

Luís Aguiar Santos

# *Elites culturais e políticas em Portugal*

*no contexto da secularização da sociedade  
(séculos XVIII, XIX e XX)<sup>1</sup>*

## MAÇONARIA: CONTEXTO HISTÓRICO SETECENTISTA

A instalação da primeira loja maçónica em Portugal, por volta de 1727, ocorreu no início do período setecentista, de fermentação intelectual e de intensificação da procura e venda de livros no país, explicável pela disseminação da vontade de acesso à cultura letrada operada pela relativa prosperidade económica e ascensão de alguns estratos sociais por ela favorecidos.

Uma fonte como a *Gazeta de Lisboa*, nos seus primeiros anos de publicação (desde 1715), dá conta da inequívoca existência de um mercado livreiro, no qual, a par de obras “técnicas” de medicina ou armas de fogo, se nota a preponderância de obras espirituais de clérigos, sobretudo portugueses e espanhóis.

A fundação da Academia Real da História (1720), onde figuravam leigos eminentes, é ainda demonstrativa do enorme peso do clero na cultura letrada de então e foi uma primeira tentativa de enquadramento e subsídio económico do poder político sobre essa cultura letrada em expansão (as academias tinham vindo a surgir em Portugal desde finais do século XVII com o patrocínio de alguns nobres e clérigos, continuando algumas a existir no século XVIII).

As reformas pombalinas da Universidade e do ensino das chamadas «escolas menores» (sobretudo de mestres de “ler, escrever e contar”) – cuja procura também crescia nas várias localidades do país – podem ser entendidas como um esforço de enquadramento desta expansão da cultura letrada pelo aparelho estatal, que optimizava então o funcionamento integrado das suas várias componentes institucionais (nas quais se incluíam importantes órgãos eclesiásticos, como a Inquisição, que a Coroa pretendia tutelar).

A expulsão da Companhia de Jesus pelo marquês em 1759, bem como a extinção da Universidade de Évora (mantida pelos Jesuítas desde o século XVI) e a reforma que se quis então impor ao ensino superior (combatendo a influência do “abominável” Aristóteles), foram sinais evidentes da forma como o *pombalismo* foi, em boa medida, uma tentativa de submeter as elites, desta vez rigidamente, ao paradigma da uniformidade.

---

<sup>1</sup> Versão editada de “A secularização das elites e seus efeitos”, texto publicado no 3.º vol. de *História Religiosa de Portugal* (Lisboa: Círculo de Leitores, 2002, pp. 418-437).

A filosofia aristotélico-escolástica que fora sempre a dominante em Portugal e que os Conimbricenses (jesuítas) haviam cimentado, convivia já no século XVIII com a influência crescente da corrente da chamada “filosofia moderna” assente no escotismo e no nominalismo, e aberta às ciências experimentais tal como teorizadas por Descartes e Newton; esta segunda corrente é a que virá a inspirar as reformas políticas, jurídicas e pedagógicas do marquês de Pombal, impondo-se à primeira, e da qual derivarão também os teóricos nacionais do despotismo esclarecido.

Criada pelo marquês de Pombal em 1768, a Real Mesa Censória introduziu, por seu lado, um controle mais sistemático do mercado cultural letrado português, velando em nome da Coroa pelo padrão de exigência quanto ao conteúdo das obras impressas, previamente examinado: a própria instalação de impressoras e a venda de livros estava sujeita a autorizações casuísticas da Coroa.

O crescimento deste mercado, no século XVIII, foi acompanhado pelo paralelo esforço regulador do Estado, de modo que esta evolução não pusesse em causa uma ordem social que tinha fundamento na uniformidade religiosa e confessional do Reino.

Estas tendências mantiveram-se nas décadas finais do Antigo Regime, com as academias fundadas no reinado de D. Maria I (como a Real Academia das Ciências em 1779) e abriram a cultura letrada a novos campos de estudo, não especificamente cronísticos ou teológicos, nos quais vários autores leigos se destacaram (o que está patente, nomeadamente, nos volumes das *Memórias Económicas* e das *Memórias de Literatura Portuguesa* da Academia).

Foi neste contexto que as lojas maçónicas conseguiram conquistar adeptos em Portugal depois de um maçon escocês estabelecido em Lisboa, de apelido Gordon, ter fundado a primeira loja: nessa fase inicial, dado todo o peso da comunhão confessional na sociedade portuguesa, católicos romanos e protestantes estavam separados, cada grupo juntando-se numa loja distinta.

Esta maçonaria designa-se normalmente de “especulativa”, para se distinguir das suas origens nas sociedades secretas, originadas nas antigas Corporações profissionais medievais, que nalguns pontos da Europa pretendiam manter segredos de construção (daí o termo *maçonaria*, que se tornou simbólico na fase “especulativa” posterior, originada pela criação da Grande Loja de Inglaterra em 1717); com a obra *The Constitutions of the Free-Masons* (1723) do pastor presbiteriano e maçon James Anderson (1684-1739), encomendada pelo grão-mestre da Grande Loja de Londres dois anos antes, a moderna maçonaria “especulativa” passou a proclamar os ideais da tolerância religiosa e política (claramente contra o ideal de uniformidade confessional mantido pelos Estados europeus), da entre ajuda dos seus adeptos e da sua iluminação individual por estes ideais – tal expressão ideológica podia basear-se em atitudes na linha evangélica da *Carta sobre a tolerância* (1689) de John Locke mas também assumir a forma de um elogio da racionalidade (ou da Razão, como outros preferiram) contraposta ao domínio dos “preconceitos” (o que gerava uma antropologia de diferenciação e de aperfeiçoamento dos *iluminados* ou iniciados).

Esta característica não confessional da maçonaria, patente na expressão usada para nomear Deus (“Supremo Arquitecto do Universo”), chocou com a confessionalidade da generalidade dos Estados europeus da época e evoluiu posteriormente para uma diferenciação entre a chamada maçonaria *regular* (de origem anglo-saxónica, que, mantendo o princípio não confessional, requer a necessidade da crença num Deus único à maneira das religiões monoteístas) e a chamada *irregular* (de origem continental, que abrange deístas, teístas, panteístas e ateus) – a ideia de *regularidade*, e portanto de uma norma baseada numa tradição única, foi e é motivo de discórdia no campo maçónico (MARQUES, s.v. «Regularidade», *Dicionário de Maçonaria*, II, cc. 1213-15).

Paralelamente, a maçonaria “especulativa” desenvolveu e manteve toda uma série coerente de ritos (uma liturgia) em que pretendeu substanciar a experiência espiritual e integradora que facultava aos seus membros e era o conteúdo da sua expressão religiosa própria – de tal liturgia faziam parte ritos de recepção de adeptos e passagem destes a novos graus “de sabedoria”, banquetes com brindes rituais, etc., como o demonstram as compilações litúrgicas para o Grande Oriente Lusitano Unido do *Irmão* Matos Ferreira do início do século XX (FERREIRA, *A liturgia maçónica*).

## AS “NAÇÕES” ESTRANGEIRAS

Em Portugal, enquanto grupos diferenciados da Igreja hegemónica, estas lojas começaram por ser fenómenos próprios e internos das “nações” estrangeiras sediadas no Reino, isto é, grupos de estrangeiros que se reuniam enquanto tal e não sujeitos à disciplina religiosa a que estavam obrigados os súbditos portugueses (a presença destas “nações”, reconhecidas pela Coroa, era relevante sobretudo nas principais praças comerciais, Lisboa e Porto – a Coroa autorizou também, nos últimos reinados do Antigo Regime, que estas “nações” mantivessem capelanias próprias, mesmo que não fossem católicas romanas, como a anglicana, a presbiteriana escocesa ou a luterana alemã).

A adesão de alguns súbditos portugueses às lojas assim já constituídas pelos “hereges mercadores” (como lhes chamou então a Inquisição), facilitada normalmente pelas relações de sociabilidade com esses estrangeiros radicados ou em trânsito, permitiu percursos pessoais de diferenciação religiosa que de outro modo teriam sido muito mais arriscados – e provavelmente nem chegariam a desenvolver-se.

Um inquérito levado a cabo pela Inquisição, em Julho de 1738, revelou ser a loja maçónica “católica” constituída por indivíduos de origem irlandesa e ter actividades «recreativas e instrutivas», tendo a maioria já então tomado a iniciativa de a dissolver depois de conhecida a interdição pontifical sobre pertença a lojas maçónicas – uma parte destes, porém, passou a integrar a loja “protestante”.

A esta última, aparentemente, era apenas exigido pelas autoridades que não aceitasse membros portugueses – o que ela terá acatado, tendo em conta o caso conhecido de D. Manuel de Sousa, senhor do Calhariz e capitão da guarda real, que pretendia aí ser aceite e ao qual a loja, para o dissuadir desse intento, exigiu autorização explícita do Rei e uma quantia em dinheiro (GRAINHA, *Histoire de la franc-maçonnerie*, pp. 33ss).

## CONSOLIDAÇÃO MAÇÓNICA

Estes dados evidenciam que os primeiros maçons em Portugal, além da sua origem estrangeira, estavam menos interessados em fazer prosélitos e mais preocupados em não criar conflitos com o poder político.

Apesar disto, em 1744, em dois autos-de-fé, foram condenados à prisão e às galés quatro maçons, um dos quais abjurou e os restantes foram resgatados pelas autoridades britânicas. Sob o governo do marquês de Pombal não se verificaram processos contra maçons na Inquisição e na Intendência de Polícia.

Neste período pombalino, a presença do conde Wilhelm zu Schaumburg-Lippe em Portugal (1762-64) como reformador do exército real, deu um novo ímpeto à maçonaria, uma vez que a introduziu numa das mais importantes elites que então se estruturava, a militar – mas outras franjas importantes da sociedade particularmente expostas aos contactos com estrangeiros (nobres, diplomatas e comerciantes) aderiram às lojas maçónicas, aproveitando a tolerância do marquês; uma excepção, a da perseguição levada a cabo pelo capitão geral da Madeira em 1770 contra os maçons locais, parece ter-se devido a razões pessoais.

O reinado de D. José I terá sido o período que marcou a adesão irreversível de um sector das elites portuguesas à maçonaria e mesmo o acesso ao trono de D. Maria I (com a acção anti-maçónica do intendente Pina Manique) não alterou muito a situação: uma nova perseguição no Funchal, em 1792, levou o poder central a pedir moderação ao bispo e às autoridades locais.

Em 1801 existiam já em Lisboa cinco lojas (treze em 1810) e em 1804 foi fundado o Grande Oriente Lusitano, o primeiro esforço de unidade orgânica e de autonomia da maçonaria em Portugal.

A origem deste Oriente esteve ligado à loja *Regeneração*, fundada em 1797, e deu-se depois de ter sido serenada, em casa do general Gomes Freire de Andrade e em reunião presidida pelo Abade Monteiro, a desavença de 1801 entre lojas do Porto e Lisboa: nesse ano de 1801, perante uma perseguição movida por Pina Manique, várias personalidades ligadas à maçonaria portuguesa (Hipólito José da Costa Furtado de Mendonça e os abades Monteiro e José Ferrão de Mendonça e Sousa) pediram ao então ministro da fazenda D. Rodrigo de Sousa Coutinho que intervisse; este, curiosamente, afirmou então não ser a maçonaria contrária ao trono e conseguiu moderar as limitações postas à sua liberdade, embora aconselhasse prudência.

O primeiro grão-mestre da maçonaria portuguesa, tornada autónoma desde 1804, foi Sebastião José de Sampaio (que tinha o nome simbólico de Egas Moniz) mas essa autonomização, feita a coberto da londrina Grande Loja dos Antigos e através do duque de Sussex, não chegou nunca a obter a regularização formal pela Grande Loja de Londres, que para isso exigia o prévio reconhecimento do Governo português; assim, a regularização da maçonaria portuguesa nunca chegou a dar-se (DIAS e DIAS, *Os primórdios*, p. 474-77).

Algumas décadas antes e pretendendo evitar o avanço da secularização da sociedade por acção destas novas formas de sociabilidade que escapavam à estrutura eclesiástica e à tutela clerical, os papas Clemente XIII e Bento XIV, em 1738 e 1751, haviam proibido aos crentes a participação em reuniões maçónicas.

A capacidade de sobrevivência – e de tolerância pela Coroa – da maçonaria portuguesa durante o Antigo Regime só é explicável quer pela sua ligação à imunidade de que gozavam as “nações” estrangeiras (sobretudo a britânica) quer pela pertença às lojas de figuras de grande influência política junto do poder, como por exemplo o conde da Barca, António de Araújo de Azevedo, que integrava o ministério que antecedeu a partida da corte para o Brasil em 1807.

A carta de lei de 17 de Dezembro de 1794, já sob a pressão da situação internacional posterior à revolução em França, mostra entretanto que a Coroa se mantinha firme na repressão de ideias e indivíduos que ameaçassem quer a legitimidade do poder estabelecido quer a uniformidade confessional do Reino, exigindo da maçonaria um papel discreto e sendo obvio que algumas personalidades importantes da corte aceitavam as lojas, acreditavam na sua fidelidade à Coroa e estavam mesmo prontas a protegê-las.

Ao mesmo tempo, as medidas repressivas não impediam a circulação de obras estrangeiras proibidas, já que, segundo o então Intendente Pina Manique, eram «alguns dos ministros do corpo diplomático... quem tem a facilidade de espalhar no público estes livros ímpios e sediciosos» (cit. SERRÃO, *História... vol. VI*, p. 434) – tal constatação permite ver nas relações de alguns súbditos portugueses com as “nações” estrangeiras, fortalecidas pela sociabilidade maçónica, um forte elemento de resistência à acção da censura estatal e à uniformidade confessional pretendida, sobretudo no seio dos grupos sociais mais activos e influentes, as elites aristocrática, administrativa, militar e comercial.

A maçonaria estava, assim, no centro dos jogos políticos da corte no final do Antigo Regime, tendo inimigos e aliados junto do poder.

Não admira que os receios causados pelo ambiente de instabilidade europeia, contemporânea das guerras da Revolução e do Império, fossem explorados no sentido de levantar dúvidas sobre a fidelidade dos membros das lojas à dinastia e à hierarquia eclesiástica; no entanto, tudo leva a crer que tais dúvidas não tivessem fundamento.

As lojas maçónicas permitiam aos seus membros tecer outras relações sociais, nas quais o debate e a especulação filosófica – procurados por si como meios de expressão e satisfação das suas *expectativas* pessoais – funcionavam como elemento agregador destas *redes* de contactos pessoais e cumplicidade que, ao integrarem-se ou darem origem a uma loja, se tornavam *grupos* diferenciados.

Mas tal diferenciação, no período anterior às invasões francesas, não ia aparentemente ao ponto de desenvolver uma relação de tensão com a ordem político-religiosa estabelecida, até porque as lojas recrutavam boa parte dos seus membros entre as elites próximas dos centros de poder, incluindo clérigos.

Na fase da história portuguesa que mediou entre o colapso do Estado absoluto em face das invasões francesas (1807) e a “restauração” de 1820, as lojas maçónicas assumiram uma importante função política, dado o facto de serem uma forma alternativa de organização em grupos das elites num cenário de desmoronamento da autoridade da Coroa; tal como outras entidades (o patriarca de Lisboa, por exemplo), a maçonaria rendeu homenagens a Junot e uma parte dos seus elementos considerou inclusivamente a possibilidade de negociar com o invasor novas formas de autoridade e legitimidade políticas que passavam pela substituição da dinastia de Bragança (cf. a petição a Junot do *juiz do povo* José Abreu de Campos na sessão da Junta dos Três Estados a 23 de maio de 1808).

Mas a fidelidade do Grande Oriente Lusitano ao Rei de Portugal ficou clara na sua recusa de conceder a Junot o lugar de grão-mestre, o que levou o invasor a perseguir as lojas portuguesas – e a fazê-las juntarem-se à resistência contra os Franceses.

Esta encontrou nas lojas um meio para se organizar entre as elites, não desdenhando recorrer a algumas crenças político-religiosas tradicionais como a da teofania fundadora de Ourique ou do sebastianismo, mobilizadas para a causa da dinastia de Bragança, como já acontecera em 1640 (daí que o padre José Agostinho de Macedo relacionasse então “sebastianistas” e “pedreiros livres”) – tais crenças, em que se apoiaram também os movimentos populares anti-franceses, foram um meio importantíssimo para dar coesão social *e religiosa* à resistência.

## REACÇÕES

Mas a influência em Portugal da “teoria da conspiração” do abade Barruel (que atribuía à maçonaria a propagação das ideias da revolução francesa de 1789) durante a tentativa de restauração da legitimidade dinástica e da ordem política, a partir de 1809, conduziu à perseguição de indivíduos ligados a lojas maçónicas e ao Grande Oriente Lusitano (as diligências da maçonaria britânica permitiram a ida para a Grã-Bretanha de alguns conhecidos maçons como José Sebastião de Saldanha ou Jácome Rattton, inequivocamente resistentes) – este caso, a chamada *setembrizada*, criticado por Wellington, era demonstrativo dos excessos potenciais de uma mobilização social alicerçada em crenças de teor maniqueísta.

A partir de 1814, com o fim da Guerra Peninsular e dada a pressão da emigração em torno de jornais como *Correio Brasiliense* e *Investigador Português em Inglaterra*, a Coroa regularizou a situação destas personalidades (ARAÚJO, «As invasões francesas», pp. 41-42).

Mas não há dúvida que, na segunda década do século XIX, os maçons surgem ligados a tentativas de sublevação contra a regência (mas não necessariamente contra o Rei ausente), como na revolta falhada de 1817, liderada pelo general Gomes Freire de Andrade (eleito grão-mestre do Grande Oriente Lusitano no ano anterior).

Este acontecimento conduziu à interdição das sociedades secretas em 1818, o que não impediu a constituição do chamado *Sinédrio* (constituído por figuras na sua maioria

ligadas à maçonaria), que preparou e conseguiu fazer triunfar a “revolução” de 24 de Agosto de 1820 e a fundação de um regime político parlamentar.

A partir de então, a maçonaria passa a ser parte integrante da vida política do País: um panfleto de 1822 (*Causa dos monges e dos franco-mações no tribunal da prudência*) apresentava os maçons como “verdadeiros amigos” da Pátria, da Religião e do Rei mas os apoiantes da restauração da monarquia absoluta continuaram a ver na maçonaria uma instituição perigosa e um alvo a abater: a razão disto era o facto das lojas maçónicas funcionarem como inevitáveis instrumentos estruturadores da nova sociabilidade política do regime parlamentar, pelo que a sua liquidação levaria à impossibilidade prática de articulação dos grupos que animavam o novo regime político.

A campanha anti-maçónica de absolutistas como Fortunato de São Boaventura ou José Agostinho de Macedo, que apresentava as lojas como contrárias à Igreja Católica Romana, não deve fazer esquecer que, apesar dos constituintes de 1822 – na sua grande parte maçons – haverem consagrado na nova Constituição escrita a confessionalidade do Estado e a pertença jurídica de todos os cidadãos à Igreja estabelecida, a nova ordem política lutava com dificuldade pela imposição da sua legitimidade.

Tratava-se mais de um medir de forças que de um embate entre mundividências: de facto, entre 1820 e 1823, «o novo poder esforçou-se por garantir a transferência do controle que o despotismo iluminado detinha sobre a organização eclesiástica para as recém-criadas estruturas políticas» (FARIA, «A hierarquia episcopal», p. 326) e o desafio lançado pelo patriarca D. Carlos da Cunha (recusando jurar as bases da Constituição) compreende-se num contexto de fragilidade e recomposição do poder político, patente na necessidade que este tinha de controlar a estrutura eclesiástica.

O juramento da Constituição por D. João VI, bem como a posterior reordenação do regime representativo pela Carta Constitucional de Abril de 1826, serenaram estas tensões, só voltando a situação a alterar-se com o golpe de Estado de D. Miguel e o estado de guerra civil até 1834 – mas é extremamente duvidoso que se possam considerar o chamado “partido absolutista” (anti-maçónico) e o campo “liberal” em que se incluíam os maçons, como munidos de concepções essencialmente diferentes do Catolicismo e da Igreja estabelecida (inclusivamente na sua relação com o Estado).

Ambos comungavam *mutatis mutandis*, as referências prevalecentes na vivência religiosa católica romana e a cultura eclesiástica regalista herdada do passado, o que era a condição de se poder ser simultaneamente “bom católico” e “bom português”.

A concorrência dos grupos políticos pelo controlo do Estado é que parece ter conduzido à manipulação, nos jornais e opúsculos em circulação, de teorias conspiratórias, de demonização do adversário e à teatralização de incompatibilidades ideológicas (que muitas vezes são desconcertantemente alteradas quando as circunstâncias que as motivaram também se alteram); ora, os clérigos, pelas suas funções sociais e formação letrada, não viviam à parte desta concorrência entre grupos políticos pelo controlo do Estado – eram parte integrante dela.

Daí as opções que tomavam, de se alinharem ou não com uma das correntes ou de encontrarem formas de acomodação dentro do regime político vigente, de que dependiam sempre para subsistir.

A ascensão e queda do miguelismo em Portugal e a sua luta contra um campo “liberal” aliás dividido tem sido lida como uma luta puramente ideológica; porém, estava aí em causa, acima de tudo, um combate entre diferentes protagonismos sociais, políticos e religiosos.

O que animava a chamada “contra-revolução” miguelista (ou absolutista) era uma resistência à formação de novos grupos actuates na sociedade portuguesa, que haviam conquistado uma capacidade de autonomia relativamente à estrutura clerical e à corte e de participação nas decisões políticas e na repartição da renda fiscal do Estado; esses novos grupos actuates estavam em grande medida alicerçados na sociabilidade maçónica (e daí a obsessão anti-maçónica dos seus adversários), embora divididos entre os que optavam por um compromisso com os antigos grupos privilegiados (os liberais “moderados” que participaram na “Vilafrancada” em 1823 e depois acolheram a Carta de 1826 como uma solução de compromisso político) e os que preferiam afastar os antigos grupos, reservando para si o protagonismo político (os radicais, também chamados “vintistas”).

A tomada do poder pelos absolutistas, em 1828, foi, assim, um revés para os grupos que aspiravam à preservação do protagonismo alcançado oito anos antes – e as lojas maçónicas continuaram a estruturar a sociabilidade destes grupos mesmo no exílio: os emigrados portugueses no estrangeiro possuíam já dois grão-mestres; os emigrados em Inglaterra, fiéis à Carta, consideravam como seu grão-mestre José da Silva Carvalho (eleito pelo Grande Oriente Lusitano em 1823), enquanto que os emigrados em França, mais imbuídos do espírito radical, haviam eleito João Carlos de Saldanha (GRAINHA, *Op. cit.*, p. 107).

## **MAÇONARIA E LIBERALISMO**

Foi esta divisão que originou, após a vitória liberal em 1834 e durante algumas décadas, os dois Orientes e os dois grão-mestres que subsistiram na maçonaria portuguesa e que explicam a permanente divisão, em dois *bandos*, da classe política na primeira metade de Oitocentos – poucas dúvidas podem haver que eram os dois Orientes que articulavam o funcionamento e solidariedade interna de cada uma das duas correntes políticas.

É curioso que os próprios miguelistas, pretendendo organizar-se como um partido de oposição após a vitória liberal em 1834, tenham constituído uma sociedade secreta de moldes maçónicos, a Ordem de São Miguel da Ala (cujo grão-mestre era o próprio D. Miguel); esta ainda estava activa em meados do século XIX e demonstra bem a dependência das estruturas partidárias de então do tipo de sociabilidade operacionalizado pela maçonaria. Até 1869, quando se dá a fusão dos Orientes rivais no Grande Oriente Lusitano Unido sob o grão-mestre Conde de Paraty, as lojas funcionaram como autênticos clubes liderados pelos chefes de fila dos principais *bandos* políticos; a inflexão



iniciada nesse ano, no sentido da unidade da maçonaria portuguesa, além de coincidir com a pacificação política do regime (ou, na verdade, de a permitir), esteve ligada a uma diminuição do vigor maçónico em Portugal.

Nas últimas três décadas do século XIX, a implantação (pelo menos em número de lojas) parece ter inequivocamente diminuído e quase resumir-se a Lisboa e Porto (CATROGA, «As maçonarias liberais», p. 210), o que poderá explicar a opção da unidade como forma de maximizar a sua capacidade de influência e de recompensa das expectativas dos aderentes – de facto, observa-se que, neste período, todas as cisões sofridas pelo Grande Oriente Lusitano Unido foram breves e, portanto, mal sucedidas (o que tornava patente a conveniência da unidade, mesmo sentida pela menos politizada das obediências, a Grande Loja Provincial do Oriente Irlandês, que aderiu ao Grande Oriente em 1872).

Esta desmobilização não é facilmente explicável mas poder-se-á avançar a hipótese de as expectativas geridas pela maçonaria terem sido preteridas por alguns indivíduos, a partir de meados de Oitocentos, quando uma relativa segurança e acalmia se instalaram na sociedade portuguesa (ou essa nova situação social poderá ter esgotado as expectativas que nela enfim se realizavam); aliás, essa tendência de desmobilização inverteu-se nos últimos anos do século XIX e duas primeiras décadas do século XX, num cenário de crise económica e crescente intranquilidade política.

A militância maçónica parece, assim, recrudescer em situações de tensão e incerteza, funcionando para o indivíduo como uma rede de apoio e sociabilidade que lhe fornece uma compensação na gestão das suas expectativas.

## **A PAZ COM A IGREJA**

Por outro lado, entre as elites secularizadas portuguesas, a influência tanto do jusracionalismo utilitarista e sensista como, depois, do jusnaturalismo krausista (TEIXEIRA, *O pensamento filosófico-jurídico*, pp. 59-110) parece ter enquadrado uma certa harmonia entre essas elites e a vivência religiosa da Igreja estabelecida, materializada aliás no estatuto constitucional do clero na nova ordem jurídica (párcos funcionários públicos e bispos com lugar na câmara alta das Cortes); estas correntes filosóficas, em que as elites liberais tinham fundado a sua posição anticongreganista desde a primeira metade do século XIX, haviam definido uma relação com a Igreja estabelecida em que era defendida a supressão ou limitação do clero regular em Portugal (alcançada pela legislação de Joaquim António de Aguiar em 1834) mas simultaneamente preservado, na sua intenção de *secularizar* a sociedade, um papel espiritual e cultural fundamental para o clero secular.

Esta relativa paz das elites secularizadas liberais com a Igreja radicava no equilíbrio de forças sociais e religiosas que se fora estruturando na primeira metade do século XIX. O alinhamento da grande parte do clero com o regime miguelista (1828-1834) era explicável quer por este esbarrar a ascensão de novos protagonismos na sociedade portuguesa (concorrentes com o do clero) quer pela dependência da Igreja

institucional relativamente ao Estado – e o regime miguelista, em 1828, certamente pareceria ir durar.

Do lado da Santa Sé, «em conformidade com a Constituição vaticana de 1831, pela qual o papa decidira, em caso das “vicissitudes dos Estados” – assim se exprimia – entrar em relações com os “governos de facto”, Gregório XVI tinha reatado relações diplomáticas com D. Miguel, por entender que o clero português lhe era favorável» (MOREIRA, *Vidas convergentes*, p. 143).

Um ponto de viragem importante, que verdadeiramente quebrou a capacidade da Igreja estabelecida desafiar o novo poder político, foi a desorganização da sua estrutura hierárquica durante a guerra civil (1832-1834) e o “cisma” criado pela política eclesiástica de D. Pedro IV, o qual, à medida que ia tomando o controle do Reino para a causa da Carta Constitucional, foi expulsando os bispos alinhados com D. Miguel e provendo as dioceses de governos por si nomeados.

Este estado de coisas criou obviamente um conflito com Roma que, no entanto, colocou o Estado português em condições de negociar com a Santa Sé a sujeição do clero à nova ordem jurídica; esta situação cismática, aliada ao desmantelamento das ordens religiosas e à venda das suas propriedades a partir de 1834, levou até alguns liberais a conceberem reformas do sacerdócio (por exemplo, admissão do casamento dos sacerdotes, já teorizada em 1822 por José Manuel da Veiga em *Memória sobre o celibato clerical...*, publicado em Coimbra pela Imprensa da Universidade) ou a autonomização da “Igreja Lusitana” da sujeição a Roma (teorizada já pelo padre oratoriano, depois secularizado, António Pereira de Figueiredo em 1766 na famosa *Tentativa Teológica...*, continuou visível em obras como *Elementos de Direito Eclesiástico Português* de Bernardino Joaquim da Silva Carneiro, editado em 1863).

Mas tais inovações impossibilitariam qualquer compromisso com Roma arrastando o “cisma”, e o Estado, como foi referido anteriormente, precisava de uma estrutura eclesiástica pacificada e funcional; por esta razão, a solução tomou forma no restabelecimento de relações com a Santa Sé em 1840 (que abriu caminho para a Concordata de 1848), estando o novo equilíbrio daí decorrente já patente nas palavras da rainha D. Maria II no Discurso da Coroa de 1842: «Com plena satisfação minha vi chegar a esta corte o internúncio de Sua Santidade.

As muitas virtudes e luzes do Sumo Pontífice são mui seguro penhor de concórdia, e de que a Igreja Lusitana, sem quebra das prerrogativas da Coroa, que o meu governo há-de sempre manter, gozará a paz de que tanto carece para a conservação da ordem pública e tranquilidade das consciências» (cit. MOREIRA, *Op. cit.*, p. 182).

Eram assim repostas a legitimidade e regularidade apostólica nas dioceses portuguesas, conservadas a unidade doutrinal e a comunhão com Roma, e mantida a necessária dose de regalismo.

O posterior combate “anticlerical” de liberais como Vieira de Castro, Alexandre Herculano ou Vicente Ferrer Neto Paiva, resumiu-se a preservar o banimento das ordens religiosas (como no caso das Irmãs de Caridade em 1857-62) e as prerrogativas regalistas do Estado português sobre a Igreja nacional, como o beneplácito régio sobre a nomeação

de bispos e a publicação no Reino de documentos pontifícios – o caso do “cisma de Goa”, em torno do Real Padroado Português do Oriente, integrou-se inteiramente nesta defesa de prerrogativas regalias.

Tratava-se de um conflito entre a Coroa portuguesa e a Cúria Romana que remontava a 1834 devido à política missionária e formação do clero no Oriente (até então feitas pelo Rei de Portugal em nome do Papa) que a Santa Sé entendeu já não responder às necessidades do seu esforço missionário naquela zona do globo; deste modo, Gregório XVI retirou da jurisdição do Padroado Português os vicariatos das Índias, levando a repetidos protestos do governo de Lisboa, que pretendeu até 1886 manter os seus antigos privilégios (em 1857, um primeiro acordo com a Santa Sé não chegou a ter aplicação devido à pressão regalista interna da opinião pública liberal).

Quanto às ordens religiosas, o seu banimento foi sendo depois assunto de crescente polémica na segunda metade de Oitocentos (até à lei de Hintze Ribeiro de 1901, que reconheceu as ordens religiosas ensinantes), o que incompatibilizou alguns destes liberais com a hierarquia católica romana e fez recrudescer neles a desconfiança de uma excessiva influência de Roma e de clérigos regulares estrangeiros na Igreja estabelecida portuguesa (influência a que era dado o nome de *ultramontanismo*).

## **A GUERRA DOS INTELECTUAIS**

A esta crescente desconfiança, em parte também motivada pelos esforços do Papado de manter a sua influência sobre a multinacional malha eclesial católica romana, juntou-se uma mudança de enorme significado nas elites secularizadas, com a emergência, a partir da década de 1860, de uma mundividência nutrida das crenças hegelianas e positivistas – estas criavam expectativas num conhecimento científico total e objectivo, substitutivo das outras formas de percepção e entendimento da realidade, que serviu a muitos indivíduos como «uma certeza sobre o significado da história, e seu próprio lugar na história, que de outro modo jamais teriam» (VOEGELIN, *A nova ciência*, p. 94).

Estas novas tendências intelectuais romperam a tensa e periclitante paz entre as elites secularizadas e a Igreja estabelecida.

O sinal desta mudança foi a estranheza que causou à autodenominada “geração nova” a resposta de Herculano ao encerramento das Conferências do Casino de Lisboa em 1871 (que pretendiam divulgar as novas crenças positivistas e hegelianas); as Conferências haviam sido proibidas pelo Governo em nome da defesa da “religião do Estado” e, enquanto para Herculano o problema religioso continuava a ser o conflito entre regalismo e ultramontanismo, para a “geração nova” (Antero de Quental, Teófilo Braga, Oliveira Martins, Eça de Queirós) a grande questão religiosa era a superação do Cristianismo e a criação revolucionária de uma humanidade nova.

Outra carta de Herculano, datada da mesma época e dirigida a Oliveira Martins, é ainda mais reveladora do exacto ponto de fractura entre a sua geração e a “nova”: Martins

escrevera-lhe para saber se ele concordava que, da sucessão de factos históricos, se podia induzir uma “lógica da história”.

Este não era um debate português, era um debate civilizacional, que encontrou aqui um eco em Portugal; Herculano respondeu-lhe que a lógica dizia respeito à linguagem, ao discurso sobre a realidade, e não à própria realidade: «Que, aplicando-se aos factos históricos, a lógica nos possa ou deva levar a tais ou tais conclusões ou ilações, entende-se. É o mesmo que sucede aplicando-se a outra qualquer província do saber humano. Lógica engendrada pelos factos da vida das nações ainda não havia no meu tempo. É descobrimento mais moderno» (cit. SARAIVA, *A tertúlia ocidental*, p. 36).

Herculano revela aqui o fundo aristotélico da sua formação intelectual, a mesma de Silvestre Pinheiro Ferreira, por si reconhecido como a autoridade filosófica em Portugal, e cujo magistério foi uma constante afirmação de que a ciência é um discurso que dá sentido aos dados empíricos e não uma forma de extrair desses dados qualquer suposto sentido intrínseco.

O grande problema para Herculano era que muitos dos escritos dos “modernos” hegelianos e positivistas estavam construídos sobre figuras de estilo (metáforas, analogias) quando o deveriam estar sobre conceitos, sobre termos rigorosamente definidos.

É importante ter-se em consideração que, na tradição aristotélica, a ciência é uma actividade de definição de áreas de *ignorância* do homem sobre a realidade e uma relação metódica, problematizada e racionalizada (através de um discurso cuidado) com essa ignorância; a ideia da ciência como *conhecimento* da realidade é uma ruptura com essa tradição da filosofia clássica e está mais ligada à tradição das gnoses especulativas, que acreditavam poder aceder a um conhecimento das coisas-em-si e, a partir destas, a um conhecimento total e absoluto (de todas as coisas).

O grande crescimento, desde o século XVII, da investigação empírica, com a correlativa acumulação de dados e tentativas de os sistematizar, contribuiu de algum modo para secundarizar a tradição aristotélica e sobrevalorizar a importância desses *corpus* empíricos como conjuntos parcelares de *conhecimentos* – e é dessa atitude “supersticiosa” perante os dados (ou “factos”) acumulados que derivou o positivismo.

Este depreendia, tal como o hegelianismo no campo das ideias, que se os dados eram *conhecimento*, o conjunto dos dados era conhecimento do todo; deste modo, o objectivismo que um emprestava aos dados e outro às ideias resolvia-se num entendimento absolutista ou “colectivista” das possibilidades cognitivas do homem (HAYEK, «Comte and Hegel»).

Essa influência do positivismo e do hegelianismo, que rompiam com a concepção aristotélica da ciência, a favor de uma sua concepção como gnose, esteve intimamente relacionado com o aparecimento em Portugal, com a “geração nova”, da figura do *intelectual* munido de uma “ideologia total” e que se reclamava de uma verdade já não revelada mas pretensamente científica e orientada para a transformação deliberada da realidade (RAMOS, «A formação da *intelligentsia*»).

Estes intelectuais vão introduzir progressivamente, na maçonaria e noutros espaços, o combate pelo laicismo como processo de modificação integral da sociedade; às crenças do positivismo e do hegelianismo era dado por estes indivíduos uma orientação propriamente religiosa, capaz de transformar a consciência e a acção do homem, regenerando-as e aperfeiçoando-as, o que lograria a emergência de uma sociedade também regenerada e mais perfeita.

Esta passagem da especulação intelectual ao activismo social e político, podendo ser explicada pela crença na posse de uma verdade, traduziu-se em formas de vulgarização das doutrinas através da imprensa mas também na constituição de redes e grupos em torno de jornais, clubes e tipografias – as relações pessoais tecidas num espaço como o meio estudantil da Universidade de Coimbra tiveram grande importância para gerar essas formas de associação.

O próprio discurso elaborado por estas novas *expressões* não iludia muitas vezes o conteúdo religioso do seu activismo, como o demonstra um relato paradigmático de Anselmo Lorenzo sobre a reunião secreta de fundação, em 1871, da secção portuguesa da Internacional: «Ali, como em visão profética, assistimos à dissolução dos Estados (...), ao desaparecimento dessas categorias antagónicas denominadas capitalistas e operários (...) e, por último, ao regresso da humanidade àquele paraíso da fábula genesíaca (...) de onde, se foi expulsa pelo pecado da ignorância e a violência de um criador irritado, regressava regenerada pela virtude da ciência e o poder da revolução» (cit. SARAIVA, *Op. cit.*, p. 53).

Ora, a campanha laicista que se iniciou com a nova geração de intelectuais, marcada pelo positivismo e pelo hegelianismo, pretendia já erradicar as funções desempenhadas pelo clero secular e delas desligar o Estado e a educação dos cidadãos.

## O LAICISMO

O laicismo apresentava-se, assim, como meio de substituir a cultura dominante no universo religioso português e a sua estrutura institucional de enquadramento por uma “instrução científica” e por uma sociabilidade de difícil definição e que foi requerendo o recurso a toda uma série símbolos e ritos *de substituição*.

Esses símbolos foram tomando forma numa reconstrução da memória histórica a partir de uma ideia orgânica de nação e projectaram-se num ideal de sociabilidade cívica e laica (a República), em nome do qual um conjunto de novos autores declarou guerra ao clero secular e às manifestações daquilo que era considerada a sua influência perniciosa: celibato, confissão auricular, administração de sacramentos (CATROGA, «O laicismo e a questão», pp. 218-35).

A personalidade de Joaquim Teófilo Braga (1843-1923) é provavelmente a mais representativa desta utilização da doutrina positivista para a recomposição deliberada da memória cultural portuguesa: numa série de estudos literários, este autor criou um fantasioso passado de independência geográfica, cultural e rática da sociedade portuguesa, que a redenção republicana viria retomar.

Simultaneamente, Teófilo foi o mais sistemático proponente do comemorativismo e do culto dos “grandes homens” como meios de criar laços de unidade entre os cidadãos e de materializar a sua solidariedade com a *Pátria* e a *Humanidade* – entidades que substituíam Deus em consciências que, segundo a vulgata positivista teofiliana, teriam abandonado os estádios teológico e metafísico com o concurso da iluminação da ciência positiva (veja-se também a importância de outras tentativas de estabelecimento de novos cultos, como o da árvore, entre os laicistas).

Por outro lado, o laicismo republicano ou socialista não deixou de implementar escolas, colectividades e periódicos, da mesma forma que o fizeram desde o século XIX outros grupos religiosos apostados em divulgar e operacionalizar as propostas da sua expressão particular.

Embora alguns autores também influenciados pelo positivismo e pelo hegelianismo desdenhassem deste desiderato de fundo religioso e de *substituição* – casos de Antero de Quental (1842-1891) e Joaquim Pedro de Oliveira Martins (1845-1894), que chegou a considerar o positivismo como a continuidade dos hábitos intelectuais legados pela escolástica tardia dos Jesuítas (SARAIVA, *Op. cit.*, p. 70) –, o facto é que estas ideias, pela forma como potenciavam uma mobilização dos indivíduos e implementavam a vulgarização das novas doutrinas, se foram impondo entre as fileiras laicistas.

A chamada “militância laica” desenvolveu-se depois como grupo de pressão para a laicização do ensino estatal e a introdução de todo um sistema de formalidades públicas que substituísse os ritos de integração e passagem incorporados no enquadramento eclesiástico da vida social (nascimentos, casamentos, óbitos): é neste contexto que se compreende a fundação de grupos como a Associação Promotora do Registo Civil (1876), a Associação dos Livres Pensadores (1880) ou a Associação Propagadora do Registo Civil (1885), que tornarão, no princípio do século XX, esta militância num fenómeno de massas, pelo menos na capital.

Já em 1895 se realizara em Lisboa um “Congresso Anticlerical” que juntou uma série de intelectuais positivistas, personalidades republicanas e socialistas e maçons e no qual o escritor Gomes Leal lançou precisamente a ideia de uma “missão laica” que popularizasse o laicismo; esse apelo justificou o surgimento dos chamados *círios civis* por iniciativa do socialista Azedo Gneco, e que foram «estruturas marcadamente populares» com «um papel fundamental na luta anticlerical até 1910, perdendo significado a partir de então» (VENTURA, «A contestação ao centenário», p. 383).

## **RADICALIZAÇÃO MAÇÓNICA**

O papel da maçonaria, numa altura em que se vinham desenvolvendo, desde a década de 1870, clubes e agremiações republicanas e socialistas que exploravam estas mesmas ideias (CATROGA, *O republicanismo em Portugal* e MÓNICA, *O movimento socialista*), continuou central: não só as principais figuras republicanas eram maçons (casos de José Elias Garcia e Sebastião de Magalhães Lima, grão-mestres do Grande Oriente Lusitano Unido, respectivamente, entre 1884-88 e 1907-28), mas também as

socialistas como João Bonança, José Fontana ou Nobre França (GRAINHA, *Op. cit.*, pp. 170-71).

A influência do laicismo republicano e socialista na maçonaria tornou-se clara na última década de Oitocentos com a adesão de estudantes e “homens do povo” que muito contribuíram então para a radicalização das lojas e se tornaram uma força decisiva no seu interior (Borges Grainha considera que a eleição de Magalhães Lima para o grão-mestrado do Grande Oriente em 1907 resultara da pressão destes elementos: cf. *Op. cit.*, pp. 134ss.); foi igualmente destes elementos que saiu a carbonária, que sempre preservou relações dúbias com o Grande Oriente (do qual as lojas de carbonários nunca se chegaram a separar).

Esta radicalização da maçonaria coincidiu com o auge das campanhas laicistas do princípio do século XX, chegando-se então a realizar mobilizações como a da “semana laica” de conferências, alternativa à Semana Santa (Março de 1910), ou a de 2 de Agosto de 1909, em que se reivindicaram quase todas as medidas que viriam a ser implementadas em 1910-11 pelo governo provisório, depois da proclamação da República: expulsão de Jesuítas e encerramento de todos os conventos (11 de Outubro de 1910), abolição das formas confessionais de juramento público (18 de Outubro), extinção do ensino confessional nas escolas estatais (22 de Outubro), anulação das matrículas na Faculdade de Teologia (23 de Outubro), abolição dos feriados católicos romanos (26 de Outubro), proibição da participação das Forças Armadas em actos litúrgicos da Igreja Católica (18 de Novembro), supressão da cadeira de Direito Eclesiástico na Faculdade de Direito (14 de Novembro), supressão do culto a Nossa Senhora da Conceição na capela da Universidade de Coimbra (23 de Outubro e 21 de Janeiro de 1911), Leis da Família (3 de Novembro e 25 de Dezembro de 1911) e Código do Registo Civil (18 de Fevereiro de 1911).

Este conjunto de medidas enquadrava-se num «projecto de transformação fundamental da humanidade que não era um simples devaneio dos seus partidários mais excêntricos» e que pretendia «a produção de uma “cultura portuguesa”, que é, em grande medida, uma “sacralização” das actividades dos Portugueses, através de um conceito, “cultura”, que, dotado de valor absoluto, rituais, devoções, funciona como “religião”» (RAMOS, *A Segunda Fundação*, p. 433).

## O “OCASO” REPUBLICANO

Mas o republicanismo nunca conseguiu dotar-se de uma unidade orgânica que viabilizasse os seus intuitos mobilizadores, apresentando-se mais como uma constelação de personalidades e um movimento *de opinião* que cedo revelou fissuras, agravadas pelas dificuldades causadas pela resistência de outros sectores da sociedade.

A importante cisão ocorrida no Grande Oriente Lusitano Unido quando, em 1914, uma parte do Supremo Conselho do Grau 33 recusou a nova constituição maçónica (levando à formação de uma segunda obediência, o Grémio Luso-Escocês), foi o mais sintomático acontecimento da incapacidade mobilizadora do republicanismo, cuja articulação continuava a assentar na sociabilidade maçónica; o resultado foi uma queda

imparável (e sem regresso) da militância maçónica: de 1913 para 1914, as lojas filiadas no Grande Oriente diminuíram de 198 para 147.

Porém, «a diminuição não foi toda devida ao cisma, mas é possível dizer que cerca de 1500 obreiros seguiram desde logo a dissidência, agrupados em cerca de meia centena de lojas e triângulos» e, por volta de 1922, o número de membros estava «abaixo daquilo que fora em 1914, já depois da cisão, com 105 lojas e triângulos apenas» (MARQUES, s.v. «Grande Oriente», *Op. cit.*, I, cc. 678-79).

O esforço de unidade, de que resultou, em 1925, o fim da cisão, só é explicável como tentativa (similar à de 1869) de maximizar a capacidade de influência de um grupo em declínio; de facto, em finais de 1926, esta maçonaria reunida de novo no Grande Oriente somava apenas 115 lojas e triângulos.

O triunfo do republicanismo em 1910 e o incumprimento da sua “aurora redentora” conduziu a um progressivo desencantamento e à procura de novas compensações, que outras redes e grupos se apressaram a fornecer: é neste contexto que se compreendem alguns percursos pessoais de individualidades que, como Guerra Junqueiro, Leonardo Coimbra ou Gomes Leal, se reaproximaram da Igreja Católica Romana (cujo *desestabelecimento* só aumentou o seu prestígio); por seu lado, o Saudosismo de Teixeira de Pascoaes (1877-1952, cuja intenção era fundar uma “religião portuguesa” a partir do sentimento da *saudade*) e o Integralismo Lusitano (defensor de uma monarquia corporativa e assente num historicismo “tradicionalista”) foram construções intelectuais que visavam precisamente criar novas crenças de substituição e cuja voga torna patente os vazios que vieram preencher entre os desiludidos.

Toda a inquietação que, desde 1912, se sentiu na “república das letras”, com o cortejo de uma acirrada competição de novas propostas de “filosofias” e “regenerações” (em que se incluem as redes formadas em torno de revistas como *Renascença Portuguesa*, *Seara Nova* ou as publicações “futuristas”), evidenciam a amplitude da desilusão provocada pela República e a demanda de alternativas que se seguiu (sobre esse período e as suas correntes intelectuais, ver RAMOS, *Op. cit.*, pp. 529-61).

Uma importante e mobilizadora proposta simbólica de então foi o esforço tendente a restaurar o culto ao Condestável dos séculos XIV e XV D. Nuno Álvares Pereira e a conseguir a sua beatificação, obtida em 1918 com a ratificação do papa Bento XV – na difusão do culto empenhou-se não só o clero católico romano (o cardeal patriarca aprovou em 1921 a piedosa jaculatória «Beato Nuno de Santa Maria, rogai a Deus por Portugal») mas também um grande número de leigos que constituíram organizações como a Cruzada Nacional Nuno Álvares Pereira, cuja presidência honorária foi aceite por dois Presidentes da República (António José de Almeida e Manuel Teixeira Gomes).

Os festejos de 14 de Agosto de 1921 (a “Festa da Pátria” em torno da figura do beato e herói militar da independência nacional) tiveram a adesão de personalidades republicanas, mais e menos laicistas como Sebastião de Magalhães Lima ou Leonardo Coimbra, e evidenciam o desenvolvimento de uma mais ampla plataforma simbólica nacionalista, integrando já o elemento católico romano; apesar da suspensão do feriado de 14 de Agosto em 1922 (pelos laicistas do Partido Democrático), a comemoração de



Nuno Álvares recobrará fôlego após a queda da I República em 1926, permitindo à ditadura militar então instaurada explorar a plataforma simbólica nela substanciada (foi o que aconteceu na imponente celebração do V Centenário da morte do Condestável, em 1931).

As possibilidades deste autêntico culto nacionalista estavam patentes nas palavras do cónego José Dias de Andrade, proferidas em 1920: «Ele (Nuno Álvares) é de todos, e a todos excede, porque é um resumo de Portugal. Foi herói, foi santo e salvou a Pátria.

É, pois, em volta desta grande figura que hoje pode realizar-se, como tão necessário é, o milagre da reconciliação nacional» (cit. LEAL, *António Ferro*, p. 88) – e interpretações similares foram feitas por republicanos “históricos” como Guerra Junqueiro e Basílio Teles.

O investimento religioso num tal culto, por parte de uma massa tão heterogénea de pessoas, era mais um sinal do desencanto reinante e que só teve então paralelo na exaltação idolátrica do “Presidente-Rei” Sidónio Pais, assassinado em Novembro de 1918 (veja-se MEDINA, *Morte e transfiguração*, pp. 15-79); tal como no passado com o sebastianismo, o investimento nestas compensações tinha como pano de fundo uma identificação das expectativas de muitas pessoas com a entidade colectiva da nação.

E esta identificação é o que fazia da gestão de tais expectativas um exercício em que o “religioso” e o “político” não se diferenciam de todo.

## O NOVO NACIONALISMO

Mas uma outra e inesperada consequência da República e da sua lei de “separação” (que, realmente, era uma tentativa de controlo administrativo de todas as actividades eclesiais, com a manutenção do mecanismo regalista do beneplácito), foi a possibilidade que deu ao episcopado e aos sectores mais empenhados da Igreja de agirem como um corpo, cada vez mais disciplinado e “martirizado” pelo novo poder – ou seja, aquilo que a “Igreja constitucional”, submetida e financiada pelo Estado, nunca pudera ser sob a monarquia.

A partir de 1911, com o clima de confrontação entre o Estado e a Igreja, o episcopado foi obtendo algo que nem sempre fora claro antes: a fidelidade do clero paroquial, que tendera previamente a entender-se sobretudo como funcionário público mas nos primeiros anos da I República foi forçado a repensar a sua missão (o que esteve patente no caso da recusa generalizada das pensões que lhe foram oferecidas pelo governo republicano).

Isto equivalia efectivamente a um histórico rompimento do clero com a tradição regalista e à aceitação da obediência aos bispos; só assim se criaram condições para a Igreja Católica Romana introduzir em Portugal a sua doutrina social, delineada na encíclica *Rerum novarum* (1891), e iniciar a organização da mobilização do seu “povo”, que veio a tomar forma na Acção Católica (instituída em 1933 mas antecipada desde o Concílio Plenário Português de 1926, que pusera já a tónica na “disciplina dos leigos”).

Uma tal capacidade de mobilização, não de toda a sociedade mas de uma sua parte considerável, só estava então ao alcance da Igreja hegemónica e não admira que o projecto nacionalista lançado e acarinhado pelas várias gerações de intelectuais desde a década de 1860 só viesse a encontrar uma viabilidade política estabilizada e durável no compromisso que se foi definindo, entre 1926 e 1940: um Estado assente numa mundividência nacionalista – sob a forma jurídica republicana e laica – e pacificado com a antiga Igreja estabelecida, através de uma Concordata que dava autonomia à estrutura eclesiástica mas preservava o essencial do beneplácito e recebia dela a cooperação na actividade “civilizadora” e “nacionalizadora” nos territórios ultramarinos.

A evolução em direcção a este compromisso pode ser observada, um tanto ao acaso, nas obras de um oficial da Armada, António Alves Pereira de Matos: em *O problema naval português* (1908-1910), influenciado pela cultura positivista dominante nas elites secularizadas, este autor relaciona os males nacionais com uma teoria psicológica segundo a qual o País estaria paralisado por uma «grande tara de fadiga que nos vem do passado» mas também com o analfabetismo e o “obscurantismo” cultural, pretensos resultados da secular influência do “jesuitismo” (clericalismo na linguagem da época); e concluía pela necessidade de substituir a cultura influenciada pelo catolicismo, porque este (ultrapassado pela ciência positiva) já não oferecia à sociedade um paradigma moral válido.

Ora, anos depois, por muito que o seu entendimento positivista da ciência e da religião tradicional se mantivessem no essencial, o mesmo autor, nas *Palestras Sociais* (1916) que proferiu na Liga Naval, julgava já que o princípio da Separação aumentara o prestígio da Igreja e deveria ser harmonizado com o registo civil e o divórcio num regime concordatário que reconhecesse a “moral tradicional” (católica) como merecedora de favores do Estado e direito de representação em cerimónias públicas por ser «a religião da quase totalidade dos Portugueses».

Pereira de Matos apenas antecipava aquilo que, durante as décadas seguintes, se tornou a forma de relacionamento do Estado com a Igreja hegemónica; esta, ao contrário do que apressadamente os republicanos haviam inicialmente julgado, era uma força presente com a qual a República teria de equacionar o seu futuro.

Além disto, muitas pessoas nas elites secularizadas, convencidas já da dificuldade de dismantelar a Igreja e reduzir repentinamente a influência clerical, mostrar-se-iam até seduzidas pelo seu aparato dogmático, institucional e hierárquico, capaz de fornecer à sociedade uma superestrutura de valores e, a partir destes, uma uniformidade cultural muitas vezes contraposta, em termos de paradigma, à “desordem” (uma fobia bem enraizada no positivismo desde Auguste Comte).

Esta atitude perante a Igreja não era nova entre uma parte das elites: em *Verdades amargas sobre questões sociais* (1888), uma inteligente desmontagem das simplificações históricas e da intolerância latente do chamado “anti-jesuitismo”, outro oficial da Armada, Carlos Testa, defendera a Igreja Católica de uma forma em que a mostrava já como uma garantia da ordem e da segurança.

A nova devoção surgida, desde 1917, em torno da Senhora de Fátima, vinha integrar-se muito bem na estratégia mobilizadora do “povo católico” e compreende-se que tenha acabado por ser aceite pelas autoridades eclesiásticas, que souberam transformá-la na primeira devoção mariana de escala realmente nacional (REIS, «Fátima: aparições»); de facto, no ambiente da religiosidade tradicional, a Senhora de Fátima tornou-se num elo agregador tão importante quanto, no ambiente das elites secularizadas, os cultos nacionalistas de Nuno Álvares e do Infante D. Henrique (o qual foi transformado na mesma espécie de herói casto e patrono da aspiração imperialista do nacionalismo português, dado o seu papel histórico nas navegações do século XV, tornadas em acto fundador do império colonial).

A personalidade de António de Oliveira Salazar (1889-1970), simultaneamente militante católico e académico imbuído da cultura científica positivista de Coimbra, era ideal para se tornar no eixo político de compromisso da nova plataforma simbólica nacionalista em formação.

## **A NOVA UNIFORMIDADE**

A II República (ou Estado Novo), o regime político autoritário inaugurado em 1933, conseguiu depois forjar um equilíbrio interno e montar um sistema repressivo de eficácia sem precedentes na história do país (polícia política, censura prévia generalizada), que em muito aumentou, para os indivíduos enquanto agentes religiosos, os custos de informação e oportunidade de acesso às redes e grupos sob suspeita do Estado, sobretudo dos mais orientados para a contestação política.

Assim se protegia da concorrência a plataforma simbólica nacionalista patrocinada pelo Estado; este montou então, para esse efeito, um mecanismo oficial de inculcação de valores, de que faziam parte o Secretariado da Propaganda Nacional com a sua “política do espírito”, e a Mocidade Portuguesa, organização juvenil compulsiva e universal. Depois da proibição dos partidos políticos já iniciada na ditadura militar, a interdição das sociedades secretas, em 1935, conduziu o Grande Oriente Lusitano Unido à clandestinidade e, nessa nova situação, não lhe estava já reservado o protagonismo do passado, conservando-se como um grupo desfalcado e desmobilizado.

Neste cenário, seria necessário um grupo fornecer uma mensagem que criasse ou satisfizesse num grau tão alto as expectativas do crente, que recebesse uma adesão militante e durável – foi o que conseguiu o P.C.P., um dos herdeiros do positivismo e do hegelianismo, na sua síntese marxista, filtrada pela experiência orientadora do *modelo soviético*, mas não a sua rival anarquista C.G.T. ou o Nacional Sindicalismo (N.S.) de inspiração fascista.

O fracasso destes dois grupos esteve ligado precisamente à incapacidade que ambos demonstraram de montar uma estrutura orgânica hierarquizada e disciplinada capaz de suportar uma luta na clandestinidade; este foi o principal problema do Anarco-sindicalismo, pouco vocacionado para uma tal organicidade, requerida pela repressão do Estado.

No caso do N.S. (como também no do Integralismo Lusitano), a concorrência da proposta simbólica do Estado Novo – próxima da do N.S. pela via do modelo nacionalista autoritário – diminuía substancialmente as vantagens comparativas das expectativas por si geridas: a cisão de 1934 de uma parte do movimento, que aderiu ao salazarismo, fora já um sintoma dessa desvantagem, agravada pela mobilização ideológica “fascizante” do regime durante a guerra civil espanhola (1936-39), que conduziu à fundação da Mocidade e da Legião Portuguesa; estas organizações, onde apareceram as figuras dissidentes do N.S. que já haviam reclamado a Salazar a sua criação (PINTO, *Os camisas azuis*, p. 290-91), iniciaram na órbita do regime uma gestão relativamente eficiente das expectativas simbólicas dos fascistas portugueses.

O anarquismo e o fascismo foram, assim, inviabilizados enquanto grupos actuantes, revertendo a sua presença para formas menos orgânicas: a revista *Tempo Presente* (1959-61) é um exemplo da sobrevivência de pequenas redes inspiradas pelo fascismo.

## **PENETRAÇÃO DO MARXISMO**

De qualquer modo, a influência do positivismo e do hegelianismo entre as elites secularizadas – e mesmo de um sector que continuou sempre a afirmar o seu laicismo, nomeadamente o grupo da revista *Seara Nova*, com António Sérgio à cabeça – manteve-se bem marcante: nos anos trinta e quarenta, a mudança de regime político não afectara o modo como a Universidade e a maior parte da *intelligentsia* continuavam firmemente ligados a essas correntes de pensamento, mesmo que o seu único representante de certo mérito fosse a figura do médico e professor Abel Salazar (1889-1946).

Este ambiente intelectual criou condições para a recepção do marxismo como proposta simbólica sedutora e, muito sintomaticamente, foi nos meios em que imperava o positivismo laicista que se deu a implantação da doutrina marxista e da militância comunista a partir da admiração desencadeada pela propaganda soviética; de facto, os militantes e simpatizantes do P.C.P. no meio estudantil vinham do republicanismo radical e conservaram-se ligados à maçonaria, pelo menos até meados da década de trinta (MADEIRA, *Os engenheiros de almas*, p. 80).

O marxismo mantinha as concepções científicas do positivismo e o modelo soviético dotava-as de uma eficiente operacionalização simbólica e organizativa (a disciplina doutrinária e orgânica que faltaram ao republicanismo, ou que ele nunca quis ter); através de filmes como *A Mãe*, *Tempestade na Ásia* e *Linha Geral*, a admiração pela União Soviética tomou conta de muitas consciências, fazendo dela uma verdadeira referência messiânica.

A polémica de 1930 entre José Rodrigues Miguéis (1901-1980) e António Sérgio e Castelo Branco Chaves pode já ser vista como o irromper do marxismo soviético entre os intelectuais portugueses: Miguéis, que aderirá ao P.C.P., considerará a sua ruptura com a *Seara Nova* como uma «dissidência soviética», mostrando-se entusiasmado com a «grande experiência russa» (MADEIRA, *Op. cit.*, p. 89).

O matemático e professor catedrático Bento de Jesus Caraça (1901-1948) foi outra personalidade que aderiu ao partido, mostrando, nas suas próprias palavras, em escritos e conferências, uma «crença na perfectibilidade humana» e na missão revolucionária do ensino para preparar «científica e moralmente a classe proletária para o desempenho da missão futura que lhe incumbe».

Nesses anos, o P.C.P. tornou-se o veículo dessa proposta simbólica lançada pela III Internacional e instrumentalizada pelo governo soviético através do *Comintern* (depois *Cominform*), para a propagação do seu modelo societário.

A diferenciação doutrinal e orgânica em que investiram os dirigentes do partido, relativamente a outros grupos e redes que não controlavam (como a maçonaria), foi de par com a criação deliberada de uma tensão sectária que dava aos aderentes um firme sentido de pertença ao grupo e ao destino que lhe traçavam as suas expectativas; é o que mostra o testemunho de Pedro Rocha, um militante de então: «A nossa verdade era marmórea e intocável (...). Impregnados de férreo espírito sectário (...), contávamos com certezas inabaláveis, “científicas”, a longo prazo; os percalços não contavam. A vitória seria nossa. Porque éramos comunistas, porque éramos jovens» (cit. MADEIRA, *Op. cit.*, p. 81).

Nos anos quarenta, a canalização deste espírito para um activismo político cada vez mais disciplinado e hierarquizado requereu, sob a égide do Jdanovismo, a submissão aos ditames de Moscovo e a adopção de um controle interno das opiniões expressas – esta orientação, operada pela liderança de Álvaro Cunhal (n. 1913) desde 1942 (consolidada em 1961), deu ao P.C.P. uma forte dinâmica orgânica e foi capaz de o impor e preservar como um dos poucos grupos em tensão com a ordem simbólica instalada capazes de sobreviver e de servir de referência diferenciadora aos meios da cultura letrada portuguesa.

O desenvolvimento do chamado *neo-realismo* na literatura fez-se sob a influência do universo simbólico marxista gerido por redes afectas ao P.C.P. e teve uma enorme influência entre esses meios letrados; por muito que o partido não conseguisse transformar todos os autores em “intelectuais orgânicos” (disciplinados de acordo com as orientações da cúpula), o *neo-realismo* literário (Soeiro Pereira Gomes, Alves Redol, Manuel da Fonseca, Fernando Namora) tornou-se num meio muito eficaz de expandir uma imagética e uma mundividência que, melhor que a propaganda política explícita, passava os filtros da censura oficial.

Apesar dos abalos na sedução exercida entre os marxistas pelo *modelo soviético* (que conduziu ao aparecimento, na década de sessenta, de grupos maoístas e trotskistas), a proposta simbólica gerida pelo P.C.P. chegou aos meados dos anos setenta com uma grande capacidade de manter adesões totais e servir de forte compensação para as expectativas de muitos indivíduos à procura de uma modificação da sua situação pessoal.

## O FIM DE UM CICLO

Entre as elites, depois deste longo processo da sua secularização desde o século XVIII, a diferenciação teve, assim, de acomodar-se a uma discreta organização em redes (como as relações entre intelectuais) ou arriscar a formação de grupos, sujeitos aos mecanismos de controlo do aparelho repressivo do Estado.

O “ciclo da diferenciação” das elites iniciado no final do Antigo Regime era agora interrompido com o advento do Estado autoritário e da nova uniformidade ideológica por si patrocinada: a acção “reguladora” da censura e de outros mecanismos repressivos pretendeu, de facto, eliminar uma parte da diferenciação (a que estava em “alta tensão” com o Estado Novo) e conter e controlar a outra parte (a que estivesse em “baixa tensão” com o regime).

Esta realidade vai continuar a explicar a ausência de uma verdadeira pluralidade religiosa, e a dificuldade da diferenciação existente se resolver numa estruturação em grupos numerosos.

Tais limites da diferenciação e da concorrência de concepções e bens religiosos podem, por seu lado, explicar a qualidade das reflexões e do discurso sobre a temática religiosa entre as elites durante toda a época contemporânea.

## **OUTRAS TENDÊNCIAS**

Para lá do que eram os cânones do discurso estritamente positivista sobre esta temática, os escritores e intelectuais não deixaram de referir-se de outros modos ao universo religioso, nomeadamente às suas formas e símbolos tradicionais – interesse que ficou patente, por exemplo, nos estudos de José Teixeira Rego (1881-1934) e na obra de Aarão de Lacerda (1890-1947), *O fenómeno religioso e a simbólica* (1924), ambos já longe da mera prospecção arqueológica de uma típica obra positivista como *Religiões da Lusitânia* (1897-1913) de José Leite de Vasconcelos (1858-1941).

Como sensibilidade muito marcante no universo intelectual é importante referir-se a visão humanista, social e desdivinizada de Jesus Cristo que se encontra em muitos autores, presente já na chamada “Geração de 70” (FERREIRA, «Religião, Cristianismo»), e que é uma tendência para um vago espiritualismo descristianizado ou, quando se valorizava a figura de Jesus Cristo, para um género de cristofilia adocicada e imanentizada; com ligações muito prováveis à influência do franciscanismo no universo devocional português, esta tendência podia ainda aparecer, como no caso do padre egresso João Bonança (1836-1924), associada a uma moral social e económica igualitarista.

Tanto este tipo de espiritualismo ambíguo como o interesse pelos temas teodiceicos desenvolvidos na especulação filosófica portuguesa, podem ser explicáveis como procura de compensações, pela inquietação religiosa de indivíduos de cultura letrada, que não encontram no ambiente religiosamente pouco diferenciado propostas simbólicas que os satisfaçam.

Por esta razão, e embora o positivismo viesse a desenvolver-se sob novas formas com autores como Vieira de Almeida (1888-1962), Edmundo Curvelo (1913-1955) e Mário Sottomayor Cardia (n. 1941) e o pensamento dialéctico noutros autores dentro e fora do marxismo, manteve-se, entre as elites secularizadas em Portugal, desde o século XIX, uma tradição de especulação filosófica que quase sempre andou ao arrepio da tendência dominante do positivismo e do hegelianismo e na qual se manifestou outra forma de diálogo com a experiência religiosa; assim, nessa tradição, como diz António Braz Teixeira, «a ideia cristã de Deus, ainda bem viva no pensamento de Silvestre Pinheiro Ferreira (1769-1846), é, sucessivamente, posta em causa no deísmo de Amorim Viana (1822-1901), no pantiteísmo de Cunha Seixas (1836-95), no panteísmo de Domingos Tarroso (1860-1933), Antero de Quental e Guerra Junqueiro (1850-1923) e no messianismo heterodoxo de Sampaio Bruno (1857-1915), para ser, por fim, radicalmente negada no ateísmo de Basílio Teles (1856-1923)» (TEIXEIRA, «A ideia de Deus», p. 16).

A partir desta linha desenvolveram-se, por um lado, o «ateísmo mitigado» de Raul Proença (1884-1941) e «a ideia de um Deus imanente (...) à inteligência e consciência» de António Sérgio (TEIXEIRA, «A filosofia portuguesa», pp. 14-5) – de certo modo continuados nos existencialismos agnóstico do historiador da literatura Fidelino de Figueiredo (1889-1967) e ateu do romancista Vergílio Ferreira (1916-1996) – e, por outro, o pensamento criacionista e de “retorno ao religioso” de Leonardo Coimbra (1883-1936) e o dos seus numerosos discípulos, como Delfim Santos (1907-1966), José Marinho (1904-1975), Álvaro Ribeiro (1905-1981), Sant’Ana Dionísio (1902-1991), Agostinho da Silva (1906-1994), António Quadros (1923-1993), Orlando Vitorino (n. 1922) e Pinharanda Gomes (n. 1939).

De certa forma, uma tentativa de superação das divergências destes dois desenvolvimentos da tradição filosófica portuguesa pode encontrar-se no pensamento de Eduardo Lourenço (n. 1923), que definiu a sua posição como nem «o contrário de ortodoxia, nem de niilismo, mas o movimento constante de os pensar a ambos» (LOURENÇO, *Heterodoxia*, p. 8).

No próprio catolicismo romano, a presença de elites secularizadas (potenciada sobretudo pela dinâmica da Acção Católica) foi-se acentuando e, contribuindo para a sua diferenciação interna, explica o posterior aparecimento de redes de indivíduos abertos a novas atitudes e concepções eclesiológicas (ESTÊVÃO, «*O Tempo e o Modo*»), bem como uma progressiva diversificação das posições políticas dos católicos romanos – o que, na transição de 1974-75, amorteceu o embate da integração da Igreja no regime democrático.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

- ARAÚJO, Ana Cristina Bartolomeu de - «As invasões francesas e a afirmação das ideias liberais» in Luís Reis Torgal e João Roque (coord.), *O Liberalismo (1807-1890): História de Portugal (dir. José Mattoso)*, vol. 5, pp. 17-43. Lisboa: Editorial Estampa, 1993.
- AZEVEDO, João Lúcio de - *A evolução do sebastianismo* (1.<sup>a</sup> ed. 1947). Lisboa: Editorial Presença, 1984.

- CATROGA, Fernando - «As maçonarias liberais e a política» in Luís Reis Torgal e João Lourenço Roque (coord.), *O Liberalismo (1807-1890): História de Portugal (dir. José Mattoso), vol. V*, pp. 204-11. Lisboa: Editorial Estampa, 1993.
- Id., «O laicismo e a questão religiosa em Portugal (1865-1911)» in *Análise Social* XXIV n.º100 (1988), pp. 211-73.
- Id., *O republicanismo em Portugal: da formação ao 5 de Outubro de 1910*. Coimbra: Faculdade de Letras, 1991.
- DIAS e DIAS, Graça e J. S. da Silva - *Os primórdios da maçonaria em Portugal*. Lisboa: Instituto Nacional de Investigação Científica, 1986 (2.ª ed.).
- ESTÊVÃO, Nuno - «O Tempo e o Modo. Revista de Pensamento e Acção (1963-1967)» in *Lusitania Sacra*, 2.ª série n.º 6 (1994), pp. 129-294.
- FARIA, Ana Mouta - «A hierarquia episcopal e o vintismo» in *Análise Social*, XXVII n.º 116-117 (1992), pp. 285-328.
- FERREIRA, António Matos - «Religião, Cristianismo, Jesus» in A. Campos de Matos (org.), *Dicionário de Eça de Queiroz*, pp. 815-29. Lisboa: Editorial Caminho, 1993.
- FERREIRA, Irmão Matos (comp.) - *A liturgia maçónica: rituais de templo; instalação de loja; instalação de oficiais; adopção de Lowton; banquete maçónico*. Lisboa: Tipografia Moderna, 1913.
- GRAINHA, Manuel Borges - *Histoire de la franc-maçonnerie en Portugal, 1733-1912*. Lisboa: A Editora Lda., 1913.
- HAYEK, Friedrich A. von - «Comte and Hegel» in Id., *The counter-revolution of science: studies on the abuse of reason* (1.ª ed. 1952), pp. 367-400. Indianapolis: Liberty Press, 1979.
- LEAL, Ernesto Castro - *António Ferro: espaço político e imaginário social (1918-1932)*. Lisboa: Edições Cosmos, 1994.
- LOURENÇO, Eduardo - *Heterodoxia: vol. I*. Coimbra: Coimbra Editora, 1949.
- MADEIRA, João - *Os engenheiros de almas: o Partido Comunista e os intelectuais (dos anos trinta a inícios de sessenta)*. Lisboa: Editorial Estampa, 1996.
- MARQUES, A. H. de Oliveira - *Dicionário de maçonaria portuguesa* (2 vols.). Lisboa: Editorial Delta, 1986.
- MEDINA, João - *Morte e transfiguração de Sidónio Pais*. Lisboa: Edições Cosmos, 1994.
- MÓNICA, Maria Filomena - *O movimento socialista em Portugal (1875-1935)*. Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda e Instituto de Estudos para o Desenvolvimento, 1985.
- MOREIRA, Eduardo Henriques - *Vidas convergentes: história breve dos movimentos de reforma cristã em Portugal a partir do século XVIII*. Lisboa: Junta Presbiteriana de Cooperação em Portugal, 1958.
- PINTO, António Costa - *Os camisas azuis: ideologia, elites e movimentos fascistas em Portugal (1914-1945)*. Lisboa: Editorial Estampa, 1994.
- RAMOS, Rui - «A formação da *intelligentsia* portuguesa (1860-1880)» in *Análise Social* XXVII n.º 116-117 (1992), pp. 483-528.
- Id., *A Segunda Fundação (1890-1926): História de Portugal (dir. José Mattoso), vol. VI*. Lisboa: Editorial Estampa, 1994.
- REIS, Bruno Cardoso - «Fátima: aparições, peregrinações e combate pela Fé – a recepção pelo Catolicismo militante nos diários católicos (1917-1930)». S.l.: (texto mimeografado cedido pelo autor), 1999.
- SARAIVA, António José - *A tertúlia ocidental: estudos sobre Antero de Quental, Oliveira Martins, Eça de Queiroz e outros*. Lisboa: Gradiva, 1990.
- SERRÃO, Joaquim Veríssimo - *História de Portugal, vol. VI: o despotismo iluminado (1750-1807)*. Lisboa: Editorial Verbo, 1982.
- TEIXEIRA, António Braz - *O pensamento filosófico-jurídico português*. Lisboa: Instituto de Cultura e Língua Portuguesa, 1983.
- Id., «A ideia de Deus na filosofia luso-brasileira, de Silvestre Pinheiro Ferreira a Leonardo Coimbra» in Id., *Deus, o mal e a saudade: estudos sobre o pensamento português e luso-brasileiro contemporâneo*, pp. 15-59. Lisboa: Fundação Lusíada, 1993.
- Id., «A filosofia portuguesa do século XX» in Id., *Ética, filosofia e religião: estudos sobre o pensamento português, galego e brasileiro*, pp. 9-29. Évora: Pendor, 1997.
- VENTURA, António - «A contestação ao centenário Antoniano de 1895» in *Lusitania Sacra*, 2.ª série n.º 8/9 (1996-7), pp. 361-83.
- VOEGELIN, Eric - *A nova ciência da política* (1.ª ed. 1952). Brasília: E.U.B., 1982.