Religiosa, n.º 157, 15-VIII-1907: 252-243.

“Pelourinho da ‘Quinzena Religiosa’”

1.º Anulação de casamentos – A imprensa local reproduziu há dias a notícia publicada pela imprensa continental, de que a confissão romana incumbida pela Santa Sé da revisão e codificação do Direito Canónico tinha resolvido suprimir todos os casos que até agora se têm feito valer para a anulação do matrimónio.

Se a notícia não é falsa, é certamente exagerada porque muitos casos da anulação são de direito natural, e a Igreja não tem poder para validar um contrato radicalmente inválido.

Quer nos parecer que anda aí algum equívoco: trata-se apenas da supressão de alguns dos impedimentos dirimentes, introduzidos pela Igreja, de acordo com a autoridade civil, para obstar ao casamento em determinadas circunstâncias, impedimentos que hoje já não tem a razão de ser que em tempo tiveram. O último congresso eclesiástico de Coimbra já se tinha pronunciado no mesmo sentido, em 1906.

2.º Supressão do index. Outra burla que correu toda a imprensa, mas que se desvaneceu por completo, foi a notícia de que uma certa liga católica alemã, ia solicitar da Santa Sé a supressão do index, isto é, não só do catálogo oficial dos livros e publicações condenadas pela sagrada congregação do index, mas até a supressão da própria congregação e de toda a censura eclesiástica, quer universal, quer diocesana, contra toda e qualquer espécie de leitura.

-A Liga existia mas era anglo-alemã e secreta; intitulava-se *Sociedade Cristã de Cultura* tinha seu centro em Munster, na Westphalia e tinha por fim agrupar notabilidades científicas ou sociais em volta de um ideal mal definido e suspeito, que se relacionava com o governo da Igreja católica.

Era filha legítima do atual modernismo que tem, como outrora Lutero, a estulta pretensão de reformar a Igreja, de refundir o dogma, a moral e a disciplina católica e de reconciliar o catolicismo com o liberalismo e o protestantismo, em uma palavra com o espírito e o pensamento moderno.

Parece que a primeira ideia dessa liga nasceu em França e deu origem a uma [*] malograda junto da Santa Sé à súplica de um grupo de católicos ao papa Pio X, para obter a aprovação da Lei da separação do Estado e da Igreja.

A tentativa alemã ou anglo-alemã é condenada ao mesmo malogro, porque foi traído o segredo da Liga, condição essencial da sua existência, com a publicação das suas circulares secretas, e aliás a abolição da Sagrada Congregação do index é projeto absurdo, porque esta congregação representa no organismo católico uma função essencial ao Supremo Magistério da Igreja, em tudo o que se refere

à doutrina e à disciplina.

3.º O ensino laical da Escola de Vintém. Causou admiração a alocução da menina Ernestina Gomes à Ex.ma Irmã Wilson, na ocasião da entrega do produto do bazar de caridade promovido pelo pessoal da Escola de Vintém, e não poucas pessoas, já impressionadas pelo facto de se ensinar na escola algum catecismo religioso, julgaram ver nessa alocução uma prova de que, contrariamente à declaração pintada nas paredes, realmente se ensinava na escola aberta pela Maçonaria Funchalense no Campo da Barca.

É uma ilusão. Ensina-se sem dúvida o catecismo de moral do Rev.º cónego Anaquim, digníssimo capitular do cabido patriarcal de Lisboa, porque é um dos manuais obrigatórios para o ensino das escolas primárias, mas ensinam-se como se ensinavam as fábulas de mitologia grega, como lição teórica que se deve saber de cor, mas não praticar; a prova é que as preces a que se refere a menina Ernestina, na sua alocução, não se fazem na escola, mas em casa, no regaço das mães, como a menina o declara ingenuamente.

Na verdade, os diretores da *escola de vintém* faltariam àquilo que para eles representa um dever se, numa escola de character exclusivamente neutro e laical, tratassem de inculcar às suas educandas sentimentos e práticas religiosas absolutamente alheias e até contrárias ao seu programa. Não receamos desmentido neste ponto.

Não censuramos que pessoas sem fé nem religião mandem educar seus filhos em escolas de ensino laical ou sem Deus, assim como não censuramos que protestantes e calvinistas enviem os seus filhos para escolas da sua seita.

É verdade que lamentamos a desgraça daquelas pobres crianças condenadas pelo erro da sua educação a ignorar a religião verdadeira, a única que tem direito positiva a ser ensinada e professada em todo o mundo. Mas o direito que assiste aos chefes de família dirigir a educação dos seus filhos é um direito sagrado, que salvo raras exceções, não pode violar-se sob o pretexto de que é mal compreendido e exercido; é melhor tolerar os erros de educação do que consultar o direito dos pais de família.

Haja pois escolas de ensino laical para as famílias sem Deus nem religião, haja escolas calvinistas para as famílias calvinistas, mas, por Deus! Empenhem-se todos os católicos, especialmente aqueles que têm alguma influência social, para salvar de semelhantes escolas os filhos de famílias católicas, para os quais tais escolas, são escolas de perdição, onde trocam miseravelmente os bens mais preciosos da alma por vantagens inferiores que se encontrariam facilmente e sem perigo em escolas católicas, se houvesse almas caritativas que procurassem abrir os olhos aos pais.

(...)

Anexo n.º 9

***Quinzena Religiosa*, n.º 211, 1-XII-1909: 356.**

“Notícias diocesanas”

Aos nossos leitores e assinantes que apreciam a nossa humilde revista, pedimos a fineza de nos auxiliarem com as assinaturas que possam granjear-nos da parte de seus amigos. Longe de ser uma empresa lucrativa, a direção da *Quinzena* vê-se embaraçada para cobrir as suas despesas da composição e impressão, sendo os trabalhos da redação inteiramente gratuitos, os quais não raro [sic] representam grandes sacrifícios para o pessoal que toma parte nesta redação.

A revista é suscetível de assumir consideráveis melhoramentos se os nossos amigos se dignarem obsequiar-nos com o seu zelo e boa vontade, fazendo da *Quinzena* uma eficaz propaganda dentro da esfera das suas relações.

Afigura-se-nos impossível que as pessoas que compreendem o enorme alcance da boa imprensa, deixem de oferecer a módica quantia de 500 réis anuais para receberem todos os quinze dias a nossa revista, sempre recheada de assuntos de palpitante atualidade.

A Direção.

Anexo n.º 10

***O Povo*, n.º 19, 9-VI-1907: 2.**

“Cavaqueando”

“O Jornal” chama pavoroso o título “má fê” que demos a uma [sic] local em que lhes respondíamos, esquecendo-se de que havia intitulado a [sic] local que nos provocou resposta “mentir! mentir!”.

Deixemos, porém, os títulos e vamos ao que importa.

Explica-nos “O Jornal” que na Madeira “não há um único jesuíta na verdadeira aceção da palavra, isto é, religioso da Companhia de Jesus” nem tão pouco escola alguma jesuítica e, por consequência, o nosso colaborador Hiram não podia referir-se nos termos “seita jesuítica” e escolas jesuíticas senão às escolas católicas.

Mais diz aquele nosso colega que para s jacobinos (jacobinos, para ele, são os liberais), “o jesuitismo é o homem religioso, é o católico prático, é ir à missa, e tomar água benta, é confessar-se etc. etc. etc.

Não sabemos se o colega acertou pouca causa do etc. etc. etc.

Para nós liberais, o homem religioso, que se confessa, que vai à missa, que toma água benta, é digno de todo o respeito se o faz por convicção.

Agora os que, além disso, fazem etc. etc. etc., podem ser tanta coisa que, com franqueza, não sabemos se serão jesuítas ou não.

Nós os liberais, quando falamos de jesuítas não nos referimos realmente só aos frades da Companhia de Jesus, mas sim a todos os seus partidários e apaniguados, mas não nos referimos aos católicos; e já dissemos a “O Jornal” que se pode ser bom católico e inimigo [sic] dos jesuítas e se o colega precisa de provas dar-lha-emos.

De resto, não nos parece que o colega esteja autorizado a declarar que na Madeira não há um único jesuíta, na aceção que quer dar à palavra, o mais que pode afirmar, será que não conhece nesta ilha nenhum frade daquela companhia.

“O Jornal” sabe que a Companhia de Jesus foi extinta em 1773 pelo pontífice Clemente XVI, que aboliu todas as suas Casas, Escolas, Colégios, Hospitais; não obstante, a Companhia continuou a subsistir embora com nomes diversos, iludindo assim a ordem do pontífice e a manter escolas, colégios e hospitais.

Do mesmo modo podem existir na Madeira jesuítas (e estamos convencidos de que os há), inculcando-se frades d’outras ordens e até padres não regulares.

Se, durante mais d'um século, os jesuítas puderam existir e prosperar, sem se apresentarem como tais, não é para admirar que, em Portugal, onde a opinião pública lhes não é favorável, eles continuem a existir com títulos supostos, servindo-se de “O Jornal” e outros periódicos para prepararem o público para o seu aparecimento sem máscara.

É voz corrente que o próprio bispo do Funchal está filiado naquela companhia; se é verdade ou não, não o sabemos.

Sabemos, porém, que a maioria do clero madeirense não morre de amores por a tal gente da companhia (frades ou apaniguados) e, se a tolera e lhe atura o férreo despotismo, é porque tem medo das consequências.

Sabemos também que, se perguntássemos publicamente aos padres desta diocese a sua opinião sobre os jesuítas, quase todos responderiam, fazendo-lhes os maiores elogios; mas, no seu íntimo, quase todos os detestam.

Quanto a [sic] escolas católicas temos a dizer ao Jornal que consideramos católicas todas as escolas públicas e todas as particulares onde se ensina a religião do Estado.

Foi, por isso, que reportamos com a confusão que o colega fez de escolas católicas com escolas jesuíticas.

Que barulho fazem os colegas de “O Jornal” por termos resolvido publicar a Mónica Secreta dos Jesuítas.

Carrilho Videira diz-nos em prefácio na edição que possuímos, que a Mónica Secreta foi publicada pela primeira vez na Vestefália em 1661 e mais tarde foi encontrado um exemplar escrito por Brothier, bibliotecário dos jesuítas e Paris, conferindo completamente com aquele e ainda que no tribunal de Bruxelas existe um exemplar em tudo igual aos anteriores.

Tudo isto será arranjado por inimigos dos jesuítas para os comprometer?

Talvez!

Mas o que, para nós, é fora de dúvida é que aí se retrata bem a Companhia e o que aí se diz está em harmonia com os atos dos jesuítas.

Continuaremos.

Anexo n.º 11

***O Povo*, n.º 32, 8-IX-1907: 1.**

“Caridade Cristã”

Em um dos dias da semana passada, um pobre operário morador à rua Bela de S. Tiago, tendo-lhe falecido a esposa foi ou mandou dizer ao pároco de Sta. Maria Maior que desejava que a sua mulher fosse acompanhada ao cemitério pelo pároco e respetivo sacristão.

Algum tempo antes da hora designada para o enterro, recebeu aquele operário o seguinte recado do pároco: mande dinheiro adiantadamente, do contrário não vou ao enterro.

Este recado, como é natural, escandalizou toda a gente que se encontrava com o pobre viúvo.

É um belo modelo de caridade cristã, o tal padre.

Anexo n.º 12

***O Povo*, n.º 84, 6-IX-1908: 2.**

“A Solidariedade da Igreja”

Grande erro foi associar à questão política a questão religiosa e tornar, como se está fazendo, a Igreja solidária como o Estado, na sua obra de reação contra o progresso, e grande erro foi porque se há solidariedade que torne o Estado antipático ao povo português é a solidariedade da Igreja. Ainda há pouco se viu isso na questão das ordens religiosas. As ordens religiosas eram tão antipáticas à opinião que pelo facto de constar que D. Carlos não as queria, este rei teve a sua primeira e única hora de popularidade neste país. Foi naquela tarde em que Lisboa lhe deu uma salva de palmas na praça de touros do Campo Pequeno, Os únicos princípios, de resto, que o “y” [sic] tema liberal propagou [*] durante muito tempo respeitou neste país foram os da supremacia do poder temporal. A sua vitória sobre o absolutismo foi uma vitória sobre a Igreja e o fanatismo religioso. Os inimigos da liberdade em Portugal foram os frades. O sistema liberal foi «matafrades». À palavra «liberdade» ficou mesmo associada esta especial significação. O liberal não era ainda o racionalista, ou livre pensador, no sentido filosófico dessa palavra, mas era já o inimigo da tolerância religiosa, dos cultos fanáticos e dos padres obcecados pela fé. Já a liberdade do pensamento tinha adversários entre os liberais e ainda a liberdade de consciência se mantinha intacta sob a proteção destes. O sistema liberal quase não se ficou chamando liberal por outra coisa e não tem por assim dizer, outra tradição. O panteão liberal é constituído por espiritualistas cristãos, inimigos da Igreja, como Aguiar e José Estevão.

O sistema liberal não deu outra educação ao povo, mas deu-lhe essa: ensinou-lhe a odiar a Igreja. Os frades foram banidos e quando aparece algum nas ruas de Lisboa ou Porto, é afugentado e corrido como um espectro do passado; as religiosas, apesar das imunidades que lhes concede a sua missão caritativa, não são vistas com bons olhos; os padres regulares só não se tornam antipáticos quando não passam por ser jesuítas. o povo das cidades não vai à igrejas, que só são frequentadas pela velha nobreza católica e pelas mulheres da burguesia, para quem a missa dominical é, mais do que uma necessidade de consciência, um hábito. Diz-se que a Igreja domina o povo agrícola. Domina as mulheres - suas velhas servas. Os homens mesmo na população agrícola, não se lhe escravizaram. Muitos, em pleno atraso agrícola, desdenham a Igreja e repelem.

No Bombarral, que cito por acaso e porque conheço esta localidade, muitos co campo são casados civilmente e civilmente registam os seus filhos. No verão de há dois anos, entrando Bernardino Machado e eu numa venda, à beira da estrada de Paredes de Coura, conversámos um bocado

com a mulher que nos veio servir e que nos disse ser casada civilmente. Isto no Alto Minho. Nas capitais, o povo, mesmo o que passa por ser mais ignorante, começa a renunciar definitivamente ao registo eclesiástico.

Esta obra não é, como talvez se imagine, da iniciativa dos republicanos. É a obra do sistema liberal. Os republicanos não fizeram senão continuá-la.

É grande erro, portanto, mostrar o Estado de mão dadas com a igreja, para reagir contra as aspirações do povo, porque é juntar às razões que ele já tem para detestar o Estado, as razões que sempre teve para detestar a Igreja. A monarquia liberal comandada por padres [*] como os de «Portugal» e os da «Palavra» aparece e está aparecendo aos olhos do país, educado na escola liberal, como um caso revoltante de apostasia.

João Chagas

De «O Repórter»