

A POLÉMICA SOBRE O CELIBATO ECLESIAÍSTICO (1820-1911)

Maria Rita Lino Garnel

Introdução

O celibato eclesiástico, como tema de trabalho, surgiu no âmbito do estudo mais alargado que efectuámos sobre o anticlericalismo em Portugal, entre 1820 e 1911.¹ À semelhança do que aconteceu em outros países europeus, a polémica em torno do celibato é um dos temas da contestação anticlerical oitocentista no nosso país. A sua permanência num quadro cronológico alargado, as continuidades e diferenças dos argumentos, ao longo do século, despertaram-nos a atenção e convenceram-nos de que mereceria um estudo autónomo, desde que tomado como expressão dessa contestação, da qual é inseparável.

Delinear a articulação entre o anticlericalismo e a questão do celibato eclesiástico é o nosso objectivo, perspectiva que determina a estrutura deste artigo e os limites cronológicos estabelecidos.

Assim, após um breve enquadramento histórico da questão, procuraremos assinalar a correspondência entre a discussão do celibato eclesiástico e as fases mais significativas do anticlericalismo. Quer isto dizer que os momentos mais altos da contestação à Igreja, aos seus ministros e às visões do mundo que veiculavam foram, também, os momentos em que o debate acerca do celibato se acentuou. Em seguida, apresentaremos a temática argumentativa, assinalando as suas semelhanças e as suas novidades. Num último capítulo examinaremos algumas das respostas que a Igreja procurou dar aos argumentos anticelibatários, enquadrando-as na sua reacção à crescente secularização das consciências, aos avanços do protestantismo e aos receios suscitados pelo livre-pensamento.

Enquadramento histórico

Mais do que qualquer outra religião, o cristianismo centra-se na revelação da transcendência de Deus em relação aos homens e insiste na noção de pecado, considerado como aquilo que afasta o homem do caminho para Deus, e que o leva a escolher as realidades terrenas em detrimento das transcendentais.² O celibato, entendido como a renúncia a uma realidade vital para o ser humano, surge como um meio particularmente privilegiado de combater o pecado e afirmar a transcendência de Deus.

A herança bíblica já potenciava este entendimento, ao fazer recair a culpa do pecado original sobre Eva, causa da precipitação da humanidade no sofrimento da história, isto é, o pecado da mulher afastara o homem da realidade transcendente de uma vida paradisíaca na Cidade de Deus, o verdadeiro destino da humanidade.³ A degradação da imagem da mulher, fruto do pecado de Eva, conduzia à depreciação da vida sexual, e os critérios de pureza e impureza, herdados das culturas arcaicas anteriores, fomentavam igualmente uma visão do corpo e de todas as suas funções muito negativa.⁴ Não espanta que o dualismo implícito em tais concepções entendesse o celibato como uma vitória da alma sobre o corpo, caminho de purificação difícil e, por isso, meritório, escolhido por ascetas e místicos, numa antecipação da vida eterna e das condições em que ela será vivida: a vida sexual não existiria no Reino dos Céus, condição que o cristianismo acentuou não atribuindo vida sexual a Jesus, e que estendeu a sua mãe, cuja virgindade foi desde o início do cristianismo considerada um ponto importante da doutrina.⁵ Assim sendo, representando a vida eterna a perfeição definitiva, o celibato voluntário tornava-se um meio seguro de a preparar, permitindo antecipar na cidade terrena, a vida da cidade celeste.

Das três grandes religiões reveladas (judaísmo, cristianismo e islamismo), o cristianismo é a única a recomendar ou impor o celibato eclesiástico. E se a Igreja retardou a imposição, ou até mesmo a recomendação da prática do celibato aos seus ministros, isso deveu-se a vários factores: por um lado, nada de muito preciso sobre a matéria estava escrito nos *Evangelhos*, e as *Epístolas* de S. Paulo, em particular a 1.^a *Carta a Timóteo*, não sendo absolutamente explícitas, proporcionavam diferentes interpretações,⁶ por outro, o aparecimento de diferentes grupos heterodoxos (maniqueístas, gnósticos e neo-platónicos),⁷ que depreciavam fortemente a vida carnal, levou a Igreja a ser extremamente cautelosa quanto à questão.⁸ No entanto, a ideia de que a abstinência sexual era agradável a Deus ganhava força, levando muitos fiéis a escolhê-la para melhor viverem a sua fé, e um número crescente de presbíteros a optar voluntariamente pelo celibato. A necessidade de marcar a diferença face ao judaísmo, que não exigia dos seus sacerdotes o celibato, apenas prescrevendo a abstinência ritual antes dos sacrifícios, terá também contribuído para a popularização da prática durante os primeiros séculos do cristianismo.⁹ Se o exemplo de Orígenes, castrando-se, foi um caso limite, a ideia de que a continência era a atitude que convinha aos sacerdotes da nova religião impunha-se, em particular no ocidente e os cuidados com uma família começam a parecer incompatíveis com o serviço religioso.¹⁰ A partir do século IV,¹¹ a Igreja recomenda o celibato aos bispos e presbíteros e, embora esse ideal não fosse cumprido em todos os lados, a sua atitude e a dos fiéis será cada vez mais no sentido de considerar que a pureza sexual do sacerdote era imprescindível à mediação com Deus.¹² Desde a institucionalização da Igreja, com o imperador Constantino, que a existência de sacerdotes com famílias colocava problemas diversos: sociais, pastorais e económicos. Os interesses da família poderiam sobrelevar os interesses da Igreja e/ou da comunidade local, e os bens eclesiásticos do sacerdote corriam o risco de reverter para os seus herdeiros e não para a instituição.¹³ A partir do século V, no ocidente, a disciplina do celibato eclesiástico será cada vez mais reafirmada e recomendada, pelas vozes dos seus

teólogos.¹⁴ Santo Ambrósio, Santo Agostinho e São Jerónimo consideravam o estado conjugal incompatível com o sacerdócio. O preceito será reafirmado inúmeras vezes, sinal de que a prática não era seguida por todos.

O desrespeito da disciplina do celibato, nos séculos XI e XII, era de tal modo geral, que a Igreja se viu obrigada a tomar medidas severas para a impor, indo mesmo ao extremo de reconhecer aos senhores feudais o direito de, nas suas terras, reduzirem os padres incontinentes à servidão.¹⁵ O florescimento de ordens monásticas, indica, contudo, que, a par de algum desregramento do clero, se mantinha o sentimento de que uma vida de contemplação e continência eram o caminho para a salvação.¹⁶ A condenação do casamento, e a imagem da mulher como imagem do mal, por vezes expressa com grande virulência, traduzia-se no imaginário social por uma divisão hierárquica entre virgens, continentes e casados, ordem demonstrativa de que o ideal de vida celibatária, dedicada ao serviço de Deus, era amplamente aceite pela comunidade cristã.¹⁷ A reforma de Gregório VII, que afirma a superioridade do papa face ao poder temporal das monarquias, necessitava também de um corpo de sacerdotes ao serviço de Roma, pronto a defender os direitos espirituais e temporais das igrejas, acabando por impor, definitivamente, a disciplina do celibato eclesiástico no segundo concílio de Latrão, em 1139, moralizando os costumes do clero e salvaguardando a propriedade eclesiástica.¹⁸

Apesar de a disciplina ter ficado definitivamente fixada e, a partir do século XII, não mais ter sido permitido ao clero o casamento, a prática desmentia o cumprimento do voto de celibato. Muitas das heterodoxias que florescem durante a Idade Média acentuam fortemente o desprezo pela vida carnal e exigem dos seus membros a castidade, numa vontade de se distinguirem dos hábitos licenciosos de muitos membros do clero. E este desregramento, tradicional ou contemporâneo, alvo de censuras e punições, não deixará de ser constantemente lembrado pelo anticlericalismo liberal.¹⁹

Mas a questão do celibato eclesiástico só torna a ser seriamente colocada com a contestação e ruptura protestantes. O desejo de reforma religiosa, a vontade de regresso à vida evangélica dos primeiros tempos do cristianismo, o retomar dos textos bíblicos na sua pureza original, acentuarão o desejo de fazer de cada homem um sacerdote, levando por isso à contestação da exclusiva mediação com Deus pelo padre e pela Igreja na economia da salvação. A justificação pela fé e o sacerdócio universal contestarão a Igreja romana e o estatuto especial dos seus ministros, depreciando a função eclesiástica e o seu celibato.²⁰

O movimento da contra-reforma, se bem que não tenha tido como alvo, exclusivamente, as regiões reformadas, teve de dar resposta às questões levantadas, iniciando-se um vasto processo de renovação interna da Igreja, a partir do concílio de Trento (1545-1563).²¹ A disciplina do celibato eclesiástico foi reafirmada, apesar dos protestos de muitos bispos, que viam a prática demonstrar a ineficácia da imposição. Esta foi a posição defendida por Fr. Bartolomeu dos Mártires, bispo de Braga. Mas o celibato eclesiástico tornava-se uma peça fundamental da estratégia contra-reformista, que procurava fazer do sacerdote um ente à parte dos leigos. A Igreja resistia ao desafio protestante, que aproximava o pastor do seu rebanho, colocando o sacerdote católico num plano diferente, com um comportamento, uma preparação profissional e um

traje que o distinguiam da comunidade e, colocando-o numa posição superior, considerava-o único mediador com o sagrado, o único a poder dispensar os sacramentos e, particularmente, a ouvir em confissão. E a manutenção do celibato eclesiástico continuava a salvaguardar a propriedade eclesiástica, que continuou a aumentar por meio de doações e legados testamentários.

Nos países católicos, as transformações económicas, sociais e mentais, ao longo do século XVII e boa parte do XVIII, não acarretaram, de imediato, a contestação do celibato eclesiástico. A controvérsia irá surgir, ainda que indirectamente, centrada no problema da propriedade eclesiástica. A isenção de impostos de que beneficiava e a imobilidade a que estava sujeita retardavam a afirmação do Estado moderno e a transformação da economia. A contestação religiosa, no século XVIII, é o sintoma de que as visões do mundo se secularizavam, e é em nome dos direitos do homem ou da necessidade de aumentar a população que se debate o celibato eclesiástico. Em Portugal, Duarte Ribeiro de Macedo e D. Luís da Cunha preconizam medidas anticongreganistas como meio de resolver a carência demográfica.²² E autores como Voltaire ou Rousseau não deixarão de se questionar acerca do múnus religioso e da sua validade para o exercício do sacerdócio.²³ Simultaneamente, a elite intelectual começava a contestar o papel de guias espirituais que os homens da Igreja assumiam, em particular junto das mulheres, através da confissão. E alguns intelectuais iluministas, reivindicando para si a função até aí desempenhada por confessores e directores de consciência, proclamam o seu celibato como inerente à sua vocação pedagógica.²⁴ Posição que não podia deixar de inquietar a Igreja e os seus ministros.

Em síntese, o celibato eclesiástico, ponto de doutrina e não de dogma, fixou-se tardiamente. Instituição contestada desde o seu início pelos motivos apontados, será questionada, em Portugal, ao longo de todo o século XIX, retomando temas, que não sendo novos, são reequacionados sob uma nova luz.

Os momentos altos da polémica anti-celibatária como expressão do anticlericalismo: do anticongreganismo liberal aos projectos laicizadores dos finais do século XIX

Em Portugal, a transformação da sociedade de antigo regime recebe um novo impulso com a revolução de 1820. Porém, as novas ideias e projectos dos vintistas não punham em causa a manutenção da religião católica apostólica romana.²⁵ A invocação inicial do texto constitucional e as afirmações dos líderes revolucionários confirmam que não havia intenção de repudiar a religião oficial ou os seus dogmas. A Igreja e a religião católica continuaram a ser vistas como fundamento da moral e instrumento da coesão social. Mas a transformação da sociedade e da economia exigiam modificações profundas nas relações entre a Igreja e o Estado, e entre o clero e a sociedade. Caberia ao Estado transformar a Igreja portuguesa naqueles pontos que, afectando a vida social mas não colidindo com o essencial da doutrina, e sendo matéria disciplinar, eram passíveis de reforma. A interferência do Estado na

Igreja, prolongando a herança regalista, surgia naturalmente, acentuando-se a necessidade de separar as duas esferas de poder. A destruição dos privilégios eclesiásticos era um passo fundamental na construção de uma sociedade que se queria subtraída à influência temporal da Igreja e à afirmação de um Estado que reivindicava a tutela de todos os seus cidadãos, independentemente da sua profissão ou estado.²⁶

Se o clero secular foi valorizado pelos deputados vintistas, em particular a figura do pároco, pastor de almas, vivendo próximo do seu rebanho, já as congregações religiosas colocavam problemas delicados: os votos perpétuos contrariavam os princípios fundamentais do direito natural e impediam a plena cidadania; os seus bens móveis e imóveis estavam isentos do pagamento de impostos, mas davam-lhes o direito de colectarem dízimos, direitos paroquiais, estola, pé-de-altar e outras contribuições, enquanto que as suas terras, nas mais das vezes cultivadas segundo métodos retrógrados e de pouca produtividade, impediam a mobilidade e privatização da propriedade, essenciais à modernização económica do país. A manutenção de religiosos improdutivos saía muito cara a um país pobre e de poucos recursos. Por todos estes motivos a existência das congregações religiosas começa a ser posta em causa. Aos liberais de vinte repugna essa "forma especial de vida apenas de alguns que pretendem trilhar um caminho diferente do comum dos fiéis", diferença que o celibato acentuava.²⁷ A questão do celibato eclesiástico surge como um dos temas do anticongreganismo da primeira metade do século XIX, levantada em cortes por alguns dos deputados mais radicais, como o foi Borges Carneiro, debatida na imprensa e objecto de uma tese apresentada à universidade por José Manuel Veiga. Os argumentos invocados demonstram que os seus contraditores não separavam a questão da contestação mais geral às ordens religiosas, e que o anticlericalismo da primeira metade do século XIX foi sobretudo um anticongreganismo. A existência de congregações religiosas, o poder económico que detinham, o regime de propriedade e a situação de privilégio que usufruíam, mostravam-se incompatíveis com a construção de um estado-nação, assente na igualdade dos cidadãos, e com uma ordem económica assente na propriedade alodial.

O comportamento das congregações durante as lutas liberais de 1832-1834, apoiando a causa miguelista, demonstrou ao novo poder a necessidade urgente de tomar medidas radicais, de modo a garantir a impossibilidade de retorno ao absolutismo. A existência das ordens religiosas e as suas implicações nos vários domínios pediam medidas urgentes, tanto mais que os "frades desde 1820 tinham sido sempre considerados como inimigos da liberdade e das modernas ideias".²⁸ E o seu ardor pela causa de D. Miguel tinha-os levado a combater no exército absolutista com grande entusiasmo. "Senhores de avultadas riquezas, e ainda servindo-se do confessional e do púlpito como tribunas de propaganda política", fácil é compreender que a sua extinção devesse trazer benefícios políticos e económicos ao país.²⁹ A nacionalização e venda dos bens de mão-morta, libertando a propriedade, permitiria satisfazer encargos financeiros assumidos no estrangeiro e com os combatentes liberais. Assim, a abolição dos dízimos em 1832, por Mouzinho da Silveira, a extinção das ordens religiosas masculinas e a nacionalização dos seus bens, em 1834, por Joaquim António de Aguiar, foram passos fundamentais na desestruturação do antigo regime e na instauração do liberalismo.

Simultaneamente, iniciava-se um novo relacionamento entre a Igreja e o Estado. À nomeação de bispos por D. Miguel, reconhecidos pela Santa Sé, sobrepujam-se os novos bispos nomeados pelo poder liberal, que Roma recusava. A questão conduzirá a uma ruptura, que só será sanada na década de 40.

Mas a firme implantação da ideologia liberal requeria uma ampla difusão de um novo imaginário social, através da educação e da imprensa. O controlo dos estabelecimentos de ensino, tradicionalmente nas mãos da Igreja e das congregações, torna-se uma questão chave. A radicalização das posições setembristas e a reforma do ensino de Passos Manuel pretendiam acelerar a secularização da sociedade e da cultura, necessárias à construção do estado liberal e à emergência de um homem novo — o cidadão. Herdeiro das luzes, Passos Manuel acreditava que o cidadão, autónomo e livre, seria o resultado inevitável de uma educação secular, assente em critérios de racionalidade e que devia ser da responsabilidade do Estado. Questionar o celibato eclesiástico e advogar a sua extinção parece ter sido uma proposta sua, que causou alguma polémica.³⁰ Posição que se compreende no contexto do agudização das tensões do período de 1836-38. A missão de acelerar o processo de secularização da sociedade era dificultada pela confessionalidade do Estado e pela intervenção de um clero, muitas vezes reaccionário, no ensino, mas também em tarefas administrativas, que o Estado cada vez mais reivindicará como suas: o registo paroquial dos nascimentos, casamentos e óbitos. Como se sabe, o radicalizar das posições anticongreganistas conduziu a alguns excessos. Herculano não deixará de chamar a atenção para a situação difícil em que se encontravam muitos antigos frades e freiras.³¹

Assim, a questão da propriedade, a educação e a afirmação de uma Igreja verdadeiramente nacional, são os pontos nodais do anticlericalismo deste período. Continuando a não pôr em causa os fundamentos da religião, alguns liberais, de que Alexandre Herculano é um exemplo paradigmático, “busca(m) uma religião renovada que não se conforma com os meios e vias propostos pela tradição eclesiástica”, procurando conciliar uma nova religiosidade, mais interiorizada, com as exigências do século.³² Dito de outro modo, os católicos liberais procuraram, no seguimento de Lamennais, conciliar a ideia de progresso com o dogma católico.³³ Tentativa que, como se sabe, a Igreja não aceitou. É que, perante a secularização crescente da sociedade, a Santa Sé optou por um endurecimento de posições, tentando reforçar o domínio espiritual que ainda detinha sobre as nações católicas. “O fenómeno do ultramontanismo, expressão nova para uma tendência de sempre, tende a aumentar a autoridade da cúria pontifícia sobre as instâncias locais e nacionais”, e desprezando estas, não podia aceitar a necessidade de adaptação, nem ver com bons olhos a busca de novas formas de religiosidade, compatível com o novo ideal de cidadania comprometida e empenhada com o século e com a sua transformação.³⁴ Herculano falará do celibato eclesiástico “à luz do sentimento”, impressionado pela “ideia da irremediável solidão de alma a que a Igreja condenou os seus ministros, espécie de amputação espiritual em que para o sacerdote morre a esperança de completar a sua existência na terra”.³⁵ O celibato eclesiástico, tal como aparece nos seus romances, em particular no *Eurico o Presbítero*, é “encarado dentro de uma ampla visão romântica do homem, da vida, do amor e da mulher”, numa

dimensão trágica que casava bem com o ideal do herói, tão ao gosto do tempo, e tema que se enquadrava na contestação dos votos monásticos.³⁶ É que, apesar das leis de Joaquim António de Aguiar, as ordens religiosas regressavam a Portugal. Com o pretexto de prestar assistência às vítimas da epidemia de febre amarela, em 1857, as Irmãs da Caridade francesas foram autorizadas a estabelecer-se em Portugal.³⁷ E a concordata de 1858 “estatuía as ordens religiosas femininas e admitia o reinício da profissão de frade”.³⁸ Ofensiva clerical e ultramontana, que seguia de perto a dogmatização da Imaculada Conceição (1854) e, que os liberais procuram denunciar. Não espanta que o surto de anticlericalismo suscitado por estas medidas, motivo de amplos debates na imprensa e no parlamento, recolocasse o tema do celibato na ordem do dia.³⁹ À luz da crítica histórica, a disciplina do celibato é interpretada por Leandro José da Costa (1859)⁴⁰ e J. D. Sines (1860),⁴¹ como um meio de Roma controlar o clero, e através desta “milícia *espiritual* ultramontana”,⁴² impedir a construção de uma Igreja verdadeiramente nacional, contrariando a afirmação do Estado liberal e a necessária secularização das consciências, em particular através da educação da mulher. Emancipá-la do domínio do confessor começa a aparecer como uma questão fundamental, como a tradução e publicação em 1861 da obra de Michelet, *O Padre, a Mulher e a Família*, exemplarmente ilustrava.⁴³

Porém, “foi no contexto do novo empolamento da *questão religiosa* — na postura mais conservadora da igreja desde o *Syllabus* (1864), do concílio Vaticano I, e da ofensiva racionalista e laica — que o problema do celibato eclesiástico voltou a ganhar actualidade polémica”.⁴⁴ A Igreja, que em 1846 havia reafirmado o celibato eclesiástico,⁴⁵ e continuará a defender a superioridade do estado de virgindade sobre o estado de casado.⁴⁶ Por sua vez, a ofensiva congreganista, que, a partir da década de 70, paulatinamente acelerava a sua reentrada no país, a par da reforçada condenação do liberalismo, do racionalismo e de todas as propostas que visavam alterar ou adaptar o seu estatuto na sociedade, com as decisões do concílio Vaticano I, acirrou o combate anticlerical. Impunha-se, por isso, “acelerar a desmistificação do estatuto sacral do padre e da Igreja e liquidar a adesão popular ao simbolismo religioso”, tanto mais que, aos receios dos liberais monárquicos perante as ameaças à ordem comprometida pelos defensores de uma política reaccionária e ultramontana, se foram juntando, nas últimas décadas do século, os republicanos, os socialistas e os anarquistas.⁴⁷ Perante os problemas sociais resultantes da implantação da sociedade industrial, propunham novas soluções socio-políticas, fundamentando-as numa visão do mundo secularizada e que se queria científica. Não admira, pois, que se tenham reactualizado as controvérsias, iniciadas pelos anticlericais liberais do princípio do século, reequacionando-as a uma outra luz: agora tratava-se de destruir os fundamentos da própria religião católica, em nome da ciência e de um ideal social, mais justo e democrático, fundado na vontade dos homens, e que encontrava a sua justificação e finalidade na realização da felicidade colectiva.

Alguns liberais mais moderados, porém, continuavam a sonhar com a compatibilização da sociedade moderna com a religião, vendo nela, como João Bonança em 1870, “não uma coisa vaga, aérea, sem utilidade prática na sociedade”, mas uma instituição destinada a operar profundas transformações na sociedade, se se abrisse ao renovamento interno, à humanidade e à democracia.⁴⁸ Também era esta

a leitura que Herculano fazia, porque “em suma, uma grande parte das conquistas da civilização moderna são apenas velhas conquistas do cristianismo transferidas para a sociedade temporal”.⁴⁹ Esta intenção era, ainda, a que presidia à posição do Padre Jacinto, beneditino francês, que pretendia casar-se permanecendo todavia no grémio da igreja católica como sacerdote, “desiderato que, aos olhos positivistas de Luciano Cordeiro, surgia como uma incongruência”.⁵⁰ O caso do Padre Jacinto Loyson, que teve grande repercussão em Portugal, nos inícios da década de 70, mostra que alguns sectores continuavam a desejar a conciliação da Igreja com o mundo moderno. Tais propostas eram recusadas pela hierarquia católica e por todos aqueles que, como Luciano Cordeiro, entendiam que fé e razão se excluía, não havendo meio termo, nem conciliação possível: “É escolher: é ser ou não ser Católico. Enquanto a Igreja não resolver o contrário o Católico acreditará no celibato, o Padre não casará. Casando morre para a Igreja”.⁵¹ Assim, e “no fundo, isto espelha a paulatina acentuação das diferenças entre o anticlericalismo liberal, (...) e o anticlericalismo acirrado pelas deliberações do concílio Vaticano I e convicto, pela filosofia da história e pela sociologia, de que as representações religiosas não passavam de produtos anacrónicos do espírito humano”,⁵² razão do atraso da sociedade portuguesa, como já o tinha dito Antero de Quental nas conferências do Casino e que outros, como Sebastião de Magalhães Lima, prolongam.⁵³ Importava agora, para a corrente mais radical, desvanecido o sonho de transformação interna da Igreja, como escrevia em 1885 um jornal anarquista, destruir o império da religião e do padre nas consciências, e mostrar como aquela era “o mal, monstruosidade social criada pelos Moisés e Mafomas, impondo a tirania sacerdotal”,⁵⁴ e este o inimigo da sociedade, “pelo celibato e obediência a um centro fora da autoridade civil”.⁵⁵ Não admira assim que a imprensa, tanto republicana como anarquista e socialista, fizesse grande publicidade quando acontecia algum caso de despadramento,⁵⁶ e desvalorizasse insistentemente a função do sacerdote, como mediador exclusivo com o sagrado, já que, “se (Deus) existe, tudo vê, tudo sabe e a condição *sine qua non* para que eu seja absolvido dos meus pecados (...) está em me arrependeu desses pecados, para que é necessário meter, entre mim e Deus, esse intermediário mercante, indiscreto e mais pecador do que eu: — o padre?”.⁵⁷ Assim, a campanha anticlerical esforçar-se-á por demonstrar que o celibato eclesiástico era “uma fraude infame (porque) quando o padre sente o coração pulsar, não se diferencia de qualquer outro”; sendo incapaz de dominar os instintos naturais, a disciplina do celibato só contribuía para a imoralidade da sociedade.⁵⁸

Um dos temas mais acentuados pelos anticlericais militantes foi a situação moral dos ministros da Igreja, quer pela sua facção mais moderada ainda empenhada em morigerar os costumes da Igreja, quer por aqueles que, mais radicais, pretendiam acelerar o processo de descristianização. Para conseguir tal objectivo, a partir dos meados da década de 80, surgirão muitas associações dedicadas à propaganda “a favor da laicização dos comportamentos e das atitudes da colectividade”.⁵⁹ Ampliar o combate contra a Igreja e a mundividência que esta veiculava, levar as “luzes” aos meios populares, é o objectivo dos grupos de livre-pensamento, dos Círios Civis e das associações formadas para lutarem pela regulamentação e propagação do registo civil. As diferenças sensibilidades políticas (republicanismo, socialismo e anarquismo), em aliança

estratégica, pretendiam substituir-se, nas consciências e no imaginário, à religião. Prolongando o debate em torno do casamento civil, que tivera o seu auge na década de 60, a campanha visava retirar à Igreja o controlo sobre os actos mais importantes da vida dos indivíduos, tarefa que o Estado deveria reivindicar para si, e passo necessário para a desejada separação da Igreja do Estado.⁶⁰ E, como lembrará Sampaio Bruno, “sempre que o debate se abriu sobre o casamento civil logo apareceu polémica acerca do casamento dos padres”,⁶¹ razão pela qual a obra do vintista José Manuel Veiga conhecerá uma reedição em 1864. O combate anticlerical intensificar-se-á, sobretudo, a partir da publicação da *Rerum Novarum* (1891), e da formação dos Círculos Católicos de Operários (1898), contra-resposta da Igreja ao avanço da secularização da sociedade.⁶² Os Congressos Anticlericais (1895 e 1900) responderão aos Congressos Católicos, intensificando-se a luta em todos os domínios, tanto mais que as novas leis de Hintze Ribeiro (1901) eram vistas como uma porta aberta ao reingresso das ordens religiosas. Não admira que a intensificação da campanha anticlerical tenha proporcionado um aumento da polémica em torno do celibato eclesiástico, em estreita articulação com a denúncia dos perigos da confissão, e amplificando alguns dos escândalos vindos a lume (Sara de Matos, 1891; caso Calmon, 1900; caso do convento das Trinas, 1900).

Continuidades e diferenças argumentativas

Do direito natural à defesa das necessidades psicofisiológicas

A afirmação dos direitos naturais do indivíduo é central na economia do pensamento liberal, prolongando, em Portugal, os debates e argumentos herdados do século das luzes. A constituição de uma sociedade civil e de um novo Estado, alternativos ao antigo regime, só seria possível se os homens que a compusessem fossem cidadãos, isto é, indivíduos capazes de se comprometerem e empenharem na tarefa comum de construção social.⁶³ Dito de outro modo, só o indivíduo possuidor de razão e de uma vontade autónoma e livre poderia constituir um verdadeiro cidadão. E esta cidadania aparecia fortemente comprometida pelos votos perpétuos e pelo encerramento em clausura, muitas vezes forçado e não voluntário.⁶⁴ Manuel Borges Carneiro lembrava esta situação nas cortes: frades e freiras eram encerrados nos conventos por seus pais, que “[os] compeliem em idades inexperτες a professar uma vida contrária à liberdade do homem, às luzes do presente século, ao regime constitucional, a uma lei aviltadora da dignidade da natureza humana”.⁶⁵ Os votos perpétuos a que o clero regular estava obrigado, e em particular a disciplina do celibato eclesiástico, exigido a todos os membros da Igreja, contrariavam a liberdade individual e com ela, as demais leis naturais, que pareciam, aos homens de vinte, “claras, símplices e só confundidas pela maldade humana”;⁶⁶ e, de entre estas leis naturais, “nenhuma h[avia] sem dúvida mais clara, nem mais simples do que a que nos manda reproduzir a espécie”.⁶⁷ A conservação e propagação da espécie, como

lei natural e por isso divina, não deveria nem poderia ser agredida, já que os homens como criaturas naturais estavam sujeitos a leis tão eternas como as das ciências da natureza, chegando mesmo José Manuel Veiga a invocar o paradigma newtoniano para justificar a sua tese: “assim como a gravitação é uma propriedade geral dos corpos, a afeição dos sexos é uma propriedade geral dos homens. Ora da mesma sorte que as leis particulares da gravitação universal produzem as diferentes adesões das partes constituintes dos corpos, assim as leis particulares da tendência geral dos dois sexos, que são as de uma razão esclarecida, devem dirigir a tendência universal e fixar as adesões particulares. Só diferem estas duas leis naturais em que a lei da gravitação é cega, e a lei da tendência dos sexos deve homenagear a razão”.⁶⁸

Aos defensores da sua abolição, o celibato eclesiástico aparecia, também, como contrário ao direito positivo, que se desejava conforme ao direito natural. A propagação da espécie, o direito a procriar e a fundar uma família apareciam como direitos inalienáveis, e privar alguém desses direitos era uma grave injustiça e uma ilegitimidade.⁶⁹

O celibato eclesiástico era também a causa do comportamento imoral do clero e, por isso, prejudicial à Igreja. Como lembrava Borges Carneiro, “o grande número de expostos (...) procedem em última análise de grande número de eclesiásticos, pois que me diziam que a cada eclesiástico competiam treze mulheres solteiras”.⁷⁰ A prática parecia demonstrar que poucas vezes o celibato era respeitado, dando motivo a escândalos e a um desregramento moral que só a abolição da disciplina poderia resolver. Assim, também era no interesse da religião, da moral e do bem público que “deve o poder civil cassar a lei do celibato, se o pontífice o não fizer (...), [porque] o poder civil tem o direito de proscrever tudo o que impede o bem público”.⁷¹

A crescente secularização das visões do mundo já não permitia aceitar que o estado de continência fosse o de perfeição evangélica, desejada e ensinada por Jesus Cristo e os seus apóstolos. O pensamento liberal não podia aceitar uma visão que contrariava a igualdade dos direitos naturais, e que fazia depender um estatuto de superioridade na hierarquia social da arbitrariedade da graça divina. E o padre, pelo seu estatuto de diferença, aparecia como um “estrangeiro no meio dos seus concidadãos”,⁷² mais fiel a Roma do que à pátria, onde nenhuns laços de afecto o prendiam, sujeitando-se, pela sua natureza humana, a viver “consumindo-se no fogo impuro do *desejo*, (...) ou, o que é mais natural, na incontinência pública geralmente considerada como refúgio indemnizador da bárbara e inumana disposição da lei do celibato”.⁷³

A mesma convicção permanecerá no anticlericalismo da década de 70: o celibato continuava a ser apresentado como contrário aos direitos naturais, imposição que “lançaram sobre o clero para desligar o padre da sociedade e da família e fazer dele um instrumento dócil, um escravo ao serviço da cúria!”⁷⁴ denunciá-lo, como escrevia Costa Goodolfim, seria reforçar “a eterna peleja travada entre a razão e a lei natural contra preceitos estultos, ambições teocráticas”,⁷⁵ pois ele “é contra a doutrina de Cristo, é contra a moral social, é contra a lei natural, absoluta, irreformável nos concílios; lei universal de toda a criação”.⁷⁶

Os anticlericais mais radicais, sob o influxo das contribuições do positivismo e das ciências (darwinismo, evolucionismo), vêem outros perigos nesta negação da natureza. Contrariá-la poderia conduzir, como apontava Ramalho Ortigão, às “profundidades trágicas da perversão”, causa provável das “medonhas flagelações bestiais que ensanguentam as páginas do catolicismo”.⁷⁷ Alguns, mais extremistas, desejavam mesmo entender a religião como uma “espécie de nevrose, fenómeno de patologia cerebral, da família das alucinações, dos delírios, da histeria” que importava extirpar da sociedade.⁷⁸ Para ilustrarem as suas teses, divulgavam na sua imprensa todas as notícias ou casos escandalosos que envolvessem a Igreja ou o clero. E invocavam os exemplos que vinham do seio da Igreja, como o de Frei Bartolomeu dos Mártires, que advogara a extinção do celibato eclesiástico no Concílio de Trento, pois “parecia ao prelado bracarense que a permissão de casar evitaria o escândalo das mancebias dos clérigos (...) e porventura transformaria padres incontinentes ou devassos em honrados chefes de família”.⁷⁹ A quebra dos votos de celibato, de tão comum, parecia ser socialmente aceite, desde que não publicitada, como o ilustravam os romances, não só de Eça de Queirós,⁸⁰ mas também de Camilo Castelo Branco.⁸¹ O anticlericalismo, ao invés, denunciava a hipocrisia de “andarem por aí uns bonzos de batina, uns parasitas do amor defendendo o celibato e seduzindo as incautas ovelhas do aprisco”,⁸² por meio do confessor, “esses gabinetes reservados da concupiscência e do adultério”,⁸³ ou do seu acesso a escolas e estabelecimentos de assistência femininos. A polémica que o caso Sara de Matos despoletou (1891), a denúncia de escândalos, como os do convento das Trinas ou de Aldegavinha (1900),⁸⁴ mostram bem como o celibato eclesiástico e a imoralidade do clero que dele decorria eram temas fortes da propaganda que, pela prosa, poesia ou caricatura,⁸⁵ o anticlericalismo republicano e socialista utilizava na dessacralização da figura do padre, que oferecia “o espectáculo de *amas* e dos filhos que se chamam *sobrinhos* e *afilhados*”,⁸⁶ que defendiam o celibato de dia, mas de noite: “dormem pousando os rostos calvos / nos seios de marfim aveludados / das Aspásias, Vanozas, Messalinas”.⁸⁷

É assim lógico que a confissão aparecesse como a prática propiciadora de todas as intimidades, para além de ser, simultaneamente, como escrevia o jornal republicano *O Século*, o “meio de que a Igreja se serve para exercer império sobre tudo”,⁸⁸ “um dos principais elementos de desmoralização, esse acto aviltante e abjecto, (...) que obriga os cidadãos quasi sempre virtuosos a ajoelhar diante dum padre ignorante, sem consciência e coberto de vícios, (...) acto contrário aos preceitos de Jesus, e só inventado pelo clero ávido de poder”.⁸⁹ Com a sua denúncia, punha-se em causa a exclusividade da mediatização com o sagrado, tanto mais que “a educação eclesiástica, que pretende formar homens superiores aos homens (...) fixa examinadamente a atenção dos seus educandos nos pontos que para sempre lhe devem ser proibidos”.⁹⁰ Era, também, o que veementemente Miguel Bombarda denunciava, isto é, a preparação eclesiástica, e em particular a jesuíta, deformava o espírito dos sacerdotes, fazendo do sexo “uma verdadeira preocupação mórbida”,⁹¹ bem evidente nos manuais de confissão que obrigavam o confessor a “insuflar nos ânimos cândidos e tímidos das donzelas a ardência dos desejos íntimos”.⁹² Da confissão à intimidade entre confessor e confessada seria um passo já que

“confessa-se tudo ao padre virgem, ao padre voluntariamente celibatário”.⁹³ Deste modo, a confissão seria uma prática que aviltava os direitos individuais, ferindo “a sua dignidade de ente racional e livre, pratica[ndo] um verdadeiro crime de suicídio psicológico sempre que dobra o joelho ante quem não é mais do que ele”, instigadora de imoralidades e instituição que ameaçava a família.⁹⁴

Em suma: celibato e confissão seriam duas das faces com que a Igreja manifestava o seu desrespeito da natureza humana. E os argumentos científicistas do anticlericalismo do século XIX pareciam credibilizar ainda mais esta argumentação quando, como o fazia Miguel Bombarda, aos princípios jusracionalistas juntava ilações que seriam fruto de análises psicofisiológicas e psiquiátricas.

A argumentação histórica

A reactualização dos argumentos contra o celibato eclesiástico, prolongando os contributos da crítica histórica às religiões em geral e ao cristianismo em particular, acentuava as razões circunstanciais que tinham levado à imposição daquela disciplina e que, por serem exclusivamente humanas, seriam passíveis de reforma. Como salientava Costa Goodolfim, em 1872, “o celibato clerical não é preceito da antiga lei, desse tempo em que Deus no monte Sinai falava com os patriarcas (...), não é doutrina do Novo Testamento, onde está a palavra de Deus”,⁹⁵ mas sim matéria exclusivamente disciplinar e, por isso, “reformável e tem de forçosamente seguir as evoluções das sociedades. O que num século é bom, noutro pode ser mau”.⁹⁶ Relatividade acentuada pela sua imposição tardia, já que, como lembrava Oliveira Martins, “antes de Gregório VII a regra geral do sacerdócio era o casamento (...) costume da cleresia em toda a Europa!”.⁹⁷ Assim, a imposição do celibato tinha servido as pretensões de um papa “todo político e nada religioso. Acerca do celibato eclesiástico, *instrumentum regni*, dizia ele ser um meio de mais facilmente dominar o clero e movê-lo a seu talante”,⁹⁸ uma vez que “desprendendo o padre totalmente da sociedade”,⁹⁹ conseguia, de facto, uma milícia inteiramente disponível para servir os interesses de Roma, ainda que contra os interesses das comunidades locais. Tal era, também, a convicção de alguns historiadores da religião, que viam no preceito do celibato eclesiástico, tão-somente, um dos instrumentos de domínio, copiado de outras religiões.¹⁰⁰

As justificações demográficas, económicas e sociais

Alguns vintistas acreditavam que a força real da nação se encontrava directamente relacionada com o número da sua população, e que todos os meios para o aumentar representariam um benefício colectivo. O argumento demográfico é logo explicitado na conjuntura vintista. Para José Manuel Veiga, se nas sociedades populosas a necessidade obrigava a multidão dos indivíduos “a serem industriosos, procurando uma subsistência difícil no apuro de agricultar as terras ingratas, no esmero das artes e, florescente a agricultura tendo no comércio sobeja matéria, necessariamente se há-de

tornar brilhante”, ao contrário, “num país pobre de gente, falta o consumo de mesquinhos sobejos de uma agricultura miserável, morre a indústria, e nem mesmo o comércio se sabe aproveitar dos sobejos”, pelo que o casamento dos egressos beneficiaria o país.¹⁰¹ A existência das ordens regulares e do celibato eclesiástico tinha uma directa incidência no desenvolvimento da economia, e sem a sua supressão seria difícil transformar a sociedade. Quer isto dizer que os vintistas, sobretudo a sua ala mais radical, tinham plena consciência de que a extinção das congregações religiosas e do celibato era o passo necessário para se reformar o regime fundiário: os morgadios e os vínculos apoiavam-se no celibato dos filhos segundos e das filhas, pois a sua entrada nos conventos funcionava como um meio de conservar intacta a propriedade, sem possibilidades de alienação. A afirmação do valor alodial da propriedade, correlata com a reivindicação dos direitos fundamentais e das modificações das práticas testamentárias, decorrentes da gradual alteração do conceito de família, conspirava contra essa tradição.¹⁰² Daí que as alterações no regime da propriedade se conjugassem com as propostas de extinção do celibato eclesiástico, tanto mais que essa medida potenciava o aumento do número de braços disponíveis para o trabalho, alargava o número de cidadãos e desbloqueava o seu acesso à propriedade e ao trabalho. Por outro lado, com o aumento das famílias, criar-se-iam, também, condições para o crescimento demográfico.

A mentalidade da época, embora lutasse pela confirmação dos direitos naturais, iguais para todos, aceitava a existência da desigualdade económica decorrente da desigualdade de capacidades.¹⁰³ E a nova sociedade glorifica o trabalho, não só como meio de acumulação de riqueza mas também como expressão dos méritos individuais, escala de valores incompatível com a manutenção de frades e freiras, celibatários e inactivos, que para o seu sustento necessitavam de imensas propriedades, mas que, uma vez desamortizadas e “com o lucro das transferências de que essas terras fossem objecto”, poderiam constituir uma apreciável fonte de rendimento para o Estado.¹⁰⁴

A contestação dos morgadios e vínculos introduziria alterações profundas na família. Impedida de preservar a integridade da propriedade familiar, a velha família patriarcal desapareceria. A família burguesa necessitava de um outro tipo de propriedade, fruto do trabalho e do mérito próprio, e herdada por todos os filhos. A valorização deste modelo familiar é inseparável da dignificação do casamento e da exaltação da mulher e do amor, fruto também do sentimento romântico, tudo valores que depreciavam a opção monástica e celibatária.¹⁰⁵ Não surpreende, assim, que os discursos que a contestavam assentassem na revalorização do papel sociabilitário e morigerador da família. O casamento e a família garantiriam a moralidade da sociedade, já que “os cidadãos celibatários são os que mais ordinariamente afligem a sociedade, e mais facilmente se abandonam a todas as espécies de crimes, de que os casados, a quem os vínculos conjugais, o cuidado da esposa e desamparo dos filhos, lhes apagam a lembrança de insultar a lei, e os ensinam a respeitar a propriedade, e a serem bons cidadãos”.¹⁰⁶ Em suma, o matrimónio e a família eram vistos como fonte de cimentação e moralização sociais, “porque são as famílias que compõem e sustentam o corpo político”.¹⁰⁷ Assim, a multiplicação dos casamentos e filhos seriam um dos primeiros deveres do homem para com a sociedade, sendo o

trabalho com a família e o zelo pela educação dos filhos a tarefa natural da mulher. Só assim organizada a sociedade, firmemente apoiada em famílias restritas, se poderia regenerar a nação e fazer diminuir as exclusões sociais e políticas.

A assinatura da concordata (1858) e a questão das Irmãs da Caridade (1858-1862) reacendem o debate. Contrariar este aumento de poder é a intenção de Leandro José da Costa,¹⁰⁸ ao questionar de novo o celibato eclesiástico, retomando as críticas já feitas em 1822 por José Manuel da Veiga, quer isto dizer que a questão do celibato eclesiástico aparecia como uma imposição historicamente controversa, já que não teria fundamento evangélico e seria contrária aos direitos naturais, à liberdade e ao bem comum, uma vez que “a prosperidade e a riqueza de uma nação dependem principalmente do aumento da sua população. A sua força, a representação política, não está tanto na extensão do seu território, como no grande número dos seus habitantes, (...) sangue do corpo social, pretender privar-lhe dos seus braços, é o mesmo que matá-lo pela prostração”.¹⁰⁹ A construção de uma nova nação, regenerada, exigia uma população em crescimento, cidadãos de bons “sentimentos cívicos, que só os pode verdadeiramente compreender aquele que vive no seio da família, santuário augusto, em que se começam a balbuciar palavras de Deus, e onde se aprende, ou para melhor dizer, se inocula o amor da pátria!”, isto é, à dessacralização do padre correspondia a sacralização da família e de uma ideia de pátria baseada na igualdade dos direitos e deveres dos cidadãos.¹¹⁰

Aos anticlericais dos finais do século, o que parecia inquestionável era a necessidade de controlar e destruir a influência ultramontana e jesuítica, exercida através da confissão, junto da mulher e, através dela, na sociedade. É que o confessionário era, também, o lugar de ataques à propriedade, porque, “tratando-se na confissão de assuntos de herança (...) bem fácil é de calcular quantos abusos exercem em casos tais os mais infames exploradores da humanidade”.¹¹¹ O regresso das ordens religiosas ameaçava não só a infância, através do seu domínio dos estabelecimentos de educação, mas também a família e a sua propriedade. Através da confissão receava-se a influência do padre junto das filhas, convencendo-as a tomarem ordens, levando consigo o património que lhes coubesse da herança familiar.¹¹² O enriquecimento das ordens religiosas, em particular das ordens próximas dos jesuítas, será objecto de denúncias insistentes. A presença do padre junto de moribundos, “aves negras e agoirentas que farejam carne morta”,¹¹³ aparecia como mais um meio de extorquir heranças e legados piedosos, que a lei proibia, e que punha em causa os princípios em que assentava a ordem liberal.¹¹⁴

Celibato e ultramontanismo

A construção de uma Igreja Nacional

Com a revolução liberal de 24 de Agosto de 1820 começa a surgir uma nova concepção de Estado, que, na linha do pensamento revolucionário francês, lhe atribuía a função última de perseguir a felicidade comum. Tal finalidade, que deve ser assegurada de um modo não despótico, só poderá ser alcançada se o Estado levar em

conta a vontade geral dos seus cidadãos, através da sua representação política. O celibato de um modo geral, e o eclesiástico em particular, é “prejudicial ao Estado (...) [porque] diminui a representação política”, e tudo o que restringe o aumento do número dos cidadãos lesa o Estado e a sociedade;¹¹⁵ “consequentemente cada indivíduo é tão obrigado a dar filhos ao Estado quanto um celibatário se deve reputar um assassino oculto dos cidadãos”.¹¹⁶ Em conclusão: o celibato afastava um núcleo significativo de portugueses do exercício de cidadania, ao mesmo tempo que a sua fidelidade ultramontana obstaculava a adesão afectiva aos valores de pátria e de nação. Somente a sua secularização, através da constituição de família, criaria condições para o fomento de bons cidadãos, do amor da pátria, do zelo pela segurança pública, da moralidade e da afeição ao modelo constitucional do governo, qualidades “que raras vezes se podem reunir em um celibatário, a quem nenhum outro vínculo prende ao estado (...), pelo que, sendo do interesse público que os cidadãos sejam antes casados nenhum se pode escusar a este dever”.¹¹⁷ Ou, por outras palavras: a “introdução do casamento do clero, voltando a afeição dos eclesiásticos para suas mulheres e filhos, e por consequência para sua família e sua pátria, os desviaria da dependência em que estavam da santa sé; que permitir-lhes casar era o mesmo que destruir a jerarquia e reduzir o papa a não ser senão bispo de Roma”.¹¹⁸

Por aqui se vê como um autor como José Manuel Veiga insinuava um laço que algum anticlericalismo posterior virá a explicitar: a extinção do celibato era condição essencial para a nacionalização da Igreja. A questão do celibato eclesiástico tinha, pois, implicações na afirmação de uma igreja verdadeiramente nacional, reivindicação de velha tradição em Portugal, e que o vintismo não deixou de acentuar. Assim, no parlamento, Borges Carneiro, aliás retomando os argumentos do século XVIII formulados pelo padre Pereira de Figueiredo, defendia que as matérias disciplinares eclesiásticas deveriam ser da exclusiva competência dos bispos e sínodos diocesanos, pelo que o celibato, sendo matéria de disciplina e não de fé, não estaria sob a alçada de Roma.¹¹⁹

A afirmação de uma Igreja Nacional não deixará de ser um desiderato de todos os que, no seguimento de Alexandre Herculano, e fundamentando-se no preceito evangélico “dai a Deus o que é de Deus e a César o que é de César”, lutarão por uma rigorosa separação entre as duas esferas de poder: espiritual e temporal. A religião deveria ser restringida ao “foro íntimo. (...) Na vida doméstica estrangeiros e portugueses podem ser jesuítas, mórmons, lazaristas ou o que bem lhes parecer: foro íntimo e a vida doméstica são santuários onde os poderes públicos não penetram”.¹²⁰ Para Herculano, a confessionalidade do Estado só poderia significar uma homenagem à crença da maioria da população, e um meio, historicamente legitimado, de controlar a acção da Igreja de Roma. Herculano defenderá a supremacia dos concílios sobre o poder papal, e uma concepção episcopalista da Igreja que não punha em causa o valor e a necessidade de religião. Esta era também a posição de João Bonança, que, na década de 70, aponta a centralização de Roma como um meio desta conservar e aumentar o seu poder. “Os padres de Roma (...) foram trabalhando, encarcerando aqui, ali matando, queimando acolá, vibrando ao longe o raio da excomunhão (...). A igreja vivera com o império; aprendera dele a centralização. Todo o poder da religião se ia pois concentrar nas mãos do papa (...). A Igreja

apoderara-se das consciências pelo tribunal da penitência”.¹²¹ A inflexibilidade da Igreja romana, o desvirtuamento dos princípios evangélicos, impediam-na de aceitar a tese de que “os fiéis devem eleger os seus párocos e os párocos os seus bispos”,¹²² recusando ao sacerdote o direito de se empenhar na tarefa de construção nacional, obrigação que o despadrado João Bonança via inscrita no Evangelho.¹²³

Nos finais do século, no contexto de uma já explícita luta pela separação da Igreja do Estado, ganha nova actualidade a reivindicação de uma reforma religiosa defensora da Igreja Nacional. Os fundamentos eram, no fundo, análogos aos anteriormente formulados por Veiga, Herculano e outros liberais, nomeadamente aqueles que, como Sampaio Bruno, não viam na religião, em si, um impedimento à resolução dos graves problemas que afligiam a Nação portuguesa. Ao contrário, os grandes responsabilizados eram o clero e a Igreja, porque, através do seu instrumento de controlo das consciências (a confissão), exerciam os seus poderes em toda a esfera da privacidade, interferindo, deste modo, nos próprios negócios públicos.

As contra-respostas católicas

Ao longo do século, sempre que a questão do celibato eclesiástico foi levantada a Igreja procurou dar resposta aos argumentos anticlericais.

As críticas feitas pelos vintistas mais radicais levaram a Igreja a procurar demonstrar que o celibato eclesiástico não se opunha ao direito natural e que era necessário aos interesses da religião e da sociedade. Aos olhos dos seus defensores, a lei do celibato não era “contrária aos princípios da natureza, nem ao bem da sociedade”,¹²⁴ e “posto que os homens e mulheres sejam aptos para a procriação dos filhos, como são entes livres e *rationais* podem conter os movimentos naturais da carne restando os seus apetites e paixões, e nisto nos distinguimos dos brutos”.¹²⁵ A razão que distingue os homens dos animais poderia soffrer os instintos naturais de conservação e propagação da espécie.

O argumento demográfico também não convencia os que defendiam o celibato clerical. Dir-se-ia que invocavam um argumento malthusiano para demonstrar que “se o casamento fosse geral a terra há muitos séculos que não poderia sustentar os seus habitantes”.¹²⁶ Para a ortodoxia, o celibato constituía, igualmente, uma condição necessária para o cabal cumprimento dos deveres de caridade, já que “homens ligados pelo estado do matrimónio não se consagram a servir os enfermos, a socorrer os pobres, a educar e instruir os meninos, a administrar os Sacramentos, à oração no coro e fora dele, a um estudo continuado das Escrituras, da moral, sempre prontos a levar a luz do Evangelho às extremidades do mundo”.¹²⁷ Dito de outro modo, na perspectiva de Roma, a missionação, educação e assistência requeriam uma “milícia”, cuja permanente disponibilidade era incompatível com a criação de laços familiares e nacionais.

A radicalização das posições anticongreganistas com as leis de Joaquim António de Aguiar, a proposta de extinção do celibato eclesiástico de Passos Manuel e a

crítica de Alexandre Herculano no *Eurico* pediam uma resposta pronta. Para alguns católicos mais conservadores, como o foi António Feliciano Castilho, o celibato eclesiástico não podia nem devia ser questionado, já que o sacerdote aparecia como alguém “modificado até na sua essência de homem por hábitos de muitos anos; absorvido em seus cuidados especiais e activíssimos”.¹²⁸ Quer isto dizer que o celibato era, de facto, o estado que santificava a função sacerdotal, “princípio assentado na Igreja católica; como tal não deve, não pode, ser controvertido, salvo pelos legítimos vogais de algum Concílio, (...) até então, nem em tese de filosofia é lícito impugná-lo”.¹²⁹ Fazê-lo, ainda que em romances, acarretaria custos sociais graves, “o escárnio e o desprezo dos dogmas, o desacato, a soltura desenfreada, a perdição de todas as coisas humanas, depois da subversão de todas as divinas”.¹³⁰ E contra os que atacavam o sacerdócio por estar desligado da realidade social, o chantre da universidade de Coimbra afirmava, em 1853, que “a classe eclesiástica está em contacto muito próximo com o povo. O Padre entra em suas casas, come com ele, vive com ele (...), é de ordinário o seu intérprete, é ele o depositário dos seus altos segredos; é ele o seu confidente. É nas mãos de Padre, ainda o menos moralizado, que o aflito, o interessado deposita seus memoriais perante a Divindade (...) A religião de Jesus ainda reina no coração dos Povos, e estes olham ainda com respeito o Padre”.¹³¹

Sabe-se que, para alguns historiadores das ideias religiosas, a doutrina e os novos dogmas instituídos no pontificado de Pio IX se inscrevem no relançamento de uma contra-ofensiva face ao avanço da secularização. Ora, a recusa do celibato seria peça nuclear na estratégia modernista. Assim, não surpreende que, em correção com os momentos altos desta, certos membros do clero tenham vindo à liça reafirmar as teses da Igreja sobre a matéria. O casamento do padre dessacralizava o sacerdote e concomitantemente o estatuto do papa e de Roma na cristandade; seria, portanto, uma porta aberta para a emergência das Igrejas Nacionais e, por arrastamento, iria, tarde ou cedo, pôr em perigo a própria religião católica. Por isso, no auge da polémica à volta da questão das Irmãs da Caridade, o jornal legitimista e ultramontano *O Bem Público* chamava a atenção não só para as posições anticlericais, mas também para “os esforços desesperados que faziam as seitas protestantes da Inglaterra para perverter as almas dos nossos compatriotas da Ilha da Madeira”,¹³² e todos os esforços seriam poucos para afugentar de “junto do redil os lobos devoradores que o rodeavam”.¹³³ E a recusa da disciplina do celibato pela ruptura protestante aparecia aos olhos de Roma e dos seus seguidores como a verdadeira causa da imoralidade, pauperismo e criminalidade das nações cismáticas,¹³⁴ punição infligida por Deus aos que ousavam contestar os escolhos e dificuldades do seu caminho, tão claramente indicado, já que “o celibato foi o primeiro estado de Adão, e portanto o mais nobre, (...) como se quisesse Deus mostrar-nos, por um modo evidente, que a virgindade é o estado mais perfeito, por ser aquele em que o homem mais se assemelha ao *Grande Celibatário Eterno*, empregando uma expressão de Chateaubriand, que mais assim aproximamos da verdade”.¹³⁵ De certo modo a própria dogmatização da Imaculada Conceição (1854) significava uma reafirmação da ideia cristã segundo a qual a santidade está intimamente connexionada com a assexualidade: a divindade de Cristo requeria que o seu nascimento e o de sua mãe

estivessem isentos da mácula sexual. E, à luz do modelo cristológico, o padre reproduziria essa lição. Assim sendo, não espanta que a Igreja procurasse denunciar os casos de despadramento como indício de loucura, em particular quando acompanhados de abjuração da religião católica em favor de doutrina evangélica.¹³⁶

E contra todas estas perversões da doutrina, contestadas com toda a veemência, salientava que só “o celibato dá um carácter particular ao sacerdote, e torna-o uma personagem sublime e grandiosa”,¹³⁷ e esse lugar, deliberadamente destacado do comum dos leigos, advinha-lhe da sua capacidade de se furtar a um “sentimento que lhe é comum com os outros animais (...) o instinto do coito, e a inclinação sentimental que existe entre os dois sexos, não é, como querem dizer, uma *lei fatal e necessária da aproximação*”.¹³⁸

A Igreja, ao longo do século XIX, mostrou-se inflexível quanto a este ponto de doutrina. A polémica em torno do celibato eclesiástico não suscitou um equacionamento do problema do ponto de vista religioso, e a Igreja limitou-se a uma atitude defensiva. A ortodoxia continuou a defender o celibato do sacerdote como essencial aos deveres pastorais e à mediação com o sagrado.

Conclusão

O debate em torno do celibato eclesiástico é inseparável dos momentos altos da contestação anticlerical. A cronologia das publicações que se debruçam sobre este tema aponta para esta conclusão. As modificações dos argumentos, ao longo do período 1820-1911, acompanham as diferenças do anticlericalismo no mesmo período. Quer isto dizer que os argumentos utilizados pelo anticongreganismo liberal são reactualizados pelo anticlericalismo livre-pensador dos finais do século, embora a uma outra luz. A finalidade de uns e outros é, porém, a mesma: “secularizar as ideias e os comportamentos”, passo prévio e necessário à resolução das contradições políticas, económicas, sociais e culturais.

Notas

- 1 Fernando Catroga, *A Militância Laica e a Descristianização da Morte em Portugal (1861-1911)*, Coimbra, Faculdade de Letras, 1988, p. 508.
- 2 J. M. Pohier, “Célibat Religieux”, in *Encyclopaedia Universalis*, Paris, Encyclopaedia Universalis France, SA, 1980, pp. 12-15.
- 3 Mircea Eliade, *O Mito do Eterno Retorno*, Lisboa, Edições 70, 1988.
- 4 Mary Douglas, *Pureza e Perigo*, Lisboa, Edições 70, 1991.
- 5 “Perante o instinto sexual, o asceta e o místico sentem-se angustiados. Há que seguir uma destas três vias: ou ceder ao amor, ou recalçá-lo, ou sublimá-lo. O sexo

- surge como algo de impuro, de animalesco, de pecaminoso. Subtilmente, pela dialéctica, busca-se degradar o processo erótico. Essa degradação pode incidir sobre várias faces: (1.^a) degradação do mecanismo sexual; (2.^a) degradação psico-física da mulher; (3.^a) degradação do corpo; (4.^a) degradação do matrimónio e da maternidade". Sílvio Lima, *O Amor Místico: Noção e Valor da Experiência Religiosa*, Coimbra, Imprensa da Universidade, 1935, p. 245.
- 6 "É necessário, porém, que o bispo seja irrepreensível, que se tenha casado uma só vez, (...) que saiba governar bem a casa, tenha os seus filhos submissos e com perfeita honestidade.", S. Paulo, 1.^a Carta a Timóteo, III, 2 e 4, in *Bíblia Sagrada*, Lisboa, Difusora Bíblica, 1978, pp. 1561-1566.
- 7 A influência do platonismo na instituição do celibato é reconhecida pelos homens de 1820. Cf. José Manuel Veiga, *O Celibato Clerical. Memoria que serviu de fundamento a uma these dos Actos Grandes*, Lisboa, Typographia Franco-Portuguesa, 1864 [1822], pp. 100 e 101.
- 8 J. M. Pohier, *art. cit.*, pp. 12-15.
- 9 José Manuel Veiga, *op. cit.*, p. 110.
- 10 "Célibat Ecclésiastique", in A. Vacant (org.), *Dictionnaire de Théologie Catholique*, dir., Paris, Letouzey et Aré, Éditeurs, 1905, col. 2071.
- 11 Concílio de Elvira em 300, cânon 33.^o. A. Vacant, *op. cit.*, col. 2080.
- 12 A. Vacant, *op. cit.*, col. 2075.
- 13 J. M. Pohier, *art. cit.*, pp. 12-15.
- 14 Para as igrejas ortodoxas a disciplina é diferente: as funções pastorais são confiadas a sacerdotes casados. A. Vacant, *op. cit.*, col. 2079.
- 15 *Idem, ibidem*, col. 2085.
- 16 Georges Duby, *O Cavaleiro, a Mulher e o Padre*, Lisboa, Dom Quixote, 1988, p. 39.
- 17 *Idem, As Três Ordens ou o Imaginário do Feudalismo*, Lisboa, Estampa, 1982, p. 202.
- 18 A. Vacant, *op. cit.*, col. 2087.
- 19 "Clérigos solteiros e casados", in *Panorama*, V, 1841, p. 111.
- 20 Marianne Schaub, "Tomás Müntzer: a nova imagem de deus e o problema do fim da história", in *A Filosofia de Galileu a J. J. Rousseau*, Lisboa, Dom Quixote, 1981, p. 21 e segs.
- 21 Michael Mullett, *The Counter-Reformation*, London, Methuen, 1984.
- 22 Graça Silva Dias, "Um discurso do celibato no século XVIII", *Análise Social*, 22 (92-93), p. 739.
- 23 Fernando Catroga, *op. cit.*, p. 507.
- 24 Graça Silva Dias, *art. cit.*, p. 740.
- 25 José Eduardo da Horta Correia, *Liberalismo e Catolicismo: O Problema Congreganista (1820-1823)*, Coimbra, Universidade de Coimbra, Faculdade de Letras, 1974, p. 17.
- 26 "Os Eclesiásticos grandes e pequenos são Cidadãos, e sujeitos às autoridades civis", in *Astro da Lusitania*, 72, 7-V-1822. Cit. por José Eduardo da Horta Correia, *op. cit.*, p. 39.
- 27 José Eduardo da Horta Correia, *op. cit.*, p. 67.
- 28 Ruy Ennes Ulrich, *Estudo sobre a Condição Legal das Ordens e Congregações Religiosas em Portugal de 1834 a 1901*, Coimbra, Imprensa da Universidade, 1905, p. 12.
- 29 *Idem, ibidem*, p. 13.

- 30 António Feliciano Castilho, "Eurico, o Presbytero", in *Vivos e Mortos*, VII, Lisboa, 1904, p. 17, reproduzindo um artigo da *Revista Universal Lisbonense*, de 1845. Cf. Manuel Trindade, *O Padre em Herculano*, Lisboa, Verbo, 1965, p. 199 e Fernando Catroga, *op. cit.*, p. 508.
- 31 Alexandre Herculano, "Os Egressos" e "As Freiras do Lorvão", in *Opúsculos*, I, Porto, Presença, 1982.
- 32 Maria Manuela Tavares Ribeiro, *Portugal e a Revolução de 1848*, Coimbra, Minerva, 1990, pp. 213 e 214.
- 33 Paul Bénichou, *Le Temps des Prophètes. Doctrines de L'Âge Romantique*, Paris, Gallimard, 1977, pp. 9 e 10.
- 34 Georges Gusdorf, *Le Romantisme I*, Paris, Payot, 1993, p. 665.
- 35 Alexandre Herculano, *Eurico, o Presbítero*, Lisboa, Ulisseia, s. d., p. 29.
- 36 Manuel Trindade, *op. cit.*, p. 201.
- 37 Maria do Céu Cristóvão, *A Questão das Irmãs de Caridade: Estudo de Opinião Pública (1858-1862)*, Lisboa, Faculdade de Letras (dissertação de licenciatura), 1972.
- 38 Vítor Neto, "O Estado e a Igreja", in *História de Portugal*, V, Lisboa, Círculo dos Leitores, 1993, p. 271.
- 39 Alexandre Herculano, "Manifesto da Associação Popular Promotora da Educação do Sexo Feminino: Ao Partido Liberal Português", in *Opúsculos*, I, Porto, Presença, 1982, pp. 333-363.
- 40 Leandro José da Costa, "O Celibato Clerical", in *Arquivo Universal*, 2.^a Série, I Anno, n.º 5, 1859, pp. 69-70; n.º 7, 15-VIII-1859, pp. 101-103; n.º 9, 29-VIII-1859, pp. 134-136; n.º 11, 12-IX-1859, pp. 163-165; n.º 18, 31-X-1859, pp. 278-280; n.º 26, 26-XII-1859, pp. 402-403.
- 41 J. D. Sines, *Refutação Cathégorica e Última às Falsas Asserções do Ultramontano Sousa Monteiro, com as quaes Pretende Impugnar as Doutrinas de Jesus Cristo e a Egreja*, Lisboa, Typographia de M. de J. Coelho, 1860.
- 42 *Idem, ibidem*, p. 44.
- 43 Jules Michelet, *O Padre, a Mulher e a Família*, trad. de José Maria Andrade Ferreira, Lisboa, Typographia de José da Costa N. C., 1861.
- 44 Fernando Catroga, *op. cit.*, p. 508.
- 45 Encíclica *Qui Pluribus* de 29-XI-1846.
- 46 Veja-se o texto do *Syllabus*, Buenos Aires, Cursos de Cultura Catolica, 1934, p. 14.
- 47 Fernando Catroga, *op. cit.*, p. 502.
- 48 João Bonança, *A Religião e a Política: Ao Padre Américo Vigário Capitular da Sé de Lisboa e Bispo Eleito do Porto*, Lisboa, Typographia Livre, 1870, p. 8.
- 49 Alexandre Herculano, "A Supressão das Conferências do Casino", in *Opúsculos*, I, Porto, Presença, 1982, p. 157.
- 50 Fernando Catroga, *op. cit.*, p. 511.
- 51 Luciano Cordeiro, *O Casamento dos Padres: A propósito da Carta do Padre Jacinto Loyson*, Lisboa, Imprensa de J. E. de Sousa Neves, 1872, p. 19.
- 52 Fernando Catroga, *op. cit.*, p. 513.
- 53 "Desconhecendo a evolução histórica, a raça latina adormeceu inconscientemente sobre os pergaminhos do passado, nada fazendo em política e nada pensando em religião". Sebastião de Magalhães Lima, *O Papa perante o Século: Refutação do*

- Ultramontanismo por Alumno do 4.º Anno Jurídico*, Porto, Imprensa Litterario-Commercial, 1874, p. 33.
- 54 “Solemnia Verba”, in *O Libertário*, 1.º Anno, n.º 1, 8-IX-1895, p. 1.
- 55 *A Semana de Loyola*, 1.º Anno, n.º 1, 6-IV-1884, p. 5.
- 56 Veja-se a título de exemplo: *O Século*, 1.º Anno, n.º 20, 28-I-1881, p. 2; *Revista Católica*, Anno X, n.º 4, 20-I-1900, pp. 29-30; *idem*, Anno XIII, n.º 13, 28-III-1903, pp. 103-104; para uma lista de despadrados cf. Trindade Coelho, *Manual Político do Cidadão Português*, Porto, Typographia a vapor da Empreza Litteraria e Typographica, 1908, p. 370; e também Fernando Catroga, *op. cit.*, pp. 518 e 519.
- 57 Fernão Botto-Machado, *A Confissão*, Lisboa, Typographia La Bécarre, 1908, p. 4.
- 58 “Revelações Pungentes”, in *A Voz do Operário*, 2.º Anno, n.º 63, 26-XII-1880, p. 2.
- 59 Fernando Catroga, *op. cit.*, p. 279.
- 60 Samuel Rodrigues, *A Polémica sobre o Casamento Civil (1865-1867)*, Lisboa, INIC, 1987.
- 61 Sampaio Bruno, *A Questão Religiosa*, Porto, Livraria Chardron, 1907, p. 313.
- 62 Manuel Braga da Cruz, *As Origens da Democracia Cristã e o Salazarismo*, Lisboa, Presença, 1980, p. 126.
- 63 Pierre Rosanvallon, *Le Sacre du Citoyen. Histoire du Suffrage Universel en France*, Paris, Gallimard, 1992, p. 107.
- 64 *O Portuguez Constitucional*, n.º 159, 24-VII-1821, pp. 667 e 668, in José Eduardo da Horta Correia, *op. cit.*, p. 174.
- 65 *Diário das Cortes*, tomo 7, 10-VIII-1822, p. 126, cit. por Zília Osório de Castro, *Cultura e Política: Manuel Borges Carneiro e o Vintismo*, Lisboa, INIC, 1990, II, p. 713.
- 66 José Manuel Veiga, *op. cit.*, pp. 5 e 188.
- 67 *Idem, ibidem*, p. 5.
- 68 *Idem, ibidem*, p. 6.
- 69 José Manuel Veiga, *op. cit.*, p. 190.
- 70 *Diário das Cortes*, tomo III, 30-VII-1821, p. 1686; José Eduardo da Horta Correia, *op. cit.*, p. 227.
- 71 José Manuel Veiga, *op. cit.*, p. 194.
- 72 *Idem, ibidem*.
- 73 *Idem, ibidem*.
- 74 João Bonança, *op. cit.*, Lisboa, Typographia Livre, 1870, p. 13.
- 75 Costa Goodolfim, *O Celibato Clerical*, Lisboa, Typographia Universal, 1872, p. 3.
- 76 *Idem, ibidem*, p. 9.
- 77 Ramalho Ortigão, “O celibato eclesiástico perante a imprensa”, in *As Farpas*, XI, Lisboa, Clássica Editora, 1944, p. 228.
- 78 Romeo Manzoni, *O Padre na História da Humanidade: Ensaio Popular de Patologia-Psicologia*, Lisboa, Grémio Montanha, 1909, p. 17.
- 79 António Augusto de Vasconcelos, *O Celibato Eclesiástico: Reflexões à Carta do Padre Jacinto*, Lisboa, Livraria Catholica, 1878, p. 27.
- 80 Eça de Queirós, *O Crime do Padre Amaro*, Porto, Lello e Irmãos Editores, 1946.
- 81 “Veríssimo achou que, se não pudesse ser bom padre, havia de pertencer à maioria; e, se desse escândalo, um de mais ou de menos não perturbaria a ordem das coisas. (...) D. Águeda fazia concessões à fragilidade do clero; que seu sexto

- avô também fora bispo e pai do seu quinto avô, por Camelos”, in Camilo Castelo Branco, *A Brasileira de Prazins: Cenas do Minho*, Lisboa, Ulisseia, s. d., p. 127.
- 82 M. F., “A mulher”, folhetim de *A Voz do Operário*, 2.º Anno, n.º 13, 3-I-1880, p. 3.
- 83 Fernão Botto-Machado, *op. cit.*, p. 7.
- 84 Heliodoro Salgado, “Violação de Menores”, in *A Obra*, n.º 295, 30-IX-1900, p. 1.
- 85 Rafael Bordalo Pinheiro, “Paralelos”, in *Pontos nos iis*, Anno I, 9-VII-1895, p. 73.
- 86 Fernão Botto-Machado, *A Queda do Monstro*, Lisboa, Typographia Bayard, 1910, p. 14.
- 87 Óscar Mário, *Os Padres*, Lisboa, Nova Livraria Internacional, 1875, p. 9.
- 88 Chiniqy, *O Padre, A Mulher e o Confessionário*, Lisboa, Livraria Triunfo Editora, 1935, p. 144. A primeira edição em português é de 1887. Chiniqy é um despadrado canadiano, nascido em 1809. O seu trabalho como sacerdote católico mereceu-lhe, em 1850, a benção apostólica. Nos anos 60, rompe com a Igreja, tendo sido processado e defendido por Abraham Lincoln. Convertido ao protestantismo, não se cansará de denunciar os malefícios da confissão, razão que, segundo ele, explica o atraso das nações católicas face aos avanços das protestantes. Cf. *op. cit.*, p. 125.
- 89 Anselmo Xavier, in *O Século*, 1.º Anno, n.º 2, 5-I-1881, p. 2.
- 90 Jules Michelet, *op. cit.*, p. 119.
- 91 Miguel Bombarda, *A Sciencia e o Jesuitismo: Réplica a um Padre Sábio*, Lisboa, Parceria António Maria Pereira, 1900, p. 144.
- 92 *Idem*, “O Clero”, in *A Voz do Operário*, 2.º Anno, n.º 49, 18-IX-1880.
- 93 J. S. Castello-Branco, *O Padre deve ser casado?*, Paris, E. Belhatte e C.ª, 1883, p. 80.
- 94 Manuel Pinto dos Santos, *Quem são os Apóstatas?*, Lisboa, Viúva Tavares Cardoso, 1904, p. 71.
- 95 Costa Goodolfim, *op. cit.*, p. 14.
- 96 *Idem, ibidem*, p. 15.
- 97 Oliveira Martins, “A teoria do moçarabismo: crítica da história da literatura do Sr. Teófilo Braga”, in *Política e História*, Lisboa, Guimarães e C.ª Editores, 1957, pp. 160 e 161.
- 98 Sebastião de Magalhães Lima, *op. cit.*, p. 30.
- 99 Costa Goodolfim, *op. cit.*, p. 11.
- 100 “Levada pela origem védica da sua doutrina, a copiar e a imitar o budismo, a Igreja Romana copiou dele três elementos anti-sociais, três germens de morte: a gerarquia sacerdotal, o celibato e as congregações”. Malvert, *Ciência e Religião*, trad. de Heliodoro Salgado, Lisboa, Livraria Central de Gomes de Carvalho, 1903, p. 250.
- 101 José Manuel Veiga, *op. cit.*, p. 14.
- 102 José Eduardo da Horta Correia, *op. cit.*, pp. 204 e 205.
- 103 Zília Osório de Castro, *op. cit.*, tomo II, p. 523.
- 104 Ruy Ennes Ulrich, *op. cit.*, p. 22.
- 105 José Eduardo da Horta Correia, *op. cit.*, p. 233.
- 106 José Manuel Veiga, *op. cit.*, p. 17. De notar que esta obra será reeditada em 1864, por ocasião da polémica em torno do casamento civil.
- 107 *Idem, ibidem*.

- 108 Leandro José da Costa, "O Celibato Universal", in *Archivo Universal*, 2.^a Série, I Anno, n.º 5, 1859, pp. 69-70.
- 109 Leandro José da Costa, "O Celibato Clerical", in *Archivo Universal*, 2.^a Série, I Anno, n.º 18, 31-X-1859, pp. 278-280.
- 110 *Idem, ibidem*.
- 111 Manuel Pinto dos Santos, *op. cit.*, p. 85.
- 112 O teatro de António Ennes é um bom exemplo. Cf. deste autor, *Os Lazaristas*, Lisboa, Typographia do jornal O Paiz, 1875.
- 113 Heliodoro Salgado, *A Religião da Morte*, Lisboa, Ed. Dias da Silva, s. d., p. 52.
- 114 Alexandre Herculano, "As Heranças e os Institutos Pios", in *Opúsculos*, III, Porto, Presença, 1984, pp. 253-271; Alberto Navarro, *et al.*, *Herança Camarido: A Usurpação d'uma Herança por frades e freiras estrangeiros*, Coimbra, Imprensa Académica, 1906.
- 115 José Manuel Veiga, *op. cit.*, p. 191.
- 116 *Idem, ibidem*.
- 117 José Manuel Veiga, *op. cit.*, p. 17.
- 118 *Idem, ibidem*, p. 152.
- 119 Zília Osório de Castro, *op. cit.*, tomo II, pp. 612 e 613.
- 120 Alexandre Herculano, "Manifesto da Associação Popular Promotora (...)", in *Opúsculos*, I, Porto, Presença, 1982, p. 351.
- 121 João Bonança, *op. cit.*, pp. 11 e 12.
- 122 *Idem, ibidem*, p. 8.
- 123 "Mas sou homem, sou cidadão (além de sacerdote); tenho família, tenho bens, tenho direitos: ninguém por consequência me pode contestar o direito que me assiste de avaliar como os outros governam aquilo que é meu. Sou sacerdote duma religião fundada na fraternidade, e tenho obrigação de trabalhar pela redenção e liberdade dos povos". *Idem, ibidem*, p. 6.
- 124 Luís Gonçalves dos Santos, "O Celibato Clerical e Religiozo defendido dos golpes da Impiedade, e da Libertinagem dos Correspondentes da Astréa", Lisboa, Typographia de Bulhões, 1827-1830, p. 26.
- 125 *Idem, ibidem*, p. 27, (sublinhado nosso).
- 126 *Idem, ibidem, op. cit.*, p. 27.
- 127 Luís Gonçalves dos Santos, *op. cit.*, p. 16.
- 128 António Feliciano Castilho, *op. cit.*, p. 15.
- 129 *Idem, ibidem*, p. 17.
- 130 *Idem, ibidem*.
- 131 António Lopo Corrêa de Castro, *O Padre perante o Século*, Coimbra, Imprensa da Universidade, 1853, p. 53.
- 132 "Exforços do Protestantismo", in *Bem Público*, n.º 99, 24-V-1859, p. 380.
- 133 *Idem, ibidem*.
- 134 J. M. Sousa Monteiro, "O correspondente da Razão e o Celibato", in *Bem Público*, n.º 99, 21-V-1859, p. 374.
- 135 *Idem, ibidem*, p. 375.
- 136 "Uma Apostasia Escandalosa", *Revista Católica*, Viseu, Anno X, n.º 4, 20-I-1903, pp. 29 e 30.
- 137 "O Celibato", in *O Cysne do Mondego*, 4, 22-X-1860, p. 13.

- 138 ***Protesto a Favor da Lei do Celibato ou o Celibato Clerical Vingado de Injustas Accusações — por um Católico Goano, Margão, Typographia do Ultramar, 1961, p. 4.***