

ENTRE ÍCONES E ICONOCLASTAS: A CONSTRUÇÃO DE LIBERAIS E CONSERVADORES EM *O CRIME DO PADRE AMARO*, DE EÇA DE QUEIRÓS, COMO CRÍTICA AO PORTUGAL OITOCENTISTA

BETWEEN ICONS AND ICONOCLASTS: THE CONFLICT BETWEEN LIBERALS AND CONSERVATIVES IN *O CRIME DO PADRE AMARO*, BY EÇA DE QUEIRÓS, AS A CRITICISM OF 19TH CENTURY PORTUGAL

Cláudio César Foltran Ulbrich¹

Resumo: O artigo busca discutir a construção de diferentes tipos de personagens dentro da obra *O Crime do Padre Amaro*, de Eça de Queirós, construídos a partir de um pressuposto de oposição: os religiosos, conservadores e corruptos, de um lado; do outro, os liberais, anticlericais e progressistas, ainda que hipócritas. Também, se busca discutir duas figuras que contradizem a lógica dos dois grupos — o abade Ferrão e o Dr. Gouveia, respectivamente. Por fim, se buscará compreender como isso constitui a crítica queirosiana ao Portugal do século XIX, principalmente à sua filiação da Geração de 1870.

Palavras-chave: Eça de Queirós, Geração de 70, literatura portuguesa, realismo-naturalismo português, liberalismo, conservadorismo.

Abstract: The article aims to discuss the making of the different types of characters in Eça de Queirós' *O Crime do Padre Amaro*, written in a logic of opposition: on the one hand, the clergy, conservatives and corrupts; on the other hand, liberals, anticlericals and progressives, yet hypocrites. Furthermore, we aim to understand two characters that contradicts the logic of the two groups — abbot Ferrão and Dr. Gouveia, respectively. Ultimately, we present how this constitutes Eça de Queirós' criticism of

¹Graduando de História na Universidade Federal do Paraná, pesquisa atualmente sobre as expansões marítimas ibéricas no século XVI.

nineteenth-century Portugal, taking into account his filiation to the Geração de 1870.

Keywords: Eça de Queirós, 1870's generation, portuguese literature, realism-naturalism, liberalism, conservatism.

Introdução

Segundo o historiador francês François Hartog (1946–), a História e a Literatura, no século XIX, assumem funções homólogas. Tendo um mesmo objetivo — a compreensão da sociedade — mas possuindo meios e concepções diferentes de como fazê-lo, elas chegaram a resultados e concepções muito diferentes. Ele destaca que a literatura busca fazer uma análise do “simultâneo do não-simultâneo”, em que se buscam os “[...] fracassos, apreender a heterogeneidade das temporalidades em curso, para daí extrair um dispositivo dramático e a ocasião de um questionamento na ordem do mundo” (HARTOG, 2017: 128); ou seja, compreender os anacronismos, as variações entre expressões do mundo que existem sincronicamente dentro de uma mesma sociedade. É a partir dessa perspectiva que José Maria de Eça de Queirós (1845-1900), em *O Crime do Padre Amaro*, publicada pela primeira vez em 1875 na *Revista Ocidental*, busca examinar a sociedade portuguesa oitocentista a partir da ação dos liberais e do clero, principalmente.

A literatura queirosiana atravessa três fases distintas, em que *O Crime do Padre Amaro* faz parte da segunda e da terceira, através das sucessivas edições do livro. Seguimos, aqui, a classificação levantada por Mota quanto estas três fases (2014: 12):

O autor do primeiro momento, dito romântico, das *Prosas*

Bárbaras (1866–1867) e da primeira versão d'*O Crime do Padre Amaro* (1875); o criador (supostamente atraído pelo realismo/naturalismo) da segunda e terceira versões do *Crime do Padre Amaro* (1876 e 1880) e do *Primo Basílio* (1878). Além disso, uma terceira fase, desligada de normas específicas, de *O Mandarim* (1880), *A Relíquia* (1887), *Os Maias* (1888), *A Ilustre Casa de Ramires* (Póstumo, 1900) e *As Cidades e as Serras* (Póstumo, 1901). (MOTA, 2012: 12).

Conforme aponta Rios (2007: 14), a obra *O Crime do Padre Amaro* “[...] lança[m] efetivamente Eça de Queirós no cenário das letras portuguesas”, ao passo que o crítico literário português Álvaro Lins coloca o romance como um ponto de inflexão na carreira artística do autor e da própria literatura portuguesa: “Este livro não inovou, [sic] apenas a carreira literária de Eça de Queiroz. Foi a própria literatura portuguesa que ele revolucionou, com espantosa violência, iniciando o realismo português [...]” (LINS *apud* RIOS, 2007: 15). Suas obras, repletas de crítica social, inspiram-se em outros escritores de seu tempo, principalmente Gustave Flaubert e Émile Zola, que, inclusive, será acusado de ter plagiado.² Seu estilo irônico e jocoso garantiu reconhecimento ainda em vida, inclusive no Brasil, onde enfrentou as críticas ácidas de Machado de Assis (SENNA, 2018).

O Crime do Padre Amaro é, portanto, um dos marcos literários tanto

² Eça enfrentará essas críticas ainda em vida, vindas de seu homólogo brasileiro, Machado de Assis. Em crítica publicada na revista *O Cruzeiro*, em 16 de março de 1878, na ocasião da publicação de *O Primo Basílio*, o romancista brasileiro acredita que “[...] o próprio *O Crime do Padre Amaro* é imitação do romance de Zola, *La Faute de l'Abbé Mouret*. Situação análoga, iguais tendências; diferença do meio; diferença do desenlace; idêntico estilo; algumas reminiscências, como no capítulo da missa, e outras; enfim, o mesmo título” (MACHADO DE ASSIS, 1878: 2).

da literatura de Queirós quanto da portuguesa. A obra descreve o relacionamento entre o pároco Amaro e a beata Amélia em Leiria, algo proibido pelo celibato. A relação dos dois, eventualmente, resultará num filho, abandonado nas mãos de uma “tecedeira de anjos”, que o assassina, e na morte de Amélia, em que se expressa a profunda corrupção do clero, a fraqueza de caráter das personagens, típica da literatura naturalista, e a própria decadência de Portugal.

A literatura queirosiana, e em especial a sua trilogia *Cenas da Vida Portuguesa*, constituída, além de *O Crime do Padre Amaro* (1875), de *Primo Basílio* (1878) e *Os Maias* (1888), busca construir, através desses personagens, uma análise de caráter laboratorial da sociedade lusitana através das ações dos indivíduos, guiados por suas paixões e pela influência do meio. Tece, com isso, uma crítica aos costumes, mostrando a estagnação social, a decadência das práticas e o próprio declínio nacional em comparação com as demais nações europeias. Em carta a Teófilo Braga, literato e um dos seus amigos próximos, Eça de Queirós estabelece que as *Cenas* tinham como objetivo

[...] Pintar a sociedade portuguesa tal qual a fez o Constitucionalismo desde 1830 — e mostrar-lhe como num espelho que triste país eles formam — eles e elas. É o meu fim nas “Cenas da Vida Portuguesa”. É necessário acutillar o mundo oficial, o mundo sentimental, o mundo literário, o mundo agrícola, o mundo supersticioso — e com todo o respeito pelas instituições que são de origem eterna, destruir as falsas interpretações e falsas realizações, que lhe dá uma sociedade podre. Não lhe parece você que um tal trabalho é justo? (EÇA DE QUEIRÓS, 2006: 255).

Karina Marques Câmara (2007) argumenta que Eça de Queirós tinha claras pretensões reformistas da sociedade portuguesa, em que a análise e denúncia dos personagens de sua obra tinha como objetivo a própria regeneração de Portugal. O autor formou parte da chamada “Geração de 1870”, formada por intelectuais e escritores empenhados em romper com a velha ordem e construir um novo Portugal, deixando para trás a mentalidade moderna e indo rumo à contemporânea. Eça de Queirós, especialmente, foi um dos expoentes do movimento, denunciando a estagnação nacional e, através da exposição de seus vícios, buscar regenerá-la. Conforme aponta Câmara (2012: 56),

Com base nos ideais de sua geração, Eça de Queirós iniciou o seu projeto de ‘regeneração de Portugal’, de intervenção na sociedade, através da ironia corrosiva e da crítica contundente à vida social, política e moral da época. Pintar a sociedade, colocá-la em causa para mostrar o quão “decadente” ela era e, assim, obter uma possível ‘redenção’ era o objetivo de sua ação enquanto escritor e intelectual português (CÂMARA, 2012: 56).

Vera Maria Monteiro de Souza Rios, por outro lado, aponta como o clero, especificamente, é alvo de profundas críticas de Eça de Queirós e de muitos de sua geração:

O anticlericalismo constitui um fator determinante como atitude cultural e ideológica da Geração de 70 a que Eça pertenceu. Desde os seus primeiros textos de análise social, conforme visto anteriormente, o clero era objeto de ácidas críticas, como a excessiva influência que o sacerdote desfrutava junto às mulheres; a interferência na educação das jovens; posse de relíquias e posterior venda delas. A força

bruta e o caráter fanático de alguns religiosos também não escaparam à sátira queirosiana. (RIOS, 2007: 17).

Esses grupos sociais não são criticados apenas por sua função dentro da obra – clérigos, funcionários públicos, senhoras beatas – mas também pela ideologia por que se guiam. Assim, Eça de Queirós opõe duas ideologias básicas: o liberalismo, representado por João Eduardo, Gustavo e Gouveia, e o conservadorismo, personificado pelos clérigos de Leiria. No entanto, essa oposição, como destacam Brandão e Oliveira Júnior (2014: 87-90), possuía características mais complexas do que pode parecer à primeira vista. Fica evidente, em determinados momentos, que o anticlericalismo dos liberais poderia ser fruto de conveniência, ou de suas intenções imediatas, mais que de ideologia; ao passo que a corrupção do clero é colocada em anteparo com o abade Ferrão, que se mostra completamente diferente e que, à sua maneira, representa outra face do clero português, quase numa tentativa por parte de Eça de redimi-lo.

As personagens de Eça de Queirós, assim, são apresentadas em muitas situações como esses modelos, ou ainda tipificações, ao qual ele critica a própria sociedade portuguesa através da denúncia de seus comportamentos. Por outro lado, o abade Ferrão e o doutor Gouveia são apresentados como modelos que fogem à regra e, por comparação, a confirmam. Eles, enfim, aprofundam a complexidade das relações entre conservadores e liberais, que será uma das peças-chave na crítica social que a obra traz.

Essa relação mais complexa pode ser compreendida pelo próprio contexto político em que o liberalismo se consolidou em Portugal. Sua

origem mais distante pode ser encontrada na Revolução Liberal do Porto, em 1820, que rapidamente evoluiu para um movimento liberal radical, que apregoava o fim do Antigo Regime e a criação de uma monarquia constitucional. O movimento perderá força com a Carta Constitucional de 1826, de caráter liberal-conservador, centrista e moderada. Os conflitos cessarão quase que por completo com a ascensão do Partido Regenerador, em 1851, que manteve um equilíbrio de forças dentro do parlamento que garantiu o sufocamento de forças liberais mais radicais.

Se por um lado o liberalismo tinha prosperado no estabelecimento de um corpo legislativo, por outro, ele não tinha provocado a mudança das mentalidades como em outros países da Europa. Amadeu Carvalho Homem (2000) destaca que os burgueses, muito mais que uma mentalidade empreendedora, assumiram posturas de um anseio aristocrático, ligando-se à coroa e aos cargos públicos, sem, necessariamente, promover uma ruptura com a velha ordem, representada pela aristocracia e pela Igreja:

A configuração social do liberalismo português apresenta-nos um remanescente de recorrências históricas que iludem os pressupostos de modernização e de ruptura que seria legítimo esperar. Pesava sobre o país uma *forma mentis* e um trilha de hábitos comportamentais que só a interiorização de valores burgueses avançados, solidamente firmados na livre iniciativa empresarial, poderiam transformar. Mas essa modificação de conteúdos de consciência e de práticas de ação não foi alcançada. [...] A nova burguesia liberal aspirava à nobilitação, mantinha um ideal de riqueza predominantemente centrado nos bens fundiários, especulava improdutivamente, amarrava-se o melhor que podia nos nichos da administração pública e conservava sob suspeita o valor da iniciativa individual, já então decididamente vitoriosa nas paragens

européias mais desenvolvidas. (HOMEM, 2000: 270).

Em suma, Eça de Queirós faz uma análise profundamente crítica do seu próprio tempo, em que destaca a decadência de Portugal, representada no clero corrupto, no liberalismo malformado e mal instalado e nos embates sociais provocados por essa configuração. Há, na análise desses dois tipos, a compreensão dos próprios conflitos sociais e intelectuais que o Portugal oitocentista atravessou.

Porque sois semelhantes aos sepulcros caiados³

A crítica mais explícita dentro da obra de Eça de Queirós se volta comportamento do clero. Como uma expressão típica do naturalismo, o corpo eclesiástico é apresentado como decadente e dado a impulsos e paixões, de forma que, longe da virtude que se espera deles, agem segundo seus próprios interesses e anseios. Há uma constante necessidade de atender às necessidades fisiológicas, mostradas a partir de glotonarias, da lascívia, das emoções intensas e impuras e da transgressão aos mandamentos cristãos.

Uma cena que explicita bem esse tipo de comportamento é o jantar na casa do abade da Cortegaça, em que os padres Amaro, Natário e Brito, juntamente com o cônego Dias, se reúnem para uma refeição. Bêbados, os clérigos discutem à mesa, em que ficam evidentes a sua falta de vocação e um relaxamento da austeridade e sobriedade que se espera dos membros da

³ As seguintes seções, destinadas a analisar a ação dos diferentes personagens-tipo dentro da obra, serão identificadas a partir de versículos bíblicos que, à sua maneira, descrevem a própria ação dos elementos analisados.

Igreja. Deleitam-se nos prazeres da comida e da bebida, demonstram uma falta de caridade com os pobres — quando muito, a fazem a contragosto —, são dados a ataques de ira, não se ressentem do seu comportamento e consideram tudo isso muito natural.

Já no primeiro momento, Natário e Brito nos são apresentados a partir do grotesco e da própria estética naturalista. Natário nos é descrito como “[...] uma criatura biliosa, seca, com dois olhos encovados, muito malignos, a pele picada de bexigas e extremamente irritável. Chamavam-lhe o ‘Furão’” (EÇA DE QUEIRÓS, 2019: 110); Brito nos aparece como

[...] o padre mais estúpido e mais forte na diocese; tinha o aspecto, os modos, a forte vida de um robusto beirão que maneja bem o cajado [...]. O senhor chantre, sempre correto nas suas comparações mitológicas, chama-o ‘leão de Nemeia’” (EÇA DE QUEIRÓS, 2019: 110).

Percebe-se, aqui, a visão quase não-humana deles, bem como a comparação, nos dois casos, a animais selvagens.

O mais explícito, porém, é que, para além da sua falta de piedade, há o uso dos sacramentos para proveito próprio, atendendo aos anseios pessoais ou até mesmo estatais, corrompendo a sua vocação santa e ritualística. Segundo Roani (2003: 47):

São os padres de Leiria que dão o exemplo a Amaro, e não é de se admirar que ele faça o mesmo. Eça representa padres que se servem da Igreja em proveito próprio. Os padres de Leiria aparecem como religiosos só exteriormente, quando muito. Juste-se ainda o apego a uma vida de bem-estar e a sua falta de caridade, que se ilustra com as suas discussões sobre a

pobreza, bem como a exploração das crenças do catolicismo.

Considerando o comportamento, a cena em questão também se coloca como um estudo de caso. Os padres, em volta da mesa, bebem demasiadamente e, bêbados, afirmam heresias. Entregando-se à glotonaria, discutem a pobreza; colocada, aqui, como fruto da preguiça. Nas palavras de Natário, “[...] muita pobreza, mas muita preguiça. [...] Em muitas fazendas sabia ele que havia faltas de jornaleiros, e viam-se marmanjos, rijos como pinheiros, a choramingar padres-nossos pelas portas” (EÇA DE QUEIRÓS, 2019: 113); a boataria, que não buscavam desmentir; pelo contrário, até a alimentavam, como é o caso do suposto caso do padre Brito com a mulher do regedor (EÇA DE QUEIRÓS, 2019: 114) e, principalmente, o papel da confissão, que se coloca como o mais sensível. É evidente, aqui, que não se tinha uma crença sincera no sacramento; ou, ainda, se colocava como uma ferramenta de utilidade para a padraria, que a utilizava para seus propósitos escusos. É, por exemplo, o que se pode observar na fala de Natário, num rompante de sinceridade:

— E com a confissão — disse o padre Natário. — A coisa então vai pelas mulheres, mas vai segura! Da confissão tira-se grande partido.

[...]

— Escutem, criaturas de Deus! Eu não quero dizer que a confissão seja uma brincadeira! Irra! Eu não sou pedreiro-livre! O que eu quero dizer é que é um meio de persuasão, de saber o que se passa, de dirigir o rebanho para aqui ou para ali... E, quando é para o serviço de Deus, é uma arma. Aí está o que é: a absolvição é uma arma! (QUEIRÓS, 2019: 116).

A sinceridade crua de Natário causa escândalo, especialmente em Amaro, recém-chegado à Leiria, ainda tendo uma visão mais íntegra dos preceitos cristãos. Os outros padres, mais que tentar corrigir Natário, buscam aplacar a fúria de Amaro, seja apenas com expressões conciliatórias ou tentando repetidamente desviar a atenção à comida e ao vinho, trazidos por Gertrudes, a governanta.

O segundo momento é quando Natário, ávido por se vingar de João Eduardo pelo artigo difamatório que este publica no *A Voz do Distrito*, busca usar da sua influência para desfazer a promoção que ele ganharia com a ajuda do Dr. Gouveia:

O pateta estava para ser empregado no Governo Civil, primeiro amanuense, hem? Pois vou-lhe desmanchar o arranjinho!... E o Nunes Ferral que é dos meus, homem de boas ideias, vai pô-lo fora do cartório... E que escreva então Comunicados! (QUEIRÓS, 2019: 207).

Igualmente, quando o cônego Dias procura investigar a situação de Amaro e descobre pela Totó, a filha do sineiro, que ele e Amélia estavam tendo um caso, ele confronta Amaro. No entanto, mais que denunciá-lo — e temeroso que seu próprio caso com a sra. Joaneira seja denunciado por Amaro — o cônego simplesmente o admoesta, sem, no entanto, fazer nada sobre seu comportamento escandaloso:

— Traste por quê? Diga-me lá! Traste por quê? Temos ambos culpas no cartório, eis aí está. E olhe que eu não fui perguntar, nem peitar a Totó... Foi muito naturalmente ao entrar em casa. E, se me vem agora com essa coisa de moral, isso faz-me rir. A moral é para a escola e para o sermão. Cá na vida faço isto, o senhor faz aquilo, os outros fazem o que podem. [...] É a

natureza que manda. Somos homens. E como sacerdotes, para honra da classe, o que temos é fazer costas!

[...]

Então riram ambos. Imediatamente cada um declarou retirar as palavras ofensivas que tinham dito; e apertaram-se gravemente a mão. Depois conversaram. (EÇA DE QUEIRÓS, 2019: 353).

Ou seja, mostra-se, aqui, um corporativismo de defesa, bem como uma necessidade de encobrir o outro nas suas transgressões, pois ele mesmo espera ser protegido. Há, assim, um sentimento de camaradagem no delito e uma completa ignorância em relação ao que seria os preceitos religiosos esperados.

Uma segunda expressão do uso da fé para fins pessoais é a interferência do resultado das eleições, de forma que os homens do Estado — aqui personificado no conde de Ribamar — procuram usar a padralhada para alavancar determinado candidato. Por três vezes é exposto esse tipo de relação: quando Amaro vai requisitar a sua transferência de Feirão, no jantar na casa do abade de Cortegaça e na conversa entre o padre Brito e o Dr. Gouveia, quando este pede retaliação contra o comunicado escrito por João Eduardo. Brandão e Oliveira Júnior (2014) explicitam a ligação profunda entre clero e eleições, que Eça de Queirós buscou descrever:

Os revolucionários [liberais] apelaram para as lideranças dos membros da igreja e para seu poder de penetração junto à sociedade portuguesa. Além disso, a religião foi reconhecida, desde o princípio do constitucionalismo, como uma necessidade pública. [...] Garantia-se o monopólio católico e a propriedade privada e, em contrapartida, a igreja colocava seus membros para ajudar a afiançar a obediência às determinações do congresso. (BRANDÃO; OLIVEIRA JÚNIOR, 2014: 94).

Em suma, Eça de Queirós explicita, por um lado, o comportamento do clero, que é dado a paixões; por outro, como eles se utilizam de sua penetração transversal dentro da sociedade portuguesa para fazer valer seus interesses. Isso é tanto um reflexo do papel real que a Igreja exercia dentro da sociedade portuguesa, profundamente católica, quanto da própria concepção realista-naturalista descritiva que Queirós ajudou a desenvolver.

Nos últimos tempos, alguns apostarão da fé

A contraposição ao clero decadente, e que constitui o principal conflito na obra — e que, segundo Homem (2000), é uma expressão do próprio conflito que se constituiu na segunda metade do século XIX em Portugal — é o liberalismo, expressos na figura de João Eduardo, de Gustavo⁴ e do Dr. Gouveia. Movimento forte em Portugal desde 1820, com a Revolução Liberal do Porto, ansiava-se por reformas estruturais que pudessem impulsionar Portugal da latente estagnação que se encontrava.

O liberalismo português teve uma expressão marcadamente anticlerical. Isso é representado na obra, em que há uma constante interposição entre o clero e os liberais, sendo estes hostis a religiosidade e os preceitos cristãos, apontando, em muitas situações, a hipocrisia do clero. A Igreja é considerada uma atravancadora da sociedade por João Eduardo e por Gustavo; Dr. Gouveia, porém, assume uma posição mais moderada, que cabe fazer uma análise posterior mais profunda.

João Eduardo, o escrevente, é o tipo pequeno-burguês claro dentro da

⁴ Na realidade, Gustavo é uma figura da nova realidade que se desenhava em Portugal e na Europa. Socialista, apresenta o entusiasmo pelas ideias que se fixaram na Europa desde a Primavera dos Povos, em 1848.

obra. Funcionário público e anticlerical, seu desgosto pela igreja acaba sendo mais, por um lado, por uma negação ao seu conservadorismo e, por outro, pelo seu anseio de Amélia. Conforme Brandão e Oliveira Júnior apontam, muitas vezes isso parece ser mais uma expressão de sua antipatia pelo padre Amaro que por ideologia (BRANDÃO; OLIVEIRA JÚNIOR, 2014: 95-96); no entanto, é inegável que ele represente o liberalismo dentro do livro. Eça de Queirós o coloca como um anticlerical ferrenho:

Sempre fora inimigo de padres! Achava-os um “perigo para a civilização e para a liberdade”; supunha-os intransigentes, com hábitos de luxúria, e conspirando sempre para reestabelecer “as trevas da Meia Idade”; odiava a confissão que julgava uma arma terrível contra a paz do lar; e tinha uma religião vaga – hostil ao culto, às rezas, aos jejuns, cheia de admiração pelo Jesus poético, revolucionário, amigo dos pobres, e “pelo sublime espírito de Deus que enche todo o Universo”! (QUEIRÓS, 2019: 155-156).

Conforme já explicitado, o liberalismo em Portugal esteve relacionado com um processo de “nobilitação”, em que, mais que assumindo uma postura empreendedora e antiaristocrática, os burgueses tinham um forte senso de se ligar ao Estado. João Eduardo parece ser um meio termo entre esses dois caminhos, sendo um funcionário público e, no entanto, assumindo funções reformistas e anticlericais, ainda que relacionados ao seu desafeto com Amaro.

Situação bem diferente, porém, se encontra no tipógrafo Gustavo, amigo de João Eduardo e socialista. Aqui, há um anticlericalismo intransigente, que se tornou a fundamentação de sua amizade com João Eduardo: “A simpatia entre ele e João Eduardo provinha de conversas sobre

a religião, em que ambos exaltavam o seu ódio ao clero e a sua admiração por Jesus Cristo” (QUEIRÓS, 2019: 154). Por outro lado, ele demonstrava um entusiasmo pelas inquietações sociais da Espanha e um profundo anseio pela união da classe trabalhadora, o que o levou a buscar participar da formação de uma seção da Internacional em Lisboa:

Fez-lhe então, baixo, a confidência “das coisas que se preparavam em Lisboa”. Tinham-lhe afiançado que havia um clube republicano a que até pertenciam figurões. [...] Ele mesmo [...] fora falado para pertencer a uma seção da Internacional, que devia organizar um espanhol de Madri; [...] O exército estava na coisa [...]. De modo que, com todos esses elementos, a opinião dele, Gustavo, era de que dentro de meses, governo, rei, fidalgos, capitalistas, bispos, todos esses monstros iam para os ares! (QUEIRÓS, 2019: 264).

A terceira figura que representa esse liberalismo é justamente o Dr. Gouveia, mas ele o faz de uma forma muito mais complexa que João Eduardo e Gustavo. Declaradamente ateu e racionalista, Gouveia, porém, ao contrário de João Eduardo, não se opõe à religião. Pelo contrário, considera sua importância como reguladora social e guia dos homens, de forma que, mesmo sendo hostilizado por ela, não nega seu papel positivo na sociedade portuguesa.

Por um lado, Gouveia representa o liberalismo e o iluminismo em alta no século XIX, se colocando como defensor da liberdade de expressão, de uma “religião liberal, de harmonia com o Progresso, com a Ciência.” (QUEIRÓS, 2019: 177). Ele tinha, assim, uma noção particular da religiosidade, um sentido quase ateu: “Eu não preciso dos padres no mundo, porque não preciso do Deus do Céu. Isso quer dizer, meu rapaz,

que tenho o meu Deus dentro de mim, isto é, o princípio que dirige as minhas ações e os meus juízos. Vulgo: consciência...”. (QUEIRÓS, 2019: 252).

Por outro, ele não nega a importância dos padres como reguladores sociais. Sem negar a religião, era necessário que houvesse uma classe que servisse de guia espiritual, principalmente por João Eduardo se afirmar cristão:

Mas, se crês no Deus do Céu, que nos dirige lá de cima, e no pecado original, e na vida futura, precisas de uma classe de sacerdotes que te expliquem a doutrina e a moral revelada de Deus, que te ajudem a purificar a mácula original e te preparem o teu lugar no Paraíso! Tu necessitas dos padres. (QUEIRÓS, 2019: 252).

Curiosamente, ele parece ser a personificação do naturalismo dentro da obra, em que analisa a sociedade a partir de uma perspectiva darwinista. Comentando o caso de Amaro e Amélia, ele não o faz de maneira negativa ou pejorativa, mas tão somente analítica, compreendendo que a atração dos dois é uma expressão dos anseios do corpo: “Que queres tu? Ele tem, para as mulheres, como homem, paixões e órgãos; como confessor, a importância de um Deus”. (QUEIRÓS, 2019: 251) e que Amaro, por ser mais capaz, conseguiu conquistar Amélia: “Como ele é o mais esperto e o mais decidido, apanhou-a ele. É lei natural: o mais forte despoja, elimina o mais fraco; a fêmea e a presa pertencem a ele.” (QUEIRÓS, 2019: 247).

Da mesma forma, sendo uma personalidade reclusa e perspicaz, ele é capaz de perceber a hipocrisia do clero, quando comenta o caso do seu vizinho Peixoto, que “[...] matou a mulher com pancadas e que vai dando

cabo pelo mesmo processo de uma filhita de dez anos, [e] é entre o clero um homem excelente porque cumpre seus deveres de devoto [...]” (QUEIRÓS, 2019: 250), ao passo que ele, um simples médico, é tido como um “grande desavergonhado” por não cumprir os sacramentos. (QUEIRÓS, 2019: 250).

Vós sois o sal da terra

O Dr. Gouveia, porém, não é a única figura no livro com esse caráter místico, quase transcendente em relação à obra. Em contraposição ao clero pútrido de Leiria, o abade Ferrão é colocado como a expressão do cristianismo radical. Simples, dono de uma paróquia pobre, vivendo apenas para o evangelho, Ferrão é o perfeito oposto de Amaro, que é inconstante, cruel, violento e impulsivo, ansiando sempre o luxo.

A figura do abade Ferrão, tão completamente oposta a apresentada até aqui, funde-se com a própria mudança de perspectiva que Eça buscou imprimir em *O Crime do Padre Amaro*. Segundo Aline Mota, em *Anticlericalismo em mutação* (2012), a figura do abade surge somente na terceira edição do livro, surgida em 1880, junto a o Dr. Gouveia no papel que assume frente a João Eduardo. A tentativa do autor de mitigar certas críticas — ou aprofundá-las frente a antítese — bem como de modificar certos comportamentos de caráter naturalista, construindo uma obra *sui generis*.

Ferrão surge quando Amélia parte para Barrosa, onde terá, escondida, o filho seu e de Amaro, sendo o último personagem da obra apresentado. Lá, desatendida, teme pela sua alma, acreditando que todos os

seus pecados causaram a perda do paraíso e o asco das figuras celestes. Porém, ela encontra descanso nas palavras de Ferrão, que não a julga e busca sua redenção pelo amor:

É que era tão diferente aquela maneira de confessar do abade! Os seus modos não eram os do representante rígido de um Deus carrancudo; havia nele alguma coisa de feminino e de maternal que passava na alma como uma carícia; [...] Era uma religião amável, toda banhada de graça, em que uma lágrima pura basta para remir uma existência de pecado. Que diferente da soturna doutrina que desde pequena a trazia aterrada e trêmula! (QUEIRÓS, 2019: 429).

Ferrão e Gouveia se aproximam na sua crítica ao seu próprio tempo, ainda que de perspectivas completamente opostas: a do liberal ateu, que compreendia o papel da Igreja mas sem participar dela efetivamente; e do abade, que professava uma fé muito próxima dos princípios cristãos verdadeiros. A existência dessas figuras, remetendo a duas concepções diferentes, era o reflexo da decadência portuguesa, pois, sendo figuras excepcionais, se opunham, à sua maneira, ao reino como um todo. Não é difícil compreender, aqui, uma ideia de progresso, em que se tinha a consciência de que Portugal ficava para trás.⁵

Pode-se notar, ainda, que a fé de Ferrão possuía alguns matizes racionalistas, em oposição à carolice das senhoras de Leiria, que chega a, comicamente, ensaiar um auto de fé com os pertences do infiel João Eduardo em um dado momento. Ferrão, lendo sua crítica retumbante

⁵ Isto fica profundamente evidenciado no último capítulo do romance, em vistas à estagnação latente que a praça central de Lisboa aparenta, ainda que os personagens que a veem não se apercebem disso.

publicada na *Voz do Distrito*, chega a perdôá-lo, acreditando que ele inferia “não contra os sacerdotes, [mas] escreveu contra os fariseus!”. (QUEIRÓS, 2019: 427). Outra visão bem clara desse seu racionalismo é quando vai atender a D. Josefa, irmã do cônego Dias, que sente terrores noturnos. Ele busca incutir que a religião não deve se pautar pelo medo, mas pela devoção, amor e racionalidade:

Quis então levar àquele noturno cérebro de devota, povoado de fantasmagorias, uma luz mais alta e mais larga. Disse-lhe que todas as suas inquietações vinham da imaginação torturada pelo terror de ofender a Deus... Que o Senhor não era um amo feroz e furioso, mas um pai indulgente e amigo... Que é por amor que é necessário servi-lo, não por medo... [...] (QUEIRÓS, 2019: 406).

Gouveia e Ferrão discutem na noite do parto de Amélia, estando em lados ideológicos opostos. Gouveia acusa o clero de se colocar como o senhor da razão, suplantando o estudo e a dúvida, para o escândalo de Ferrão; este, por sua vez, usa da filosofia para tentar refutá-lo. De todo modo, ambos chegam à conclusão de que a Igreja está “prostrada”; que se porta, hoje, como senhora do mundo, quando, há muito tempo, ela já está desconectada da sociedade que julga guiar. Assim, sente-se mais uma vez, o anacrônico, o “simultâneo do não-simultâneo”, evocado por Hartog:

A Igreja fora a Nação; hoje era uma minoria tolerada e protegida pelo Estado. Dominara nos tribunais, nos conselhos da Coroa, na fazenda, na armada; fazia a guerra e a paz; hoje um deputado da maioria tinha mais poder que todo o clero do reino. Fora a ciência no país; hoje tudo o que sabia era um latim macarrônico. Fora rica; tinha possuído no campo distritos inteiros e ruas inteiras na cidade; hoje dependia para o

seu triste pão diário do ministro da Justiça, e pedia esmola à porta das capelas. Recrutara-se entre a nobreza, entre os melhores do reino; e hoje, para reunir um pessoal, vai-se no embarço e tinha de o ir buscar aos enfeitados da Misericórdia. Fora a depositária da tradição nacional, do ideal coletivo da pátria; e hoje, sem comunicação com o pensamento nacional (se é que o há), era uma estrangeira, uma cidadã de Roma, recebendo de lá a lei e o espírito... (QUEIRÓS, 2019: 464).

Numa crítica virulenta em comparação da Igreja de seus dias em relação à que fora no passado, Dr. Gouveia a apresenta como uma sobrevivência, um elemento de um passado que já não se coloca como lógico dentro de uma realidade moderna, liberal. Esse mesmo elemento será destacado na mesma discussão, quando Gouveia critica o ensino oferecido pela igreja, que, a seu ver, não era crítico e muito menos incentivava a pensar de acordo com os valores de seu tempo:

— Mas que filosofia, senhor, mas que ciência! Por filosofia meia dúzia de concepções de um espírito mitológico, em que o misticismo é posto em lugar dos instintos sociais... E que ciência! Ciência de comentadores, ciência de gramáticos... Mas vieram outros tempos, nasceram ciências novas que os antigos tinham ignorado, a que o ensino eclesiástico não oferecia nem base nem método, estabeleceu-se logo o antagonismo entre elas e a doutrina católica!... Nos primeiros tempos, a Igreja ainda tentou suprimi-las pela perseguição, a masmorra, o fogo! Escusa de se torcer, abade... O fogo, sim, o fogo e a masmorra. Mas agora não o pode fazer e limita-se a vituperá-las em mau latim... E, no entanto, continuam a dar nos seus seminários e nas suas escolas o ensino do passado, o ensino anterior a essas ciências, ignorando-as e desprezando-as, refugiando-se na escolástica... Escusa de apertar as mãos na cabeça... Estranha ao espírito moderno, hostil nos seus princípios e nos seus métodos ao

desenvolvimento espontâneo dos conhecimentos humanos...
(EÇA DE QUEIRÓS, 2019: 463-464).

O abade Ferrão, assim, se coloca como uma figura de destaque pela oposição dentro da obra. Seu contraste pelo simples exemplo, e sendo posto numa obra que marca a posição de Queirós em se afastar dos personagens irracionais do realismo-naturalismo, marca já uma busca por reconciliação por parte do autor, que, sem abrir mão da crítica, abandona sua generalização para ir em direção a uma denúncia de certos elementos que corrompiam o clero, sufocando indivíduos com uma moral incólume.

As coisas antigas já passaram; eis que se fizeram novas

O último capítulo do romance é o contenedor da mais retumbante crítica trazida por Eça de Queirós à sociedade de seu tempo, sendo, ao fim e ao cabo, um apanhado de todas as críticas que construiu ao longo do livro.

Em caráter de epílogo, o capítulo se passa na Lisboa de 1871, alguns anos após o ocorrido em Leiria, em que se recebem, sob sentimentos mistos, as notícias da deflagração da Comuna de Paris. Por um lado, há a descrição por parte dos setores mais conservadores, escandalizados pela matança, pela quebra da ordem estabelecida e pelos valores socialistas e comunistas. Por outro, setores mais liberais — escassos, é verdade — se regalam nas informações que chegavam.

Encontram-se, por acaso, o padre Amaro e o cônego Dias, que discutem um pouco sobre o paradeiro das personagens do livro após a partida do padre. Se junta a eles o conde de Ribamar, político conservador.

Os três, reunidos na praça central, sob os pés da estátua de Luís de Camões, discutem sobre os rumos da revolução e de Portugal. Ribamar parece confiante de que muito em breve a revolução será esmagada, e a antiga ordem, posterior ainda à Revolução Francesa, será restaurada, à forma de Portugal, vivendo ainda sob os auspícios do Antigo Regime. É neste trecho em específico que a crítica queirosiana se consolida. Ribamar mostra o Largo do Loreto, em que diversos grupos se encontram. Se por um lado ele apresenta o local como a “inveja da Europa”, símbolo de uma nação que todos invejavam, por outro há, explicitamente, a decadência social evidente:

E com um grande gesto mostrava-lhes o Largo do Loreto, que àquela hora, num fim de tarde serena, concentrava a vida da cidade. Tipoias vazias rodavam devagar; pares de senhoras passavam, de cuia cheia e tação alto, com os movimentos derreados, a palidez clorótica duma degeneração da raça; nalguma magra pileca, ia trotando algum moço de nome histórico, com a face ainda esverdada da noitada vinho; pelos bancos de praça gente estirava-se num torpor de vadiagem; um carro de bois, aos solavancos sobre as suas altas-rodas, era como o símbolo de agriculturas atrasadas de séculos; fadistas gingavam, de cigarro nos dentes; algum burguês enfadado lia nos cartazes o anúncio de operetas obsoletas; nas faces enfezadas de operários havia como a personificação de indústrias moribundas... (QUEIRÓS, 2019: 492).

Eça de Queirós, portanto, é cirúrgico ao fazer uma descrição de uma sociedade decrépita, atrasada, mas que, aos olhos dos conservadores, parecia tudo bem: eles eram anacrônicos, perdidos no seu próprio tempo, assim como o coronel Chabert, de Honoré de Balzac, em que vem de um mundo que há muito já havia colapsado. (HARTOG, 2007: 130-131). A

clara evocação do grotesco, como apresenta Simões (2004: 44), se coloca como uma ferramenta de denúncia pelo choque e pelo riso, abrindo caminho para que o leitor identifique a própria decadência que, ainda que óbvia, passa despercebida pelas personagens. Portanto, mais que uma simples crítica do progresso, é uma crítica ao Portugal estagnado, perdido, em que os rumos nacionais se veem travados. Eça de Queirós é ácido e extremamente sarcástico, uma vez que as personagens e a sociedade como um todo, como mortos-vivos, não conseguiam perceber o iminente soçobramento do mundo que acreditavam permanecer para sempre. Roani conclui:

É com a parte final do romance que Eça estabelece o significado do romance. Através da ironia das opiniões do Conde de Ribamar, o escritor mostra-nos Lisboa – capital deste país tão invejado pela Europa. Tudo acaba, afinal, em deboche, farsa, paralisação e decadência. O desfecho das personagens procura dar significado ao retrato de uma sociedade. O estado das coisas está sendo atacado e a cena final revela o significado mais amplo assumido pelo livro: a necessidade de uma revolução. (ROANI, 2003: 55).

Em suma, a obra de Eça de Queirós não se coloca, simplesmente, como um dos pontos que marcaram sua trajetória rumo – e o posterior distanciamento – ao realismo-naturalismo. Ela é, ainda, uma denúncia de seu próprio tempo e seu próprio país, abrindo brechas para, através da exposição de determinados indivíduos, como personagens-tipo, bem como de seus comportamentos, escolhas, chegar ao cerne da questão – a própria fraqueza de Portugal, como à sombra do passado, com uma mentalidade que não estava à altura de seus pares europeus. Tudo isto apresentado

através de um romance entre um padre e uma moçoila beata, que, através de um tipo ideal, era a própria expressão do atraso quase irremediável que seu país se encontrava.

Bibliografia

BARMANI, Diógenes Caliari. A recepção de O Crime do Padre Amaro no Brasil do século XIX. *Nau Literária*, Porto Alegre, v. 8, n. 2, p. 1–7, jul./dez. 2012.

BRANDÃO, Marcela de Sá; OLIVEIRA JÚNIOR, Virgílio Coelho de. Por uma estética da conciliação: O Crime do Padre Amaro e a dinâmica político-social portuguesa oitocentista. *Diálogos*, Maringá, v. 18, supl. Espec., p. 67–102, dez. 2014.

BUENO, Fátima. Machado de Assis e Eça de Queirós: para além da polêmica.... *Machado de Assis em Linha*, Rio de Janeiro, v. 5, n. 10, p. 26-40, dez. 2012.

CÂMARA, Karinna Marques. *Eça de Queirós e o projeto de modernização de Portugal*. Dissertação (Mestrado em Letras) — Programa de Pós-Graduação em Letras, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2007.

CAMILOTTI, Virgínia; NAXARA, Márcia Regina Capelari. História e Literatura: fontes literárias na produção historiográfica recente no Brasil. *História: Questões & Debates*, Curitiba, n. 50, p. 51–49, jan./jun. 2009.

DÖBLIN, Alfred. O romance histórico e nós. *História: Questões & Debates*, Curitiba, n. 44, p. 13–36, 2006.

EÇA DE QUEIRÓS, José Maria de. *O Crime do Padre Amaro*. 4. ed. Rio de Janeiro: BestBolso, 2019.

EÇA DE QUEIRÓS, José Maria de. “O Primo Basílio” (Carta a Teófilo Braga). In: EÇA DE QUEIRÓS, José Maria de. *O Primo Basílio*. São Paulo: DCL, 2006, p. 254–256.

FIGUEIREDO, Monica. Prefácio: muito mais que um crime. In: EÇA DE QUEIRÓS, José Maria de. *O Crime do Padre Amaro*. 4. ed. Rio de Janeiro: BestBolso, 2019, p. 5-11.

HARTOG, François. *Crer em História*. Belo Horizonte: Autêntica, 2017.

HOMEM, Amadeu Carvalho. Jacobinos, liberais e democratas na edificação do Portugal contemporâneo. In: TENGARRINHA, José (org.). *História de Portugal*. Bauru: EDUSC; São Paulo: UNESP, Lisboa: Instituto Camões, 2000, p. 265–283.

MACHADO DE ASSIS, Joaquim Maria. Eça de Queirós: O Primo Basílio. In: MACHADO DE ASSIS, Joaquim Maria. *Obras Completas de Machado de Assis*: vol. III. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1994, [s.p.].

MACHADO, Álvares Manuel. A Geração de 70: uma literatura de exílio. *Análise Social*, Lisboa, v. 16, n. 1–2, 1980, p. 383–396.

MARGATO, Izabel. Cenas da Vida Portuguesa: Lisboa e Luísa, dois corpos marcados pela falta. *Revista Letras*, Santa Maria (RS), n. 23, p. 71–78, dez. 2001.

MOTA, Aline Leal. *Anticlericalismo em mutação: as três versões de “O Crime do Padre Amaro” (1875–1876–1880), de Eça de Queirós*. Dissertação (Mestrado em Literatura Portuguesa) – Programa de Pós-Graduação em Letras, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2014.

NAXARA, Márcia Regina Capelari. Historiadores e textos literários: alguns apontamentos. *História: Questões & Debates*, Curitiba, n. 44, p. 37–48, 2006.

RIBEIRO, Lucia Maria Moutinho. Realismo e naturalismo em Portugal: definir, contextualizar, exemplificar. *Revista do Centro de Estudos Portugueses*, Belo Horizonte, v. 20, n. 27, p. 189–210, 2000.

RIOS, Vera Lúcia Monteiro de Souza. Eça de Queirós e a “Geração de 70”. A polêmica realista. In: RIOS, Vera Lúcia Monteiro de Souza. *A obra de Eça de Queirós: leituras espanholas*. Dissertação (Mestrado em Letras) —

Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2007.

ROANI, Gerson Luiz. Eça de Queirós e a criação de um homem imoral. *Revista Língua & Literatura*, Frederico Westphalen (RS), v. 5, n. 8–9, p. 43–56, 2003.

SANTOS, Nílvio Ourives dos. Eça de Queirós: realidade e realismo português. *Akrópolis*, Umuarama, v. 11, n. 1, p. 19–26, jan./jun. 2003.

SENNA, Marta de. Balzac lê Stendhal, Machado lê Eça de Queirós. *Machado de Assis em Linha*, São Paulo, v. 11, n. 24, p. 116–132, ago. 2018.

SIMÕES, Maria João. Ligações perigosas: realismo e grotesco. In: MARIANO, Maria do Rosário; MEINDEL, Dieter; MONTEIRO, Ofélia Paiva; SIMÕES, Maria João. *O Grotesco: workshop realizado em Março 2005*. Coimbra: Centro de Literatura Portuguesa, 2005, p. 39–53.

TINKS, Eloi Andre. A crítica de Eça de Queirós ao clero e à sociedade oitocentista. *Nau Literária*, Porto Alegre, v. 8, n. 2, p. 1–9, jul./dez. 2012.

TOLOMEI, Cristiane Navarrete. Eça de Queirós e a recepção da crítica literária brasileira. *Revista Crioula*, São Paulo, n. 1, p. 1–9, 2007.

Recebido em 18/08/2019

Aceito em 05/10/2020