



Universidade Federal da Bahia
Instituto de Letras
Programa de Pós-Graduação em Letras e Linguística

Rua Barão de Jeremoabo, nº147 - CEP: 40170-290 - Campus Universitário Ondina Salvador-BA
Tel.: (71)3283 - 6256 – Site: <http://www.ppgll.ufba.br> - E-mail: pgletba@ufba.br



O PADRE IMORAL:
REPRESENTAÇÃO DO PADRE CONCUBINADO NA LITERATURA

por

ADRIANO PORTELA

Orientadora: Profa. Dra. Marlene Holzhausen
Coorientador: Prof. Dr. Márcio Ricardo Coelho Muniz

SALVADOR
2014



Universidade Federal da Bahia
Instituto de Letras
Programa de Pós-Graduação em Letras e Linguística

Rua Barão de Jeremoabo, nº147 - CEP: 40170-290 - Campus Universitário Ondina Salvador-BA
Tel.: (71)3263 - 6256 – Site: <http://www.ppgll.ufba.br> - E-mail: pgletba@ufba.br



O PADRE IMORAL:
REPRESENTAÇÃO DO PADRE CONCUBINADO NA LITERATURA

por

ADRIANO PORTELA

Orientadora: Profa. Dra. Marlene Holzhausen
Coorientador: Prof. Dr. Márcio Ricardo Coelho Muniz

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Letras e Linguística do Instituto de Letras da Universidade Federal da Bahia como parte dos requisitos para obtenção do grau de Mestre em Letras.

SALVADOR
2014

Sistema de Bibliotecas da UFBA

.....Portela, Adriano.
O padre imoral : representação do padre concubinado na literatura / por Adriano Portela. -
2014.
113 f.

Orientadora: Profª. Drª. Marlene Holzhausen.
Coorientador: Prof. Dr. Márcio Ricardo Coelho Muniz.
Dissertação (mestrado) - Universidade Federal da Bahia, Instituto de Letras, Salvador, 2014.

1. Queiroz, Eça de, 1845-1900. O crime de Padre Amaro. 2. Sousa, Inglês de, 1853-1918.
O missionário. 3. Literatura comparada - Portuguesa e brasileira. 4. Padres da igreja.
5. Naturalismo. 6. Imoralidade. I. Holzhausen, Marlene. II. Muniz, Márcio Ricardo Coelho.
III. Universidade Federal da Bahia. Instituto de Letras. IV. Título.

CDD - 809
CDU - 82.091

ADRIANO PORTELA

***O PADRE IMORAL:
REPRESENTAÇÃO DO PADRE CONCUBINADO NA LITERATURA***

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Letras e Linguística do Instituto de Letras da Universidade Federal da Bahia como parte dos requisitos para obtenção do grau de Mestre em Letras.

Aprovado em 15 de julho de 2014.

Banca Examinadora

Marlene Holzhausen (Orientadora)

Doutora em Letras pela Universidade de São Paulo (USP)
Universidade Federal da Bahia

Márcio Ricardo Coelho Muniz (Coorientador)

Doutor em Letras pela Universidade de São Paulo (USP)
Universidade Federal da Bahia

Igor Rossoni

Doutor em Letras pela Universidade Estadual Paulista (UNESP)
Universidade Federal da Bahia

Alana de Oliveira Freitas El Fahl

Doutora em Teorias e Críticas da Literatura e da Cultura pela UFBA
Universidade Estadual de Feira de Santana

A minha família, aquela em que nasci e aquela que formei, sobretudo ao meu filho, João Gabriel, que, com sua ternura, encorajou a minha vida.

Agradecimentos

A consciência de que uma vontade benigna se antecede a minhas escolhas leva-me a agradecer primeiramente a Deus, a quem, tomado de gratidão, desejo dedicar a minha vida. Toda palavra que eu lhe reservar, estará sempre aquém de minha gratidão.

Agradeço à Igreja que, como estrela brilhante no firmamento, indicou a direção dos meus passos, deu-me a matéria desse trabalho e a paixão que o alimentou. Tenho-lhe a gratidão de um filho para com uma mãe.

Sem a partilha amiga com aqueles que compreendem e valorizam o que amamos, não conseguimos manter o vigor de nossas paixões, nem ter a clareza devida para realizá-las. Por isso, agradeço aos amigos-irmãos Pe. Danilo Pinto dos Santos e Mônica Campos dos Anjos. Muito obrigado pela paciência com as minhas partilhas e interesse por cada etapa do caminho.

Entre os amigos, incluo também o meu agradecimento aos seminaristas com os quais partilhei, durante quase todo o período, as dificuldades do Mestrado, e dos quais espero um olhar novo sobre coisas tão antigas e tão novas. Expresso-lhes o meu carinho

Concluo com o agradecimento aos queridos professores Dr^a. Marlene Holzhausen e Dr. Márcio Ricardo Coelho Muniz, respectivamente orientadora e co-orientador desse trabalho, sobretudo pela delicadeza com que sempre me atenderam, e por oferecerem o norte para os meus passos diários nessa caminhada. Peço-lhes a licença para incluir na gratidão que lhes manifesto, a gratidão a outros dois professores: Dr. Cândido Costa e Silva, meu orientador *in pectore*, e Dr^a Olimpia Ribeiro de Santana que, por sua competência e carisma, fascinou-me para a literatura.

A todos vocês, muito obrigado!

Os Padres

Falam tão mal de vós, ó puros sacerdotes
Dizem coisas tão vis!...
Comparam-vos no crime ao negro Iscariotes,
Às rapinas do céu, às feras dos covis.
Dizem que sois corsários,
Que roubais sem piedade, a fé, a honra, o amor
Elevais pelo mundo o Cristo no Calvário
Procurando a Seu sangue um novo comprador.
Dizem que apreçais,
Assim como que vende alcaides em leilões,
A honra da família, o santo amor dos pais,
A inocência da infância e a paz dos corações.
Dizem mais que, no mundo, é pérfida a influência
Que exerceis, falsamente, em nome de Jesus.
Que odiais a ciência,
Como as aves da noite os píncaros da luz;
Dizem não sei que mais, nesta companhia acesa
Que o inferno alimenta pertinaz e forte
Contra vós, sacerdotes fracos, sem defesa,
Que alegres e rindo caminhais à morte!

(NETO, Carlos. **Cânticos de fé**: poesias. Bahia, 1942, p. 49-50)

RESUMO

Procuramos analisar a representação do *Padre* nas obras naturalistas *O Crime do Padre Amaro*, do português Eça de Queirós, e *O Missionário*, do brasileiro Inglês de Sousa. Para tal, primeiramente delineamos a natureza literária da personagem *Padre*, traçamos um panorama de sua representação na literatura, sobretudo do século XIX, e evidenciamos a influência do anticlericalismo nessa representação, como decorrência dos embates políticos entre a Igreja e as ideologias políticas, filosóficas e científicas do Dezenove. Depois, analisamos a representação do padre concubinado em *O Crime do Padre Amaro*, mediante os conceitos de *outsider*, de Norbert Elias e Jonh L. Scotson (2000) e de Howard S. Becker (2009), e *estereótipo*, de Marcos E. Pereira (2002), identificando a imoralidade como traço característico da caracterização do Pe. Amaro. Através desses conceitos, interpretamos a representação do padre concubinado como uma reação social contra o desvio da disciplina do celibato clerical, que se constitui uma infração aos ideais de masculinidade burguesa e de moral cristã-católica. Por fim, analisamos a representação do padre concubinato em *O Missionário*, através do conceito de *entre-lugar*, de Silviano Santiago (2000), identificando os deslocamentos existentes na caracterização de Pe. Antônio de Moraes, em relação à representação do *Padre* no Naturalismo europeu e em toda literatura do século XIX. O conceito de *entre-lugar* possibilitou interpretar o concubinato do *Padre*, pela ótica da moral indígena, e não da masculinidade burguesa e da moral cristã-católica. Desse modo, evidenciamos a originalidade do texto de Inglês de Sousa e a atuação dos valores dominantes no Dezenove na representação estereotipada do padre concubinado, atravessada pela imoralidade, nos romances naturalistas.

PALAVRAS-CHAVE: Padre concubinado. Naturalismo. Imoralidade. Eça de Queirós. Inglês de Sousa.

Abstract

We tried to analyze the representation of the *Father* in naturalistic works *The Crime of Father Amaro*, the Portuguese Eça de Queirós , and *The Missionary*, the Brazilian Inglês de Sousa. To do this, first outline the nature of the literary character *Father*, we draw a picture of their representation in literature, especially of the nineteenth century, and noted the influence of anticlericalism in this representation, as a result of political struggles between the Church and the political, philosophical ideologies and scientific of the Nineteen. Then we analyze the representation of unmarried partner priest in *The Crime of Father Amaro*, through the concepts of outsider, Norbert Elias and John L. Scotson (2000) and Howard S. Becker (2009) and stereotype, Marcos E. Pereira (2002), identifying immorality as the characteristic feature of the characterization of Father Amaro. Through these concepts, we interpret the representation of unmarried partner priest as a social reaction against the diversion of the discipline of clerical celibacy, which constitutes an offense to the ideals of bourgeois masculinity and Christian-Catholic morality. Finally, we analyze the representation of unmarried partner priest in *Missionary*, through the concept of in-between place, Silviano Santiago (2000), identifying existing dislocations in the characterization of Father Antônio de Morais, in relation to the representation of Father Naturalism in Europe and literature throughout the nineteenth century. The concept of in-between place possible to interpret the concubinage of the Father, from the perspective of indigenous moral, and not of bourgeois masculinity and Christian-Catholic morality. Thus, we noted the originality of the text of Inglês de Sousa and the performance of the dominant values in the Nineteen stereotypical portrayal of the unmarried partner priest, crossed by immorality, the naturalist novels.

KEYWORDS: unmarried partner Father. Naturalism. Immorality. Eça de Queirós. Inglês de Sousa.

SUMÁRIO

	INTRODUÇÃO	10
1	A REPRESENTAÇÃO DO PADRE NA LITERATURA OITOCENTISTA	16
1.1	A natureza da personagem <i>Padre</i>	17
1.2	O <i>Padre</i> na literatura oitocentista luso-brasileira	32
1.3	O anticlericalismo na representação oitocentista do <i>Padre</i>	42
2	PADRE AMARO, <i>OUTSIDER</i> DA MASCULINIDADE BURGUESA	51
2.1	A genealogia do conceito de padre concubinado	51
2.2	Masculinidade burguesa e moral cristã	57
2.3	O padre concubinado, <i>outsider</i> da masculinidade burguesa	61
2.3.1	A ambição de Amaro: o estereótipo alargado	70
3	O ENTRE-LUGAR DO PADRE CONCUBINADO EM <i>O MISSIONÁRIO</i>	75
3.1	O Naturalismo de Inglês de Sousa	75
3.2	O anticlericalismo moderado de <i>O Missionário</i>	82
3.3	O entre-lugar do padre concubinado	90
	CONCLUSÕES	102
	REFERÊNCIAS	108

INTRODUÇÃO

Nas Literaturas Portuguesa e Brasileira oitocentista, constatamos uma abundante representação do padre católico-romano, como nos testificam diversos romances, entre os quais estão *Eurico, O Presbítero*, de Alexandre Herculano; *O Crime do Padre Amaro*, de Eça de Queirós, e *As Pupilas do Senhor Reitor*, de Júlio Dinis, que juntos formam “a clássica trilogia literária portuguesa em que o padre é estudado” (OLIVEIRA, 1960, p. 119); ou ainda os romances *Dom Casmurro*, de Machado de Assis; *O Seminarista*, de Bernardo Guimarães, e *O Missionário*, de Inglês de Sousa, por parte da Literatura Brasileira.

A abundância de representação do *Padre* na literatura impele um olhar mais aguçado da crítica literária para esta personagem, que já é bastante presente na história literária. Com este propósito, analisamos os romances *O Crime do Padre Amaro* (1875), de Eça de Queirós, e *O Missionário* (1891), de Inglês de Sousa, cujas personagens protagonistas são padres e também algumas personagens secundárias, tais como os padres da Diocese de Leiria, no texto de Eça, e, no texto de Inglês de Sousa, os padres da região amazônica.

O Crime do Padre Amaro é considerado o maior romance realista português, enquanto *O Missionário* expressa a maturidade de seu autor no Naturalismo brasileiro. Ambos os romances abordam o padre a partir do comportamento desviante da disciplina do celibato eclesiástico. Os autores servem-se deste aspecto para desenvolver as teses naturalistas, sobretudo a relação homem/meio, a análise objetiva dos fatos e a crítica às instituições sociais, entre as quais está a Igreja Católica Apostólica Romana, alvo do pensamento anticlerical que foi adotado pela estética realista/naturalista.

Em *O Crime do Padre Amaro*, Eça de Queirós descreve o relacionamento amoroso entre Pe. Amaro Vieira e Amélia, filha de São-Joaneira, que, por sua vez, vive em concubinato com o Cônego Dias. Já em *O Missionário*, Inglês de Sousa retrata o relacionamento amoroso entre Pe. Antônio de Moraes e Clarinha, filha de Benedita com o Pe. João da Mata. Segundo Manuel Trindade, “o celibato é quase sempre a questão central, directa ou indirectamente”, dos romances que se ocuparam do padre, na tradição literária de Portugal (1965, p. 110) – e podemos dizer o mesmo relativo ao Brasil. Os romances em questão não fugiram a essa regra, uma vez que o comportamento desviante em relação à disciplina do celibato eclesiástico é um traço de seus protagonistas.

A constância desse traço nas personagens padres, então, constitui-se uma base comum na caracterização da figura do *Padre* na literatura. A personagem *Padre* se configura como o que Forster (1949) chama de *personagem tipo*, isto é, uma personagem identificada pela profissão, pela classe social ou pelo comportamento, através de um traço comum a todos os indivíduos duma categoria.

A análise que realizaremos dos romances focará o processo de construção da personagem tipo *Padre*, para identificarmos sua representação na literatura naturalista luso-brasileira. Para este estudo da personagem, utilizamos também a noção de *convencionalização* de personagem de Antonio Candido (2011), em *A Personagem de Ficção*.

Este autor afirma que “a natureza [leia-se *convencionalização*] da personagem depende em parte da concepção que preside o romance e das intenções do romancista” (CANDIDO 2011, p. 73). A fim de alcançar suas intenções, o escritor opera a *convencionalização* que, segundo Candido, é o processo de seleção dos traços que comporão as personagens, de modo que se enquadrem num projeto estético (2011, p. 75). No caso das obras analisadas, já sabemos que o projeto estético em que se enquadram é o Naturalismo e que este projeto esteve associado ao anticlericalismo.

Zacarias de Oliveira (1960), em *O Padre no Romance Português*, sustenta que a literatura geralmente apresenta o padre a partir de uma perspectiva depreciativa, selecionando traços como o comportamento desviante na observância da disciplina do celibato eclesiástico. Por sua vez, Manuel Trindade (1965), no estudo *O Padre em Herculano*, demonstra que a personagem *Padre* em Herculano, por causa das razões de sua escolha pelo sacerdócio, vive um drama existencial que lhe faz infeliz. Excetua-se apenas o prior de *O Pároco de Aldeia* (HERCULANO, 1981).

Desse modo, ambos os críticos evidenciam como as personagens padres são caracterizadas pelo tratamento negativo de traços como vocação, caráter, personalidade, comportamento etc. Oliveira (1960) e Trindade (1965) ofereceram uma contribuição aos estudos literários, chamando atenção dos teóricos para a natureza do processo de composição das personagens padres na literatura. Cristian José Oliveira Santos, em sua tese de doutorado intitulada *Padres, beatas e devotos: figuras do anticlericalismo na literatura naturalista do Brasil*, interpreta a representação do *Padre* na literatura através do conceito de *estigma*, de Erving Goffman. Segundo o crítico, o anticlericalismo atuou em *O Mulato*, de Aluisio de Azevedo, e *Morbus*, de Faria Neves Sobrinho, estereotipando o corpo dessas figuras.

Recorremos ao conceito de *estereótipo* para compreender a recorrência do concubinato na caracterização da personagem *Padre* na literatura naturalista. Procuramos identificar se o padre católico-romano é representado em *O Crime do Padre Amaro* e *O Missionário* através de processos de estereotipação de sua moral e as razões desse fenômeno de estereotipação.

Segundo Marcos Pereira (2002), os estereótipos são crenças compartilhadas socialmente acerca de uma suposta homogeneidade de comportamento de indivíduos que pertencem a um mesmo grupo social. Estas crenças de que são compostos os estereótipos estão imbricadas na tradição cultural de cada povo e têm a função conservadora de defender as tradições culturais e posições sociais.

A análise dos romances foi realizada a partir da Literatura Comparada e dos Estudos Culturais, que nos ajudaram a responder à questão-problema. Os Estudos Culturais permitiram a problematização do discurso estereotipante acerca do *Padre* e a procura de outra perspectiva de discurso. Desse modo, a Literatura Comparada, com as noções de *influência* e *originalidade*, foi um recurso importante para percebermos os deslocamentos operados na representação do *Padre*, entre o texto de Inglês de Sousa e o de Eça de Queirós.

A partir do que nos oferecem os instrumentais de que dispomos, levantamos algumas hipóteses para nosso estudo: a primeira é que o anticlericalismo presente nos romances representa o padre católico-romano como anti-herói, a partir de contra-valores como o concubinato clerical; a segunda, que a moral sexual cristã presente no ideal de masculinidade burguesa do séc. XIX estereotipou o padre concubinado em *O Crime do Padre Amaro*; a terceira e última é que *O Missionário* realiza um deslocamento na representação do padre concubinado a partir da inclusão do olhar indígena sobre a prática do concubinato.

Muito embora as literaturas de Portugal e do Brasil registrem clássicos destinados ao tema do padre, há uma carência de estudos sobre essa personagem na crítica literária. Talvez o fato se deva ao contínuo afastamento que vem se dando entre os campos do saber e da religião [cristã] no Ocidente, desde o séc. XVIII, sob o prisma do Iluminismo, e que se aprofundou no séc. XIX, graças ao positivismo e às críticas impetradas por autores como Marx, Feuerbach, Freud e Nietzsche. Estas críticas influenciaram as produções científicas a ponto de a academia passar da submissão à indiferença aos preceitos religiosos e a própria religiosidade ser vista sob a suspeita de anacronismo.

Diante de tal contexto, levantamos alguns estudos realizados sobre o tema do padre na literatura. Em Portugal, Oliveira publicou *O Padre no Romance Português* (1960), em que denunciava a influência do anticlericalismo na representação do padre, e Trindade publicou *O Padre em Herculano* (1965), no qual revelava as origens ideológicas dos padres de Herculano, ao mesmo tempo em que desvendava sua morfologia.

No Brasil, em 2005, Augusto Nery apresentou sua dissertação de mestrado pela Universidade Federal do Pará (UFPR), com o título de *Santidade e Humanidade: Aspectos da Temática Religiosa em Obras de Eça de Queirós*, na qual o autor pesquisou a crítica à religião em Portugal, o anticlericalismo presente na literatura portuguesa e as ideias de Eça acerca da religião. Em 2010, Cristian José Oliveira Santos defendeu pela Universidade de Brasília (UNB) sua tese de doutorado intitulada *Padre, Beatas e Devotos – Figuras do Anticlericalismo na Literatura Naturalista Brasileira*. Nessa pesquisa, servindo-se do conceito de estigma de Goffman (1988), estudou os traços do naturalismo brasileiro na representação estigmatizada do corpo dos padres, beatas e devotos nos romances *O Mulato* (1881) e *O Homem* (1887), de autoria de Aluísio de Azevedo, e *Morbus: romance patológico* (1898), de Faria Neves Sobrinho.

Nossa pesquisa terá limites não apenas pela escassez de estudos sobre as personagens padres na literatura, como também por causa dos poucos estudos da obra de Inglês de Souza, sobretudo no que toca à temática religiosa, uma vez que o estudo da obra deste autor é comumente orientado para o seu aspecto de etnografia e historiografia da vida amazônica. Não por acaso *O Missionário* é a obra menos estudada do escritor, não obstante seja a mais conhecida.

Contudo, a pesquisa apresentará como um de seus diferenciais justamente o resgate do tema religioso na obra de Inglês de Souza, que apresentou uma postura diversa de seus contemporâneos no que concerne à religião, por quanto foi mais branda.

No que toca à obra de Eça de Queirós, a pesquisa contribui ainda com o estudo do celibato clerical, resgatando a gênese teológica dessa disciplina, para enriquecer a reflexão sobre esse tema que ainda é pouco explorado na crítica literária. Assim, nossa pesquisa avançará na sistematização da representação do padre na literatura, mediante a chave de leitura do estereótipo do padre concubinado.

Por isso, desejamos analisar a representação do *Padre* na literatura oitocentista luso-brasileira, a partir dos romances *O Crime do Padre Amaro* e *O Missionário*, considerando os processos de estereotipação para a caracterização das personagens. Este

objetivo se subdivide nos propósitos de analisar os elementos estéticos da representação do *Padre* na literatura naturalista luso-brasileira; investigar a atuação da moral sexual cristã e do ideal burguês de masculinidade perante o concubinato clerical em *O Crime do Padre Amaro*; e interpretar a representação do *Padre* n' *O Missionário*, no que pese o concubinato clerical, estabelecendo as diferenças em relação à representação do padre n' *O Crime do Padre Amaro*.

A fim de alcançar o objetivo de nosso estudo, realizamos uma pesquisa exploratória, amparada no método comparativo, observando as semelhanças e diferenças estabelecidas pelo Naturalismo luso-brasileiro, na construção da personagem tipo *Padre*.

Sabendo que a caracterização das personagens depende da estética em que estão inseridas, analisamos os elementos estéticos da representação do padre na literatura naturalista, observando a relação entre sua caracterização e as ideologias positivista, determinista e anticlerical que permeavam a estética naturalista. Enriquecemos a crítica sobre as ideologias presentes na caracterização do *Padre*, ressaltando o influxo da moral sexual cristã e do ideal de masculinidade burguesa, cuja moral é tributária do Cristianismo, tentando entender melhor o fenômeno da depreciação do *Padre*. Para essa tarefa nos auxiliaram os estudos de Roger Gryson (1968) e de Uta Hanke-Heinemann (1996) sobre a gênese da moral sexual cristã e também os estudos de Pedro Paulo de Oliveira (2004) e de José Carlos Barcellos (2009) sobre a construção social da masculinidade burguesa.

O conceito de estereótipo está essencialmente ligado aos paradigmas que a sociedade sustenta, por essa razão, apoiados nas teorias de Pereira (2002), nos utilizamos desses conceitos para investigar a estereotipação na representação do padre, a partir do comportamento desviante das personagens em relação à disciplina do celibato eclesiástico.

Não obstante haja outros modos de compreendermos a literatura, ela pode ser entendida como uma prática social forjada ideologicamente para satisfazer às necessidades de um tempo e lugar. Por isso, utilizaremos a abordagem dos Estudos Culturais para evidenciar o caráter degradante do discurso cristão e colonial acerca da representação do padre católico-romano nos romances, no contexto sócio-histórico e literário de seu surgimento.

No primeiro capítulo de nossa pesquisa, estudamos a representação do padre na literatura oitocentista, fazendo um retrospecto da presença dessa personagem nos

romances do Dezenove, mas dando particular atenção às personagens padres d'*O Crime do Padre Amaro* e d'*O Missionário*. Evidenciamos a representação marcadamente negativa feita do padre no séc. XIX e as razões políticas que impulsionaram essa tendência literária no Brasil e em Portugal, procurando oferecer uma chave-de-leitura dessa personagem para a crítica literária, a partir dos conceitos de *personagem tipo* e *anti-heroi*.

No segundo capítulo, cuidamos de ressaltar que o padre concubinado é o tipo específico de *Padre* estigmatizado nos romances do séc. XIX. Procuramos analisar o fato da representação do *Padre*, n'*O Crime do Padre Amaro*, através do argumento moral em lugar do político, que via a estereotipação do clero como fruto exclusivo do anticlericalismo. No argumento moral, recorreremos à moral sexual cristã e ao ideal de masculinidade burguesa, perante os quais o padre concubinato é visto como um desviante, para identificar a força propulsora da estereotipação da personagem na literatura. Foi necessário, então, voltarmos-nos para os estudos sociológicos de Norbert Elias (2000) e Howard S. Becker (2009) sobre os *outsiders*, desviantes dos paradigmas sociais depreciados (estereotipados) pelos *estabelecidos*, isto é, aqueles que se enquadram nos paradigmas sociais. Analisamos a estereotipação do padre concubinado na literatura através desse conceito de *outsider*.

No terceiro capítulo, focamos a análise n'*O Missionário*, de Inglês de Sousa, através do conceito de *entre-lugar* da literatura latino-americana, elaborado por Silviano Santiago (2000). Procuramos explicitar o deslocamento realizado por Inglês de Sousa, no discurso moralizante europeu acerca do concubinato, incluindo em sua narrativa a perspectiva indígena sobre as práticas amorosas. Testemunhos de contemporâneos sobre essas práticas, como o do crítico literário José Veríssimo, solidificam o argumento. Também a escassa crítica sobre a obra de Inglês de Sousa indica a moderação do anticlericalismo do autor paraense, que o afasta da matriz europeia do anticlericalismo. Desse modo, procuramos contribuir com a crítica tradicional sobre a personagem Padre, ampliando sua complexidade e retirando-a do lugar comum; bem como resgatamos o valor original do autor brasileiro, Inglês de Sousa, perante a tradição naturalista europeia, particularmente diante de seu contemporâneo, Eça de Queirós.

I CAPÍTULO

A REPRESENTAÇÃO DO PADRE NA LITERATURA OITOCENTISTA

Um romance precisa de um herói, e todos os traços de um anti-herói estão expressamente reunidos aqui. (Dostoiévski, 2000, p. 145-146)

"Todos são do mesmo barro!" Todos são do mesmo barro, — sobem em dignidades, entram nos cabidos, regem os seminários, dirigem as consciências envoltos em Deus como numa absolvição permanente, e têm no entanto, numa viela, uma mulher pacata e gorda, em casa de quem vão repousar das atitudes devotas e da austeridade do ofício, fumando cigarros de estanco e palmando uns braços rechonchudos! (QUEIRÓS, 1997, p.162)

Certamente a literatura oitocentista foi, em Portugal e no Brasil, aquela que mais destaque deu à personagem *Padre*, fazendo-lhe protagonista de variados romances do que se convencionou chamar como Romantismo e Realismo/Naturalismo. Tal fenômeno encontra explicação, em parte, nos princípios estéticos desses movimentos literários, que se serviram da condição do padre e seu contexto histórico-social para desenvolver o primado do sentimento, a crítica social e o cientificismo, que consecutivamente constituíam alguns daqueles princípios. No que tange ao contexto sócio-histórico do padre, sem sombra de dúvidas o fenômeno de sua abundante representação literária foi solavancada pela acirrada disputa que se deflagrava na sociedade entre a Igreja Católica Apostólica Romana (doravante ICAR¹) e as correntes liberais, científicas e anticlericais, que pretendiam extinguir a hegemonia católica na sociedade ocidental.

Pretendemos levantar e revelar a abundante representação do *Padre* na literatura oitocentista, e o modo como foi interpretada pelos críticos, com a ajuda dos instrumentais da Teoria da Personagem, mais especificamente no que diz respeito à teoria da personagem *plana* e ao estatuto do *anti-herói*². Entre as representações oitocentistas do *Padre*, tomamos como objeto de estudo aquela que nos foi legada nos

¹ ICAR: Existem outras Igrejas denominadas “católicas” nas quais o padre pode ser um homem casado, como é o caso da Igreja Católica Apostólica Brasileira (ICAB) e Igreja Católica Independente (ICAI). Por essa razão, nomearemos a Igreja Católica Apostólica Romana com a denominação completa para distingui-la das demais igrejas católicas. E por razão de economia e estética textual, utilizaremos a sigla ICAR para nos referir à mesma Igreja.

² Zacarias de Oliveira (1960), sobre o padre no romance português; Manuel Trindade (1965) sobre o *Padre* em Alexandre Herculano; Maria de Fátima Marinho (2005), acerca dos *Padres* e *Frades* na obra de Camilo Castelo Branco; e Cristian Oliveira Santos (2010), sobre o anticlericalismo na obra de Aluísio de Azevedo.

romances *O Crime do Padre Amaro*, do português Eça de Queirós, e *O Missionário*, do brasileiro Inglês de Sousa, verificando de que tipo de personagem se trata o *Padre*, de que maneira foi representado no Oitocentos e quais as razões dessa representação, segundo a fortuna crítica produzida até agora.

1.1 A natureza da personagem *Padre*

O estudo da personagem, como um dos elementos constitutivos da ficção literária, ao lado do narrador e do enredo, é uma peça importante para a realização de uma boa crítica, isto é, para uma leitura pertinente do texto literário. Sobretudo se percebermos que, na maturidade do romance como gênero literário, “a personagem se impôs como elemento estrutural insubstituível” (REIS, 1981, p. 55). Todavia, o estudo da personagem assume particular relevância para a presente pesquisa também porque “um dos períodos estéticos-literários que mais abertamente conferiram à personagem um relevo significativo foi precisamente o Naturalismo” (REIS, 1981, p. 56-57), estética literária a que pertenceram as duas obras de que se compõe nosso *corpora*.

O narrador naturalista faz um verdadeiro inquérito das personagens, evidenciando a sua procedência social, incluindo caracteres familiares, princípios educativos e valores éticos com os quais conviveram, para justificar a caracterização que será dada às personagens. Essa característica da narrativa naturalista é patente no *flashback* que Eça faz da vida de Amélia e de Amaro, em *O Crime do Padre Amaro*, e que Inglês faz da vida de Antônio de Moraes e de Clarinha, em *O Missionário*.

[Amaro] Possuía também um daguerreotipo de sua mãe: era uma mulher forte, de sobrancelhas cerradas, a boca larga e sensualmente fendida, e uma cor ardente. O pai de Amaro tinha morrido de apoplexia; e a mãe, que fora sempre tão sã, sucumbiu, daí a um ano, a uma tísica de laringe (QUEIRÓS, 1997, p. 113).

O pai [de Antônio de Moraes], o capitão Pedro Ribeiro de Moraes, pequeno fazendeiro de Igarapé-mirim, deixara-o crescer a seu gosto, sem cuidar um só instante em o instruir e educar. A mãe, D. Brasília, sempre lhe dera algumas lições de leitura, às escondidas do marido, que não gostava que aperreassem a criança, mas quanto a disciplina e educação nenhuma lhe deram nem podiam dar na pobre fazenda paterna (SOUSA, 1987, p. 27).

Os dois fragmentos acima, apresentam respectivamente a influência biológica da mãe de Amaro e social do pai de Antônio de Moraes. Em *O Crime do Padre Amaro*, Amaro Vieira será tão sensual quanto a descrição que é feita de sua mãe. Antônio de Moraes, por sua vez, será tão indômito quanto lhe fizera a educação que recebera na fazenda do pai.

O estudo da personagem é importante para nossa pesquisa porque Eça de Queirós utilizou razoavelmente das técnicas de caracterização de personagens para comunicar sua visão de mundo. A primeira técnica é a caracterização sob a forma de *narração* e *descrição*, em que o autor constrói as personagens diretamente pelos enunciados do narrador³, transmitindo sua visão de mundo através das intromissões do narrador, porque, de acordo com Carlos Reis, “o narrador não permanece impassível em face da personagem, mas pelo contrário, permite que a sua subjetividade se denuncie no enunciado que produz” (1981, p. 104). Outra técnica utilizada é a *evocação*, em que “é outra personagem do romance que atribui qualidades à personagem em elaboração” (NUNES, 1972, p. 15). Eça serviu-se dos ideais anticlericalistas do Dr. Gouveia e o da moral cristã do Abade Ferrão, em *O Crime do Padre Amaro*, para caracterizar respectivamente o clero e Padre Amaro. Essas personagens detêm o olhar do autor e servem como suas porta-vozes, na elaboração de outras personagens.

Que queres tu? Ele tem para as mulheres, como homem, paixões e órgãos; como confessor, a importância dum Deus. É evidente que há-de utilizar essa importância para satisfazer essas paixões; e que há de cobrir essa satisfação natural com as aparências e com os pretextos do serviço divino... É natural (QUEIRÓS, 1997, p. 264).

Aparece, nessa afirmação do Dr. Gouveia, a tese anticlerical da influência dos padres na consciência das mulheres confessadas. Alhures, o Abade Ferrão com uma direção espiritual diária a Amélia, “chegara, com uma sutileza de teólogo, a demonstrar-lhe que no amor do pároco não havia senão brutalidade e furor bestial; que, doce como era o amor do homem, o amor do padre só podia ser uma explosão momentânea do desejo comprimido” (QUEIRÓS, 1997, p. 392).

Desse modo, percebemos que a personagem pode ser também um *locus* de comunicação das ideias que presidem o texto literário. Por essa razão, Antonio Candido afirmou que “enredo e personagem exprimem, ligados, os intuitos do romance, a visão da vida que decorre dele, os significados e valores que o animam” (2011, p. 53-54). Não apenas a tessitura do enredo revela a estética do romance, mas também a própria caracterização das personagens colabora nessa tarefa.

A *Caracterização* é a tarefa de construção de personagens, o processo de dar-lhe características, infundir-lhe um caráter, dotar-lhe com um modo de ser, um perfil. A

³ Maria Luísa Nunes afirma ter identificado cinco técnicas de construção de personagens em *O Crime do Padre Amaro*, de Eça de Queirós: caricatura; narração, descrição; *flashback*; auto-apresentação; evocação (1972, p. 9-17).

palavra *caracterização* vem justamente da palavra grega *kharakter*, que significa “marca gravada”, no sentido de ser traço distintivo, um constituidor de identidade. O processo de *caracterização* também é chamado pela Teoria Literária como *convencionalização* que é definido por Antonio Candido (2011, p. 75) como o processo de seleção dos traços que comporão as personagens, de modo que elas se enquadrem dentro do projeto estético em que se insere o romance. De acordo com o crítico, “a natureza da personagem depende em parte da concepção que preside o romance e das intenções do romancista” (CANDIDO 2011, p. 73). A palavra convencionalização aponta exatamente para essa realidade, o fato de que a tessitura de personagens se subjeta, adequa-se, à princípios estéticos do romancista.

De acordo com Edward M. Forster, as personagens podem ser de duas maneiras, a saber, *planas* ou *redondas*, a depender da sua caracterização. As personagens *planas*, “na sua forma mais pura, são construídas ao redor de uma ideia ou qualidade simples” (2003, posição 1168), que pode ser exclusiva ou predominante na caracterização da personagem. Forster afirma que as personagens planas “são ora chamados de *tipos*, ora de *caricaturas*” (2003, posição 1168). Buscando especificar a teoria de Forster, Beth Brait afirma que “são classificadas como *tipo* aquelas personagens que alcançam o auge da peculiaridade sem atingir a deformação” e que, “quando a qualidade ou ideia única é levada ao extremo, provocando uma distorção propositada, geralmente a serviço da sátira, a personagem passa a ser uma *caricatura*” (1985, p. 42). A “deformação” ou “distorção propositada” que caracteriza a personagem *caricatura* diz respeito ao exagero (irônico) que resulta da repetição de um mesmo traço da personagem. Maria Luísa Nunes afirma que “caricatura define-se como um exagero grotesco ou ridículo, um distorção, por exagero, de partes ou características” (1972, p. 41).

As personagens *redondas*, por sua vez, não foram muito teorizadas por Forster, que se deteve em exemplificá-las, de maneira que apreendemos o que sejam mais pela comparação com as *planas* do que por uma conceituação. Assim, as personagens *redondas* “são aquelas definidas por sua complexidade, apresentando várias qualidades ou tendências, surpreendendo convincentemente o leitor. São dinâmicas, são multifacetadas, constituindo imagens totais e, ao mesmo tempo, muito particulares do ser humano” (BRAIT, 1985, p. 42).

Observando-se pela perspectiva do desenvolvimento da personagem, podemos chamar as personagens *redondas* também de *evolutivas*, uma vez que o acréscimo de traços diferentes – e as vezes contraditórios - ao longo da narrativa vai desenvolvendo a

caracterização da personagem. Por outro lado, nessa mesma perspectiva do desenvolvimento da personagem, podemos chamar a personagem *plana* também de *estacionária* por que, ainda que novos elementos sejam acrescentados a elas, serão sempre na direção de consolidação e aprofundamento daquela virtude ou defeito que constitui a ideia dominante de sua caracterização. Representa bem essa perspectiva o Padre Mendes, coadjutor da Sé de Leiria, n’*O Crime do Padre Amaro*, cuja característica única é o servilismo, que lhe faz “uma criatura servil e calada” (QUEIRÓS, 1997, p. 103). Trata-se, portanto, de uma personagem *estacionária* ou *plana*.

Como a caracterização da personagem *plana* gira em torno de uma ideia determinante, Forster diz que “a personagem realmente plana pode ser expresso numa única frase” (2003, posição 1173-1174). No caso do coadjutor Mendes, por exemplo, poderia ser: “Sou subserviente”! A característica dominante da personagem *plana* torna-lhe facilmente lembrada pelo leitor, no qual fica impressa uma característica inalterável da personagem. Padre Mendes, desse modo, é facilmente lembrado por se tratar do “puxa-saco”!

A ideia dominante que caracteriza a personagem *plana* pode estar associada não apenas a ela, mas a toda uma categoria da qual ela faz parte e à qual ela representa. Nesse sentido, ela se torna personagem *plana* por ser caracterizada a partir de seu grupo étnico, de seu gênero sexual, da sua classe social, da sua categoria profissional ou mesmo de sua confissão religiosa. Sua caracterização não chega a ganhar traços individualizadores, como profundidade psicológica, restringindo-se apenas àqueles traços atribuíveis ao grupo que representa. A *personagem plana*, portanto, revela-se um recurso apropriado para a crítica às instituições e grupos sociais.

Consideramos que o *Padre* dos romances oitocentistas, de modo geral e com poucas exceções, é caracterizado como uma personagem *plana*, ora *tipo*, ora *caricatura*. E nesse caso, o *Padre* representa a Igreja, ou melhor, a hierarquia da Igreja a que ele pertence, em seus vícios e virtudes.

Verificando *O Crime do Padre Amaro*, com sua galeria de padres, encontramos um clero caricaturado. Inclusive o Abade Ferrão, modelo positivo de padre para o autor, não passa de uma *caricatura*. Da parte das figuras dos padres criticados, cujo expoente máximo é Amaro Vieira, a ideia que predomina é aquela de corrupção moral, explicitada na trama de interesses políticos, econômicos e sexuais. Da parte do Abade

Ferrão, expoente único do paradigma positivo de sacerdote, a ideia predominante é a da virtude, que se explicita na caridade, na piedade e sabedoria do Abade.

De acordo com Maria Luísa Nunes:

Um dos processos verbais mais óbvios na obra de Eça é a caricatura. Pode verificar-se que a visão cómica que ele tinha da vida está sempre presente. Especificamente, isto é muitas vezes alcançado através do emprego da repetição de características, o que nem sempre, porém, indica caricatura (1972, p. 9).

Em *O Missionário*, ao que nos parece, os padres são personagens *tipo*, a exceção, talvez, do Padre José, cuja caracterização chega à deformação pela reiteração de sua imoralidade. Inglês de Sousa não demonstra aquele mesmo sarcasmo que encontramos na narrativa eciana. O anticlericalismo está posto de maneira mais branda, de modo que o reitor do seminário é retratado como homem bondoso e o próprio Padre Antônio de Moraes traz desejos iniciais de ser um grande apóstolo, não se reduzindo, portanto, apenas à deformação de sua incontinência e ambição. Também no Padre João da Mata está presente o traço da imoralidade, sem chegar à deformação porque, pela voz dos tapuias, chega ao conhecimento do leitor a bondade daquele que eles chamam de *padre santo João da Mata*.

Afirmamos anteriormente que Forster (2003) considera que as personagens podem ser de duas maneiras, a saber, *planas* e *redondas*. Especifiquemos, contudo, que essa consideração diz respeito à forma das personagens. Outra observação pode ser feita sobre os tipos de personagens, levando em conta o conteúdo, a partir do qual as personagens também podem ser classificadas em *herói* ou *anti-herói*, a depender de sua adequação ou não aos valores dominantes. Quando a personagem é caracterizada com uma moralidade aprovada socialmente, dizemos que se trata de um herói; mas quando a moralidade é reprovada pela sociedade, temos então um anti-herói. Desse modo, o anti-herói define-se pela oposição ao que representa o herói.

Flávio R. Kothe observa que personagem *plana* e *redonda* “são categorias analiticamente operacionalizáveis e úteis, mas elas não apreendem o que efetivamente acontece com as personagens” (KOTHE, 2000, p. 5). De acordo com ele, “essas categorias encaram a personagem como existente em si no texto literário, isolado do contexto social. Pressupõem que a obra literária exista como um ente autônomo”. (KOTHE, 2000, p. 5-6). A classificação da personagem como herói ou anti-herói, contudo, permite-nos alcançar aquilo que está atrás do texto e depois dele, porque essa

classificação se dará justamente em dependência da sociedade em que está inserido o texto literário. Os valores dessa sociedade é que servirão de parâmetro de heroicidade.

A literatura ocidental herda a figura do herói do mundo grego, no qual a palavra *heros* (nobre, semideus) definia o filho de um (a) deus (a) com um (a) mortal (Cf. ARANTES, 2008, p. 4). Essa origem distinta dava ao herói capacidades especiais que lhe garantiam a realização de feitos também especiais, não obstante a fragilidade de sua condição humana. As narrativas homéricas, cujos grandes heróis são Aquiles e Ulisses, foram as principais transmissoras do estatuto do herói.

Daí que a caracterização do herói clássico associe-se a uma coletividade mais restrita, que é a do grupo dominante. Flávio R. Kothe afirma que “os heróis clássicos são heróis da classe alta, que procuram demonstrar a ‘classe’ dessa classe” (2000, p. 12). A classe alta da Grécia era a aristocracia, extrato social ao qual, em geral, pertencem os heróis clássicos: Ulisses é rei de Ítaca e Aquiles é filho de Peleu, rei dos mirmidões. Aristocracia vem da palavra grega *areté* (virtude), significando o governo dos virtuosos, o governo dos melhores, por isso, Aldinéia Cardoso Arantes salienta que “esses heróis representam bem a sociedade grega arcaica, pois são os ‘melhores’ (*aristoi*), superiores aos outros... Representam, contudo, a excelência humana, grandes, belos, fortes, são os nobres reis e poderosos guerreiros” (ARANTES, 2008, p. 17).

Temos a nítida visão dessa excelência do herói quando nos deparamos com a jornada do herói decodificada por Campbell, que associa o herói à singularidade, à excelência, por se tratar daquele destinado (vacionado) a realizar feitos ligados ao bem geral, e que se revelam aptos a superar todas as dificuldades encontradas. Joseph Campbell, no clássico estudo intitulado *O herói de mil faces*, decodifica a *jornada do herói*, que nada mais é que o percurso “existencial” constituidor da heroicidade, o processo pelo qual se faz o herói. Segundo o autor, esse percurso padrão do herói é constituído por três rituais de passagem: *separação*, *iniciação* e *retorno* (CAMPBELL, 1997, p. 17), que fazem do herói um ser singular.

A *separação* diz respeito à escolha excepcional do herói para a missão; a *iniciação* significa as “provas” às quais o herói será submetido para comprovar ser digno da missão, e o conseqüente cumprimento da missão. Entre essas provas, está o encontro com “a mulher como tentação”. O terceiro ritual, que é o do *retorno*, diz respeito à volta vitoriosa do herói, que já terá consigo o domínio do mundo e uma liberdade inigualável.

Todo o percurso do herói, enfim, caminha para sua glorificação, sua exaltação. Mas não percamos de vista que se trata de uma exaltação conforme um conjunto de valores dominantes. De acordo com Vitor Manuel Aguiar e Silva: “o conceito de herói está estreitamente ligado aos códigos culturais, éticos e ideológicos, dominantes numa determinada época histórica e numa determinada sociedade” (Silva, 1974, p. 30). Sua excelência representará sempre os valores do grupo social dominante.

Se, pelo que vimos, a caracterização do herói opera no sentido de consolidar e perpetuar os valores da classe dominante; a caracterização do anti-herói, em sentido oposto, opera na perspectiva da fissura e do deslocamento e mesmo da subversão de valores da classe dominante. Sebastião Marques Cardoso sustenta que “o ‘anti-herói’ mantém uma relação paradoxal com a figura do herói, pois pressupõe uma subversão deliberada do modelo literário” (2007, p. 88). De modo mais explícito, Victor Brombert salienta que os anti-heróis “contestam a pertinência de postulados transmitidos de uma geração para a outra, induzem o leitor a reexaminar categorias morais e ocupam-se, muitas vezes de maneira desconcertante, da sobrevivência de valores” (2001, p. 20-21).

Arantes (2008) identifica no *Satyricon*, de Petrônio, e em *Dom Quixote*, de Miguel de Cervantes, os antecedentes da representação anti-heróica. Mas a grande mudança na representação das personagens se deu realmente na Idade Moderna, com a ascensão do romance, que significou a afirmação do indivíduo sobre o coletivo (WATT 2010; BAKHTIN, 2010; LUKÁCS, 2000). O romance teria catalisado o individualismo, impulsionado pelo sistema capitalista e pelo protestantismo, sobretudo nas vertentes calvinista e puritana (WATT, 2010, p. 64), vindo a refleti-lo na representação literária.

O individualismo “pressupõe toda uma sociedade regida basicamente pela ideia da independência intrínseca de cada indivíduo em relação a outros indivíduos e à fidelidade aos modelos de pensamento e conduta do passado designados pelo termo ‘tradição’” (WATT, 2010, p. 63). As formas literárias anteriores assumiam tranquilamente a tradição de suas culturas, por isso, foi preciso gestar uma forma literária que considerasse a orientação individualista da Idade Moderna. Segundo o parecer de Watt, essa nova forma literária foi o romance (2010, p. 13).

O ponto de vista de Watt (2010) assemelha-se ao de Mikhail Bakhtin (2010), para quem a representação da tradição épica é regida pelas lendas nacionais, cuja temporalidade é a do passado nacional (absoluto); enquanto a representação do romance é regida pelos eventos do cotidiano, cuja temporalidade é a atualidade. Desse modo, na epopeia, a personagem se conforma ao passado absoluto que, por estar distante, é

representado perfeito, acabado. No romance, todavia, por associar-se ao presente, “todo objeto de representação literária, perde aquele caráter acabado, aquele desesperador aspecto de ‘pronto’ e imutável, inerente ao mundo épico do ‘passado absoluto’” (BAKHTIN, 2010, p. 419).

Na atualidade do romance, o homem é visto sob o influxo das situações do “agora”, em que é regido pela dinâmica da incompatibilidade com a sociedade e da discrepância entre a sua essência e sua aparência (BAKHTIN, 2010, p. 424). Por essa razão, Bakhtin observa que “o tema da inadequação de um personagem ao seu destino e à sua situação” assume um lugar central no romance. “O homem ou é superior ao seu destino ou é inferior à sua humanidade. Ele não pode se tornar inteira e totalmente funcionário, ou senhor de terras, comerciante, noivo, rival, pai, etc.” (BAKHTIN, 2010, p. 425). Ele está buscando não o previsto por uma comunidade, mas sua individualidade. Daí que Brombert afirme que “esses personagens não são totalmente ‘fracassos’, [...] simplesmente chamam a atenção por suas características ajudarem a subverter, esvaziar e contestar a imagem de ideal” (2004, p. 19).

Tendo em vista o estatuto do anti-herói, divisamos duas formas distintas da representação do padre: a do medievo e a da Idade Moderna. Na primeira, o padre é representado como herói, por vencer as tentações personificadas na mulher. Vemos essa representação nos *exempla*⁴ medievais usados por Mario Pilosu (1995), para demonstrar como os pregadores cristãos estabeleceram a relação entre a mulher e a luxúria. Nesses *exempla*, a representação do padre, um vitorioso sobre a tentação feminina, satisfaz os parâmetros das virtudes heroicas que constituem a santidade.

Um dos mais famosos *exempla* é a história de Santo Antão, pai da vida eremítica, que, depois de se retirar para uma vida radical no deserto, foi tentado pelo diabo de diversas maneiras, entre as quais, disfarçando-se de mulher:

O diabo, miserável, dispunha-se a transformar-se, de noite, em mulher e a imitá-la em todas as maneiras para seduzir António [Antão]. Mas este, pensando em Cristo e tendo presentes, graças a Ele, a nobreza e o caráter racional da alma, extinguiu as brasas da paixão e da sedução. // E uma vez mais o inimigo lhe recordava a suavidade do prazer, e ele, qual homem irado e atormentado, pensando nas ameaças e na dor do fogo e dos vermes, opunha-se às tentações e passava ileso por elas. (Santo Atanásio *apud* PILOSU, 1995, p. 33).

⁴ Histórias curtas retiradas da hagiografia e da tradição popular cristã e utilizadas nos sermões medievais, com o intuito de convencer o público do argumento defendido.

Noutro *exempla*, Tomás de Celano também comenta como São Francisco de Assis, depois de flagelar-se violentamente com uma corda, “vendo que com a disciplina a tentação não desaparecia, apesar de todos os seus membros estarem cobertos de nódoas negras, abriu a porta da cela, saiu para a horta e enterrou-se na neve alta” (Tomás de Celano *apud* PILOSU, 1995, p. 69).

Mas a similitude entre o padre e o herói não pára na vitória daquele sobre a tentação. Em muitos casos, inclusive, antecede à própria tentação porque se origina já no nascimento ou, então, no florescer do chamado divino. Citamos o exemplo de Santo Antão que, embora não sendo padre, figura como homem consagrado a Deus e, por isso, estabelece uma intercessão com o padre. Antão recebeu o chamado divino, depois do falecimento de seus pais, quando tinha dezoito ou vinte anos e ouviu o evangelho que dizia: “Se tu queres ser perfeito, vai, vende tudo o que tens, dá o dinheiro aos pobres. Depois vem e segue-me, e terás um tesouro no céu” (Mt 19,21). Antão considerou que as palavras do Evangelho tinham sido dirigidas por Deus especificamente para ele, por isso, repartiu com os aldeãos os trezentos campos que recebera como herança da família e entregou-se à vida ascética.

Já São Francisco, indo à igreja de São Damião, prostra-se diante do Crucifixo, e vê a imagem pintada de Cristo crucificado chamar-lhe pelo próprio nome, dizendo: “Francisco, vai e reconstrói a minha casa que está em ruína”. Recebe, portanto, da imagem de Cristo o seu chamado/missão. Descrições como esta, que povoam os sermões medievais, constituem o *Padre* como um herói.

É muito diferente das descrições que são feitas na Idade Moderna, não mais pelos sermões da ICAR nem pelas histórias populares, mas pela literatura, na qual o padre aparece como personagem. Sua vocação revela-se não como um chamado divino, mas como um arranjo social mais ou menos imposto ao jovem, que termina vendo nisso alguma vantagem. Isto pode ser comprovado, por exemplo, em *O Crime do Padre Amaro* e *O Missionário*, em que Amaro vai ao seminário por vontade da Marquesa de Alegros e Antônio de Moraes por causa da vontade do padrinho. Não há, portanto, nenhuma intuição mística⁵.

⁵ Trindade (1965) indica a obra *Emílio ou Da Educação* (1762), de Rousseau, em que há *A Profissão de Fé do Vigário Saboiano*, como o precursor desse *topus* literário. Segundo ele, “Rousseau, para justificar o seu *Vicaire Savoyard*, apresenta-no-lo como tendo ingressado no sacerdócio sem vocação, impelido apenas pela vontade impositiva dos pais. [...] Depois dele, outros farão entrar os seus candidatos pela mesma porta falsa, para mais facilmente provar uma dada tese” (TRINDADE, 1965, p. 135).

Do mesmo modo, o padre não é virtuoso a ponto de vencer as tentações. Vimos anteriormente como na literatura oitocentista o *Padre* é caracterizado como personagem *plana*, ora *caricatura*, ora *tipo*, tendo como elemento constituidor de sua representação a imoralidade. O *Padre* não é um vencedor perante a tentação da mulher, posto que sucumbe a sua beleza e sedução, mesmo que esboce resistência no plano da consciência e na contenção de seus gestos perante a tentação.

Antônio de Moraes, que é menos caricaturado que Amaro Vieira, olhou Clarinha “por debaixo das pálpebras, porque jamais fitara de frente a uma mulher qualquer” (SOUSA, 1986, p. 173). Quando se consuma a paixão dele por Clarinha, o narrador nos diz que Antonio de Moraes, “saindo de uma luta suprema, silencioso, com um frio mortal no coração, com o cérebro despedaçado por um turbilhão de sentimentos contrários, atirou-se à moça, agarrou-a pela cintura e mordeu-lhe o lábio inferior numa carícia brutal. Foi breve a luta” (SOUSA, 1987, p. 196).

Já Amaro é descrito tomado de remorsos após o primeiro ato de incontinência sacerdotal: “acordara aterrado, por ter na véspera, pela primeira vez depois de padre, pecado brutalmente sobre a palha da estrebaria da residência com a Joana Vaqueira” (QUEIRÓS, s.d., p. 172). Na época, “não se atrevera a dizer missa com aquele crime na alma, que o abafava com um peso de penedo” (*ibidem*). Todavia, depois “tinha aberto os olhos em redor à realidade humana. Abades, cônegos, cardeais e monsenhores não pecavam sobre a palha da estrebaria, não — era em alcovas cômodas, com a ceia ao lado” (*ibidem*).

Em relação a Amélia:

Quando percebia a porta do quarto dela entreaberta, ia resvalar para dentro olhares gulosos, como para perspectivas dum paraíso: um saiote pendurado, uma meia estendida, uma liga que ficara sobre o baú, eram como revelações da sua nudez, que lhe faziam cerrar os dentes, todo pálido. [...] Ao pé dela, muito fraco, muito langoroso, não lhe lembrava que era padre; o Sacerdócio, Deus, a Sé, o Pecado ficavam embaixo, longe, via-os muito esbatidos do alto do seu enlevo [...] e só pensava então na doçura infinita de lhe dar um beijo na brancura do pescoço, ou mordicar-lhe a orelhinha (QUEIRÓS, 1997, p. 157).

Tanto o traço da origem vocacional das personagens analisadas, quanto o da incontinência que lhes é peculiar, não nos deixa sombra de dúvidas de que a representação moderna do padre faz-lhe um anti-herói, como é o caso dessas personagens naturalista. Mas se o *Padre* de fato é um anti-herói o que o anticlericalismo deseja deslocar com essa representação clerical, já que falamos em inadequação e subversão da representação anti-heróica? Apostamos numa dupla subversão: por um

lado, pretende a subversão da disciplina do celibato eclesiástico⁶ e, por outro, pretende a subversão do poder de influência da própria ICAR, mediante o descrédito moral de seu ministro ordenado, o padre.

Para entendermos a subversão operada pelos romances *O Crime do Padre Amaro* e *O Missionário* sobre a disciplina do celibato eclesiástico, precisamos salientar que estes textos literários são tributários da estética naturalista, na qual, por vezes, estão presentes teses de base determinista. Por uma parte, há a tese do determinismo biológico, que sustenta não podermos burlar a natureza humana, porque ela se impõe ao indivíduo, mostrando a sua prevalência. Por outra parte, há a tese do determinismo social, que apregoa a influência do meio sobre o indivíduo. Encontramos ambas as teses do determinismo em passagens variadas dos textos em análise.

Em *O Crime do Padre Amaro*, o determinismo social aparece na constituição da vocação de Amaro, que se dá no convívio em casa da senhora marquesa de Alegros e na formação recebida durante o tempo de seminário, que fez com que Amaro fosse “entrando como uma ovelha indolente na regra do seminário” (QUEIRÓS, 1997, p. 118). Durante a formação no seminário, Amaro ouvia “o mestre de Teologia Mística que falava, sorvendo o seu rapé, no dever de *vencer a Natureza*” (QUEIRÓS, 1997, p. 119). Daí que Dr. Gouveia defina a formação sacerdotal em termos de determinismo social: “Em que consiste a educação dum sacerdote? *Primo*: em o preparar para o celibato e para a virgindade; isto é, para a supressão violenta dos sentimentos mais naturais” (QUEIRÓS, 1997, p. 415).

Contudo, alhures, o narrador nos faz saber da ineficácia da lição teológica sobre a luta contra a natureza, quando descreve a agonia interior de Amaro diante da excitação por Amélia e o compromisso de celibato:

Então, passeando excitado pelo quarto, levava as suas acusações mais longe contra o Celibato e a Igreja: porque proibia ela aos seus sacerdotes, homens vivendo entre homens, a satisfação mais natural, que têm até os animais? Quem imagina que desde que um velho bispo diz – *serás casto* – a um homem novo e forte, o seu sangue vai subitamente esfriar-se? E que uma palavra latina – *accedo* – dita a tremer pelo seminarista assustado, será o bastante para conter para sempre a rebelião formidável do corpo? E quem inventou isso? Um concílio de bispos decrépitos, vindos do fundo dos seus claustros, da paz das suas escolas, mirrados como pergaminhos, inúteis como eunucos! Que sabiam eles da Natureza e das suas tentações? Que viessem ali, duas, três horas para o pé da Ameliazinha, e veriam, sob a sua capa de santidade, começar a revoltar-se-lhe o desejo! (QUEIRÓS, 1997, p. 195)

⁶ Ver: GARNEL, Maria Rita Lino. A Polêmica do Celibato Eclesiástico (1820-1911). In: **Penélope**, nº 22, 2000, p. 93-116.

Nesse excerto está posto o determinismo biológico que caracteriza a natureza (sexual) do ser humano como sendo imburável, insuplantável.

Em *O Missionário*, o determinismo social aparece no combate deflagrado interiormente em Antônio de Moraes, que vive sob a tensão existente entre os hábitos rurais adquiridos no sítio da família, o temperamento hereditário e a disciplina aprendida dentro do seminário. O escritor optará pela prevalência dos hábitos adquiridos na casa paterna, na qual, “até entrar para o Seminário levava uma vida livre, solto nos campos” e que “satisfazia o apetite sem peias, nem precaução, nas goiabas verdes, nos araçás silvestres e nos taperebás vermelhos, de perfume tentador e acidez irritante” (SOUSA, 1987, p. 26).

Por essa razão, mesmo quando os “ardores juvenis, que as mulatinhas haviam experimentado”, pareciam ter arrefecido pela disciplina do seminário, Antônio de Moraes se desregrava em extravagâncias: sentia “uma gana de satisfazer o apetite, devorando lascas de pirarucu assado, com farinha-d’água e latas de marmelada... Apanhava indigestões de queijo-do-reino e de bananas-da-terra, ingeridas às dúzias, às escondidas, na latrina, para evitar a censura do confessor” (SOUSA, 1987, p 28).

Daí que o narrador, apontando o conflito existente dentro de Antônio de Moraes, diz que:

o seu espírito indômito e a meio selvagem foi paulatinamente cedendo à influência suave do cultivo e da doutrina dos padres-mestres, mas não sem rebeldias bruscas e inesperadas que tonteavam o padre reitor e tornavam necessárias as valentes palmatoadas que lhe aplicava o carrasco do Seminário (ibidem).

Esse conflito é solucionado pelo escritor com o concubinato de Antônio de Moraes com Clarinha, que significa a vitória da natureza contra a disciplina do Seminário, posto que “a sua natureza ardente e apaixonada, extremamente sensual, mal contida até então pela disciplina do Seminário e pelo ascetismo que lhe dera a crença na sua predestinação, quisera saciar-se do gozo por muito tempo desejado, e sempre impedido” (SOUSA, 1987, p. 198).

Como Antônio de Moraes era filho de Pedro Ribeiro de Moraes, “o devasso fazendeiro do Igarapé- mirim” (SOUSA, 1987, p. 198), “homem de ideias curtas, e de largos apetites nunca saciados” (ibidem, p. 27), o seu cérebro foi dominado por “instintos egoísticos” e, “no momento dado, impotente o freio moral para conter a

rebelião dos apetites, o instinto mais forte, o menos nobre, assenhoreara-se daquele temperamento de matuto, disfarçado em padre de S. Sulpício” (SOUSA, 1987, p. 198).

Segundo o narrador, a educação do seminário não conseguiu seu propósito em primeiro lugar por causa da “insuficiência da doutrina que desconhece a verdadeira natureza do homem” (*ibidem*, p. 199). Mas também não conseguiu realizá-lo por causa das circunstâncias sociais em que se colocou o padre Antônio de Moraes, os “sertões do “Amazonas”, “sociedade quase rudimentar, sem moral, sem educação... vivendo no meio da mais completa liberdade de costumes, sem a coação da opinião pública, sem a disciplina duma autoridade espiritual fortemente constituída... sem estímulos e sem apoio” (SOUSA, 1987, p. 198). O narrador deixa claro que, em outro contexto social, talvez o padre Antônio de Moraes se tornasse o santo que desejava ser. Mas ali, do jeito que se encontrava, “devia cair na regra geral dos seus colegas de sacerdócio, sob a influência enervante e corruptora do isolamento, e entregara-se ao vício e à depravação, perdendo o senso moral” (*ibidem*).

A propósito de regra geral dos padres – entenda-se, o concubinato –, também esse aspecto da corrupção moral do clero é posto como determinismo social tanto para Amaro Vieira, quanto para Antônio de Moraes. Amaro horroriza-se ao saber que o seu antigo mestre de Moral no Seminário vive em concubinato com S. Joaneira e pensa: se um homem “velho”, “sem os ímpetos do sangue novo, já na paz que lhe deveriam ter dado a idade, a nutrição, as dignidades eclesiásticas” vivia em concubinato, “que faria então um homem novo e forte, que sente uma vida abundante no fundo das suas veias reclamar e arder” (QUEIRÓS, 1997, p. 162). Já Antônio de Moraes, tinha conhecimento de como viveu na lassidão moral o seu antecessor, padre José, e de como viveu comodamente no sítio da Sapucaia com a sua Benedita o padre João da Mata. Seguiria, pois o mesmo caminho que o seu companheiro, instalando no sítio do Tucunduva sua Clarinha, filho do João da Mata.

Portanto, a subversão operada pelos romances acerca da disciplina do celibato eclesiástico parece ter muito a ver com as teses deterministas e a consequente recusa daquilo que supostamente contrarie a natureza humana, como seria o caso do celibato. Desse modo, os padres protagonistas dos romances de Eça de Queirós e Inglês de Sousa são anti-heróis que contestam a disciplina do celibato eclesiástico, demonstrando a condição humana dos sacerdotes e seus conflitos internos com a doutrina católica. A

estética naturalista, calcada no positivismo não poderia aceitar um preceito religioso que, a seu ver, fosse uma infração contra a natureza humana.

Para entendermos a segunda subversão registrada nos romances em estudo, que é a subversão do poder de influência da ICAR, temos que tocar no projeto político de laicização da sociedade, o qual se desenvolveu ao logo do século XIX, tanto em Portugal, quanto no Brasil. Quando a Revolução Francesa (1789) divulgou no Ocidente os ideais de liberdade, igualdade e fraternidade, desencadeou-se em diversos países um surto de democratização da sociedade que comumente se traduziu no modelo político do republicanismo. Esse modelo demandava a laicização da sociedade, que se via atrelada à ICAR desde o início do Séc. IV, quando teve início o regime de cristandade⁷.

Por essa razão, o Oitocentos em Portugal e também no Brasil é caracterizado pela tensão entre a Igreja e o Estado, que desejava adquirir autonomia perante a Igreja em assuntos como economia, política, casamento e, por vezes, inclusive a própria religião. No Brasil, há o registro das campanhas políticas empreendidas no segundo quartel do séc. XIX pelos padres liberais, na Câmara de Deputados, que retratam com exatidão o espírito desse tempo, por quanto mostram o liberalismo embutido até em personalidades eclesiásticas⁸. O grupo de padres liberais, liderado pelo Pe. Antônio Diogo Feijó, apresentou projetos sobre o estabelecimento do casamento civil, a extinção do celibato eclesiástico e a constituição de um caixa eclesiástico, que tinham como ideário filosófico a autonomia e a precedência do Estado em relação à Igreja.

Esse mesmo contexto de tensão entre a Igreja e o Estado está expresso nas personagens João Eduardo, Gustavo e Dr. Gouveia, de *O Crime do Padre Amaro*, e Chico Fidêncio, de *O Missionário*. Todos apresentam traços de positivismo e anticlericalismo e suas críticas aos padres protagonistas acabaram por se tornar realidades: Padre Amaro é, de fato, um fariseu dissimulado, como descrevera João Eduardo no artigo do jornal. E Padre Antonio de Moraes, de *O Missionário*, realmente não era capaz da mesma grandeza evangelizadora que os primeiros missionários, como bem havia predito Chico Fidêncio.

A desqualificação moral do clero, centrada na representação de clérigos incontinentes, foi uma das estratégias utilizada pelo anticlericalismo na ofensiva política

⁷ Vide: Carlos Augusto Ferreira de Oliveira. A Cristandade: um modelo eclesial de poder. In: **Fragmentos de Cultura**, Goiânia, v. 21, n. 4/6, p. 309-318, abr./jun. 2011.

⁸ Ver: Oscar de Figueiredo LUSTOSA: **Reformistas na Igreja do Brasil-Império**. Boletim (USP, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Departamento de História) nº 17 (1977) 53; Henrique Cristiano José MATOS: **Nossa História**. 500 anos de presença da Igreja Católica no Brasil. São Paulo, Paulinas, 2002, 51s, t. 2.

contra a influência da ICAR. Enfraquecendo a representação do ministro ordenado, subverte-se o poder moral da Igreja e abre-se caminho para a atuação do Estado, como orientavam os ideais emanados da Revolução Francesa.

Mais adiante, veremos com mais acuidade este segundo aspecto de subversão da representação anti-heroica do *Padre* na literatura oitocentista. Por ora, basta sabermos que o Padre é um anti-herói, cuja representação subverte tanto uma disciplina da ICAR – o celibato –, quanto todo o poder de influência moral da própria ICAR.

1.2 O *Padre* na literatura oitocentista luso-brasileira

Zacarias de Oliveira, na obra *O Padre no Romance Português* (1960), ressalta que o padre esteve presente na literatura de Portugal desde os textos trovadorescos das cantigas de amor, de amigo e de mal-dizer. Contudo, segundo ele, teria sido Gil Vicente aquele que deu espaço abundante à personagem *Padre* em seus autos (OLIVEIRA, 1960, p. 32 e 52). Cleonice Berardinelli, em *De Clérigos, Cônegos e Frades*, constata que “em c. 67% dos autos vicentinos (incluída a Carta a d. João III) há presença de membros do clero, personagens ou não⁹. Os personagens são 21; os não personagens... são muito mais numerosos [...]” (BERARDINELLI, 2002).

Berardinelli observa que, na sátira realizada por Gil Vicente, o clero é “a classe social mais visada e mais abertamente censurada por esse católico sincero” (*ibidem*). De acordo com a análise da crítica,

Dos 21 personagens, dois não se definem nitidamente como bons ou maus, chamei-lhes, à falta de melhor, *neutros* (c. 10%); 15 são o contrário do que deles se espera, chamei-lhes *negativos* (c. 71%); apenas quatro amam a Deus e aos homens limpamente, chamei-lhes *positivos* (c. 19%). [...] Dos não personagens, as citações são feitas num plural indefinido, havendo citações cômicas, hipoteticamente exatas, a 27 frades “que vêm de furtar melões” (no *APP*), e a sete mil (na *FrA*), o que torna muito mais amplo o campo abrangido pela sátira; são todos, sem exclusão, *negativos*. (BERARDINELLI, 2002)

Berardinelli classifica como “*positivos* àqueles que seguem as leis da Igreja” e, como *negativos*, os que são criticados por Gil Vicente por “não terem seguido os seus ensinamentos e preceitos” (*ibid.*). Destaca-se, entre esses ensinamentos e preceitos, a disciplina do celibato que é regularmente desrespeitada pelos clérigos dos autos vicentinos. Há a referência aos filhos de clérigos na fala de Brízida Vaz, a alcoviteira da *Barca do Inferno*, que se apresenta ao anjo como “aquela preciosa, / que dava as moças

⁹ A percentagem apresentada refere-se a 28 autos dos 42 que compõem a *Copilaçam de totalas obras de Gil Vicente*, mais a Carta de Gil Vicente ao rei d. João III, datada de janeiro de 1531.

a molhos. / A que criava as meninas / pera os cônegos da Sé...”; e também na fala da parteira ao nascituro em *Comédia de Rubena*: "Saia cá o cordeirinho, / o coneguinho da Sé", fazendo referência ao ofício do pai da criança. O mesmo recurso é utilizado na *Comédia sobre a divisa da cidade de Coimbra*, em que aparece o diminutivo *clerigozinhos*, num texto que representa o concubinato dos padres como uma prática antiga, a tal ponto de ser considerado ex-comungado o clérigo que não tenha o seu clerigozinho.

Outrossi as causas por que aqui têm
os clérigos todos mui largas pousadas,
e mantêm as regras das vidas casadas.
Desta antigüidade procedem também,
sem serem culpados,
porque são leis dos antigos fados,
cousa na terra já determinada,
que os sacerdotes que não têm ninhada
de *clerigozinhos*, são excomungados.
(VICENTE *apud* BERARDINELLI, 2002)

O Clérigo da Beira, personagem do auto homônimo, é o caso pleno dessa prática de vida: tem uma vida familiar estabilizada, na qual é acompanhado pelo filho adulto na reza das matinas em latim, intercalada com os comentários sobre o cotidiano dos dois; bem como conta com a assistência da mulher, que prepara tudo para a missa. Um estilo de vida que faz parecer normal a conjugação entre sacerdócio e vida familiar.

No Brasil, não contamos com uma obra monumental como a de Zacarias de Oliveira (1960), que vai até os antecedentes do *Padre* no romance português, mas podemos indicar que o padre esteve presente em nossa literatura já no Barroco, com *Crônica do Viver Baiano Seiscentista: A Nossa Sé da Bahia*, de Gregório de Matos, em que o poeta baiano refere-se aos clérigos da Sé da Bahia com o seu sarcasmo costumeiro: acusa a simonia de uns, a má pregação de outros e a infidelidade de muitos ao celibato; bem como a conivência ao pecado, a usura material e a maledicência de alguns membros do clero. Citamos apenas o primeiro poema, intitulado “Aos Capitulares do seu tempo”, por nos dar a noção da irreverência de Gregório ao se referir aos clérigos:

A nossa Sé da Bahia,
com ser um mapa de festas,
é um presépio de bestas,
se não for estrebaria:
várias bestas cada dia
vemos, que o sino congrega,
Caveira mula galega,
o Deão burrinha parda,

Pereira besta de albarda,
 tudo para a Sé se agrega.
 (MATOS, 1992)

Muitos poemas do poeta se destinam a dar notícia do envolvimento de clérigos com mulheres, e essa notícia já se explicita desde os títulos. Entre esses poemas está o que se intitula “Ao Cura da Sé que era Naquelle Tempo, Introduzida ali por Dinheyro, e com Presunções de Namorado Satyriza o Poeta como Creatura do Prelado”. Noutro poema, intitulado “Ao Vigario da Villa de S. Francisco por huma Pendencia, que teve com hum Ourives a Respeyto de huma Mulata, que se dizia Correr por sua Conta”, o poeta retrata a disputa de uma mulata entre o Vigário e o ourives. Gregório ainda dedica poemas “A Outro Clerigo Amigo do Frizão, que se dezia estar Amancebado de Portas Adentro com duas Mulheres com huma Negra, e outra Mulata”; e também “A Certo Frade que Tratava com huma Depravada Mulata por Nome Vicencia que Morava junto ao Convento, e atualmente á estava Vigiano deste Campanario”.

Ainda que venha de tempos antigos a presença do padre na literatura, como vimos em Gil Vicente e Gregório de Matos, é preciso dizer que, na história literária do *Padre*, o Romantismo ocupa um lugar especial. Manuel Trindade em *O Padre em Herculano* assevera que “não foi o Romantismo que introduziu o padre na literatura de ficção” (TRINDADE, 1965, p. 109), como vimos nos antecedentes do *Padre* na literatura portuguesa levantados por Oliveira (1960). Todavia, Trindade evidencia que os românticos deram um lugar privilegiado ao *Padre* na literatura, inserindo-o numa perspectiva dramática. “O padre aparece como alguém que uma disciplina reputada cruel e desumana impede de seguir uma paixão que, então como no Romantismo posterior, ocupa o lugar central na vida do homem: a paixão amorosa”. Por isso, “o celibato é quase sempre a questão central” a abordar na vida do Padre, para os românticos. (TRINDADE, 1965, p. 110-111).

Alexandre Herculano é o primeiro romancista “a colocar o *padre* como protagonista num romance” e “centra no padre o principal da sua obra de ficção – *Eurico o Presbítero* [1844], *O Monge de Cister*, *O Pároco da Aldeia*” (TRINDADE, 1965, p. 112-113). A análise de Trindade sobre a obra de Herculano procura mostrar como na obra desse autor, excetuando *O Pároco de Aldeia*, o sacerdócio é procurado como fuga, redundando em personagens vencidas e frustradas, como é próprio dos autores românticos. Isso é o que acontece com Eurico, no romance homônimo, e com

Vasco, n' *O Monge de Cister*. Já o velho Prior, de *O Pároco*, é um homem que demonstra ser feliz com o que é e faz, dedicando-se aos habitantes de sua aldeia.

Ainda no quadro do Romantismo, Almeida Garrett tem lá seus clérigos também, em *Viagens na minha terra*, *Frei Luís de Sousa* e n' *O Arco de Sant'Ana* (1845). Ele mesmo afirma: “já me disseram que eu tinha o gênio frade, que não podia fazer conto, drama, romance sem lhe meter o meu fradinho. E aqui tenho eu às costas nada menos de quinze frades e quarto. Com este Frei Dinis [personagem de *Viagens na minha terra*] é um convento inteiro”. Todos os clérigos de Garrett entram para a vida religiosa a fim de se penitenciar dos pecados e crimes da vida anterior.

No que se refere a Camilo Castelo Branco, outro grande romântico, Maria de Fátima Marinho (2005) dedicou o artigo *Padres e Frades: de malditos a corruptos* ao estudo do *Padre* na obra de Camilo, em que ela identificou a presença dessa personagem em 28 romances do autor, sendo que em muitos desses como personagem principal¹⁰. Como em Garret, os clérigos de Camilo vêm de uma vida anterior nublada de pecados e crimes. Acrescenta-se apenas que “os filhos de clérigos são uma constante em Camilo” (Marinho, 2005, p. 228). De acordo com Marinho, “A decadência dos frades [...] traduz-se por uma maior frequência de frades maus, hipócritas e invejosos, que são mais numerosos do que os bondosos” (MARINHO 2005, p. 231). Esses últimos, ela identifica em romances como *A Neta do Arcediago*, *Lágrimas Abençoadas*, *Anos de Prosa*, *O Bem e o Mal*, *Amor de Salvação*, *A Sereia*, *O Judeu*, *A Bruxa de Monte Córdova*, *A Caveira da Mártir* e *Vulcões de Lama*.

Completando o elenco dos grandes românticos portugueses, temos Júlio Diniz, com *As Pupilas do Senhor Reitor*, cujo padre reitor integra a galeria dos padres virtuosos e, sem sombra de dúvidas, é o padre de maior simpatia desse conjunto de autores do Romantismo português. Nele, não há o respingo da deterioração moral, e as personagens vivem segundo os fundamentos da caridade. O padre reitor “tinha o Evangelho no coração” (DINIZ, s.d, p. 3).

Pela parte do romantismo brasileiro, temos o *Seminarista* (1872), de Bernardo Guimarães, que explora ao máximo o drama do amor irrealizado, tão próprio ao gosto

¹⁰ Os 28 romances são: *Anátema* (1851), *Mistérios de Lisboa* (1854), *Livro Negro de Padre Dinis* (1855), *A Filha do Arcediago* (1855), *A Neta do Arcediago* (1855), *Lágrimas Abençoadas* (1857), *O Romance de um Homem Rico* (1861), *Anos de Prosa* (1863), *O Bem e o Mal* (1863), *Amor de Salvação* (1864), *Luta de Gigantes* (1865), *A Sereia* (1865), *A Enjeitada* (1865), *O Santo da Montanha* (1866), *A O Olho de Vidro* (1866), *O Judeu* (1866), *Bruxa de Monte Córdova* (1867), *A Doida do Candal* (1867), *Mistérios de Fafe* (1868), *O Retrato de Ricardina* (1868), *O Demónio do Ouro* (1873), *O Regicida* (1874), *A Caveira da Mártir* (1875), *Eusébio Macário* (1879), *A Corja* (1880), *A Brasileira de Prazins* (1882), *Vulcões de Lama* (1886), *Vulcões de Lama* (1886). (Cf. MARINHO, 2005).

romântico, como foi salientado na análise de Trindade (1965). Eugênio, protagonista do romance, é obrigado pelos pais a entrar no seminário. O rapaz descobre que ama Margarida, que fora criada com ele e decide deixar o seminário, mas seus pais enganam-no dizendo que ela está casada e ele deixa-se ordenar padre. Contudo, Eugênio descobre a mentira dos pais, quando volta à terra natal para presidir a primeira missa. Chamado para prestar assistência espiritual a uma jovem enferma, que, por ironia do destino é Margarida, ele descobre que a amada não está casada. Depois de muito resistir, Eugênio sereniza o seu conflito interno com um abraço afetuoso em Margarida e resolve que será “um padre sacrílego, um padre infame, como tantos outros, que todos os dias profanam com mãos impuras os vasos do altar e a hóstia sacrossanta” (GUIMARÃES, 2008, p. 170).

Todavia, no dia de rezar a primeira missa, Eugênio dramaticamente terá de cumprir o doloroso dever de realizar a encomendação¹¹ de Margarida, cujo corpo inanimado fora introduzido na igreja, prestes a ser iniciada a celebração da missa. À hora da missa, todos “viram-no com assombro arrancar do corpo um por um todos os paramentos sacerdotais [...] e com os olhos desvairados, os cabelos hirtos, os passos cambaleantes, atravessar a multidão pasmada, e sair correndo pela porta principal!” (GUIMARÃES, 2008, p. 172).

Trindade observa ser o Romantismo “a corrente que põe em evidência mais os defeitos que as virtudes do clero” (TRINDADE, 1965, p. 110). A razão talvez seja que, em Portugal, o Romantismo esteve demasiado atrelado ao liberalismo (TRINDADE, 1965, p. 24), devido ao contexto político da Revolução de 1820, que deu força à maçonaria e ao liberalismo (OLIVEIRA, 1960, p. 40).

A evidenciação dos defeitos dos clérigos irá se agravar na segunda metade de oitocentos, com a literatura realista/naturalista. Em Portugal, a Geração de 70, como ficou conhecido o grupo composto por Antero de Quental, Eça de Queirós, Teófilo Braga, Ramalho Ortigão, Oliveira Martins, entre outros, foi responsável pela divulgação da estética realista. Essa geração deu início aos trabalhos realistas em Portugal com as Conferências do Cassino, uma série de cinco conferências que expunham os princípios filosóficos e estéticos adotados pelo grupo para a renovação do país, que parecia em descompasso diante dos outros países europeus. A primeira dessas conferências teve como título *Causas da Decadência dos Povos Peninsulares nos Últimos Três Séculos e*

¹¹ Encomendação é o rito fúnebre realizado junto ao cadáver, pelo qual se recomenda a Deus a pessoa falecida.

foi proferida em 27 de maio de 1871, por Antero de Quental. O crítico aponta como primeira causa da decadência portuguesa “a transformação do catolicismo, pelo Concílio de Trento”, que teria sonogado ao país a liberdade moral oferecida pela Reforma Protestante (QUENTAL, 1871).

É guiado por essa ideologia que Eça de Queirós publica o primeiro romance, *O Crime do Padre Amaro* (1875). Da mesma maneira que a literatura do Romantismo, Eça caracteriza Padre Amaro como tendo sido enviado ao seminário pela vontade da Marquesa de Alegros e por razões que conscientemente não eram adesão à vida sacerdotal em si, mas ao que ela lhe possibilitaria. “Nunca ninguém consultara as suas tendências ou a sua vocação. Impunham-lhe uma sobrepeliz: a sua natureza passiva, facilmente dominável, aceitava-a como aceitaria uma farda” (QUEIRÓS, 1997, p. 116). Contudo, “não lhe desagradava *ser padre*¹²”, posto que se recordava dos padres que via na casa da Marquesa, “pessoas brancas e bem tratadas, que comiam ao lado das fidalgas e tomavam rapé em caixas de ouro” (QUEIRÓS, 1997, p. 116).

Segundo Portela, na caracterização das demais personagens padres do romance, também aparece a mesma negatividade com que é retratado Padre Amaro, de modo que

O Padre José Miguéis, falecido pároco da Sé... passava entre o clero diocesano pelo *comilão dos comilões*” (QUEIRÓS, 1997, p. 101); o Padre Gusmão é descrito como polido e tão cheio de *lábria* (*ibidem*). Já “O Cônego Dias passava por ser rico; trazia ao pé de Leiria propriedades arredondadas, dava jantares com peru, e tinha reputação o seu vinho duque de 1815” (*ibid.*, p. 103). Todavia, o que mais é ressaltado nele era o seu relacionamento com a S. Joaneira (cf. *ibid.*, p. 103).

Do Coadjutor da Sé, se diz que é uma “criatura servil e calada” (*ibid.*, p. 103); enquanto que do Padre Natário... se diz que “é uma língua de víbora!” (*ibid.*, 1997, p. 165). Em relação ao Padre Brito, é dito que “era o padre mais estúpido e mais forte da diocese” (*ibid.*, p. 165) e é sugerido, pelos lábios de Padre Natário, que ele tem um caso com a mulher do regedor (cf. *ibid.*, p. 165). Por fim, o Abade de Cortegaça, cozinheiro de mão cheia, é retratado como alguém um tanto quanto fútil, o qual “Vivia tão absolvido pela sua ‘arte’ [de cozinhar] que lhe acontecia, nos sermões de domingo, dar aos fiéis ajoelhados para receberem a palavra de Deus, conselhos sobre o bacalhau guisado ou sobre os condimentos do sarrabulho” (*ibid.*, p. 166). (PORTELA, 2011, p. 32)

Oliveira faz uma breve relação dos padres representados nos demais romances de Eça, dos quais citamos apenas os que são nominados: n’*Os Maias*, o abade de Santa Olávia, “o bom do abade Custódio”; n’*O Mandarin*, “o excelente padre Giulio” e o “alegre padre Loriot” (QUEIRÓS *apud* OLIVEIRA, 1960, p. 129). N’*O Conde de Abranhos*, tem o padre Augusto, a propósito de quem a personagem Alípio testemunha: “Durante os dezoito meses que vivi com o padre Augusto nem por palavras, nem por

¹² Este e os demais itálicos das citações de *O Crime do Padre Amaro* são da própria edição do romance.

olhares, nem por obras o vi desviar-se da regra imposta pelos votos” (QUEIRÓS *apud* OLIVEIRA, 1960, p. 130). Em *A Cidade e as Serras*, “o bom abade de São José (em Tormes)” (QUEIRÓS *apud* OLIVEIRA, 1960, p. 130).

Em *A Correspondência de Fradique Mendes*, há o padre Salgueiro, que “não se destaca por nenhuma saliência de Corpo ou Alma entre os vagos padres da sua Diocese; e que resume mesmo, com uma fidelidade de índice, o pensar, o sentir, o viver e o parecer da classe eclesiástica em Portugal” (QUEIRÓS *apud* OLIVEIRA, 1960, p. 131). Ainda em *Fradique Mendes*, aparece “um Frade do Varatojo que, pelo êxtase da sua fé, a profusão da sua caridade, o seu devorador cuidado na pacificação das almas’ faz lembrar ‘os velhos homens evangélicos’” (OLIVEIRA, 1960, p. 132).

Além de Eça de Queirós, Oliveira (1960) cita os escritos de Fialho de Almeida e de Abel Botelho, entre os realistas portugueses. Fialho de Almeida tem o padre Nazaré, do conto *O Milagre do Convento*; o chantre do conto *O menino Jesus do Paraíso*; e o Frei Brás, do *Conto do almocreve e do diabo*: todos eles, caracterizados com uma moralidade reprovável. Já Abel Botelho, que se apoia na estética naturalista, destacamos o romance *Os Lázarus*, em que D. Prior é caracterizado, segundo Oliveira (1960), como “um Amaro em ponto mais pequeno, mas um Amaro da ponta dos pés ao alto da cabeça, só com mais dureza e maior hipocrisia” (OLIVEIRA, 1960, p. 150).

Pela parte do Realismo/Naturalismo brasileiro, temos Aluísio de Azevedo, com *O Mulato* (1881), cujo personagem Cônego Diogo tem um caso com Quitéria, esposa de José Pedro. Este, um dia lhes flagra na cama, assassina a mulher e é assassinado pelo clérigo, que “[...] continuou a pastorar tranqüillamente seu rebanho, sempre tido na conta de homem de muita santidade e virtudes theologaes; o que ficava bem patente com os copiosos perús, capados e gallinhas, que os devotos traziam-lhe piedosamente de muitas léguas de distancia” (Azevedo *apud* SANTOS, 2010, p. 177). Cristian José Oliveira Santos (2010), afirma que há “Há outros clérigos no romance, marginalmente referidos, apresentados, comumente, sob o olhar, também marginal, das beatas: o padre simonita, explorador da credence feminina; o frade ignorante, mal preparado intelectualmente; o cura alcoólatra; o padre fornicador; o comilão” (SANTOS, 2010, p. 176).

Ainda na literatura brasileira temos *O Missionário* (1880), de Inglês de Sousa, que é o outro texto do *corpus* de nosso estudo. Esse romance relata a história do Padre Antônio de Moraes, jovem sacerdote que é designado para a Paróquia de Silves, e acaba

se envolvendo com a mameluca Clarinha, filha de Benedita com o Padre João da Mata, falecido Vigário de Maués.

Em *O Missionário*, há também a caracterização dos padres João da Mata e José. Ilustramos a caracterização de ambos com o excerto do romance que realiza a comparação de ambos:

Padre José fora uma espécie de padre João da Mata, o famoso vigário de Maués, que acabava de morrer nos sertões de Guaranatuba, à beira do furo da Sapucaia, onde passara a maior parte da vida a pescar tucunarés na companhia duma soberba mameluca, que os regatões diziam um portento de formosura.

Ao menos padre João da Mata contentava-se com uma, embora por ela esquecesse os deveres do seu cargo e o mundo inteiro, mas padre José! isso era um sultão! Em matéria de dinheiro, era um deus-nos-acuda! Já uma vez a Assembléa Provincial, a pedido dele capitão Fonseca, votara uma verba para os concertos da Matriz, uma boa quantia, um conto e quinhentos mil-réis, mas que acontecera? Padre José fora nomeado presidente da comissão de obras, recebera o cobre num passeio que dera a Manaus, e o comera com as caboclas da outra banda! (SOUSA, 1987, p. 23)

Ainda na literatura realista brasileira, Machado de Assis recusa a tradição da vocação sacerdotal imposta, optando pela crítica à imposição familiar da vocação e evitando os casos de concubinato do clero. O ponto de vista de Machado está posto magistralmente em *Dom Casmurro*. No enredo do romance, Machado resolve o dilema da vocação, fazendo Bentinho deixar o seminário para dar cumprimento ao seu amor por Capitu, vencendo assim a vontade da mãe que lhe designava o sacerdócio como destino.

A mesma crítica machadiana à imposição familiar aparece no conto *Frei Simão* (1864), no qual Simão entra para o convento desenganado pelo suposto falecimento de sua amada, Helena. Mas quando descobre que tudo não passou de uma mentira de seu pai, começou a viver isolado de todos e veio a morrer “odiando a humanidade”. Já no conto *O Caso da Vara*, Machado escreve a história da fuga de Damião do Seminário, que saiu “espantado, medroso, fugitivo”, pouco tempo depois de seu ingresso no mesmo, por vontade do pai.

Por fim, no conto *Manuscrito de um Sacristão* (1884), Machado critica novamente o costume da imposição familiar do sacerdócio, quando o narrador nos faz saber que “na família [de Padre Teófilo] era uso antigo que um dos rapazes fosse padre. Vivia ainda na Bahia um tio dele, cônego. Cabendo-lhe nesta geração envergar a batina, veio para o seminário de São José, no ano de mil oitocentos e cinquenta e tantos” (Assis, 1884).

Mas não obstante o sacerdócio fosse uma designação da tradição familiar de Teófilo o narrador, que fora seu colega de seminário, testemunha que

Já nesse tempo era um místico; achava em todas as coisas uma significação recôndita. A vida era uma eterna missa, em que o mundo servia de altar, a alma de sacerdote e o corpo de acólito; nada respondia à realidade exterior. Vivia ansioso de tomar ordens para sair a pregar grandes coisas, espertar as almas, chamar os corações à Igreja, e renovar o gênero humano (ASSIS, 1884).

Teófilo, portanto, apresenta aspirações sacerdotais independentemente de sua tradição familiar, por essa razão, a personagem pôde superar a paixão que veio a sentir, na crise da meia idade, por sua prima Eulália.

Machado não caracterizou personagens eclesiásticas concubinadas. A posição do autor diante do amor sentido por aqueles que pretendem o sacerdócio, conforme expressa no desfecho de *Manuscrito de um sacristão*, viria mais tarde a ser ratificada em Dom Casmurro. Para Machado, ou deixa-se a vida consagrada ou deixa-se o amor, mas nunca se admite que um seja adicionado ao outro.

Não só Machado de Assis deu ao padre, aqui e ali, um tratamento diferente daquele que era dado na literatura oitocentista luso-brasileira. Os demais autores também tiveram algum padre caracterizado positivamente, mesmo se essa caracterização virtuosa se restringisse àquilo que apregoava a ideologia oitocentista.

Recordemos que, no Romantismo, Herculano se dedicou a caracterizar o velho prior, *O Pároco de Aldeia*, inteiramente dedicado aos seus paroquianos; Camilo, como foi mencionado anteriormente, tinha os seus padres virtuosos em *A Neta do Arcediago*, *Lágrimas Abençoadas*, *Anos de Prosa*, *O Bem e o Mal*, *Amor de Salvação*, *A Sereia*, *O Judeu*, *A Bruxa de Monte Córdova*, *A Caveira da Mártir* e *Vulcões de Lama* – todos marcados pela bondade (MARINHO, 2005, 231-232). É esse mesmo traço que domina a caracterização do padre reitor, em *As Pupilas do Senhor Reitor*, de Júlio Diniz.

Eça de Queirós caracterizou n’O Crime *do Padre Amaro* o seu padre ideal, o Abade Ferrão, pároco da pobre paróquia de Ricoça, “porque não era possível recusar-lhe nem a virtude da vida nem a ciência de sacerdote” (QUEIRÓS, 2004, p. 341), a ponto de um Vigário-Geral profetizar-lhe um bispado. É ele que figura como contraponto de Amaro, ajudando Amélia. Há ainda o frade do Varatojo de *A Correspondência de Fradique Mendes*, cuja menção já fizemos aqui, como lembrando “os velhos homens evangélicos”; e também o padre Augusto, que com seu bom

testemunho serviu como instrumento para Alípio mudar a sua opinião sobre o clero. Inglês de Sousa, em *O Missionário*, também caracterizou o seu padre ideal, o padre reitor do seminário de Belém, “um padre gordo, moreno, acaboclado, com uma cara toda de bondade, e uma voz carinhosa” (SOUSA, 1987, p. 14), que se compadeceu da miséria do menino Macário e arranhou-lhe abrigo com o Padre José, que seguia como Vigário de Silves.

Trindade identifica no Vigário Saboiano de Rousseau a origem desse traço de bondade do *Padre*, na literatura oitocentista.

Para Rousseau, a caridade para com o próximo era a suprema virtude do seu vicaire savoyard [vigário sabóia], e este pouco se preocupava com que os seus fiéis freqüentassem os officios religiosos. O que lhe interessava era fazer *homens honestos*. Uma das grandes heranças de Rousseau será precisamente a abundante proliferação de padres do tipo do vicaire [vigário], predominantemente preocupados com a morigeração dos costumes (1965, p. 163-164).

Não obstante o interesse primordial de nossa pesquisa seja evidenciar a predominância de traços negativos na caracterização da personagem *Padre*, é importante registrarmos a existência de personagens clericais virtuosas na literatura oitocentista luso-brasileira. Mas esses são poucos, em relação aos *padres* caracterizados negativamente e a crítica literária tradicionalmente justificou esse fenômeno através da influência da ideologia anticlerical do século XIX, conforme veremos mais adiante.

1.3 O anticlericalismo na representação oitocentista do *Padre*

Autores como Oliveira (1960), Trindade (1965), Nunes (1976) e Santos (2010), identificaram o anticlericalismo como *princípio organizador* dos romances oitocentistas luso-brasileiros que dedicaram atenção à personagem *Padre*¹³. Desse modo, concluíram que o anticlericalismo era o nascedouro da representação depreciativa da referida personagem na literatura lusófona do Dezenove.

De maneira genérica, independente de suas nuances, o anticlericalismo pode ser definido como a postura de crítica à Igreja, por razões de doutrina, moral ou política, conforme o contexto de que se trate, e que assumiu ao longo da história formas

¹³ Candido (2006) fala em *princípios estruturais* e *princípio organizador* de um texto literário. Os *princípios estruturais* são aqueles “segundo os quais se ordenam as partes, os motivos, os episódios” do texto literário (CANDIDO, 2006, p. 185). O princípio organizador é a ideologia que vincula os princípios estruturais uns aos outros, funcionando como “argamassa que liga as partes e solve as contradições” (CANDIDO, 2006, p. 185). Ele dá como exemplo de *princípios estruturais* a colonização, a natureza e índio; e de *princípio organizador* a religião cristã, operantes no *Caramuru*, de Santa Rita Durão.

diversas: desde o espontaneísmo sem conteúdo específico, até a associação deliberada, com um *corpus* ideológico bem delineado.

Podemos identificar em tempos mais remotos uma literatura crítica em relação ao clero católico, como é o caso da obra de Gil Vicente e de Gregório de Matos, embora essa crítica não se destinasse diretamente à instituição católica, mas sim aos clérigos com posturas consideradas inadequadas. O anticlericalismo como movimento sócio-político só viria a aparecer no séc. XIX, como salientou René Remond, no estudo *L'anticlericalisme em France: de 1815 à nos jours*. Aquelas posturas anticlericais mais remotas não eram acompanhadas de irreligiosidade, tanto que Gil Vicente confessava fé na ICAR e Gregório de Matos tinha poemas religiosos, como o famoso *A Jesus Crucificado*. Ao passo que o anticlericalismo surgido no séc. XIX geralmente redundava em irreligiosidade, a ponto de seus agentes se conceberem fora da Igreja, integrando grupos como a Maçonaria (LUIZ DE SOUZA, 2005, p. 176). Embora houvesse, aqui e ali, marcas daquele discurso semelhante ao de Gil Vicente e Gregório de Matos, no que tange ao desejo de emenda da Igreja.

Por esta razão, o anticlericalismo oitocentista revela-se complexo e diverso, podendo ser tipificado em, pelo menos, duas grandes vertentes, conforme indica Christian Oliveira Santos:

Por um lado, um anticlericalismo que se propõe restabelecer o estado primitivo das coisas, cortando na carne tudo aquilo que pudesse parecer estranho à Igreja. Esse movimento brota de uma aspiração reformista e seus agentes estão ideologicamente comprometidos com o discurso cristão. Trata-se, portanto, de um anticlericalismo interno, nascido na Igreja e dirigido a ela. Por outro lado, há movimentos que manifestam reservas e restrições à Igreja enquanto força primeira ou absoluta na ordenação da sociedade. O que provém do seu meio, quando acatado, é recebido com enorme suspeição. As decisões de Roma parecem arrogantes e anacrônicas, incapazes de corresponder ao espírito coletivo que vai se formando, mesmo que a duras penas. O papa, com o seu séquito, bulas e solenidades, é vislumbrado, em muitas situações, como o porta-voz de um triste passado insepulto. (SANTOS, 2010, p. 45)

A primeira vertente, dita interna, realiza uma crítica à infidelidade dos clérigos ao compromisso de celibato e à ganância pelos bens materiais, como incompatíveis com a moral cristã. Na segunda vertente, dita externa, critica-se as pretensões da ICAR de manipular a nação, as famílias e os indivíduos, através do ensino religioso, do sacramento da confissão e dos seus dogmas; bem como os próprios postulados teológicos, que vão sendo contestados à luz dos avanços científicos do Dezenove.

No que concerne à segunda vertente, o *Jesuíta* (para antijesuitismo), o *Frade* (para o anticongregacionismo) e o *Padre*, de modo geral, recebem críticas porque são vistos como mantenedores do Antigo Regime e de uma visão de mundo incompatível com as prerrogativas da Idade Moderna: a sua adesão a Roma é contra os postulados nacionalistas; sua aliança com o Reino (de Portugal) e o Império (do Brasil), contra os ideais políticos republicanos; sua concentração de bens materiais, contra o desenvolvimento econômico do país; a disciplina do celibato, contra as teses naturalistas; sua assistência religiosa (sobretudo o sacramento da confissão), contra a privacidade da família; seu ensino, contra o cientificismo emergente. Por tudo isso, eles eram tidos como inimigos do progresso da Nação, tal como pensava o Liberalismo.

Desse modo, Santos (2010), identificou com precisão os aspectos da vida do padre que o anticlericalismo pôs em cheque: o presbiterato como casta (no que pesa o exercício do poder), os privilégios civis (em razão da aliança com o Estado), o celibato (a sua obrigação e/ou o seu descumprimento), a riqueza (o acúmulo e a ganância), escolha dos cargos públicos (que garantia o domínio do clero). Poderia ser acrescentado ainda o aspecto da manipulação das consciências, manifestado no ensino religioso e no sacramento da confissão.

O anticlericalismo oitocentista, tal como aparecerá nos romances da época, é justamente o combate a seu oposto, o clericalismo, que foi conceituado por Rémond como “[...] tentação ou tentativa dos clérigos em exercerem sobre a sociedade civil influência ou poder em razão de seu ministério” (Rémond apud SANTOS, 2010, p. 49). Tal clericalismo tratava-se de uma postura gestada ao longo dos séculos, tendo como marco histórico o Edito de Milão, com o qual o Imperador Constantino dava liberdade de culto aos cristãos e em razão do qual os mesmos puderam se tornar destinatários de sucessivos privilégios concedidos pelo Império Romano ao cristianismo.

Em carta a Anulino no ano de 313, o Imperador Constantino explicita:

[...] pareceu-nos de bom alvitre, queridíssimo Anulino, que recebam alguma recompensa por seus serviços aqueles homens que, com a devida probidade e observância da lei, prestam seu ministério ao culto da divina religião. [...] queremos que sejam eximidos absolutamente de qualquer função pública os que exercem seus préstimos, nos limites da província a ti confiada, à Santa Religião Católica [...], e que são vulgarmente chamados de clérigos [...]. Quanto mais homenagens prestem a Deus, tanto maior utilidade prestam ao Estado (CONSTANTINO, 1967b, p. 46 apud SANTOS, 2010, p. 57).

Semelhante carta presta como comprovação da gênese da aliança entre o Estado e a ICAR, aquele concedendo privilégios a esta (porquanto a entende subjugada a si) e

esta entendendo a sua missão como um poder público (porquanto se julga capaz de nortear ideologicamente o Estado).

De acordo com Santos, as primeiras manifestações anticlericais se deflagraram no plano estético, através da deformação da representação do culto, dos sacerdotes e do próprio Deus ao qual se presta culto (2010, p. 55). Buscou-se a inversão das representações emitidas pelo clericalismo através dos mesmos meios simbólicos de que a Igreja se servia para a sua doutrinação. Encontramos a teorização desta estratégia nas palavras de Pierre des Pilliers (1884), cuja opinião é a de que uma representação estigmatizada realista é mais eficaz que uma representação cômica:

É evidente que os clericais propagam seus dogmas, suas superstições, sua influência por meio de estátuas, imagens, desenhos, gravuras e cromos, destinados a enganar a imaginação popular, produzindo, assim, impressões duráveis sobre as massas. Façamos a mesma coisa, em sentido contrário, e nós tiraremos disso resultados indiscutíveis de desclericalização. Tudo depende de escolher bem os assuntos. Afirmando que é muito imprudente e ineficaz representar frequentemente o padre ou o religioso sob formas excêntricas, bufonas, com atitudes totalmente ridículas. Estas deturpações exageradas fazem rir por um instante o curioso que se deleita em contemplar a habilidade do desenhista cômico e brincalhão, mas este divertimento passageiro não causa quase nenhum prejuízo ao clericalismo. [...] (DES PILLIERS *apud* SANTOS, 2010, p. 56)

Percebemos essa estratégia anticlerical em autores como Eça de Queirós, que se serviu da técnica de caricatura para estigmatizar as personagens eclesiais. Analisando as técnicas e a função da caracterização de personagens nas três versões d' *O Crime do Padre Amaro*¹⁴, Maria Luísa Nunes (1976) percebeu que entre as distinções mais importantes nas três versões está o agravamento do anticlericalismo. Desde a primeira versão do romance, nos núcleos religiosos do romance, a caracterização das personagens se estabelece numa perspectiva caricaturada: “As figuras [personagens] são exageradas em termos de elementos cômicos, distorções físicas, excessos morais, tiques pessoais e idiossincrasias” (NUNES, 1976, p. 283). Entretanto, segundo a pesquisadora, houve um alargamento da crítica ao clero da primeira (1875) à última versão (1880), na medida em que o autor avançava em direção ao anticlericalismo.

A seu ver, “cada vez que o romance era redigido de novo, havia um maior anticlericalismo” (NUNES, 1976, p. 314) e o exemplo mais evidente desse fenômeno é a evolução da caracterização do próprio protagonista, Padre Amaro Vieira:

¹⁴ *O Crime do Padre Amaro* foi publicado por Eça de Queirós com três versões distintas, quais sejam as versões de 1875, 1876 e 1880.

Nas duas primeiras versões Amaro chega a Leiria sexualmente inexperiente e todo entregue à ideia de cumprir os ideais da sua profissão (1875-1876), enquanto na terceira chega a Leiria depois de ter tido relações com uma pastora, Joana Vaqueira, em Feirão (1880). Nesta versão o jovem padre já é um tanto cínico a respeito do seu papel de sacerdote, sobretudo quando contempla os benefícios materiais que lhe estão inerentes (1880). Amaro é consideravelmente mais decisivo acerca dos seus objetivos sexuais (1880) enquanto antes (1875-1876) é impelido pelos acontecimentos. Os aspectos negativos do caráter de Amaro atingem o máximo do seu desenvolvimento quando acalenta numerosas fantasias de vingança (1880). A diferença mais marcada entre o Amaro das primeiras versões e o Amaro da versão final está na resolução sobre o destino do filho. A ação, não premeditada, de matar a criança é ditada por um terror animal e instintivo em 1875-1876, em oposição ao seu calmo raciocínio sobre que destino se deverá dar à criança em 1880 (NUNES, 1976, p. 26-27).

Além da caracterização das personagens eclesiásticas, Eça de Queirós deixa os vestígios da influência anticlericalista na abordagem do tema da confissão e da direção espiritual, que são colocadas como instrumento de manipulação da Igreja, e na caracterização das personagens secundárias. João Eduardo é o primeiro deles: sua caracterização passou por modificações nas versões de 1876 e 1880 para evidenciar o anticlericalismo, que é expelido na publicação de um “Comunicado” contra os padres de Leiria, por causa de seus ciúmes de Amélia.

Sempre fora inimigo de padres: achava-os um “perigo para a civilização e para a liberdade”, supunha-os intrigantes, com hábitos de luxúria, e conspirando sempre para restabelecer “as trevas da Meia-Idade”; odiava a confissão que julgava uma arma terrível contra a paz do lar (QUEIRÓS, 1997, p. 197).

Também Dr. Gouveia acena o anticlericalismo do romance. Tal personagem estava ausente na primeira versão (1875); aparece embrionariamente na versão de 1876 e na versão final (1880) aparece completamente desenvolvida, funcionando como “porta-voz do século e do autor”, uma vez que parte da perspectiva positivista e cientificista para analisar os acontecimentos do romance. “Ele é... o retrato físico de um velho médico de província, e o retrato moral de um intelectual liberal do século dezenove” (NUNES, 1976, p. 384).

Na interpretação da disputa entre o Padre Amaro e João Eduardo por Amélia, Dr. Gouveia chama em questão a tese darwinista de que o mais forte vence o mais fraco na luta pela sobrevivência; na interpretação que faz da religião, ele assume o princípio proudhoniano segundo o qual Deus está em nossa consciência: “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, 1997, p. 265). Na interpretação do celibato clerical, ele parte das teses do determinismo biológico, segundo o qual o celibato seria uma “supressão violenta dos sentimentos mais naturais” (QUEIRÓS, 1997, p. 415).

Ainda outras personagens têm o pendor anticlerical: Agostinho Pinheiro, funcionário do jornal que incentivou João Eduardo a publicar o artigo sobre o farisaísmo do clero de Leiria; Gustavo, o tipógrafo revolucionário que tem uma concepção de Jesus distinta da tradicional; os burocratas Domingos, que detestava os padres, e Borges, “que detestava sotainas” (NUNES, 1976, p. 45).

No que diz respeito a’*O Missionário*, de Inglês de Sousa, aparece no texto um anticlericalismo de cunho antijesuíta, como fica expresso nas atitudes de Chico Fidêncio, que “era maçom, inimigo dos jesuítas, mas não era contrário à verdadeira religião!” (Sousa, 1987, p. 165) Ele escreve ao jornal Democrata “atacando o papa, os bispos, os padres todos e especialmente os jesuítas, poupava os habitantes da vila, com exceção dos vigários” (Sousa, 1987, p. 44). A mesma crítica anticlerical está nos panfletos lidos por ele:

Eram panfletos anticlericais, com títulos prometedores: *Os jesuítas desmascarados. A maçonaria e a Companhia de Jesus. Os jesuítas, simplesmente. As astúcias de Roma. A questão religiosa. A Igreja e o Estado. O jesuíta na garganta, cena cômica. Os lazaristas. Recurso à coroa...* uma infinidade! Todos com pseudônimos: *Ganganelli, Sebastião José de Carvalho, Fábio Rústico, Um livre-pensador, Um verdadeiro católico, O velho católico, O padre Jacinto, Jacolliot...* o diabo! Obras de erudição, discursos declamatórios, panfletos virulentos, de escacha-pessegueiro, que trituravam, moíam e reduziam a pó a Igreja, o papado, os bispos e os homens de roupeta, pondo em pratos limpos, com segurança indiscutível, a história da papisa Joana, os crimes dos Bórgias, os horrores da inquisição e os sofismas audaciosos do Sr. D. Antônio. Ali, naqueles folhetos, discutia-se com lucidez e verdade a questão religiosa! Faziam-se estatísticas, enumeravam-se as vítimas da inquisição na Espanha, as mortes da noite de S. Bartolomeu, em França. Mostrava-se o que era Roma, explicavam-se as patifarias dos cardeais, somavam-se os milhões roubados da Companhia de Jesus. Não havia fugir. Estava ali provado, perfeitamente provado, e o que os padres respondiam eram sofismas (SOUSA, 1997, p. 49).

O anticlericalismo de Chico Fidêncio é tamanho que ele pensa inclusive escrever o seu próprio livro atacando os jesuítas. “O livro podia ser intitulado *Carapuças romanas*, por exemplo, ou então podia ter um nome pomposo: *Os vampiros sociais* ou simplesmente *Os abutres*” (SOUSA, p. 30), assinado pseudonimamente por *Padre Quelé*.

Em seu estudo, Santos (2010) identificou que a crítica anticlerical da literatura oitocentista, especificamente o Naturalismo, ficou marcada na caracterização corpórea

das personagens. Desse modo, o corpo enfermiço, rechonchudo e também sensualizado, tanto dos leigos (beatas e devotos), quanto dos clérigos, sugestionará a decadência humana e moral que os positivistas desejavam evidenciar na ICAR. Ele percebeu que as beatas são caracterizadas com patologias e os padres com distúrbios morais que estão expressos já no corpo das personagens, nos romances *O Mulato* (1881) e *O Homem* (1887), de Aluísio de Azevedo, e *Morbus: romance patológico*, de Farias Neves Sobrinho (1898).

A onda anticlerical que invadiu a cultura é fruto das agitações políticas que vinham acontecendo na Europa desde a segunda metade do Dezoito. A Revolução Francesa (1789) desencadeou em toda a Europa o combate ao Absolutismo Monárquico, amparada nas ideais iluministas sintetizados no lema *Liberté, Égalité, Fraternité*. Tal lema refletia justamente os valores opostos ao regime de privilégios que favorecia a monarquia, a aristocracia e o clero, no Antigo Regime como, também era chamado o Absolutismo Monárquico. Uma das articulações de combate era o ataque ao clero, uma vez que Igreja legitimava teologicamente o Absolutismo que, por sua vez, exercia o seu poder pseudo-religioso em favor da Igreja.

O Liberalismo imitado da França chegou a Portugal, desencadeando a Revolução de 1820, também chamada de Revolução Liberal do Porto. Com a realização desta revolução, venceu o Liberalismo em Portugal, intensificando o movimento de desprestígio da Igreja “para justificar o roubo dos bens eclesiásticos com que era preciso galardoar serviços ou enfrentar despesas e dívidas públicas. Se tal roubo sistemático de bens materiais era o menos, para ele se realizar foi preciso criar ambiente anticlerical” (OLIVEIRA, 1960, p. 41). Desde então, entra em vigor uma articulação cultural com veio anticlerical, ancorada em ideias como o positivismo, o idealismo, o cientificismo, que “vão entusiasmar escritores, romancistas, dramaturgos, poetas” (OLIVEIRA, 1960, p. 55).

A grande propagadora do Liberalismo em Portugal foi a Maçonaria, que se organizou em Portugal através da influência dos soldados franceses, no tempo das invasões napoleônicas ao país. Essa situação favoreceu o aprofundamento da campanha anticlerical, posto que a ICAR e a Maçonaria viviam em conflitos desde 28 de abril de 1738, com a publicação da bula *In eminenti Apostolatus Specula*, do Papa Clemente XII. Esse documento proibia os católicos de ingressarem na Maçonaria, alegando incompatibilidade entre aqueles compromissos pertinentes aos maçons e a condição de cristão-católico. Mas “o período-chave da crise entre a Igreja Católica e a Maçonaria foi

nos pontificados de Pio IX e Leão XIII, que abarcaram principalmente toda a segunda metade do século XIX” (SANTOS; FRANCO, 2000, p. 57).

No Brasil, tornou-se evidente a força da Maçonaria no país, quando ocorrida a chamada Questão Religiosa (1870), episódio em que foram presos Dom Vital Maria Gonçalves de Oliveira, bispo de Olinda, e Dom Antônio de Macedo Costa, bispo de Belém do Pará. Os prelados impuseram interdição às irmandades católicas que se recusaram afastar de seus quadros os membros maçons. O Império, que tinha em seu alto escalão membros da maçonaria como o Primeiro Ministro Visconde de Rio Branco, ordenou aos bispos que suspendessem a interdição imposta às irmandades, mas os prelados desobedeceram à ordem do Império. Como as irmandades também estavam sujeitas ao poder secular, a desobediência dos prelados foi enquadrada no artigo 96 do Código Criminal que criminalizava a desobediência civil, prevendo penas de prisão com trabalho por dois a seis anos. No caso dos bispos, foi aplicada uma pena de quatro anos de prisão, com trabalhos forçados. Contudo, após um ano de detenção, receberam a anistia do Império.

A atitude dos bispos brasileiros se enquadra dentro do programa de atuação do ultramontanismo¹⁵, nome dado à reação católica contra as investidas do liberalismo e de todos os *ismos* secularizantes surgidos no Dezenove. Embora o ultramontanismo tenha se consolidado no pontificado de Pio IX, foi o Papa Gregório XVI quem lançou as suas bases com a publicação da carta encíclica *Mirari Vos* (1832).

Nesse documento, Gregório XVI reafirma a autoridade do ensinamento pontifício: “Tenham todos presente que o julgar da sã doutrina, que os povos têm de crer, e o regime e o governo da Igreja universal é da alçada do Romano Pontífice, *a quem foi dado por Cristo pleno poder, para apascentar, reger e governar a Igreja universal...*” (Gregório XVI, 1932, n. 5). O Pontífice também aponta que para combater “a audácia dos que ora intentam infringir os direitos desta Sé [...] preciso é inculcar um profundo sentimento de fidelidade e veneração para com ela” (*ibidem*, n. 4). “Portanto, todo Bispo deve aderir fielmente à Cátedra de Pedro, guardar o depósito da fé santa e apascentar religiosamente o rebanho de Deus que lhe foi confiado” (*ibidem*, n. 5).

Por isso, Eamon Duffy comenta:

¹⁵ O termo ultramontanismo refere-se à localização da Sé Apostólica, Roma/Vaticano, que está *além das montanhas* dos Alpes. A adesão absoluta aos ensinamentos e orientações do Papa era a principal característica dessa reação, contrapondo a onda nacionalista, republicana e laicista do liberalismo, com a romanização das Igrejas locais.

Mirari Vos é um marco. Embora seu tom violento e sua oposição resoluta à mais leve alusão ao liberalismo não fossem inteiramente novos [...] a encíclica de Gregório estabeleceu o modelo e, em certa medida, a agenda das manifestações mais importantes de seu sucessor, Pio IX. Dali por diante, o papado estava preso a uma atitude de desconfiado repúdio aos progressos políticos modernos e à corrente de idéias a eles subjacente (DUFFY, 1998, p. 220).

Pio IX, sucessor de Gregório XVI, teve o pontificado mais longo do catolicismo (32 anos) e, por certo, o mais hostilizado, posto que foi caracterizado pelo recrudescimento da reação católica herdada de Gregório XVI, fato que gerou também o recrudescimento da crítica anticlerical. Datam justamente da segunda metade de Oitocentos os textos literários luso-brasileiros mais críticos ao clero e ao catolicismo. Em termos ideológicos, Antero de Quental chegou inclusive a apontar o Catolicismo Tridentino como a causa moral da decadência dos povos peninsulares, da segunda metade do século XVI até aquele momento, a segunda metade do Dezenove. Segundo o escritor português:

O catolicismo do Concílio de Trento não inaugurou certamente no mundo o despotismo religioso: mas organizou-o duma maneira completa, poderosa, formidável, e até então desconhecida. Neste sentido, pode dizer-se que o catolicismo, na sua forma definitiva, imobilizado e intolerante, data do século XVI. As tendências, porém, para esse estado vinham já de longe; nem a Reforma significa outra coisa senão o protesto do sentimento cristão, livre e independente, contra essas tendências autoritárias e formalísticas (QUENTAL, 1871).

O ultramontanismo, que afirmava a autoridade absoluta do Papa sobre os assuntos da religião e marcava o posicionamento da ICAR perante a democratização apregoada pelo liberalismo, seria, então, uma expressão do Catolicismo Tridentino.

Elegendo o Cardeal Giovanni Maria Mastai-Ferreti como Papa Pio IX, os Cardeais presentes ao Conclave indicaram que estavam conscientes da necessidade de haver um Papa que tivesse condições de abrir diálogo com os movimentos políticos do século dezenove. Como bispo de Spoleto e Imola, o Cardeal Mastai demonstrou ter esse perfil, por sua aceitação nos meios liberais daquelas regiões. Todavia, feito Papa, o Cardeal Mastai não conseguiu fazer uma análise mais realista da situação:

Confundindo a democracia com a “Revolução” e esta com a derrocada de todos os valores cristãos tradicionais, não compreendendo, por outro lado, que pretender obter ao mesmo tempo, para a Igreja, a proteção do Estado e a plena liberdade da Igreja, em que ele tanto anistia, era uma impossibilidade histórica, Pio XI não soube adaptar-se à profunda evolução política e social que caracterizou o século XIX. (AUBERT, 1975, p. 9)

Desde a encíclica *Qui Pluribus* (1846), embora nessa de maneira menos contundente, o Papa Pio IX demonstrou sua desconfiança perante o liberalismo, recordando aquele mesmo tom da *Mirari Vos* de Gregório XVI. Em 1864, Pio IX publicou a encíclica *Quanta Cura*, em que fala de maneira mais incisiva “sobre os principais erros da época”, de modo muito particular o liberalismo. Nesse documento lemos:

Sabeis muito bem, Veneráveis Irmãos, que em nosso tempo há não poucos que, aplicando à sociedade civil o ímpio e absurdo princípio chamado de naturalismo, atrevem-se a ensinar "que a perfeição dos governos e o progresso civil exigem imperiosamente que a sociedade humana se constitua e se governe sem preocupar-se em nada com a religião, como se esta não existisse, ou, pelo menos, sem fazer distinção nenhuma entre a verdadeira religião e as falsas". E, contra a doutrina da Sagrada Escritura, da Igreja e dos Santos Padres, não duvidam em afirmar que "a melhor forma de governo é aquela em que não se reconheça ao poder civil a obrigação de castigar, mediante determinadas penas, os violadores da religião católica, senão quando a paz pública o exija". E com esta idéia do governo social, absolutamente falsa, não hesitam em consagrar aquela opinião errônea, em extremo perniciosa à Igreja católica e à saúde das almas, chamada por Gregório XVI, Nosso Predecessor, de feliz memória, “loucura”, isto é, que "a liberdade de consciências e de cultos é um direito próprio de cada homem, que todo Estado bem constituído deve proclamar e garantir como lei fundamental, e que os cidadãos têm direito à plena liberdade de manifestar suas idéias com a máxima publicidade - seja de palavra, seja por escrito, seja de outro modo qualquer -, sem que autoridade civil nem eclesiástica alguma possam reprimir em nenhuma forma" (Pio IX, 1864, n. 3).

Acompanhando a encíclica *Quanta Cura* veio o *Syllabus*, uma lista de “erros” rechaçados pela ICAR, entre os quais figura o panteísmo, o naturalismo, o racionalismo, o indiferentismo, o socialismo, o comunismo e a maçonaria, além de outros. O erro que fecha o *Syllabus* talvez seja aquele que sintetize o espírito do tempo porque afirma que “El Romano Pontífice puede y debe reconciliarse y transigir con el progreso, con el liberalismo y con la moderna civilización” (Pio IX, 1864, § X, n. LXXX). Essa postura conservadora da Igreja, sob o comando de Pio IX, agravará mais a postura anticlerical, cujo estopim será a proclamação do dogma da infalibilidade papal, acontecida durante o Concílio Vaticano I, convocado por Pio IX em 29 de junho de 1869.

O Concílio, contudo, não conseguirá concluir os seus trabalhos por causa da tomada de Roma, em 1870, pelas tropas de Victor Emanuel, que já haviam se apoderado dos outros territórios pontifícios em 1860, na campanha de unificação da Itália. O Papa Pio IX se autodenomina prisioneiro no Vaticano, enquanto a Itália tardiamente consegue se tornar um país unificado. A situação da Itália se tornou como que metáfora da relação entre a ICAR e os Estados Nacionais, no século XIX.

É esse contexto histórico de embate entre a Igreja e o Estado, com as novas concepções políticas, que está subjacente nos textos literários, que serviram como portavoz das ideologias oitocentistas no combate à hegemonia política da ICAR. A estereotipação do *Padre* na literatura luso-brasileira oitocentista, portanto, é um reflexo desse embate, embora a crítica não tenha evidenciado essa realidade.

II CAPÍTULO

PADRE AMARO, *OUTSIDER* DA MASCULINIDADE BURGUESA

Como vimos no capítulo anterior, o *Padre* é comumente representado na literatura oitocentista luso-brasileira como anti-herói, isto é, como personagem desprovida dos valores e das virtudes que caracterizam o herói clássico. A constatação da representação negativa do *Padre* foi afirmada por Manuel Trindade (1965), Maria de Fátima Marinho (2005) e Cristian Oliveira Santos (2010), como sinalizamos no primeiro capítulo. Contudo, é preciso ressaltar que se a imagem do *Padre* é desgastada nos textos literários oitocentistas, o que se estigmatiza especificamente é a representação do padre concubinado. Prova disso é que também se pode identificar nessa mesma literatura caracterizações distintas do *padre*, como é o caso do Prior do *Pároco de Aldeia*, de Alexandre Herculano, ou do Abade Ferrão do *Crime do Padre Amaro*, de Eça de Queirós.

Nos estudos sobre o tema, costuma-se identificar a origem do estereótipo do padre concubinado numa causa política, que é o anticlericalismo existente em Portugal do Dezenove¹⁶. Neste capítulo, contudo, desejamos analisar a caracterização estereotipada do padre concubinado no romance *O Crime do Padre Amaro*, de Eça de Queirós, a partir de uma causa moral, que é o ideal de castidade. Amaro Vieira (padre concubinado) é um desviante da castidade apregoada pelo cristianismo e que integrava o ideal de masculinidade da burguesia, por essa razão, ele é o *outro*, o diferente, o estranho, nos paradigmas oitocentistas.

2.1 A genealogia do conceito de padre concubinado

Se o traço de concubinato do Padre Amaro Vieira aparece no romance de Eça como uma característica deteriorante da representação do *Padre*, é porque ele se opõe a um paradigma estabelecido socialmente, que, nesse caso, é o celibato do padre da ICAR.

Assim como todos os paradigmas da história, o ideal do padre celibatário, que foi estabelecido nos ritos ocidentais da ICAR¹⁷, é fruto de um complexo processo de

¹⁶ Para obter mais informação sobre essa tese, ler: SANTOS, Cristian Oliveira. **Padres, Beatos e Devotos: Figuras do Anticlericalismo na Literatura Naturalista Brasileira**. 2010. 407 f. Tese (Doutorado em Literatura e Práticas Sociais) – Instituto de Letras, Universidade de Brasília, Brasília.

¹⁷ A Igreja Católica Apostólica Romana possui ritos ocidentais e ritos orientais, que convergem numa mesma doutrina, mas variam em liturgia e disciplina eclesiástica. Desse modo, enquanto o celibato, que é uma disciplina eclesiástica, é requerido de modo obrigatório para os ritos católicos ocidentais, para os ritos católicos orientais ele é requerido de modo facultativo (PAULO VI, 1967, n. 36-40).

elaboração. Desse modo, é interessante recorrermos àquilo que Michael Foucault (1995) sistematiza como genealogia, partindo dos escritos de Nietzsche, para entendermos a razão da estereotipação do padre concubinado.

Em *Microfísica do Poder*, Foucault salienta a resistência de Nietzsche ao uso da palavra alemã *Ursprung* (origem), em sua busca genealógica da origem dos preceitos morais, porque o termo designaria uma busca pela “essência exata da coisa, sua mais pura possibilidade, sua identidade cuidadosamente recolhida em si mesma, sua forma imóvel e anterior a tudo o que é externo, acidental, sucessivo” (FOUCAULT, 1995 p. 17). Em outros termos, a busca pela origem metafísica dos preceitos morais. Por trás dessa busca da identidade primeira que se encontraria na origem (metafísica) de cada coisa, está a ideia de que a essência, a perfeição e a verdade se encontram nessa identidade primeira.

Contudo, no entendimento de Foucault, “fazer a genealogia dos valores, da moral, do ascetismo, do conhecimento não será [...] partir em busca de sua ‘origem’, negligenciando como inacessíveis todos os episódios da história; será, ao contrário, se demorar nas meticulosidades e nos acasos dos começos” (1995 p. 19), considerando todas as peripécias acontecidas como eventos não acidentais, para evidenciar o jogo de poder presente em cada acontecimento singular da história das coisas.

Nietzsche teria preferência pelo uso das palavras *Herkunft* ou *Entstehung*, que são traduzidas também por origem, mas que possuem um sentido diferente, uma articulação própria. *Herkunft* diz respeito à *proveniência* de um tipo social, o pertencimento a um grupo, em que não se busca a semelhança, o elemento comum unificador, mas “todas as marcas sutis, singulares, subindividuais que podem se entrecruzar nele e formar uma rede difícil de desembaraçar” (FOUCAULT, 1995 p. 20). Em lugar da busca de um princípio único, *Herkunft* procura a heterogeneidade, a multiplicação dos princípios. Por sua parte, *Entstehung* diz respeito à *emergência*, o ponto de surgimento, em que se estabelece “o jogo causal de dominações”, “os diversos sistemas de submissões”, recusando-se em ver no presente a origem; em ver no estado atual das coisas uma destinação advinda desde o primeiro momento.

Podemos analisar o conceito de padre celibatário estabelecido pela ICAR nos termos da pesquisa genealógica apresentada por Foucault, a fim de estabelecermos as linhas de recusa do padre casado e, conseqüentemente, do padre concubinado, o seu simulacro.

Entende-se que os Apóstolos de Cristo viveram afastados de suas casas durante o ministério público de seu Mestre, conforme era próprio dos pregadores itinerantes de Israel, à época de Jesus. Os evangelhos narram a indagação de Pedro ao Mestre: “Eis que nós deixamos tudo e te seguimos. Que receberemos?” (Mt 19,27), à qual Jesus responde: “quem tiver deixado casas, irmãos, irmãs, pai, mãe, filhos, ou terras por causa do meu nome, receberá muito mais; e terá em herança a vida eterna” (Mt 19,29). Nesse diálogo entre Mestre e discípulo está disposta a exigência da renúncia ao lar, por parte daqueles que constituíam o seguimento do Mestre de Nazaré.

Todavia, Jean-Paul Audet chama a atenção para o fato de que essa renúncia pudesse assumir múltiplas maneiras:

Como se vê pelo exemplo dos Doze e do próprio Jesus, esse abandono podia revestir, de resto, e revestiu de fato, múltiplas formas, conforme as circunstâncias. Os Doze haviam “deixado tudo” (Mt 19, 27) para “seguir” a Jesus. Isto não impede que encontremos por diversas vezes Simão [Pedro] e André, Tiago e João, nos seus barcos e ocupados com coisas que lhes eram grandemente familiares na situação anterior (1967, p. 63).

A argumentação de Audet nos conduz ao pensamento de que a renúncia dos Apóstolos a um lar está ligada às circunstâncias itinerantes do ministério do Mestre, e não a uma suposta essência do seu seguimento ministerial. Tanto que o Apóstolo Paulo, mesmo se caracterizando como celibatário (I Co 7,7), indaga aos cristãos de Corinto: “Não temos o direito de levar conosco, nas viagens, uma esposa cristã, como os outros Apóstolos e os irmãos do Senhor e Cefas [Pedro]?” (I Co 9,5).¹⁸ O mesmo Apóstolo Paulo irá dizer na primeira carta a Timóteo “que o epíscopo [bispo] seja irrepreensível, esposo de uma única mulher” (I Tm 3,2), e na carta a Tito prescreve que o presbítero [padre] seja “homem irrepreensível, esposo de uma única mulher, cujos filhos tenham fé e não possam ser acusados de dissolução nem de insubordinação” (Tt 1,6). Essa recomendação do Apóstolo para que os ministros fossem esposos de uma única mulher vigorou mesmo na época sub-apóstolica¹⁹.

Entretanto, a situação começou a mudar com a realização do Sínodo de Elvira, restrito às Igrejas da Espanha, no início do século IV. “Até Elvira, o celibato ainda não era entendido como uma lei; todavia, depois do cânon 33 deste Sínodo, ele passou de

¹⁸ Uma progressiva alteração na tradução desse versículo passou a nos dar uma compreensão diferente das palavras do Apóstolo. Primeiramente, Jerônimo, na Vulgata, traduziu “esposa” (γυναικα) por “mulher” e, depois, Vulgata Clementina (1592) inverteu os vocábulos: “uma irmã como mulher”, para “uma mulher como irmã” - o que muda completamente o sentido da frase (Cf. RANKE-HEINEMANN, 1996, p. 51).

¹⁹ Corresponde a uma subdivisão da História do Cristianismo, referente ao período que vai de 70 a 135 d.C.

um carisma pessoal a uma regra jurídica, uma prerrogativa que paulatinamente foi sendo exigida para todos que desejassem ser presbíteros da Igreja” (PORTELA, 2009, p. 17). O cânon 33 desse sínodo declara que “aprouve proibir completamente aos bispos, presbíteros e diáconos, ou a todos os clérigos postos em ministério, ter relações com suas esposas e gerar filhos. Quem o fizer, seja afastado da honra do clero”²⁰.

No séc. XII, houve mais uma implementação jurídica, quando o 1º Concílio Ecumênico de Latrão (1123) proibiu o casamento dos clérigos, obrigando que se separassem os infratores da lei²¹. Nesse mesmo século, no Concílio de Piza (1135), a Igreja afirma pela primeira vez em cânone que o matrimônio contraído por um clérigo não é válido (*matrimonio non esse*) (cf. PORTELA, 2009, p. 20-21). Desse modo, se consolidou o celibato como uma lei requerida aos padres da ICAR.

Por qual razão teria a ICAR reclamado o celibato para todos os padres, se, como vimos, nos testemunhos primitivos o celibato não era da natureza do ministério sacerdotal? Embora seja costume atribuir o estabelecimento da disciplina do celibato eclesiástico a razões econômicas, alguns estudiosos veem no pessimismo sexual cristão a principal razão de seu estabelecimento. Esse é o caso de Roger Gryson (1968) e da teóloga alemã Uta Ranke-Heinemann (1996), que procuraram encontrar nos escritos da Patrística²² os vestígios desse pessimismo sexual, no que toca ao estatuto sacerdotal.

Ranke-Heinemann afirma que “não é verdade que o cristianismo trouxe o autocontrole e ascetismo ao mundo pagão que se deliciava com os prazeres e com o corpo. Pelo contrário, a hostilidade ao prazer e ao corpo é um legado da Antiguidade que foi singularmente preservado até no cristianismo” (1996, p. 21). A teóloga alemã nos faz observar ainda que, enquanto na cultura greco-romana o pessimismo sexual estava associado à concepção médica de que o sexo era prejudicial à saúde, no cristianismo, estava associado à concepção do sexo como pecado. Desse modo, passou-se de um argumento biológico a um argumento teológico.

²⁰ No original, se lê: Placuit in totum prohibere episcopis, presbyteris et diaconibus, vel omnibus clericis positus in ministério, abstinere se a coniugibus suis et non generare filios. Quicumque vero, fecerit, honore clericus exterminetur. (A tradução para o português é nossa).

²¹ Essa é uma prescrição do cânone 21 de 1º Latrão: Presbyteris, diaconibus, subdiaconibus et monachis concubinas habere seu matrimonia contrahere penitus interdiximus, contracta quoque matrimonia ab huiusmodi personis disiungi et nostra personas ad poenitentiam debere redigi iuxta sacrarum canonum diffinitionem iudicamus (STICLER, 1971, p. 328).

²² No cristianismo ocidental, entende-se como Patrística a produção teológica dos primeiros sete séculos da vida cristã; enquanto no cristianismo oriental, restringe-se à produção teológica dos séculos I ao IV. Essa produção teológica tem força de autoridade tanto para os católicos, quanto para muitas igrejas protestantes, por ser um testemunho remoto da Tradição da igreja cristã primitiva.

Entre os Padres da Igreja²³, podemos citar três dentre os mais pessimistas em relação à vida sexual: Orígenes (185-253), Jerônimo (347-420) e Agostinho (354-430). Orígenes, o mais influente teólogo da Igreja Grega, teve tanta ojeriza ao corpo que castrou a si mesmo, depois de uma interpretação literal do trecho de Mt 19,12, no qual Jesus diz que “há eunucos que se fizeram eunucos por amor do reino dos céus”.

No que concerne a Jerônimo, Ranke-Heinemann afirma que “ninguém escreveu mais ofensivamente sobre o casamento ou mais desprezivelmente sobre o sexo do que Jerônimo” (1996, p. 73). Entre outras coisas, Jerônimo escreveu: “‘Não nego que se encontram mulheres santas entre as esposas, mas só quando deixam de ser parceiras, quando imitam a castidade virginal mesmo na posição constrangedora que o casamento traz consigo’ (*Contra Helvídio* 21)” (*apud* RANKE-HEINEMANN 1996, p. 75).

Todavia, para Ranke-Heinemann, “o homem que fundiu o cristianismo com o ódio ao sexo e ao prazer numa unidade sistemática foi o maior dos Padres da Igreja, Santo Agostinho” (1996, p. 88). Antes da conversão ao cristianismo, Agostinho participava do Maniqueísmo, grande movimento religioso de seu tempo. Assim como os cristãos, os maniqueus viam no celibato uma forma de vida superior porque livrava os seres humanos da procriação, perpetuadora do aprisionamento da partícula de luz no corpo gerado por demônios. Contudo, concediam o casamento há alguns dos seus com a condição de não procriarem. Agostinho mudou sua concepção em relação ao prazer e à procriação. “Depois da conversão, a afirmação do prazer e a negação da procriação, que marcou o seu período maniqueu, tornou-se uma afirmação da procriação e a negação do prazer: o maniqueu tornou-se cristão”. (RANKE-HEINEMANN, 1996, p. 93)

Agostinho encarou a relação conjugal como uma concessão exclusiva para a procriação. Recorre à resposta do Apóstolo Paulo aos coríntios sobre casar ou não se casar, para definir a relação conjugal como perdoável, quando realizada em função da procriação. Paulo recomenda o celibato, a exemplo dele próprio, mas diz que, caso não consigam, é melhor se casarem para que não vivam abrasados. Quanto aos casados, diz que cumpram com as suas obrigações, não se privando uns aos outros a não ser com mútuo consentimento, e por um tempo, para se dedicar à oração. E conclui: “Digo-vos isto como concessão e não como mandamento” (I Co 7,6).

Em lugar de “concessão”, Agostinho traduz “perdão”, e faz a expressão se referir à relação sexual. No seu modo de ver, “‘Ao conceder o perdão, o Apóstolo

²³ Denominação dada aos autores da Patrística, período e aos escritos teológicos do primeiro ao sétimo século do Cristianismo.

evidentemente denuncia-o como falta' (*De peccato originali* 42). [...] 'O Apóstolo não daria o perdão, se não admitisse que havia ali pecado' (*Opus Imperfectum Contra Juliano* 4,29)" (*apud* RANKE-HEINEMANN 1996, p. 107). Mas se esse mal tivesse bom uso (a procriação), então ele seria perdoável. "Se houvesse qualquer outra forma de ter filhos, então todos os atos sexuais estariam obviamente subordinados ao desejo e portanto representariam um mau emprego do mal" (Agostinho *apud* RANKE-HEINEMANN 1996, p. 105).

A mesma resposta de Paulo aos coríntios serviu a Jerônimo para estabelecer a sua prescrição de abstinência sexual para a comunhão, que era apoiada também por Orígenes.

O Apóstolo diz que não se pode orar no momento em que se mantêm relações com a esposa. Assim, se a oração se torna impossível com o coito, tanto mais em se tratando do que é mais que a oração, o recebimento do corpo de Cristo. [...] Falo às consciências dos que comungam no mesmo dia em que mantêm relações conjugais. (São *Epístola* 48,15) Orígenes também proibia o sexo antes da comunhão: "Age irrefletidamente quem entra no santuário da igreja depois do ato conjugal e de sua impureza, e arrogantemente recebe o pão eucarístico. Está desonrando e profanando o que é santo". (ORÍGENES *apud* RANKE-HEINEMANN 1996, p. 111)

Daí que os estudos Ranke-Heinemann (1996) apontem o pessimismo sexual cristão como a principal razão da lei do celibato eclesiástico. Se aos cristãos leigos era recomendada a abstinência sexual em dias de missa, nada mais lógico que recomendar a abstinência sexual perpétua (celibato) aos padres, que devem oferecer o sacrifício de Cristo em nome de todos que participam da missa. Gryson (1968) mostra que esse foi o raciocínio do Papa Sirício (384-399) na Decretal a Himerius de Tarragone, de 10 de fevereiro de 385, que justificava a disciplina do celibato sacerdotal como uma ampliação da interdição, encontrada no livro do Levítico, aos sacerdotes que estivessem no serviço do Templo:

Porque, igualmente ele prescreveu aos sacerdotes de morar no Templo, longe de suas casas durante o ano, quando estivessem de serviço? Isto assegurava que eles não tivessem nenhuma relação carnal, mesmo com suas esposas, de tal sorte que sua consciência brilhasse como um clarão, sem mancha, para que eles pudessem apresentar a Deus uma oferenda agradável. Depois de concluído o tempo de seu serviço, era-lhes concedido unirem-se com suas esposas, no único propósito de assegurar sua sucessão; pois era prescrito que um homem de outra tribo que aquela de Levi, não poderia ser admitido ao serviço de Deus. (Papa Sirício *apud* GRYSOON, 1968, p. 137)

Encontramos no *Ambrosiaster*²⁴ os argumentos utilizados para justificar porque os sacerdotes do judaísmo podiam manter relações com suas esposas esporadicamente e os do catolicismo não. Primeiramente diz que “aos levitas e sacerdotes de outrora, era permitido ter relações com suas mulheres, porque eles permaneciam durante muito tempo sem exercer seu ministério ou sacerdócio” (Ambrosiaster *apud* GRYSON, 1968, p. 132). Depois, que

Se era permitido aos sacerdotes do Antigo Testamento e aos levitas serem casados, é porque, sendo muito numerosos, eles prestavam serviço no Templo em rodízio e em determinadas épocas. [...] Atualmente não acontece o mesmo. Os ministros do culto são muito menos numerosos [...] Assim, todos eles devem guardar continência, pois eles devem estar presentes todos os dias na igreja. É preciso oferecer o sacrifício várias vezes por semana. (Ambrosiaster *apud* GRYSON, 1968, p. 135)

Por esses argumentos sustentados na Patrística, pode-se verificar que era o “pessimismo sexual existente, que levava a se concluir que o sacerdote deveria se abster de toda relação sexual. Se ele é quem deve santificar, e o sexo é considerado pecado, ele não pode ter contatos sexuais” (PORTELA, 2009, p. 59). Desse modo, o padre deveria ser celibatário. Em consequência disso, o padre concubinado – pelo motivo mesmo de manter relações sexuais – estaria desabilitado para exercer o sacerdócio.

2.2 Masculinidade burguesa e moral cristã

A mesma moral sexual católica, que constituiu o paradigma do padre celibatário, ajudou a produzir, no século Dezenove, o ideal de masculinidade da burguesia. Dessa maneira, a análise da representação do *Padre* deve considerar não apenas os embates políticos vigentes no Dezenove, mas também a perspectiva da moral sexual, através do conceito de masculinidade burguesa. É evidente que, se os autores dos romances oitocentistas, inclusive Eça, partem do ponto de vista do homem, a representação dos *Padres* não poderia escapar ao ideal burguês de masculinidade.

Embora haja acontecido um embate político entre sociedade oitocentista e a ICAR, mediante o anticlericalismo e ultramontanismo²⁵, esse embate não se estendeu à estrutura sociocultural, que tinha por fundamento a moral e os costumes cristãos. A

²⁴ *Ambrosiaster* é o nome de um importante comentário das Cartas de São Paulo, escrito durante o papado de Dâmaso I (366-384), e cujo autor se supunha ser Santo Ambrósio, mas que hoje, na incerteza de sê-lo, recebe o nome também de Ambrosiaster.

²⁵ Atitude de afirmação dos ensinamentos do Papa Pio IX, diante das contestações à ICAR, no séc. XIX, por parte dos postulados ditos modernistas. O termo faz referência à geografia de Roma, que está além dos montes, em relação à França, berço do ultramontanismo.

moral cristã-católica continuou a ser a moral vigente no Dezenove. Por essa razão, Pedro Paulo de Oliveira sustenta que “a religião se incumbia, principalmente, de promover a moralidade tipicamente burguesa” (OLIVEIRA, 2004, p. 49).

O estudioso supôs haver “imbricação entre o ideal moderno de masculinidade e os ideais societários do Ocidente” (OLIVEIRA 2004, p. 20), defendendo que “só é possível entender o valor social que a masculinidade possui no momento em que pudermos entender sua imbricação com outros ideais societários e outros sistemas simbólicos” (OLIVEIRA, 2004, p. 20). Considerando essa problematização e o grande acento dado pela masculinidade burguesa à vigilância da sexualidade, podemos afirmar que um dos ideais societários que a constituiu foi, sem sombra de dúvida, a continência sexual em suas diversas formas (virgindade pré-matrimonial, fidelidade conjugal e celibato), como defendia a moral cristã, grande sistema simbólico do Ocidente. Desse modo, parece-nos haver uma conexão entre a moral sexual cristã e o ideal burguês de masculinidade.

José Carlos Barcellos salientou que a masculinidade moderna (ou burguesa) é constituída pela junção de três “linhas de força”: “a estética da Antiguidade clássica, tal qual redescoberta pelo século XVIII; as virtudes militares da aristocracia (coragem, sangue-frio, lealdade etc.); e as virtudes familiares e econômicas da burguesia (o homem como protetor e provedor do núcleo familiar)” (2009, p. 56).

A primeira das linhas de força da masculinidade moderna, que é a estética da Antiguidade clássica, estabelece uma imbricação entre o plano físico e o plano moral, tendo como parâmetro o ideal atlético greco-romano. “O corpo do homem [...] é o *locus* que torna visíveis suas virtudes morais e cívicas” (BARCELLOS, 2009, p. 56).

O narrador eciano, n’*O Crime do Padre Amaro*, segue exatamente a lógica da masculinidade moderna, no que pesa o parâmetro físico e a imbricação entre campo físico e campo moral, quando caracteriza as personagens padres do romance. Em mais de um lugar, com técnicas diversas, o narrador salienta a beleza de Amaro. Primeiro, por meio de *flashback*, o narrador nos faz saber que, devido ao seu rosto bonito, Amaro logo achou amizade no seminário: “Mas achou logo amizades; o seu rosto bonito agradou” (QUEIRÓS, 1997, p. 117). Em carta ao chantre, confirmando a nomeação de Amaro para a Sé de Leiria, Brito Correia (ministro da Justiça) evoca o clérigo como “um belo rapagão” (QUEIRÓS, 1997, p. 102), de modo que o chantre apelidou o novo pároco de Frei Apolo. E quando o clérigo chegou à cidade, “disse-se logo na botica que era *uma boa figura de homem*” (QUEIRÓS, 1997, p. 108)

Mas estas descrições físicas do Padre Amaro diferem-se daquelas que nos oferecem o Cônego Dias e o próprio narrador, quando evocam o passado de Amaro. Remetendo-se aos tempos em casa da senhora marquesa, antes de entrar no seminário, o narrador diz que “sua figura amarelada e magrita pedia aquele destino recolhido [de sacerdote]” (QUEIRÓS, 1997, p. 114). O Cônego Dias, recordando-se do tempo de seminário, diz que “o pároco era um rapaz franzino, acanhado, cheio de espinhas carnis” (QUEIRÓS, 1997, p. 102). O próprio Amaro, quando já padre, acha-se feio: “o espelho estava defronte, e a sua imagem apareceu-lhe; sentiu-se feio, ridículo com a sua cara rapada, a volta hirta como uma coleira, e por trás a coroa hedionda” (QUEIRÓS, 1997, p. 164).

É interessante que a descrição do perfil de Amaro a partir de suas origens, e também de seu próprio juízo, remeta a contextos em que se põe em jogo a imagem de homem e sua moral. Quando o narrador descreve o perfil de Amaro em casa da senhora marquesa, descreve-o próximo ao perfil feminino, posto que “as criadas de resto feminizavam-no” (QUEIRÓS, 1997, p. 114). Em relação ao juízo do próprio Amaro sobre seu aspecto físico, o juízo é tecido quando Amaro se sente menos homem que os outros por não poder se casar, e o símbolo disto é a tonsura clerical²⁶. João Eduardo, que poderia ser um verdadeiro marido para Amélia, tinha o cabelo inteiro e bigode. Amaro é, assim, desde a aparência física, um homem deteriorado perante os paradigmas burgueses de masculinidade.

No que concerne à linha das virtudes militares, oriundo do projeto de masculinidade da aristocracia, Oliveira diz que “para um nobre, o ideal de masculinidade estava ligado ao comportamento que mantivesse compromisso com alguns valores cruciais, tais como lealdade, probidade, correção, coragem, bravura, sobriedade e perseverança” (2004, p. 22-23). Passando ao projeto de masculinidade moderna, todos esses traços se conservarão, “mas alguns serão transformados, adequando-se aos preceitos da sociedade burguesa”, como é o caso da coragem e da bravura que perderão seu formato violento de manifestação (exceto nos períodos de guerra), para se formatar “a partir de firmes contornos estipulados por imperativos morais essenciais.” (OLIVEIRA, 2004, p. 23). Ainda de acordo com Oliveira, “a ênfase na bravura, na ousadia e no destemor desloca-se paulatinamente para a questão da firmeza, do autocontrole e da contenção” (2004, p. 25).

²⁶ Tonsura clerical: Corte de cabelo a que se submetiam os clérigos para significar o seu estado de consagração e que consistia na raspagem do cabelo em forma de coroa no centro da cabeça do clérigo.

O autocontrole cultuado pela masculinidade burguesa significa o domínio das paixões, da violência e da crueldade, em contraposição ao modo da aristocracia se relacionar com essas realidades. Contudo, esse mesmo autocontrole também pode ser entendido de maneira metonímica como continência sexual, castidade. Segundo Oliveira, a burguesia, que via a “aristocracia como decadente e afastada dos bons costumes, em matéria de sexualidade” (OLIVEIRA 2004, p. 52), assumiu uma postura diferente perante a sexualidade, qual seja a da vigilância e do autocontrole.

Para a moral burguesa, em razão desse forte acento de vigilância sobre a sexualidade, o casamento passou a ser visto como antídoto contra o vício e a degeneração moral, porque “a virgindade era uma prescrição a ser seguida até o casamento; máxima que exprimia a unidade entre amor, matrimônio e relação sexual” (OLIVEIRA, 2004, p. 52), e que, conseqüentemente, tornava a incontinência sexual (o adultério) mal vista. “Para os ideais de moralidade burgueses, o sexo é o coração do casamento e o casamento, a base fundamental da família” (OLIVEIRA, 2004, p. 52).

Desse modo, o padre concubinato aparece como um desviante moral, não apenas pela falta contra a disciplina do celibato eclesiástico, mas também por causa da infração contra a prescrição burguesa do matrimônio. Ele ocupa um não-lugar, perante os valores dominantes do Oitocentos; sua prática amorosa está fora dos paradigmas.

N’*O Crime do Padre Amaro*, o tema das relações sexuais fora do casamento aparece primeiramente no diálogo entre os clérigos, no qual o abade de Cortegaça relata que só em sua freguesia há “mais de doze raparigas solteiras grávidas” e o padre Brito conta a história das maltas, “trabalhadores errantes, homens e mulheres, que andam oferecendo os braços pelas fazendas, vivem na promiscuidade e morrem na miséria”; bem como conta o caso da freguesia de Amor, onde “raparigas de dezesseis e dezoito anos que costumavam reunir-se num palheiro — o palheiro do Silvério — e passavam lá a noite com um bando de marmanjos!” Todas essas histórias são partilhadas ao sabor da indignação moralista dos clérigos.

Mas Eça usa de seu sarcasmo quando faz o padre Natário colocar o dedo na ferida da hipocrisia do clero: “Eu não sei o que se passa lá na tua freguesia, Brito; mas se há alguma coisa, o exemplo vem de alto... A mim têm-me dito que tu e a mulher do regedor...” (QUEIRÓS, 1997, p. 168). E o próprio Amaro, logo após ter se deitado com Joana Vaqueira em Feira, sossega seus escrúpulos de padre jovem refletindo que “Abades, cônegos, cardeais e monsenhores não pecavam sobre a palha da estrebaria, não — era em alcovas cômodas, com a ceia ao lado” (QUEIRÓS, 1997, p. 172). Dessa

forma, como demonstramos já no primeiro capítulo, os padres não são retratados como vencedores sobre a mulher, eles não são autodominados, continentais, como prescrevia a moral da burguesia.

No que concerne às virtudes familiares e econômicas da burguesia, que delineiam o homem como protetor e provedor do núcleo familiar, Amaro, como todos os padres celibatários, não pode satisfazer ao paradigma da masculinidade burguesa. Por esse motivo, numa ocasião, Amaro desanima-se do futuro de seu caso com Amélia, porque não pode lhe oferecer, como todo homem, a oportunidade do casamento:

O outro [João Eduardo] era um marido; podia dar-lhe o seu nome, uma casa, a maternidade; ele só poderia dar-lhe sensações criminosas, depois os terrores do pecado! Ela simpatizava talvez com ele, apesar de padre; mas antes de tudo, acima de tudo, queria casar; nada mais natural! Via-se pobre, bonita, só: cobiçava uma situação legítima e duradoura, o respeito das vizinhas, a consideração dos lojistas, todos os proveitos da honra! (QUEIRÓS, 1997, p. 164)

De fato, Amaro vê-se diante do drama da impossibilidade de assumir o caso amoroso com Amélia, que engravidou e devia procurar um homem que pudesse assumir publicamente a ela e a seu filho. Padre Amaro não poderia sacramentar matrimônio com Amélia, tampouco poderia oficializar sua paternidade para com o filho de Amélia. Digamos que o “juízo” a que é submetido Amaro é justamente pela incapacidade de assumir as “virtudes familiares” e, por razão disso, conduzir a amada e o filho a um fim trágico.

2.3 O padre concubinado, *outsider* da masculinidade burguesa

Como pudemos perceber, a construção anti-heroica do *Padre*, n’*O Crime do Padre Amaro*, representou a personagem fora do ideal da masculinidade burguesa. O *Padre* aparece, assim, como *outsider*, alguém que está fora de paradigmas estabelecidos. Trata-se de algo semelhante ao que Pedro Paulo de Oliveira identificou ter ocorrido com os homossexuais que foram sistematicamente depreciados como “antípodas”, “signos de vil”, para que o ideal de masculinidade burguesa “se destacasse como símbolo social valorizado” (OLIVEIRA, 2004, p. 70).

Oliveira partiu do estudo de Elias e Scotson (2000) sobre os *outsiders*, no qual mostram a divisão numa comunidade periférica de Winston Parva, entre um grupo de antigos moradores (*estabelecidos*) e outro grupo de novos moradores, que era tratado pelo primeiro grupo como *outsiders*. Howard S. Becker, que estuda o mesmo assunto, conceitua o *outsider* como “aquele que se desvia das regras de grupo” (2009, p. 17). No

caso de Winston Parva, no qual “não havia diferenças de nacionalidade, ascendência étnica, ‘cor’ ou ‘raça’” (2000), a única “regra” infringida pelo grupo considerado *outsider* foi a do tempo de residência na comunidade, que foi um critério estabelecido pelo grupo dos antigos moradores.

Por essa razão, Becker considera que “o desvio não é uma qualidade do ato que a pessoa comete, mas uma consequência da aplicação por outros de regras e sanções a um ‘infrator’” (BECKER, 2009, p. 22). Isso significa dizer também que o *outsider* é um produto dos arranjos sociais.

Na pesquisa de Elias e Scotson, os autores constataram a estratégia de criação de estereótipos contra os *outsiders*, porque “o grupo estabelecido cerrava fileiras contra eles [*os outsiders*] e os estigmatizava, de maneira geral, como pessoas de menor valor humano. Considerava-se que lhes faltava a virtude humana superior... que o grupo dominante atribuía a si mesmo” (2000, p. 19). Elias e Scotson viram nessa dupla atitude de auto-valorização e desvalorização alheia “uma constante universal em qualquer figuração de *estabelecidos-outsiders*”, que era também marcada pela “ameaça de fofocas depreciativas (*blame gossip*) contra os suspeitos de transgressão” (ELIAS e SCOTSON 2000, p. 20).

Nesse sentido, Oliveira explicita a representação que era feita dos homossexuais como *outsiders* da masculinidade burguesa:

Aqueles considerados como outsiders eram devassos, não seguidores do padrão moral e, portanto, uma ameaça ao tecido social. Nas mais diferentes esferas da vida social, política, jurídica, religiosa, científica, apareciam como pervertidos, degenerados, fracos, não adaptados à convivência social normal. Qualificados como invertidos, expressam a síntese do *alter ego* da masculinidade (2004, p. 80).

Pelas considerações realizadas por Elias e Scotson (2000) e Becker (2009), podemos concluir, então, que o *outsider* é constituído pelo ato desviante dos próprios *outsiders* e pela criação de estereótipos negativos sobre os infratores, por parte dos estabelecidos.

Marcos E. Pereira entende os estereótipos como a informação compartilhada sobre determinados grupos sociais (PEREIRA, 2002, p. 52), baseado nos estudos de “Leyens, Yzerbyt e Schadron [que] consideraram os ***estereótipos como crenças compartilhadas sobre os atributos pessoais, especialmente traços de personalidade, como também sobre os comportamentos de um grupo de pessoas***”²⁷ (PEREIRA, 2002,

²⁷ Formatação em negrito e itálico do próprio autor.

p. 46). Por isso, quando um grupo estabelecido dissemina “focos depreciativas” acerca dos *outsiders*, elas se tornam estereótipos, porque se tratam de crenças compartilhadas.

Amparado nos estudos de Lippman, Pereira acredita que os estereótipos nascem da maneira de raciocinar dos seres humanos, que primeiro interpretam o mundo mediante os códigos que a cultura lhes oferece e só depois o observam. Os grupos sociais que não se encaixam nesses códigos são distinguidos dentro do corpo social, através dos estereótipos que, por essa razão, recebe em sua gênese uma função conservadora. “Desta forma, os estereótipos deveriam ser entendidos como ferramentas para a apresentação de justificativas racionalizadas para as ações perpetradas contra os membros de vários grupos sociais” (PEREIRA, 2002, p. 49).

O crítico retoma as três possibilidades apontadas por Jost e Banaji em que os estereótipos servem como instrumentos de racionalização:

Em um nível mais individual, os estereótipos servem como justificativas para o próprio eu, permitindo que o indivíduo lide melhor e de uma forma mais confortável com as suas próprias atitudes preconceituosas e excludentes. Em um nível mais contextual, os estereótipos também cumpriram uma função de justificar as ações grupais, enquanto em um plano geral os estereótipos cumpriram a função de justificar o sistema, oferecendo os recursos cognitivos que permitiam a manutenção da estrutura atual da sociedade em que os percebedores se situam (PEREIRA, 2002, p. 49-50).

É imprescindível atentarmos para a função conservadora dos estereótipos, para entendermos a razão porque os *estabelecidos* utilizam essa estratégia para depreciar os *outsiders*, que não é outra senão a afirmação de sua dominação e identidade.

Propomos aqui o padre concubinado como *outsider* da masculinidade burguesa. Ele é um *outsider* da masculinidade burguesa, na medida em que se desvia da moral sexual cristã, infringindo a disciplina do celibato eclesiástico e a prescrição do sexo dentro do matrimônio. Nessa condição, ele está passível de ser estereotipado, torna-se alvo da “constante universal” de “focos depreciativas”, salientada por Elias e Scotson como estratégia dos *estabelecidos*. Daí enxergarmos na representação do padre concubinado em, *O Crime do Padre Amaro*, uma defesa da moral e dos costumes da sociedade oitocentista, contra a ameaça da moral dos clérigos concubinados, considerada decadente em face ao *modus vivendi* estabelecido.

Sabemos que, a princípio, essa hipótese teórica pode estranhar: primeiramente porque o clero nunca foi considerado uma minoria, e em segundo por causa da tradição crítica que evidencia a denúncia de Eça de Queirós à condição subalterna da mulher na sociedade portuguesa de Oitocentos.

De fato, o clero nunca constituiu uma minoria destituída de poderes e direitos, todavia, estamos tratando especificamente do clero concubinado, que incorre na infração contra a moral sexual estabelecida, desviando-se do celibato eclesiástico. O historiador Jeffrey Richards, estudando as minorias na Idade Média (hereges, bruxos, judeus, prostitutas, homossexuais, leprosos), observou que o fator comum que lhes une é o sexo, seja pelo seu desvio perante a moral sexual cristã-católica, seja pelo estereótipo da luxúria que lhes foi imposto (1990, p. 32). Esse mesmo fator continuou a ser razão de exclusão no Dezenove e, por esse motivo, podemos elencar o clero concubinado entre as minorias.

Em relação ao que a fortuna crítica de Eça de Queirós apresenta sobre o tratamento dado pelo escritor às mulheres, se verificarmos o que tange à moral de suas personagens femininas, constataremos que não há incongruência entre o tratamento dado por Eça às mulheres e a afirmação de que ele tenha mantido paradigmas morais do século XIX.

O escritor evidenciou que as mulheres não eram aquele estereótipo de anjo e “puniu” os pecados e crimes de suas personagens femininas: Amélia morre, Luiza também, e Maria Eduarda morre figurativamente, quando parte para o desterro vestida de preto²⁸. No destino de suas personagens femininas, Eça puniu a luxúria, a infidelidade conjugal e o incesto, alinhando o enredo de seus romances à moral dominante no Oitocentos. Desse modo, verificamos que Eça tem um mesmo procedimento de manutenção dos valores morais, tanto no que concerne às mulheres, quanto no que concerne aos homens, embora a esses não haja punição, mas sim denúncia.

N’*O Crime do Padre Amaro*, o escritor português centra a crítica aos padres concubinados justamente na inadequação desses às regras da moral sexual católica, que serve de esteio aos costumes burgueses. Essa é a razão pela qual a lascívia e a incontinência sexual dos clérigos são abundantemente explanadas n’*O Crime do Padre Amaro*, embora algumas vezes apenas de maneira sugestionada nos hábitos alimentares²⁹.

²⁸ Sobre esse assunto, pode-se ler: ESPÍRITO SANTO, Suely do. As personagens femininas e a ironia de Eça de Queirós. In: **Soletras**: Revista do Departamento de Letras da Universidade do Estado do Rio de Janeiro, São Gonçalo/RJ, Ano I, nº 1, jan./jun. 2001, p. 27-33.

²⁹ Sobre esse assunto, pode-se ler: ANDRADE, José Roberto de. Comer e comer: um verbo, dois (re)cortes em *O Crime do Padre Amaro*. In: **Pindorama**: Revista Eletrônica Científica do IFBA, nº 3, Ano III, Julho-Dezembro/2012.

Esse é o caso do Pe. José Miguéis, pároco da Sé de Leiria, cuja caracterização centrada na gula aponta para a falta de autodomínio, uma virtude apreciada pelo homem burguês:

O pároco era um homem sangüíneo e nutrido, que passava entre o clero diocesano pelo comilão dos comilões. Contavam-se histórias singulares da sua voracidade.

[...]

As exagerações dos jejuns sobretudo irritavam-no:

— Coma-lhe e beba-lhe, costumava gritar, coma-lhe e beba-lhe, criatura!

[...]

O chantre estimava-o. Chamava-lhe Frei Hércules.

— Hércules pela força — explicava sorrindo, Frei pela gula. (QUEIRÓS, 2004, p. 11)

A caracterização de Pe. José Miguéis a partir da gula nos hábitos alimentares serve também como metáfora (embora não tenha sido desenvolvida) para a incontinência sexual, a luxúria. O mesmo ocorre com a caracterização de Padre Amaro Vieira, porém, de maneira mais desenvolvida. Amaro atrai-se pela vida sacerdotal a partir das cenas presenciadas em casa da senhora Marquesa de Alegros, na qual os padres “comiam ao lado das fidalgas”, “vivendo entre elas, cochichando, sentindo-lhes o calor penetrante” (QUEIRÓS, 2004, p. 24). Quando padre em Leiria, Amaro concluía suas atividades na Sé, “já pensando na alegria do almoço, na clara sala de jantar da S. Joaneira e nas boas torradas. Àquela hora já Amélia o esperava com o cabelo caído sobre o penteador, tendo na pele fresca um bom cheiro de sabão de amêndoas” (QUEIRÓS, p. 55). Desse modo, na intercessão estabelecida entre Amélia e os alimentos, que é a de serem objetos do apetite de Amaro, está denunciada a lascívia do senhor pároco.

Mas a denúncia do comportamento libidinoso do clero não se restringe, no caso de Amaro, à mera associação entre o apetite gastronômico e o desejo sexual, mas se estende ao uso indevido do poder sacerdotal, no convívio com as mulheres, para saciar seu sensualismo. Diante da bela Teresa, “latejavam-lhe as fontes à idéia de que um dia poderia confessar aquela mulher divina, e sentir o seu vestido de seda preta roçar pela sua batina de lustrina velha, na escura intimidade do confessionário” (QUEIRÓS, 2004, p. 35). Foi com essa mesma lógica que Amaro manipulou a opinião das beatas de Leiria, para que concordem que ele era a melhor pessoa para dirigir a alma de Amélia, quando, na verdade, ele só queria um espaço legitimado para ter seus encontros amorosos com Amélia sossegadamente.

João Eduardo, ex-noivo de Amélia, brada as segundas intenções de Amaro: “O que ele quer é a rapariga!” (QUEIRÓS, 2004, p. 141). É pelos lábios do liberal do doutor Gouveia que vem formulada a denúncia da lascívia do clero, no aproveitamento do sacerdócio para a satisfação de suas paixões:

Que queres tu? Ele tem para as mulheres, como homem, paixões e órgãos; como confessor, a importância dum Deus. É evidente que há-de utilizar essa importância para satisfazer essas paixões; e que há de cobrir essa satisfação natural com as aparências e com os pretextos do serviço divino... (QUEIRÓS, 2004, p. 141).

Mas o fato emblemático no romance para a depreciação dos padres concubidados pelos *estabelecidos* é o comunicado intitulado *Os modernos fariseus*, escrito por João Eduardo e publicado na *Voz do Distrito*. Nele, João Eduardo, que até então era noivo de Amélia e estava receoso dos encantos dela pelo novo pároco, ataca os clérigos da Diocese de Leiria, mas tão somente aqueles dos quais se pode acusar a lascívia (Padre Brito, Padre Natário, Cônego Dias e Padre Amaro). Sugere o caso do Padre Brito com a mulher do regedor, malícia a presença das sobrinhas de Padre Natário em sua casa; define o Cônego Dias como “outrora mestre de Moral num seminário e hoje mestre de imoralidade em Leiria” (QUEIRÓS, 1997, p. 207). Por fim, ataca violentamente o Padre Amaro, acusando-lhe de se aproveitar “da influência do seu sagrado ministério para lançar na alma da inocente [Amélia] a semente de chamas criminosas!” (QUEIRÓS, 1997, p. 208) e saciar “os torpes impulsos” da sua “criminosa lascívia”.

O referido artigo é um legítimo exemplo de depreciação de *estabelecidos* a *outsiders*, posto que estigmatiza os padres do clero de Leiria de lascivos, por infringirem a moral sexual burguesa, calcada em valores como virgindade, continência e matrimônio. Junta-se a essa denúncia feita por João Eduardo aquela outra feita pelo Abade Ferrão, ao longo dos aconselhamentos espirituais dados a Amélia.

É inclusive de Ferrão que “escutamos” o juízo sobre os atos de Amaro em relação à Amélia. No dizer de Ferrão, “no amor do pároco não havia senão brutalidade e furor bestial... o amor do padre só podia ser uma explosão momentânea do desejo comprimido” (QUEIRÓS, p. 242). Por isso, o abade encarregou-se de revelar à Amélia o que as cartas do padre “continham de hipocrisia, de egoísmo, de retórica e de desejo torpe...” (QUEIRÓS, p. 242)

Queria apenas que, quando a assaltasse a ideia de Amaro, se abrigasse logo na ideia de Jesus. Com a força colossal de Satanás, que tem o

poder dum Hércules, uma pobre rapariga não pode lutar braço a braço; pode somente refugiar-se na oração quando o sente, e deixá-lo fastigar-se de rugir e espumar em torno desse asilo impenetrável. (QUEIRÓS, p. 242)

Nas palavras do Abade Ferrão está manifestado um tipo de imaginário cristão que desconfia do *eros*, tornando o desejo carnal uma expressão da dimensão maligna. Além do Abade Ferrão, o olhar naturalista do narrador sobre os sentimentos de Amaro para com Amélia, restritivo ao aspecto fisiológico, também nos faz desconfiar de *eros*, porque lhes restringe à mera pulsão sexual, fácil de ser vista naqueles termos do pessimismo sexual cristão que entende o desejo do outro como indigno, bestial:

Quando [Amaro] percebia a porta do quarto dela entreaberto, ia resvalar para dentro **olhares gulosos**, como para perspectivas do paraíso: um saíote pendurado, uma meia estendida, uma liga que ficara sobre o baú, eram revelações da sua nudez, **que lhe faziam cerrar os dentes**, todo pálido (QUEIRÓS, p. 56).

E, sentindo entre os braços o corpo dela, **apertou-a brutalmente e beijou-a com furor** no pescoço (idem, p. 71).

E cada dia a **desejava mais, dum desejo contínuo e tirânico**, que aquelas horas escassas não satisfaziam. Ah! positivamente, como mulher não havia outra!... Desafiava a que houvesse outra, mesmo em Lisboa, mesmo nas fidalgas!... Tinha pieguices, sim, mas era não as tomar a sério, e gozar enquanto era novo! (idem, p. 202).

Carlos Ceia demonstra ainda como Amélia e Amaro são assombrados pelo sentimento de culpa cristã, através de seus sonhos. O sonho de Amélia está relacionado à história que escutou sobre “um homem que tivera em novo uma grande paixão por uma freira; ela morrera no convento daquele amor infeliz; e ele, de dor e de saudade, fizera-se frade franciscano...” (QUEIRÓS, p. 47). À noite, Amélia sonhou com

a figura do frade franciscano, na sombra do órgão da Sé de Évora. Via os seus olhos profundos reluzirem numa face encovada: e, longe, a freira pálida, nos seus hábitos brancos, encostada às grades negras do mosteiro, sacudida pelos prantos do amor! Depois, no longo claustro, a ala dos frades franciscanos caminhava para o coro: ele ia no fim de todos, curvado, com o capuz sobre o rosto, arrastando as sandálias, enquanto um grande sino, no ar nublado, tocava o dobre dos finados. Então o sonho mudava: era um vasto céu negro, onde duas almas enlaçadas e amantes, com hábitos de convento e um ruído inefável de beijos insaciáveis, giravam, levadas por um vento místico; mas desvaneciam-se como névoas, e na vasta escuridão ela via aparecer um grande coração em carne viva, todo traspasado de espadas, e as gotas de sangue que caíam dele enchiam o céu duma chuva escarlate (QUEIRÓS, p. 47).

Segundo CEIA (1997), o sonho de Amélia indica “a presença do mais comum símbolo da morte (a cor preta) – a figura do frade [prefiguração de Amaro] aparece ‘na sombra do órgão da Sé de Évora’; a figura da freira [prefiguração de Amélia] está

‘encostada às grades negras do mosteiro’” (CEIA, 1997, p. 141). A consciência de Amélia castiga o seu desejo de realizar o amor por Amaro, na imagem do “grande coração em carne viva, todo traspassado de espadas, e as gotas de sangue que caíam dele enchiam o céu duma chuva escarlate” (QUEIRÓS, p. 47).

O sonho de Amaro relata perseguição do Diabo a ele e Amélia numa fuga para o céu. “O diabo perseguia-o; ele via-o, com as feições de João Eduardo [ex-namorado de Amélia], soprando e rasgando com os cornos os delicados seios das nuvens” (QUEIRÓS, p. 117). Em determinado momento, ele é alcançado pelo Diabo que os flagra saciando as “concupiscências reprimidas num cantinho do Céu”. Com ele estava o “Padre Eterno” e “legiões de santos e santas”. CEIA faz notar que “se o tema do romance é o crime... O julgamento do réu Amaro é feito pelo seu próprio inconsciente”. “O Padre Eterno funciona como Autoridade censória: é o superego de Amaro que funciona como guarda, a fim de impedir que o material recalcado surja na consciência. [...] Era fundamental que o mecanismo de censura fosse accionado no inconsciente de Amaro, pois a consciência sabe que o desejo libidinoso vai de encontro às regras sociais e morais que trazem castrado o falo dos clérigos” (1997, p. 143).

Por esses fragmentos, vemos a atuação do imaginário cristão nas personagens do romance de Eça, como princípio organizador da narrativa, e que estereotipa os afetos de Amaro. Tal afirmação, de fato, causa estranhamento, se recordarmos as pretensões da Geração de 70 à qual Eça pertencia. A primeira das Conferências do Cassino, proferida por Antero de Quental e cujo título era *Causas da Decadência dos Povos Peninsulares*, já expunha o olhar da Geração de 70 sobre o Catolicismo, que é acusado como principal causa da decadência peninsular.

Na juventude, alimentado pela cultura dos centros urbanos adquirida em Coimbra, Eça tinha pretensões de reformador do tradicionalismo lusitano, daí que no dizer de Antônio José Saraiva ele tenha realizado *um inquérito à vida portuguesa*, criticando o clero, a aristocracia e a burguesia. Deve-se isso, por certo, ao seu contato com a obra de Michelet, Vitor Hugo, Proudhon, Heine e Nerval, em “que se lhe revela a nova posição do pensamento contemporâneo perante o problema religioso, o social-econômico e perante as grandes questões científicas do momento: a evolução das espécies, a origem das religiões, as civilizações primitivas” (SARAIVA, 2000, p. 60).

Todavia, Antonio Candido nos faz observar na obra de Eça a existência de uma tensão entre o *campo* e a *cidade*, isto é, entre o dito provincialismo português e aquele urbanismo respirado de outros cantos da Europa, sobretudo da França. Razão pela qual

Eça nunca teria chegado a se desprender dos princípios daquela vida social portuguesa que buscava combater. Segundo o autor, “Um dos índices mais seguros para estudar as ligações de Eça de Queirós com os velhos padrões da sua terra é a ética dos seus romances” (CANDIDO, 1971, p. 49). Os romances da maturidade - a saber, *A Ilustre Casa de Ramires* e *A Cidade e as Serras* - de acordo com a crítica de Candido, representariam a vitória do tradicionalismo provinciano sobre o pensamento cosmopolita e revolucionário abraçado por Eça na juventude.

Não obstante, a tensão entre campo e cidade estaria presente mesmo nos primeiros romances do autor português, justamente aqueles que poderíamos qualificar como os mais ásperos em relação ao estilo de vida da sociedade portuguesa: *O Crime do Padre Amaro*, *O Primo Basílio* e *Os Maias*. Em *O Crime do Padre Amaro*, o Dr. Gouveia, personagem-modelo dos ideais oitocentistas, seria ainda um modelo de moralidade, “de uma moralidade que se convencionou ser portuguesa, - severa, inteiriça” (CANDIDO, 1971, p. 50). E o Abade Ferrão, seu modelo de padre, é caracterizado com base nos antigos valores da tradição. “Com efeito, Eça jamais se libertou da velha moral portuguesa, do culto idealizado da honradez aldeã e forte, de um padrão corriqueiro e convencional” (CANDIDO, 1971, p. 49).

Daí pensarmos que são os próprios ideais cristãos que inspiram a crítica de Eça ao clero português na caracterização de Padre Amaro Vieira dos demais padres do romance. Associado ainda aos antigos valores de Portugal, Eça não critica no clero português outra coisa senão a falta daquela moralidade cristã. No que toca à incontinência de Amaro, o que está em jogo é a moral sexual cristã-católica, que também está em jogo n’*O Primo Basílio* (infidelidade conjugal), e n’*Os Maias* (incesto). Desse modo, a caracterização estereotipada de Padre Amaro seria uma tentativa de rejeitar a postura diferente em relação a esse ideal, afinal de contas o estereótipo é um modo de desacreditar o que se pretende diferente.

Eça de Queirós transmitiu sua visão de mundo através do julgamento da personagem Abade Ferrão sobre os atos de Amaro com Amélia, qualificando-os como indignos, a partir da moral cristã. Por essa razão, a estereotipação do Padre Amaro Vieira é um modo de rejeitar a diferença do padre incontinente diante do ideal cristão de castidade. E para isso, outros aspectos da personagem ficam comprometidos, como veremos adiante.

2.3.1 A ambição de Amaro: o estereótipo alargado

A estereotipação do *Padre* na literatura não se restringe à imoralidade sexual, mas se estende a outros âmbitos de sua moral. Elias e Scotson afirmam que “os *outsiders*, tanto no caso de Winston Parva quanto noutros locais, são vistos - coletiva e individualmente - como anômicos” (2000, p. 27), isto é, incapazes de cumprir regras, não normativos. “A anomia talvez seja a censura mais freqüente a lhes ser feita; repetidamente, constata-se que *outsiders* são vistos pelo grupo estabelecido como indignos de confiança, indisciplinados e desordeiros” (ELIAS e SCOTSON, 2000, p. 27). Desse modo, toda a idoneidade moral do *outsider* fica comprometida.

Podemos constatar essa realidade na caracterização de Padre Amaro Vieira. O clérigo não é tão somente um sacerdote jovem que se apaixona por uma jovem paroquiana, mas também um homem lascivo (aos olhos do pessimismo sexual cristão), mentiroso, ambicioso, infanticida, vingativo e cínico.

Amaro não tinha palavra em que se pudesse confiar, faltava com a verdade. Quando ele e o Pe. Natário descobriram que o redator do comunicado contra o clero foi João Eduardo, tramaram juntos de mentir à Amélia que “ele vive aí de casa e pucarinho com uma desavergonhada!” (QUEIRÓS, s.d., p. 115). Mais tarde, quando quis ter uma justificativa para as suas palestras íntimas com Amélia, Amaro inventou a ineficácia da direção espiritual realizada pelo Pe. Silvério com ela, para que pudesse se tornar o seu confessor.

Ela confessa-se ao padre Silvério; mas, sem querer dizer mal, o padre Silvério, coitado, pouco vale. Muito caridoso, muita virtude; mas o que se chama jeito, não tem. Para ele a confissão é a desobriga. [...] A confissão assim não lhe aproveita: o que ela precisa é um confessor teso, que lhe diga — para ali! e sem réplica. A rapariga é um espírito fraco; como a maior parte das mulheres não se sabe dirigir por si; necessita por isso um confessor que a governe com uma vara de ferro, a quem ela obedeça, a quem conte tudo, a quem tenha medo... É como deve ser um confessor (QUEIRÓS, s.d., p. 125).

Da mesma forma, querendo um espaço para se encontrar com Amélia, Amaro mentiu ao sineiro da Sé, Tio Esguelhas, dizendo que precisava de sua casa a fim de “preparar, em segredo e longe das oposições mundanas”, a Amélia “que se queria fazer freira” (QUEIRÓS, s.d., p. 175-176). Noutro contexto, o jovem pároco mentiu para D. Josefa, pedindo-lhe que acolhesse longe de Leiria a Amélia, que havia ficado grávida de um homem casado (Cf. QUEIRÓS, s.d., p. 217).

Amaro também era ambicioso e carreirista: não estava no sacerdócio por causa do serviço, mas para se servir. Quando aconteceu seu primeiro beijo com Amélia, ficou com medo de que ela contasse à mãe, a João Eduardo e que chegasse a notícia ao senhor

chante. Imaginou que “poderiam desterrá-lo outra vez para alguma freguesia da serra!” (QUEIRÓS, s.d., p. 73). Temeu ainda que lhe mandassem “para a serra, outra vez para os pastores” (QUEIRÓS, s.d., p. 249), quando Amélia ficou grávida.

Na ocasião em que resolveu sair da casa de São-Joaneira, por não saber se Amélia tinha aprovado o beijo recebido ou não, ficou com raiva da jovem e um de seus pensamentos de vingança era que “tornar-se-ia ambicioso, intrigaria, e, protegido pela Senhora condessa de Ribamar, subiria nas dignidades eclesiásticas”. Indagava-se o que ela iria pensar quando o visse bispo de Leiria, com “mitra toda dourada”, “seguido dos incensadores” e “entre um povo ajoelhado e penitente, sob os roucos cantos do órgão” (QUEIRÓS, s.d., p. 78). Em outro contexto, quando houve a denúncia da imoralidade do clero no jornal, a própria Amélia pensou a reação de Amaro a partir do seu carreirismo: “Ai, o senhor pároco abandonara-a, era certo! Não queria perder os lucros da sua paróquia nem a estima dos seus superiores!” (QUEIRÓS, s.d., p. 104).

Amaro alimentou desejos de vingança em duas ocasiões. Primeiro, na saída da casa de São-Joaneira, contra Amélia que se manteve em silêncio quanto ao beijo recebido. Pensava em como humilhá-la.

O quê? Desprezá-la como uma cadela! Ganhar influência na sociedade devota de Leiria, ser muito do senhor chantre: afastar da Rua da Misericórdia o cônego e as Gansosos; intrigar com as senhoras da boa roda para que se afastassem dela, com segura, no altar-mor, à missa do domingo; dar a entender que a mãe era uma prostituta... Enterrá-la! cobri-la de lama! E na Sé, ao sair da missa, regalar-se de a ver passar encolhida no seu mantelete preto, escorraçada de todos, enquanto ele, à porta, de propósito, conversaria com a mulher do governador civil e seria galante com a baronesa de Via-Clara!... (QUEIRÓS, s.d., p. 78)

Se com Amélia, ele não chegou a aplicar a sua vingança, o mesmo não ocorreu com João Eduardo, quando Amaro tramou com Pe. Natário a dissolução do noivado desse com Amélia e seu desemprego, na ocasião da descoberta de que o escrevente era o autor do comunicado difamatório do clero.

Não bastasse o retrato que já se tinha do senhor pároco, Eça termina por pintá-lo como infanticida, alguém que fere inclusive o princípio da vida. De acordo com Maria Luísa Nunes, “o teste final da moralidade de Amaro é o que faz com o filho. Ele tem a possibilidade de escolher entre dá-lo a uma boa ama em Poiais, ou a Carlota, a ‘tecedeira de anjos’” (1976, p. 208), contudo opta por entregá-lo à morte.

A observação de Elias e Scotson sobre a anomia a partir da qual são vistos os *outsiders*, e que lhes descredita para qualquer comportamento moral, conecta-se com algumas observações feitas por Becker sobre os *outsiders*. Becker retoma a teoria de

Hughes sobre os “traços de status principais e auxiliares” das identidades. Segundo Hughes, há traços dominantes na identidade das pessoas, como é o caso do médico, cujo traço principal é que se trata de alguém licenciado para praticar a medicina. No entanto, o médico possui também traços auxiliares: na sociedade norte-americana, “a maioria das pessoas espera que ele seja da classe média alta, branco, do sexo masculino e protestante” (BECKER, 2009, p. 42).

Embora Hughes esteja lidando com *status* que são bem vistos, Becker diz que o mesmo processo pode ser observado em *status* desviantes: “a posse de um traço desviante pode ter um valor simbólico generalizado, de modo que as pessoas dão por certo que seu portador possui outros traços indesejáveis presumivelmente associados a ele” (BECKER, 2009, p. 43). O *status* de criminoso, por exemplo:

Presume-se que um homem condenado por arrombamento, e por isso rotulado de criminoso, seja alguém que irá assaltar outras casas [...]. Além disso, considera-se provável que ele cometa também outros tipos de crime, porque se revelou uma pessoa sem “respeito pela lei”. Assim, a detenção por um ato desviante expõe uma pessoa à probabilidade de vir a ser encarada como desviante ou indesejável em outros aspectos (BECKER, 2009, p. 43).

Becker utiliza ainda o pensamento de Hughes, quanto à distinção entre *status* principal e subordinado. “Alguns *status*, em nossa sociedade como em outras, sobrepõem-se a todos os outros e têm certa prioridade”. Ele cita como exemplo o *status* de negro como sendo um *status* principal na sociedade norte-americana, razão pela qual “o fato de alguém ser médico, ou de classe média ou do sexo feminino não o protegerá contra o fato de ser tratado em primeiro lugar como negro, e depois como qualquer um desses aspectos” (BECKER, 2009, p. 46). O mesmo raciocínio vale para o status de desviante, considerado também como principal (dependendo do tipo de desvio). “Uma pessoa recebe o status como resultado da violação de uma regra, e a identificação prova-se mais importante que a maior parte das outras. Ela será identificada primeiro como desviante, antes que outras identificações sejam feitas” (BECKER, 2009, p. 46).

A argumentação de Becker (2009) de que um traço principal acarreta uma série de traços auxiliares explica porque os *outsiders* são vistos como anômicos pelos estabelecidos, conforme Elias e Scotson (2000) sustentam. Desse modo, um padre concubinado não só é caracterizado como desviante da disciplina do celibato eclesiástico, mas também lascivo, vingativo, mentiroso, cínico, infanticida, tal como foi caracterizado o padre Amaro Vieira. Maria de Fátima Marinho observa, inclusive, que

“já em 1796, Mathew Lewis, em *The Monk*, delinea a figura de um monge maldito, matricida e violador da irmã, que se compraz nas maiores atrocidades” (2005, p. 224).

Entre os *stati* auxiliares atribuídos aos padres concubinados é importante destacar em *O Crime do Padre Amaro* a recorrência *status* de ambição, de carreirismo, do qual falamos anteriormente, e que esvazia a vocação da personagem, por estar em sua origem e ser sua finalidade. Amaro aceitou ser padre porque viu na vontade da Marquesa um modo de se libertar das misérias da casa do tio, uma vez que os padres que ele via na casa da Marquesa eram “pessoas brancas e bem tratadas, que comiam ao lado das fidalgas e tomavam rapé em caixas de ouro” e que “recebem presentes em bandejas de prata” (QUEIRÓS, 2004, p. 43).

Mais tarde, quando já padre, aparece em Amaro a ambiciosa aspiração ao episcopado:

Tornar-se-ia ambicioso, intrigaria e, protegido pela senhora condessa de Ribamar, subiria nas dignidades eclesiásticas; e o que pensaria ela quando o visse um dia bispo de Leiria, pálido e interessante na sua mitra toda dourada, passando, seguido dos incensadores, ao longo da nave da Sé, entre um povo ajoelhado e penitente, sob os roucos cantos do órgão? (QUEIRÓS, 2004, p. 78).

Animado pela ambição de estar em melhores freguesias, Amaro sempre recorre a sua amizade com a condessa de Ribamar, que ele invoca quando necessita de suas transferências, como aconteceu de Feirão para Leiria e de Leiria para a paróquia em que foi se refugiar. Suas transferências, desse modo, nunca são por razões de zelo evangélico, mas por interesses obtusos que ele alcança através de força política.

Vemos essa estereotipação do carreirismo do padre concubinado também como depreciação do *outsider*, uma vez que um dos valores do ideal burguês de masculinidade é o sacrifício por causas nobres, como a capacidade de morrer na guerra pelo bem da pátria (OLIVEIRA 2004, p. 26-31). O Abade Ferrão, modelo de padre endossado pelo narrador eciano, é um celibatário fiel, desprovido de ambições, satisfeito com a pobre freguesia de Ricoça, e devotado a uma causa nobre, que é a reaproximação de Amélia e João Eduardo e o consequente afastamento de Padre Amaro.

Desse modo, temos duas representações clericais polarizadas em Eça: de um lado, a personagem Pe. Amaro, em cuja caracterização não aflora uma virtude sequer; de outro lado, o Abade Ferrão, em cuja caracterização não se percebe um vício a ser extirpado. E o que lhes faz serem virtuosos ou viciados é a observância ou o desvio da

disciplina celibato do eclesiástico. Eça, portanto, não conseguiu realizar personagens sacerdotais que não fossem marcadas pela moral. O universo de suas representações tem a lacuna de caracterizações cujos traços morais não redundem personagens estereotipicamente bons ou maus.

III CAPÍTULO

O ENTRE-LUGAR DO PADRE CONCUBINADO EM *O MISSIONÁRIO*

Como, por ser namorado
e folgar como uma mulher,
se há um frade perder
com tanto salmo rezado?
(VICENTE, Gil, 1970, p.
119).

3.1 O Naturalismo de Inglês de Sousa

A recepção da estética naturalista no Brasil foi marcada por uma dupla desconfiança: a da pobreza estética e a do estrangeirismo. A primeira não se restringe à produção naturalista brasileira, mas é algo que se estende a todo o Naturalismo, desde suas bases fundantes. Tem sua razão de ser nos postulados naturalistas sistematizados por Émile Zola, que transportou o cienticismo do século XIX para o campo literário.

Para aproximar a literatura da ciência, Zola serviu-se das teorias deterministas de Hippolyte Taine e positivistas de Auguste Comte, dos princípios da hereditariedade e do evolucionismo de Charles Darwin e do método experimental de Claude Bernard. O determinismo de Taine postula que a literatura é determinada por três fatores: o meio, o momento e a raça; o positivismo de Comte insiste na afirmação do que é verificável, medido, mensurável, em oposição ao metafísico. As teorias da hereditariedade e do evolucionismo de Darwin, consecutivamente, ressaltam a influência dos aspectos hereditários na constituição dos seres vivos e que o meio determina e modela os organismos.

Por último, Zola apoiou-se nas teses de Claude Bernard, que propunha em *Introdução ao Estudo da Medicina Experimental* (1865), a adesão da medicina ao método da experimentação, já utilizado pela física e pela química. Transportando o pensamento de Bernard para o campo literário, Zola propõe que o escritor siga o método experimental em sua produção literária. Nesse método:

[...] o *observador* apresenta os fatos tal qual os observou, define o ponto de partida, estabelece o terreno sólido no qual as personagens vão andar e os fenômenos se desenvolver. Depois, o *experimentador* surge e institui a experiência, quer dizer, faz as personagens evoluírem numa história particular, para mostrar que a sucessão dos fatos será tal qual a exige o determinismo dos fenômenos estudados. Trata-se quase sempre de uma

experiência “para ver”, como a designa Claude Bernard.” (ZOLA, 1982, p. 31).

Zola acredita nos postulados de que o comportamento humano é determinado pela hereditariedade genética, pela fisiologia das paixões e pelo ambiente, por isso, a construção das personagens e dos enredos deve ser determinada pelas práticas científicas, e não tanto pela imaginação do escritor.

Por causa dessa postura cientificista que desconsidera a importância da imaginação do artista, e minora os aspectos estéticos em si mesmos, o Naturalismo foi recepcionado com certa reserva em todos os lugares, por aqueles que defendiam o princípio clássico da *arte pela arte*. Dessa forma, também no Brasil essa crítica foi empreendida, de maneira a constituir a primeira das duas suspeitas contra o Naturalismo.

A segunda suspeita está vinculada à acusação de “estrangeirismo” da estética naturalista brasileira, considerando a efervescência em que vivia o país, fazia anos, em busca da constituição da identidade nacional. Tendo o Naturalismo nascido na França, a estética naturalista nacional é vista como “uma mera transposição estético-discursiva de ideologias autoritárias importadas da Europa”, “um corpo estranho, em uma literatura nacional em formação” (OLIVEIRA, 2010, p. 95-96). Portanto, julgava-se tal estética inadequada para a realidade sociocultural do Brasil.

Todavia, podemos considerar já estabelecida a tradição crítica que sustenta a distinção do Naturalismo brasileiro perante o europeu. Alguns críticos, entre eles Tristão Alencar de Araripe Júnior (1960), Antonio Candido (1977, 1991) e Roberto Schwarz (1987), veem no Naturalismo brasileiro uma autêntica expressão nacional, porquanto foi subversivo aos postulados originalmente naturalistas.

Cristian José Oliveira Santos salienta o caso curioso de Aluísio Azevedo que, por um lado, “teve a maior parte de suas obras classificadas como ‘naturalista’”; e, por outro, “chegou a ser ‘acusado’ de ser pouco naturalista em razão de sua não obediência aos rígidos limites da observação objetiva dos fatos sociais propostos por Zola” (SANTOS, 2010, 96).

O Naturalismo brasileiro teria se apropriado dos postulados oriundos da Europa sem, contudo, reduzir-se a uma reprodução descomprometida dessa estética. Aqui, em solo brasileiro, ele “perdeu definitivamente o seu caráter ortodoxo, transformando-se, assim, em produto desviado e, por conseguinte, em algo absolutamente novo” (SANTOS, 2010, p. 100). Saindo da imparcialidade científica do Naturalismo europeu,

os naturalistas brasileiros colocaram os valores cientificistas, positivistas e deterministas, a serviço da afirmação da nação brasileira, com todas as aspirações que aqui pairavam e com tudo o que era próprio do Brasil.

Tradicionalmente, a crítica reserva a Aluísio Azevedo o mérito da implantação do Naturalismo no Brasil, estabelecendo como marco do início dessa estética no país a publicação de *O Mulato*, em 1881. Todavia, Inglês de Sousa já havia publicado, em 1876, o *Cacaulista* e, em 1877, *O Coronel Sangrado*, ambos contendo traços naturalistas. Dessa forma, teria sido Inglês de Sousa o introdutor do Naturalismo no Brasil, se considerássemos a estética dos romances e a ordem cronológica das publicações. Segundo Néelson Werneck Sodré:

O coronel sangrado, de Inglês de Sousa, publicado em 1877, revela muito mais traços naturalistas do que *O mulato*, aparecido quatro anos depois e aceito como marco inicial da nova escola entre nós. Mesmo *O cacaulista*, de 1876, revela em Inglês de Sousa a intenção e o domínio de técnicas e processos naturalistas que Aluísio não revela no seu livro tão conhecido. (SODRÉ, 1992, p. 209)

O mesmo Sodré vê na bem sucedida recepção de *O Mulato*, pelo público, a razão pela qual Inglês de Sousa não ser considerado o introdutor do Naturalismo no país. Por uma parte, a vanguardista ambientação amazônica dos romances de Inglês de Sousa complicou-lhes a recepção, dado o pouco espaço daquela região no cenário nacional; por outra, o romance de Aluísio Azevedo possuía ainda traços românticos, conforme o gosto dos leitores, e foi objeto de uma campanha publicitária, em cartazes e jornais, até então inédita na literatura brasileira (SANTOS, 2010, p. 109).

Herculano Marcos Inglês de Sousa era paraense da cidade de Óbidos, onde nasceu em 28 de dezembro de 1853, filho de Marcos Antônio Rodrigues de Sousa e Henriqueta Amália de Góis Brito Inglês de Sousa, que pertenciam a famílias tradicionais da cidade. O seu pai era juiz e Inglês de Sousa também entrou na jurisprudência depois de estudos realizados na Faculdade de Direito de Recife, que era, naquela época, um pólo do pensamento positivista no país. O escritor foi um dos fundadores da Academia Brasileira de Letras, para a qual redigiu os Estatutos e na qual exerceu a função de tesoureiro na primeira diretoria da instituição.

Não obstante a recepção insuficiente das obras iniciais de Inglês de Sousa, a posterior publicação de *O Missionário* (1890) veio a alcançar mais bem sucedido acolhimento junto ao público leitor e aos críticos. Embora continuasse ambientado na

Amazônia, como os demais, esse romance investiu na temática anticlerical, tão cara ao gosto universal do Naturalismo, e que já havia sido trabalhada por Aluísio Azevedo em *O Mulato*. Por essa razão, Sodré salienta que Inglês de Sousa “escreveu os seus primeiros livros fora da voga de Zola e Eça de Queiroz no Brasil, de sorte que eles se distinguem do último, *O missionário*, pelo fato de que, neste, a busca da ortodoxia é acentuada” (SODRÉ, 1992, p. 209).

O Missionário aproxima-se da influência de Zola e Eça não tanto pela ortodoxia da forma, mas do conteúdo. Em termos de temas, tanto Eça de Queirós, com *O Crime do Padre Amaro* (1874), quanto Émile Zola, com *La faute de L'Abbé Mouret* (1874), investiram em enredos anticlericais, explicitando as fissuras morais do clero. Dessa maneira, quando Inglês de Sousa publica *O Missionário* (1890), ele se insere numa tradição alimentada pelos baluartes do Naturalismo europeu. Eça, é bem verdade, teve maior militância no anticlericalismo literário que o autor francês. “De todos os grupos sociais, foi o dos padres que mereceu de Eça de Queiroz o melhor das atenções. Não há romance seu em que eles não figurem” (SODRÉ, 1992, p. 112).

Na introdução escrita para a 3ª edição de *O Missionário*, Aurelio Buarque de Hollanda afirma ter encontrado a influência da forma dos escritos de Eça de Queirós no último romance de Inglês de Sousa. E não poderia ser diferente, uma vez que a influência de Zola era repudiada em solo nacional e a de Eça, ao contrário, aceita, porque vista como um modelo não ortodoxo do Naturalismo (SODRÉ, 1992, p. 186)

Uma primeira influência da forma eciana sinalizada por Hollanda é a linguagem:

Aqui e além, sente-se a presença de Eça de Queiroz, que terá sido para Inglês de Sousa autor de cabeceira: o mesmo andamento, o mesmo ritmo sereno e ondulante, o mesmo espraçamento das palavras com breve estação nos incidentes, ora curtos, ora longos, para terminar, muitas vezes, com dois adjetivos de sentido e efeito sônico bem contrastantes, ou casados ao arpejo do uso comum; aquela mesma aliança do trivial e do raro; aqueles mesmo jogo de elementos díspares que fez a boa forma da maneira eciana. (HOLLANDA, 1946, p. V)

Outra influência da forma eciana é a caracterização das personagens, feita a base da reiteração de traços:

Do seu processo de estilista – melhor, talvez: de romancista – é o repetir expressões, sentenças, períodos inteiros, sem alteração alguma ou apenas levemente modificados – para impor mais seguramente à atenção do leitor um traço de caráter de personagem, uma declaração importante, um fato que doutra maneira, com menos dificuldade se diluiria no conjunto. (HOLLANDA, 1946, p. IX)

Hollanda cita a caracterização do tenente Valadão, para exemplificar a constatação da influência eciana na construção de personagens (1946, p. XII). Valadão é repetidamente apresentado como um homem esgrouviado e tísico (SOUSA, 1987, p. 21, 25 e 60), *incapaz de matar um carapanã* (SOUSA, 1987, p. 21 e 74). Vimos anteriormente que Eça utilizava esse mesmo recurso de reiteração de um traço da caracterização para criar a caricatura que desejava nas personagens. Tal é o caso do Pe. Mendes, Coadjutor da Sé de Leiria, em *O Crime do Padre Amaro*.

A influência de Eça em Inglês não se restringe à linguagem e ao modo de caracterização de personagens, mas também toca o universo de personagens e a própria estrutura do romance. Quanto ao universo de personagens, *O Missionário* tem um casal protagonista (Pe. Antônio e Clarinha), como tem o Pe. Amaro e Amélia, na trama de Eça; há o Pe. João da Mata que viveu um concubinato estável com Benedita, assim como o Cônego Dias vivia em concubinato com São-Joaneira. Há o Chico Fidêncio, anticlerical correspondente do jornal de Belém, assim como João Eduardo, também anticlerical, era autor de artigos anticlericais no jornal. Por fim, há o falecido pároco, Pe. José, falecido vigário de Silves, como em *O Crime do Padre Amaro* há o Pe. José Miguéis, falecido pároco da Sé de Leiria.

No que toca a estrutura do romance, em *O Crime do Padre Amaro*, o narrador inicia com a notícia da morte do Pe. José Miguéis, pároco da Sé, e a chegada do novo pároco, o jovem Pe. Amaro. Coisa semelhante está em *O Missionário*, no qual o narrador inicia com a notícia da chegada do jovem Pe. Antônio de Moraes, para substituir o Pe. José, que havia falecido. Depois, tanto um, quanto o outro romance, passam a lançar as bases para a justificação do enredo, fazendo a apresentação biológica e social das personagens, ao retomar os precedentes familiares e a educação no seminário. Daí em diante, os romances começam a ter rumos diferentes, embora um evento os entrelace um ao outro: o concubinato de um padre com uma mulher, Amaro com Amélia e Antônio com Clarinha.

Identificar esses pontos de influência d'*O Crime do Padre Amaro* na obra de Inglês de Sousa pode nos conduzir, numa perspectiva teórica colonialista, a acusar *O Missionário* como imitação da obra de Eça de Queirós, como em outro tempo facilmente aconteceria.

Todavia, para evitar que algum desavisado incorra nesse engano, é bom recordarmos o conceito de *influência*, que segundo Sandra Nitri é o ““resultado

artístico autônomo de uma relação de contato”, entendendo-se por contato o conhecimento direto ou indireto de uma fonte por um autor’ (NITRINI, 2010, p. 127). É importante atentar para o termo “autônomo” porque ele remete para a existência independente de um texto em relação texto-fonte, o que significa que não se deve submetê-lo a juízos, tendo como parâmetro o texto-fonte.

Não há uma criação que possa se pretender dona de uma originalidade absoluta. Paul Valéry, em sua célebre máxima, já salientava que não há “nada mais original que nutrir-se dos outros. Mas é preciso digeri-los. O leão é feito de carneiro assimilado”. (Valéry *apud* NITRINI, 2010, p. 134). A criação, portanto, é um ato de assimilação em que nos nutrimos de outros, ao passo que imitação é a má digestão efetuada dessa ato de assimilação. Daí que Valéry conceitue que “Plagiário é aquele que digeriu mal a substância dos outros: torna seus pedaços reconhecíveis” (Valéry *apud* NITRINI, 2010, p. 135).

De acordo com Nitrini, Alexandre Cionarescu procurou estabelecer um modo prático para realizar a distinção entre influência, imitação e também tradução, através dos critérios: “tema (compreendido como matéria e organização da narração); forma ou molde literário (o gênero); os recursos estilísticos expressivos; as ideias e sentimentos (ligados à camada ideológica); e, finalmente, a ressonância afetiva [...]” (NITRINI, 2010, p. 129-130). Quanto mais um autor utilizar elementos da obra de outro autor, tanto mais ele se aproximará da noção de tradução.

A imitação estaria mais ligada aos três primeiros elementos, mantendo-se mais no âmbito material de uma criação, tais como “traços de composição, episódios, procedimentos, ou tropos bem determinados”, enquanto a influência se estende à “modificação da *forma mentis* e da visão artística e ideológica do receptor”. (Cionarescu *apud* NITRINI, 2010, p. 127). No caso da *influência*, então, o novo texto tem uma *marca própria* que lhe garante originalidade.

Ao escrever *O Missionário*, como dissemos, Inglês de Sousa serviu-se de um tema recorrente para o seu contexto literário, qual seja o do concubinato clerical. De igual modo, serviu-se do mesmo molde literário de *O Crime do Padre Amaro*, que é o romance, e serviu-se de alguns “recursos estilísticos expressivos” de Eça, como salientou Aurélio Buarque de Hollanda. Todavia, e é isto que desejamos mostrar aqui, Inglês de Sousa deu novas ideias e sentimentos ao seu romance, deu voz a outra compreensão moral que não aquela presente em *O Crime do Padre Amaro*.

É importante notar que a “cor local” amazônica utilizada por Inglês de Sousa, bem como o momento histórico em que se situa o romance, foi sem sombras de dúvidas um fator preponderante para o tratamento diferenciado que o autor dará à temática trabalhada no romance.

Inglês de Sousa publica *O Missionário* ainda no clima de consolidação da identidade literária do Brasil, que começou com o Romantismo, quando a Independência do Brasil alavancou esse processo, posto que havia, então, “o desejo de dar equivalente espiritual à liberdade política, rompendo, também neste setor, os laços com Portugal” (CANDIDO, 2006, p. 178). Estava subjacente a essa procura a ideia de que o Brasil, por ser um país distinto de Portugal, possuía também uma literatura própria, autônoma.

Por essa razão, segundo Candido, o Romantismo brasileiro (1836-1870) constitui um importante momento de “particularismo literário na dialética do local e do cosmopolita”, em que se inspira na Europa, mas “procura superar a influência portuguesa e afirmar contra ela a peculiaridade literária do Brasil” (Candido, 2006, p. 119).

Para estabelecer a identidade literária brasileira, os românticos tiveram que acentuar o específico do país, notadamente o indígena, e recuaram no tempo tanto quanto puderam para mostrá-lo presente naquelas expressões literárias que tomaram como nacionais. Desse modo, atribuiu-se a Basílio Gama, com *O Uruguai* (1769), e Frei José Santa Rita Durão, com o *Caramuru* (1781), o *status* de precursores da literatura nacional, “exemplos por excelência do que o passado apontava de mais válido na direção dos temas nacionais” (CANDIDO, 2006, p. 196).

Ambos autores publicaram livros em que há um especial enfoque no elemento indígena, desde o título dos textos. Mas foi sobretudo Durão, com *Caramuru*, que recebeu a atenção dos românticos, como facilmente se pode mostrar pelo considerável número de edições, para então. Até 1836, *Caramuru*, só havia tido a 1ª edição de 1781; de contudo, a partir daí, teve mais cinco edições (1836, 1837, 1845, 1878, 1887, e outra entre os decênios de 1880 ou 1890).

Esse poema épico, primeiro texto narrativo da literatura brasileira, tem como personagem principal o naufrago português Diogo Álvares Correia, Caramuru, que se casou com a índia Catarina Paraguaçu, tornando-se “um ser misto e fluido, oscilando entre duas civilizações” (CANDIDO, 2006, p. 189). Os românticos viram nesse texto

“um aproveitamento exaustivo e sistemático da vida indígena” e (*ibid.*, p. 191), que desejavam para a consolidação da “cor local” da literatura brasileira.

Como se vê, os românticos identificaram a vida indígena como constituidora da identidade nacional, a principal via de definição da consciência local, e foi esse o caminho que percorreu Inglês de Sousa, mais tarde, no Naturalismo. E na obra do escritor paraense o índio já não aparece idealizado, como em José de Alencar, mas de fato com a “cor local” amazônica, expressando moral, hábitos e linguagens diferentes de Portugal. Esse caminho permitiu a Inglês de Sousa, sem sombra de dúvidas, distanciar-se do Naturalismo europeu, instaurando sua originalidade, “que visava a diferenciação e particularização dos temas e modo de exprimi-los” (CANDIDO, 2000, p. 26).

3.2 O Anticlericalismo moderado de *O Missionário*

Muito embora percebamos bastante influência eciana n’*O Missionário*, é importante visualizarmos a existência de distinções entre a obra brasileira e a do autor português, porque não se trata de mera cópia, mas sim de uma nova e original obra. A principal distinção entre *O Crime do Padre Amaro* e *O Missionário* está em que esse é banhado por um anticlericalismo moderado, ao passo que aquele é tecido num anticlericalismo mordaz. Essa distinção determina o olhar sobre o *Padre* e, sobretudo, o olhar sobre o desvio dos padres concubidados.

Um dado da biografia de Inglês de Sousa pode nos ajudar a hipotetizar as razões de seu olhar diferenciado sobre o *Padre* em relação à ideologia anticlerical vigente. Inglês teve um irmão de criação que foi padre. Quando seu pai, Marco Antônio Rodrigues de Souza, era chefe de polícia da Província do Amazonas e juiz de direito de Faro, Parintins e Óbidos, teve que apaziguar um conflito indígena em Faro, de onde trouxe entre os prisioneiros uma índia e seu filhinho de poucos anos de idade. A criança foi educada por Marcos Antônio, do qual recebeu o nome de José Nicolino Rodrigues de Sousa, e acabou sendo ordenado sacerdote.

Pe. José Nicolino era Vigário de Óbidos quando, em 1875, resolve realizar a primeira de suas três expedições missionárias pelo rio Cuminá. Esse detalhe da biografia de Inglês de Sousa parece-nos ter uma importância singular porque pode nos ajudar a entender os motivos do anticlericalismo moderado da obra de Inglês de Sousa, bem como o enredo de *O Missionário*, no qual, Pe. Antônio de Moraes sai em expedição missionária à Mundurucânia. Talvez a proximidade familiar de um sacerdote tenha dado

a Inglês de Sousa um enfoque novo sobre o anticlericalismo, coisa que não temos por ora como sustentar de maneira mais contundente. Deixamos o aprofundamento dessa hipótese para futuras pesquisas nossas ou de outrem.

Além do argumento hipotético sobre a vida familiar de Inglês de Sousa, podemos somar uma característica própria do Brasil, em relação ao anticlericalismo. Em *O Naturalismo no Brasil*, Sodré narra a história do encontro entre o poeta parnasiano Raimundo Correia, juiz formado pela Faculdade de Direito de São Paulo, e o Pe. José Joaquim Correia de Almeida, poeta satírico. Em pleno séc. XIX, os dois se reuniram para lerem, entre pilhérias, o recém publicado romance *A Relíquia*, de Eça de Queirós. Por essa história, ele ilustra a sua opinião de que “o anticlericalismo, não podia encontrar no Brasil a mesma receptividade que encontrava em outros meios” (SODRÉ, 1992, p. 182). Segundo ele, podemos “verificar que o clero desempenhou função social de primeira ordem”, na construção do país e que foi o “grupo social mais plástico, flexível, dotado de curioso poder de adaptação, comungando com o meio em que exercia a sua atividade” (idem, p. 182).

Corroborando com esta tese de Sodré, Mauro Viana Barreto sustenta que:

O anticlericalismo nos romances naturalistas brasileiros – retratando os sacerdotes como cínicos, folgazões e desrespeitadores do celibato – deve-se mais à influência de Eça de Queirós e de Zola do que a um virulento movimento anticlerical local. Em *O Missionário*, por exemplo, ‘o anticlericalismo da obra se insinua com tal moderação e isento de ironia ou sarcasmo caricatural que repugna admitir plena intencionalidade na visão do problema’ (Moisés, 1996: 59), em suma, demonstra ‘intenções mais estéticas que combativas’ (idem, p. 59) (BARRETO, 2003, p. 29).

A moderação do anticlericalismo em *O Missionário*, bem como em toda a produção de Inglês de Sousa, se percebe desde a sua linguagem. Nessa, não aparece aquele mesmo “gosto do sarcasmo, a marca da rebeldia desabrida, traduzida na sátira, na irreverência, na virulência por vezes, que ora é de expressão, ora de situações, ora de tipos” (SODRÉ, 1992, p. 166), que caracteriza a linguagem de Eça de Queirós. No escritor brasileiro, a linguagem é límpida e transparente, destituída de contrastes irônicos que requeiram do leitor aquela atenção exigida pela fina ironia querosiana.

Sodré chama a atenção para o emprego de contrastes, por Eça, para exercer a crítica anticlerical, em *O Crime do Padre Amaro*: “quando fala em pobreza, o abade trincha uma galinha; quando se refere à missa, Pe. Amaro encosta-se em Amélia; quando surge a referência a propósito da entrada dos pobres no céu, é entorno da boa

mesa” (SODRÉ, 1992, p. 120). Todavia, em *O Missionário*, quando o Pe. Antônio de Moraes faz o sermão sobre a indiferença religiosa, ele pretende, de fato, uma melhor vivência da fé; pensa numa missão na Mundurucânia, ainda que tenha desejo de um futuro glorioso, ele pretende, de fato, dedicar-se à conversão dos índios. Mesmo quando fala de seu afeto por Clarinha, é pensando em não o viver.

Focaremos na análise das personagens Pe. Antônio de Moraes, alvo preferencial da crítica anticlerical, no romance, e Chico Fidêncio, personagem emblemática da ideologia anticlerical. Pela caracterização dessas personagens podemos chegar à constatação da moderação do discurso anticlerical no romance *O Missionário*.

Chico Fidêncio é representado negativamente, desde a aparência até o comportamento, que vai sendo transformada ao longo do enredo, à medida que arrefece a amargura de seu anticlericalismo e também que se dissipam as desconfianças do Pe. Antônio. O narrador descreve-o como “um sujeito baixo, magro, enfezado”, natural do Rio de Janeiro, que era maçom. Graças à Maçonaria, Fidêncio conseguiu um cargo público nos arredores de Belém do Pará.

Mas rompera a *questão religiosa*, e o Chico Fidêncio, fiel aos seus princípios, não transigira³⁰. Declarara guerra aberta ao bispo e aos *homens de roupeta* que ele importava de Roma. A nomeação era interina, e o presidente, um carola, que ouvia missa todos os domingos, quisera ser agradável a D. Antônio, e demitira o professor amigo do livre-exame. Ficara então sem recursos. Recorrera à maçonaria, mas a maçonaria era impotente na administração daquele rato de sacristia que governava a província. (SOUSA, 1987, p. 41)

Por causa das ideias maçônicas a que se filiara e desse acontecimento, Chico Fidêncio nutria grande desafeto pela Igreja. Ao chegar a Silves para lecionar, por indicação de seu amigo Felipe do Ver-o-peso, os habitantes da vila, sobretudo as mulheres, “embirraram com as suas idéias anti-religiosas, porque as expunha com a máxima franqueza, a todo o momento em qualquer ocasião, sem resguardo das conveniências devidas às pessoas e aos lugares” (SOUSA, 1987, p. 42). Todavia, passado um ano de sua chegada, “Chico Fidêncio congregava em torno de si um grupo de rapazes, para realizar pilhérias sobre a vida das pessoas” (SOUSA, 1987, p. 19) e desenvolver suas teorias anticlericais.

³⁰ *Questão religiosa*: conflito ocorrido entre a Igreja e o Império no qual foram presos dos bispos D. Antônio Macedo Costa, e D. Vital Maria Gonçalves de Oliveira (vide as páginas 47-48).

Quando da chegada do Pe. Antônio Moraes à vila, ele está na loja do Costa e Silva acompanhado pelos rapazes de seu grupo, que procuram lhe imitar a indiferença em face da chegada do novo vigário. Diante da notícia dada por Aníbal Brasileiro, que “também não era lá muito amigo dos padres”, de que o novo vigário havia preterido os estudos no famoso São Suplício, pela humilde vigararia em Silves, Chico Fidêncio resmunga: “Brocas da padraria... pondo-se a assoviar a *Marselhesa*³¹” (SOUSA, 1987, p. 20).

O narrador descreve a sala de visitas da casa de Chico Fidêncio, na qual há elementos sinalizadores do anticlericalismo do qual era tributário o professor carioca:

Da parede do fundo pendiam, em quadro de madeira preta, uma litografia ordinária representando o conselheiro Joaquim Saldanha Marinho, e mais abaixo, num pequeno quadro de moldura dourada, muito gasta, uma gravura burlesca e desrespeitosa intitulada - O sonho de Pio IX . Numa das paredes laterais, pendentes dum pequeno cabide de bambu falso, estavam um chapéu de homem, um guarda-chuva de alpaca cor de pinhão e uma opa de irmão do Santíssimo, ostentando audaciosamente o seu encarnado vivo, ferindo os olhos. [...] Na parede fronteira, numa litografia de jornal caricato pregada com quatro obreias verdes o papa Ganganelli fulminava com os raios pontificiais a Companhia de Jesus (SOUSA, 1987, p. 37).

As três personalidades que figuram nos objetos são emblemáticas: Sandanha Marinho era um notável político brasileiro, Grão-Mestre da Maçonaria, que teve participação direta na militância anticlerical da *questão religiosa*. O Papa Pio IX era, para os anticlericais, o retrato do clericalismo combatido por eles. O Papa Ganganelli é o Papa Clemente XIV que, em 1773, publicou o breve *Dominus ac Redemptor noster*, com o qual suprimia a Companhia de Jesus, que era o principal alvo das críticas anticlericais.

Como todos os anticlericais, Chico Fidêncio tinha críticas contra a confissão, por essa razão dissera na sua roda de amigos “que a confissão era o grande meio de que se serviam os jesuítas para conhecer todos os segredos do lar e poder com eles governar o chefe da família” (SOUSA, 1987, p. 56). Também como era costume da época dos anticlericais, Chico Fidêncio militava em tom panfletário com artigos anticlericais em jornais da província. Desde que chegara a Silves se tornou correspondente de um jornal de Manaus, chamado *Democrata*, *órgão político, noticioso, comercial, científico e independente*, no qual “desandava o padre José ou o subdelegado”, falava na Luísa ou

³¹ A *Marselhesa* é o hino nacional da França, berço do anticlericalismo, e sua história está atrelada ao contexto da Revolução Francesa.

na D. Prudência”, “contava os novos amores do vigário, ou descobria as recentes ladroeiras do escrivão da polícia” (SOUSA, 1987, p. 43).

Mas desde que Pe. Antônio de Moraes chegou a Silves, “Chico Fidêncio ainda não pudera formar dele um juízo definitivo, nem achara motivo para um pequeno artigo” (SOUSA, 1987, p. 38). Antônio de Moraes era zeloso e irrepreensível.

Essa virtude inexpugnável causava pasmo ao Chico Fidêncio, desnordeava-o. Na sua opinião todos os padres eram mais ou menos como os cardeais do quadro de moldura dourada, sotoposta ao retrato do Ganganelli brasileiro: uns pândegos que bebiam champanhe abraçando irmãs de caridade (SOUSA, 1987, p. 39).

A grandeza da vida do vigário de Silves, que se confirmou com o suposto martírio do padre na Mundurucânia, processou em Chico Fidêncio a conversão ao catolicismo, de maneira que ele passou de “o terrível inimigo dos padres”, para “o recém converso”. Assim, a um tempo do romance, numa procissão do Pe. Antônio com o viático, encontramos “Fidêncio, envergando a opa encarnada [de irmão] do Santíssimo Sacramento, lá seguia atrás, de tocheiro em punho” (SOUSA, 1987, p. 51)³². Num tempo mais adiante do enredo, quando a paróquia de Silves está vacante por causa da suposta morte de Pe. Antônio de Moraes, Chico Fidêncio acompanha vestido de irmão do Santíssimo Sacramento o cortejo fúnebre do enterro de Totônio:

Então o Costa e Silva quis saber do sacristão se o enterro seria acompanhado pela irmandade do Santíssimo .
 - Sem dúvida, respondeu Macário, alisando o cordão da opa.
 O Bernardino Santana é irmão do Santíssimo. A irmandade aí vem toda com o Chico Fidêncio à frente. O Chico Fidêncio é quem traz o pendão.
 O Regalado, admirado, exclamou:
 - O pândego do Chico Fidêncio de pendão em punho!
 E sorriu, pasmado.
 Mas nem o Costa e Silva nem o Mapa-Múndi o acompanharam na surpresa. Nada mais natural! O Chico Fidêncio era maçom, inimigo dos jesuítas, mas não era contrário à verdadeira religião!
 Macário ponderou, convicto:
 - O professor não é tão ateu, como geralmente se diz... Ele lá tem a sua história de não querer saber de padres, mas acredita na religião, e é boa pessoa (SOUSA, 1987, p. 164-165).

A opa do Santíssimo Sacramento, anteriormente narrada a um canto da sala de Chico Fidêncio (SOUSA, 1987, p. 37), agora é usada, sinalizando a conversão religiosa

³² A Irmandade do Santíssimo Sacramento é uma associação de fiéis católicos existente em várias paróquias do Brasil, inclusive ainda nos dias atuais. Entre outras funções, ela acompanha os ritos litúrgicos das paróquias.

do professor anticlerical. Essa conversão se dá a tal ponto que Fidêncio chega a escrever um artigo laudatório ao Pe. Antônio:

O escritor destas modestas e despretensiosas linhas gaba-se de não se deixar iludir pelos homens de roupeta e chapéu de três bicos que o senhor D. Antônio encomenda para Roma, ou forja no Seminário maior para a obra da romanização (permitam-me o vocábulo) da sua diocese; mas sabe curvar-se diante dos verdadeiros apóstolos do Nazareno, que não vendem indulgências, mas expulsam os vendilhões do templo.

Por mais livre-pensador e despido de abusões ridículas que um homem se preze de ser, não pode deixar de admirar o zelo (digno de melhor causa!) desses ministros de Cristo, que, desprezando os regalos da vida que lhes facilita o erário público, fornecendo-lhes um excelente lugar à mesa do orçamento, atiram-se aos perigos da catequese dos íncolas da floresta, através de mil privações e misérias, para granjearem a palma dum martírio sublime [...]. Padre Antônio de Moraes era um desses raros exemplos de abnegação e culto do Evangelho. Era um soldado da idéia (antiquada!) que soube morrer no seu posto, e que deve servir de modelo aos carcamanos que nos mandam de Roma. O escritor desta, mais do que qualquer outro, tem o dever de fazê-lo justiça, porque, vendo os seus ares modestos e os seus olhos baixos, cometeu o erro de tomá-lo por um desses muitos hipócritas que zombam da religião e da sociedade, introduzindo a discórdia no seio das famílias, e que tanto abundam no clero paraense (SOUSA, 1987, p. 168).

Esse artigo marca, assim, a aproximação de Chico Fidêncio ao Catolicismo, caracterizando-o como um anticlerical moderado, graças à iniciativa missionária do Pe. Antônio de Moraes. Dentro dessa linha de anticlericalismo moderado atuante no romance, insere-se a caracterização do Pe. Antônio Moraes que, não obstante permaneça naquela tradição do padre concubinado, supera a representação estereotipada que é feita desse, porquanto construída tensionada para a virtude.

Conforme salientamos em capítulos anteriores, os embates políticos entre a Igreja e o anticlericalismo foram a razão da estereotipação do *Padre*. Essa representação estereotípica não se deu a partir de questões políticas, mas sim morais, que favoreceram a estigmatização do clérigo como um imoral, um *outsider* da masculinidade burguesa. Todavia, Pe. Antônio de Moraes é diferentemente caracterizado dentro daquelas três linhas da masculinidade burguesa, salientadas por José Carlos Barcellos, quais são “a estética da Antiguidade clássica”, “as virtudes militares da aristocracia” e “as virtudes familiares e econômicas da burguesia” (BARCELLOS, 2009, p. 56).

No que tange ao primeiro elemento, “a estética da Antiguidade clássica”, o narrador de *O Missionário* salienta a beleza juvenil do Pe. Antônio Moraes, dizendo que as “beatas velhas e beatas novas bebiam os ares pelo padre vigário, rapagão de vinte e dois anos, simpático, bem apessoado” (SOUSA, 1987, p. 38). D. Cirila, D. Dinildes e D. Prudência, “não se fartavam de gabá-lo, admirando-lhe a barba bem escanhoadá, o

cabelo luzidio e penteado, a batina nova, a alva camisa engomada, os sapatos envernizados a capricho, o todo de petimetre de sotaina” [...]. “Até a Maria Miquelina, a negregada! tinha as suas simpatias pelo troca-tintas do vigário!” (SOUSA, 1987, p. 38-39)

No que diz respeito ao segundo elemento da masculinidade burguesa, “as virtudes militares da aristocracia”, como o autodomínio, a coragem, a honra, a lealdade, o narrador caracteriza Pe. Antônio Morais como um homem honrado e corajoso. Chico Fidêncio admirava-se com os hábitos do Pe. Antônio: “Nenhuma fraqueza lhe conheciam. Essa virtude inexpugnável causava pasmo ao Chico Fidêncio, desnortheastava-o” (SOUSA, 1987, p. 39). “O finório do padre era irrepreensível. A sua vida simples e clara não se prestava à crítica!” (SOUSA, 1987, p. 50)

O narrador nos relata que “Maria Miquelina fora confessar-se, a mandado do professor [Fidêncio], e voltara maravilhada”; “Luísa Madeirense perdera completamente os seus requebros, as suas provocações impudentes. [...] D. Prudência debalde gastara dúzias de ovos em compoteiras de cocada amarela [...]. S. Rev.^{ma} lhas agradecia pelo portador, mas não a visitava” (SOUSA, 1987, p. 38-39). Diante de tudo isso, Pe. Antônio de Morais mantinha-se honradamente indiferente às benesses femininas, era “todo trabalho entregue aos trabalhos do culto, parecia superior às fragilidades humanas. Andava atarefado, embebido na preocupação de regularizar o serviço da Igreja. Parecia querer ser um pároco modelo, solícito, atento e dedicado”. (SOUSA, 1987, p. 39)

O vigário de Silves não só se mantinha honrado e com autodomínio diante das insinuações femininas, num esforço sacrificante, como também se propôs uma corajosa missão entre os índios da Mundurucânia³³. Por causa de um ataque de um bando de índios mundurucus na povoação de São Tomé, em que houve casas incendiadas e morte de muitos moradores, o grupo de Chico Fidêncio desafiou o Pe. Antônio se ainda havia ou não ainda missionários como os do passado, no Brasil, para evangelizar os índios selvagens.

Estando diante de semelhante desafio e experimentando a tibieza religiosa do povo de Silves, Pe. Antônio passou a pensar. “Desejava ir ao porto dos Mundurucus,

³³ “Há registros de que, num passado remoto, esses índios cortavam as cabeças dos inimigos mortos e retiravam o cérebro, os olhos e a língua e em seguida mergulhavam as cabeças em óleo de andiroba e colocavam para secar. Depois, enfeitavam as cabeças com penas e as espetavam em pedaços de pau, transformando-as nos mais valiosos troféus de guerra” (EPE & AGRAR, 2010, p. 27).

converter os selvagens, trazê-los ao seio da religião católica, e ao mesmo tempo libertar o Amazonas dessa terrível praga de índios bravos que lhe entorpecia o progresso” (SOUSA, 1987, p. 95). E quando já se encontrava em meio às adversidades do início de sua missão, e sendo desestimulado pelo sacristão Macário, Pe. Antônio:

Francamente, pensava, no silêncio daquela noite de desagradável vigília, não seria jamais o temor da morte que o faria renunciar ao seu tão religioso quão humanitário projeto. Estava pronto para arrostar com todos os perigos, naufrágios, fomes, torturas. Confessava- o a si mesmo, sem vislumbre de charlatanismo ou de hipocrisia, sondando a sinceridade do seu coração de moço (SOUSA, 1987, p. 135).

Por fim, naquilo que concerne o último dos elementos da masculinidade burguesa, “as virtudes familiares e econômicas da burguesia (o homem como protetor e provedor do núcleo familiar)”, só podemos estabelecer uma análise em sentido lato, posto que o enredo em que se insere a personagem não nos permite outra análise. Na qualidade de vigário de Silves, função que o obriga a cuidar da paróquia, o Pe. Antônio é caracterizado como um sacerdote zeloso, porquanto responsável tanto pela conservação da igreja e dos paramentos, quanto pelo atendimento das pessoas.

O vigário de Silves passou todo o seu primeiro mês na vila, “em projetos de reforma da paróquia, em assear o templo, em confessar beatas, examinar crianças ao catecismo, dizer missas e cantar ladainhas. A população estava muito satisfeita. Nunca vira um vigário assim tão sério e zeloso, tão ativo e pontual” (SOUSA, 1987, p. 38). Macário percebeu que as hóstias providenciadas pelo Pe. Antônio “já não eram as hóstias moles e amareladas, sabendo a bolor, de que usava o defunto vigário” e que “as roupas novas, bordadas a ouro, ou rendadas a ponto de labirinto, tinham um brilho que tornava mais miserável e mais velha a imunda fatiota de padre José” (SOUSA, 1987, p. 54 e 59).

Pe. Antônio comportava-se tal qual um homem pai de família, dedicando os seus cuidados aos paroquianos e cuidando de prover as suas necessidades espirituais. Todo seu dia transcorria em atenção aos paroquianos: levantava-se às seis horas, rezava o breviário e, depois, dizia a missa, “rezada devagar”. “Em seguida, a confissão longa, minuciosa, cheia de conselhos paternais e de repreensões bondosas” (SOUSA, 1987, p. 38). Terminada a confissão, “ao sair, no adro, palestrava com os homens, indagando da saúde de cada um, muito cortês, dando conselhos úteis de higiene privada” (SOUSA, 1987, p. 50).

Meio-dia dava a aula de catequese às crianças, que era sucedida pelas conversas com Macário sobre as necessidades do culto. “Jantava às quatro horas, saía a dar um breve passeio pelos arredores da vila [...] Voltava às seis horas, ao toque de Ave- Maria [...] recolhia-se ao quarto a ler o breviário” (SOUSA, 1987, p. 50). De noite, rezava a ladainha na Matriz, “à luz duvidosa das lâmpadas de azeite de mamona” (SOUSA, 1987, p. 38). E o narrador nos diz que o Pe. Antônio era “sempre sério, bondoso, paternal, caminhando de olhos pregados no chão, falando baixinho, minha filha, minha irmã, em voz suave e melíflua” (SOUSA, 1987, p. 38).

Ademais, o vigário “acudia com os últimos sacramentos a qualquer doente, por mais pobre e desamparado que fosse” e “na encomendação dos finados, a sua voz simpática tinha modulações melancólicas, repassadas de infinita saudade, como se aquele morto tivesse em vida ocupado o seu coração e o seu espírito, ou como se, ante o terrível nada da morte, uma dor latente lhe mordesse o peito” (SOUSA, 1987, p. 50-51).

O cuidado do Pe. Antônio pelo povo de Silves era tamanho que chegou ao ponto de aplicar um sermão ao relaxamento religioso dos cidadãos da vila, como o pai de família que chama os filhos para o caminho reto, sem levar em conta a antipatia que podia gerar contra sua pessoa.

[...] trovejou contra a falta de devoção do povo de Silves, condenando, numa eloquência cálida e correta, o amor do lucro que o levava a abandonar pelos negócios o caminho da salvação, em tão boa hora começado, e desfiou um longo rosário de argumentos colhidos em Doutores da Igreja. [...] S. Rev.^{ma} mostrou nada haver de mais contrário ao ensinamento cristão, às eternas verdades da Lei, do que essa ardente preocupação pelos bens terrenos que levava as suas ovelhas queridas a abandonarem o serviço do Senhor, para irem, na sôfrega ambição de ganhar dinheiro, perverter a alma no ermo dos castanhais, onde todos os anos se reproduziam cenas muito pouco dignas de gente católica, apostólica e romana (SOUSA, 1987, p. 63).

O texto aplica mais de uma vez a imagem paterna ao Pe. Antônio, referindo-se ao seu “olhar amoroso de pai que compreende a desgraça dos filhos rebeldes” e acentuando que ele “tinha a doçura do pai que fala a filhos estremecidos, o carinho da mãe que embala o pequenino doente, a calma do amigo que aconselha, a severidade do juiz que castiga, a raiva da vítima que se vingá” (p. 64 e 66). Desse modo, o Pe. Antônio é caracterizado como aquele que cuida do povo e que provê as suas necessidades com o emprego da palavra e a assistência dos sacramentos. Cumpre, portanto, de maneira lata, a linha “as virtudes familiares e econômicas da burguesia”. Por essa razão, também na representação de Pe. Antônio de Moraes, percebemos, na obra de Inglês de Sousa, a moderação do anticlericalismo.

3.3 O entre-lugar do padre concubinato

O anticlericalismo moderado de *O Missionário* tem a ver também com o olhar diferenciado dos latino-americanos perante as práticas amorosas consideradas desviantes pela cultura europeia. Em *O Crime do Padre Amaro*, o concubinato do pároco da Sé de Leiria com a sua paroquiana foi suficiente para o narrador lançar um olhar estereotipante sobre toda a história de Amaro Vieira, por causa dos princípios morais aos quais estava vinculado, como vimos no capítulo anterior. Todavia, em *O Missionário*, o contexto de produção do romance não permite que o concubinato que estabelecerá o Pe. Antônio com Clarinha determine estereotipicamente a moral da protagonista eclesiástica. Aparecem ainda na narrativa o sentimento de culpa cristã e a crítica moral ao comportamento da personagem principal, mas o olhar lançado sobre suas escolhas tende para uma limpidez desprovida de juízos moralizantes. Ainda que inserido na moral cristã, o texto de Inglês deixa aparecer uma nova perspectiva, que quebra a lógica estereotípica de *O Crime do Padre Amaro*, instaurando a originalidade do texto de *O Missionário*.

Segundo Silviano Santiago, o escritor latino-americano perante a visão de mundo da Europa deve assumir uma postura de “assimilação e de agressividade, de aprendizagem e de reação, de falsa obediência” (SANTIAGO, 2000, p. 16). Ele tem a tarefa de apropriar-se da linguagem da Europa e deslocá-la, subvertê-la, com a inclusão da diferença de sua própria linguagem, a linguagem latino-americana.

Nesse sentido, “a noção de unidade sofre reviravolta, é contaminada em favor de uma mistura sutil e complexa entre o elemento europeu e o elemento autóctone - uma espécie de infiltração progressiva efetuada pelo pensamento selvagem” (SANTIAGO, 2000, p. 15). Os conceitos de unidade e de pureza advindos da Europa são minados paulatinamente pela contaminação empreendida pelos latino-americanos, de modo que “a América Latina institui o seu lugar no mapa da civilização ocidental graças ao movimento de desvio da norma, ativo e destruidor, que transfigura os elementos feitos e imutáveis que os europeus exportavam para o Novo Mundo” (SANTIAGO, 2000, p. 16).

Trata-se de um trabalho de reescrita, em que “o segundo texto se organiza a partir de uma meditação silenciosa e traiçoeira do primeiro texto”, modificado pelo escritor latino-americano que “desarticula-o e o rearticula de acordo com suas intenções,

segundo sua própria direção ideológica, sua visão do tema apresentado de início pelo original” (SILVIANO, p. 20).

Entre os desvios a que foram chamados realizar os escritores latino-americanos do Naturalismo está o estigma da imoralidade acentuado de modo geral sobre os hábitos e costumes do Novo Mundo, posta a evidência que deu esse movimento literário à decadência moral da burguesia diante dos próprios princípios burgueses. Nelson Werneck Sodré sustenta que, com o Naturalismo, o tema da imoralidade ganhou um destaque singular, porque esse movimento literário procurou “desnudar aquilo que velhas crenças e costumes, prejuízos e preconceitos solidamente ancorados no tempo, tinham tido o cuidado de conservar escondido” (SODRÉ, 1992, p. 250). Sodré sinaliza ainda que “a tendência a julgar que a literatura deve ocupar-se com o excepcional [...] levou [o Naturalismo], entretanto, ao descomedimento de colocar o amor pecaminoso como assunto central da arte” (SODRÉ, 1992, p. 251). Todavia, nem sempre esse desnudamento daquilo que estava escondido, como o “amor pecaminoso”, foi acompanhado, de fato, do abandono dos juízos das “velhas crenças e costumes”.

Embora ainda atravessada pela contradição, a obra de Inglês de Sousa se distancia da de Eça de Queirós neste aspecto, porque o escritor brasileiro embute a cor local, os hábitos amazônicos, no tema explorado por Eça de Queirós e Émile Zola. Vejamos a tensão estabelecida nas vozes distintas do romance de Inglês, a fim de evidenciarmos a subversão, o deslocamento, operado pelo escritor brasileiro na percepção do tema do concubinato dos padres.

Analisemos, num primeiro momento o pessimismo sexual de Pe. Antônio de Moraes; e, num segundo momento, a diferença das concepções morais e das práticas amorosas dos índios tuxauas, as personagens João Pimenta, Felisberto e Clarinha.

A mentalidade da personagem Pe. Antônio é completamente caracterizada pela desconfiança cristã da sexualidade, que chamamos no capítulo anterior de *pessimismo sexual*. Ao chegar ao sítio da Sapucaia, constituído pelo seu falecido colega, Pe. João da Mata, para desfrutar o tranquilo gozo de seu amor com Benedita, Pe. Antônio de Moraes se depara com a mameluca Clarinha, fruto dos amores de seu falecido colega com Benedita. No primeiro instante, Pe. Antônio sentia uma repulsa por Clarinha, que não sabia explicar. Todavia, tal repulsa acaba sendo explicada no desenvolvimento da trama, através da manifestação da mentalidade misógina do cristianismo na personagem, que vê a mulher como uma ameaça, enxerga-a como *instrumentum diaboli*.

Os primeiros juízos do Pe. Antônio sobre a Clarinha foram sobre o fato de “a sua beleza, se beleza tinha, não o atraía, achava-a petulante demais, provocadora, quase impudente, com o seu arzinho ingênuo, visivelmente enganador, como devem ter todas as mulheres que o demônio excita a tentar os servos de Deus” (SOUSA, 1987, p. 173). Ele não ousava fitá-la nos olhos, como também não ousava fitar nenhuma mulher, e “recebia-a agressivo e brutal, como se receasse um ataque à sua, aliás invencível, castidade” (SOUSA, 1987, p. 173).

Mas logo o clérigo começou a travar uma luta imensa contra o fascínio afetivo-sexual que Clarinha lhe despertava e que ele via como “mal”, “abismo da depravação e do pecado”, “sutil veneno da volúpia”, “inferno indescritível de sensualidade”, “tentações do inimigo” e “lodaçal da sensualidade” (SOUSA, 1987, p. 173-190). Em sua cabeça, o que sentia era invariavelmente ação do inimigo de sua alma, como várias vezes pensou. Por essa razão, quantas vezes esteve na rede a desejar Clarinha, “sempre lhe parecera que a rede se transformava num braseiro e que as garras do demônio se lhe entranhavam nas carnes palpitantes, longa e dolorosamente” (SOUSA, 1987, p. 181).

A castidade, tal como fora ensinada no Seminário, era um valor absoluto para o Pe. Antônio de Moraes, tanto que se define “ministro duma religião de paz e castidade” (SOUSA, 1987, p. 173), e acha que “pecara gravemente contra a castidade, entregando-se complacentemente aos ardores estéreis de noites em claro” (SOUSA, 1987, p. 187), somente por sentir desejo por Clarinha.

Marcado pela mentalidade da castidade absoluta, Antônio de Moraes faz um julgamento severo de seu comportamento, estigmatizando o desvio que significa seu afeto perante a mentalidade cristã:

Agora, a sós, no exame de consciência a que se entregava sentia um grande asco da sua hipocrisia, da sua moleza, da rápida degradação moral em que ia caindo. Horrorizava-o aquele amor infame que o saltara de improviso, como um cão danado se atira à garganta do transeunte, e que lhe abalara a fé, a crença, a honradez e a virtude, reduzindo - o a uma criatura sem moral e sem dignidade, vítima indefesa das tentações do inimigo, presa fácil de demônios cobiçosos (SOUSA, 1987, p. 190).

É dentro dessa mesma mentalidade que Pe. Antônio qualifica o concubinato entre Pe. João da Mata como “romance de amor sacrílego” (SOUSA, 1987, p. 173). Nos lábios de outras personagens também o concubinato aparece como estigma social, desqualificação moral. É o que vemos na pergunta de Valadão a Bernardino Santana: “Por que diabo havia convidado para o baile aquele patife do Chico Fidêncio? Numa

casa séria não devia entrar um homem como aquele, que, além de tudo, vivia amasiado” (SOUSA, 1987, p. 74). Também no juízo do sacristão Macário sobre o mesmo Chico Fidêncio: “Um patife aquele Chico Fidêncio, uma pedra de escândalo para a população, ateu, desbocado, mal dizente e amancebado!” (SOUSA, 1987, p. 95).

As palavras *amasiado* e *amancebado* têm o mesmo significado linguístico de concubinado. De acordo com Fernando Torres-Londoño, o termo concubinato tem surgimento no Império Romano, onde “*Concubinatus* designava as relações maritais tidas com mulheres inferiores ou de comportamento duvidoso” (TORRES-LONDOÑO, 1999, p. 21). Definia essas relações também o impedimento à oficialização do casamento, circunstancialmente ou não, mas que eram aceitas no corpo social. Contudo, com a consolidação do Cristianismo, essas relações foram ganhando o status de crime graças à teologia moral agostiniana que definiu a natureza pecaminosa de todo ato sexual, que não tivesse por finalidade a procriação (TORRES-LONDOÑO, 1999, p. 23).

Essa postura estigmatizante da prática amorosa do concubinato transformou “companheiras de muitos anos em meretrizes; senhores que amavam escravas, para além do preconceito e da desigualdade social, em criminosos; e sacerdotes que não se negavam ao reconhecimento da paternidade na encarnação da lascívia” (TORRES-LONDOÑO, 1999, p. 18).

Londoño salienta que, em Portugal, as concubinas “surgiam entre as mulheres desonradas e pobres seduzidas por rufiões” (TORRES-LONDOÑO, 1999, p. 38); ao passo que, no Brasil colonial, esse lugar era ocupado pelas índias, negras e mestiças (TORRES-LONDOÑO, 1999, p. 28), que eram desqualificadas pelos colonos portugueses por identificá-las com as mancebas portuguesas. Ainda no princípio da colonização, Pe. Manoel da Nóbrega relata as dificuldades dos colonos e escravos com a prática da confissão “porque geralmente todos os mais estão amancebados das portas adentro com suas negras, casados e solteiros, e seus escravos todos amancebados; sem num caso nem outro quererem fazer consciência...” (TORRES-LONDOÑO, 1999, p. 33)

As palavras de Pe. Manoel da Nóbrega indicam alguns fatos importantes para o nosso estudo: primeiro que, embora a Igreja levantasse uma barreira a tal prática amorosa, o concubinato não deixou de ser uma prática vigente, e até corriqueira, no Brasil; segundo que o concubinato se estabelecia mediante o adultério cometido pelos homens casados ou a incontinência dos solteiros. Embora não esteja explicitado nessas

palavras de Nóbrega o concubinato dos clérigos, que possui uma tônica distinta por causa da quebra do compromisso celibatário, podemos entender que eles estão incluídos entre os solteiros concubinados. “Os jesuítas não deixaram de acusar o clero português de viver em mancebias com as índias e assim iniciaram a construção de uma imagem de imoralidade, devassidão e desordem do clero do Brasil” (TORRES-LONDOÑO, 1999, p. 76)

Eduardo Hoonart sinaliza que o clima colonial de permissividade sexual com as índias e negras chegava a envolver os clérigos portugueses, que se permitiam participar desse clima (HOONAERT; AZZI, 1992, p. 184). Além disso, os padres viviam autonomamente, em afazeres distanciados do bispo, permitindo-lhes estabelecer concubinado, sem nunca chegar a se apartar das freguesias e de seu ofício sacerdotal (TORRES-LONDOÑO, p. 82-83).

Por último, as palavras de Pe. Nóbrega sinalizam ainda o perfil das mulheres concubinadas que, via de regra, eram índias ou negras, embora não somente. Nesse sentido, Pollyanna Gouveia Mendonça argumenta que:

As próprias cúmplices nas denúncias – mulheres processadas ao lado de padres – já demonstravam esse caráter multiétnico daquela sociedade. Florência índia, Roza mameluca, Ana Maria cafuza, D. Anna e D. Maria moças brancas, Catharina de nação Cachéu, assim foram identificadas as denunciadas. Tal constatação me levou a discordar de que “a imagem da concubina de padre no Brasil colonial era a de uma mulher solteira ou viúva, livre, branca, possivelmente de condição social elevada, que vivia com recato”, como afirma Eliana Goldschmidt, caindo no risco da generalização (MENDONÇA, 2007, p. 88).

Em *O Missionário*, o concubinato de Pe. Antônio de Moraes se dá com Clarinha, uma mameluca. Constitui-se um capítulo a parte a moral indígena e, de modo mais específico, o olhar dos índios sobre a prática do concubinato. O mesmo poderíamos dizer acerca da concepção africana sobre o casamento, embora não seja o caso, por razões de que o enredo do romance restringe-se ao universo amazônico e, portanto, indígena. Talvez por causa da distinção desses olhares – o indígena e o africano – e também do contexto social estabelecido na colonização portuguesa, o concubinato tenha se tornado uma prática costumeira no Brasil, embora condenada.

O crítico literário José Veríssimo, contemporâneo e conterrâneo de Inglês de Sousa, comentando sobre as práticas amorosas indígenas, salienta que:

Não se afrontam os pais se as filhas se não casam, conquanto preferissem que casassem. Muitas vezes a única cerimônia das uniões entre os dois sexos é, como entre alguns selvagens, o mútuo consenso das duas partes, por isso, nos lugares onde vivem em grupos mais numerosos, a prostituição, disfarçada sob a forma do concubinato, é geral (VERÍSSIMO, 1970. p. 72-73).

Não obstante o crítico ajuíze a prática amorosa indígena como “prostituição” com o seu olhar de homem “civilizado”, a sua descrição dos costumes indígenas revela como as famílias não se importavam com o concubinato de suas filhas porque, entre os índios, o mútuo consenso do casal constituía a legitimidade da vida conjugal, antes que qualquer ato tribal.

Não só a legitimidade da vida conjugal indígena repousava em princípios diferentes daqueles trazidos pelos colonizadores, mas também outras práticas amorosas indígenas, posto que divergiam da visão euro-cristã. Esse é o caso das práticas amorosas dos índios com os parentes de sua mãe, que foram consideradas pelos colonizadores como incesto, quando, na verdade, para os índios, só eram considerados parentes aqueles que viam pela parte do pai. Por essa razão, Gilberto Freyre afirma que “Era natural a europeus surpreendidos por uma moral sexual tão diversa da sua concluírem pela extrema luxúria dos indígenas [...]”. Mas na verdade, “o que desfigura esses costumes é a má interpretação dos observadores superficiais” (FREYRE, 2001, p. 172-173).

Encontramos n’*O Missionário* a prática indígena de aceitação do concubinato, na postura de Felisberto, tio de Clarinha, quando começa a se desenvolver o afeto entre Pe. Antônio de Moraes e a mameluca. Entrando no quarto entusiasmadamente, Felisberto deparou-se com Antônio de Moraes e Clarinha “sentados na mesma cama, em atitude envergonhada [e] lançou ao padre um olhar de malícia velhaca, e gargalhou um riso nervoso e alvar, no gozo duma aspiração satisfeita” (SOUSA, 1987, p. 190). Felisberto comprazia-se com a possibilidade de que o padre e sua sobrinha vivessem um romance, não obstante o compromisso celibatário do sacerdote. Mais adiante, quando Pe. Antônio vem a se decidir levar Clarinha consigo para Silves, “Felisberto não se pudera conter, pulara como uma criança” (SOUSA, 1987, p. 209).

O próprio Pe. Antônio de Moraes se espantou ao constatar que, após meses do início do seu relacionamento com Clarinha, nem Felisberto nem João Pimenta, avô de Clarinha, se importavam com o concubinato, a tal ponto que “também padre Antônio de Moraes não se julgara obrigado a dar-lhe satisfação” (SOUSA, 1987, p. 199).

A sua falta não causara estranheza aos tapuios que o hospedavam, e a nova posição da Clarinha, se vivo prazer dera ao pateta do Felisberto, fora perfeitamente indiferente ao velho João Pimenta. Nem sequer se mostrara surpreso quando a sua inteligência tarda percebera que já não se tratava da viagem ao porto dos Mundurucus. O antigo tuxaua deixara de ocupar-se da partida [de Pe. Antônio], e retomara as suas labutações normais, a pesca, a caça e a colheita do guaraná para os suprimentos da família Labareda (SOUSA, 1987, p. 199).

Em seu trabalho *A Outra Família*, Torres-Londoño já chamava a atenção para o fato de que as mulheres concubinadas em geral pertenciam a famílias em que havia a ausência do pai ou em que a prática do concubinato vivida pela filha recebia a anuência dos pais. Ele, inclusive, ressalta que

Em Mato Grosso, onde a influência dos costumes indígenas era muito forte, no fim do século XVIII vários pais foram acusados ante a visita [pastoral] de consentir que suas filhas fizessem mal de si. Em Santa Ana, Bento de Lara, índio solteiro, foi acusado de permitir que suas filhas Clara e Gertrudes “procedam mal, recolhendo na mesma casa seus amásios”. (TORRES-LONDOÑO, 1999, p. 94)

Defendendo o conceito de “outra família”, relacionado aos vínculos formados a partir de concubinatos, Torres-Londoño sustenta a existência dos mais naturais vínculos familiares, tais como avós e netos, “chegando mesmo a se manifestar em redes de solidariedade similares às surgidas ao redor da família estruturada a partir do casamento” (TORRES-LONDOÑO, 1999, p. 14). Nesse sentido, Pollyanna Gouveia Mendonça, em sua dissertação *Sacrílegas Famílias*, revela entre outros casos, o do “Pe. Miguel e Ignácia que, além dos filhos, agregavam em seu sítio primos e outros parentes” (MENDONÇA, 2007, p. 109), que formavam essa espécie de rede de solidariedade de que fala Torres-Londoño. No caso de *O Missionário*, por exemplo, João Pimenta e Felisberto não apenas aceitaram o concubinato de Pe. Antônio e Clarinha dentro da casa no sítio da Sapucaia, como também aceitaram seguir com o padre para a vila de Silves, nas proximidades da qual ele iria instalar Clarinha num sítio similar.

Todavia, n’*O Missionário*, não apenas Felisberto e João Pimenta aceitavam passivamente aquela situação, mas também a própria Clarinha. Vendo a agonia de Pe. Antônio que hesitava entre o prazer de seu amor e a dignidade da Igreja, quando se viu obrigado a retornar à Silves, ela deu o passo decisivo para a relação concubinária. “Clarinha, que o espiava silenciosa, chegou-se a ele, abraçou-o ternamente, e segredou-

lhe ao ouvido com uma meiguice incomparável na voz: - Levas-me contigo, sim?” (SOUSA, 1987, p. 207)

Pe. Antônio de Moraes assentiu com a ideia de Clarinha, mas lhe expôs que primeiramente ela iria ficar num sítio do rio Ramos, no Tucunduva, enquanto ele não preparasse tudo para trazê-la mais para perto. Clarinha não gostou do plano exposto pelo padre porque, “na ingenuidade do seu amor de mameluca, confiante e sincero, não compreendia a necessidade de todos esses mistérios e precauções de que se queria cercar o senhor padre, para esconder aos olhos dos seus paroquianos as relações com uma moça solteira e livre” (SOUSA, 1987, p. 217). Para a mameluca não fazia sentido algum, posto que ela “não sentia vergonha alguma da sua falta, julgava-a muito natural” (SOUSA, 1987, p. 217) e não lhe importava se aquele homem não podia ser seu marido. “A sua avó só casara depois de ter tido a Benedita. Esta não casara nunca, e de seus amores com padre João da Mata nascera a Clarinha, pelo menos, ela assim o supunha agora” (SOUSA, 1987, p. 217).

Vemos por esse fluxo de consciência de Clarinha que os costumes da Vila de Silves, amparados na moral cristã, não coadunavam com a sua moral indígena. Tanto ela, quanto João Pimenta e Felisberto, foram capazes de ver em Pe. João da Mata, que lhes tomou por família, um exemplo de sacerdote, chamando-o de *padre santo*. Ademais, o narrador justifica o interesse de Clarinha pelo Pe. Antônio de Moraes pelas expectativas de vida originadas pela educação que ela recebeu de seu pai, Pe. João da Mata. Segundo Mauro Viana Barreto, entre as tapuias e as mulheres de condição social inferior, “embora não tivessem muito o que esperar em termos matrimoniais [...] o amancebamento com um homem branco, e de preferência abastado ou numa posição hierarquicamente superior, era tido como o tipo ideal de união conjugal” (BARRETO, 2003, p. 171).

Não obstante houvesse o fator de condição social, para as mulheres, podemos somar às razões femininas para a aceitação do concubinato a própria satisfação das buscas matrimoniais, a saber: a relação com um homem, o início de um lar e a maternidade. “O vínculo com um homem, a existência de um lar, por simples que fosse, e a maternidade eram três traços do casamento aos quais tinha acesso a mulher concubinada” (TORRES-LONDOÑO, 1999, p. 99).

Clarinha, por exemplo, alegrava-se porque “o senhor padre a queria levar consigo para lhe lavar a roupa e tomar conta da casa, porque S. Rev.^{ma}, coitado! não tinha jeito nenhum para o governo da casa”. Ele iria arranjar uma casa e dispô-la de

tudo “para a receber e agasalhar dignamente”, “porque S. Rev.^{ma} estava resolvido a não continuar sem mulher em casa, por causa das perdas e transtornos que essa falta lhe ocasionava” (SOUSA, 1987, p. 208-209).

A vida de Clarinha e Pe. Antônio, dessa maneira, estaria enquadrada dentro daquela compreensão de casamento datada do contexto histórico em que se encontravam e com os traços machistas de que não poderiam escapar. Em diversas denúncias de concubinato junto às instâncias religiosas, as testemunhas se referiam aos casais denunciados indicando que “viviam como se fossem casados”, de maneira que assim, associado às qualidades do casamento, o concubinato “diluía seu perfil concupiscente” e “ficava despojado da luxúria”, “tirando-lhe sua força transgressora” (TORRES-LONDOÑO, 1999, p. 106).

Eliminado o lugar comum da luxúria e do desvio com que essas relações costumam ser vistas, sobra espaço para ressaltarmos a dimensão do afeto que constituía o concubinato. Compreendemos as razões pelas quais essa dimensão não tenha ganhado relevo, mas a verdade é que o concubinato previa obviamente “a demonstração do carinho e da dedicação conjugal, que incluía as brigas por ciúmes e os corretivos” (GOLDSCHIMIDT, 1998, p. 133).

Contrariando a disciplina recebida no seminário, que via os afetos como indignos dos sacerdotes e que desejava forjar homens que fossem indiferentes aos apelos mais humanos,

padre Antônio de Moraes, o casto, o puro, o severo vigário de Silves, o ardente missionário da Mundurucânia era obrigado, num sério exame de consciência, sondando o fundo do seu coração de padre, a confessar, corrido de vergonha e de nojo, que estava louco e cingidamente apaixonado pela neta de João Pimenta, por aquela mameluca que padre João da Mata escondera nos sertões de Guaranatuba. (SOUSA, 1987, p. 180)

Ainda que o narrador de *O Missionário*, seguindo a estética naturalista, fale da afeição de Pe. Antônio de Moraes por Clarinha em termos de atração fisiológica, ele insiste em evidenciar os aspectos estritamente afetivos desse envolvimento, sem jamais caricaturá-lo como algo bestial. Nesse sentido é que devemos atentar para narrações como “entregara-se insensatamente àquele amor que se apoderava bruscamente do seu coração de sacerdote de Cristo” e “conveniências do estado, crença religiosa, escrúpulos de homem honesto, tudo cedia ao seu imenso amor” (SOUSA, 1987, p. 181-183). É interessante notar que a crítica indica que *O missionário*, mesmo sendo o romance mais naturalista da prosa inglesiana, configura os romances de Pe. Antônio de Moraes e

Clarinha e de Teotônio Bernardino e Milu próximos “do modelo clássico de amor romântico” (BARRETO, 2003, p. 52).

Pe. Antônio hesitava dizer tudo o que sentia para a Clarinha, “de lhe falar às claras, com o coração nas mãos”, limitando-se a “algumas frases trocadas a furto, umas lisonjas medrosas de namorado calouro... e nada mais” (SOUSA, 1987, p. 186). Mas quando Pe. Antônio conseguiu dizer a Clarinha o que desejava, a descrição das sensações físicas da personagem, que o narrador inglesiano elenca, é de um tipo de amor apaixonado e inexperiente: “Os peitos arquejantes denunciavam a viva emoção que os unia num afeto ardente. Pe. Antônio tinha os lábios secos, um forte tremor lhe sacudia as pernas, os braços, o corpo todo, dando-lhe a sensação dum frio intenso” (SOUSA, 1987, p. 189).

Quando o Pe. Antônio vai justificar a sua paixão por Clarinha, toda a sua palavra aponta para a afeição, o carinho, o enternecimento, que lhe suscitaram os cuidados recebidos de Clarinha, em seu período de enfermidade:

Desde a sua infância, passada na triste fazenda paterna, erma de afetos, nunca tivera o sorriso carinhoso duma mulher, mãe ou irmã, a animá-lo no caminho escabroso da vida. E quando se vira doente, perdido em pleno sertão, numa casa estranha, entre gente que pela primeira vez o via, e que o amparava na desgraça, uma mulher lhe sorria, tratara-o com o afeto de mãe e irmã ao mesmo tempo, despertando-lhe no coração as mais doces emoções que tivera a sua mocidade árida e isolada, toda preenchida pelo estudo e pela dedicação austera do sacerdócio. Essa mulher, era ela, a Clarinha, sempre solícita, bondosa e paciente, aturando as impertinências e rabugices da moléstia, passando noites em claro para velar-lhe à cabeceira, dando-lhe coragem e resignação, exortando-o a viver quando o sofrimento o despenhava no desespero (SOUSA, 1987, p. 189).

Nesse ponto, Inglês de Souza afasta-se por completo do narrador queirosiano que insiste no amor de Pe. Amaro e Amélia como um evento meramente libidinoso, não obstante dê-nos a conhecer com maior acuidade a intimidade amorosa e as cartas de amor do casal. Todavia, como diz Torres-Londoño acerca da história brasileira, “sem dúvida, o afeto unia esses homens e mulheres [concubinados], que sem vínculos jurídicos tinham vários filhos juntos e compartilhavam anos de vida” (TORRES-LONDOÑO, 1999, p. 80). Uma das denúncias coletadas por Pollyanna Gouveia Mendonça acerca do concubinato de clérigos, testemunha “várias vezes estar a Denunciada doente ou fazer se doente dizendo que era melancolia mas tanto que chegava o padre com palavras e afagosamatórios logo se achava boa” (MENDONÇA, 2007, p. 106).

Os testemunhos da história, por vezes diferem da verossimilhança interna dos romances, construída pelo anticlericalismo. Eles transigem a estigmatização dogmática e ideológica que se nega a reconhecer a dignidade devida a relações interditas e revelam as nuances do afeto, com seu cuidado, desejo de estar junto e companherismo. Esses testemunhos também denunciam a violência simbólica sofrida por casais diversos, em tantos caminhos legitimados, como é o caso da literatura. Desse modo, podemos superar as imagens de lassidão e promiscuidade com que se acostumou representar o concubinato, sobretudo o clerical.

A indisciplina dos padres concubinos perante o celibato eclesiástico, não lhes fazia automaticamente pessoas imorais e impróprias para o sacerdócio. Como asseverou Torres-Londoño, a partir de suas pesquisas históricas,

por trás do vigário encomendado acusado de escândalo por viver em concubinato, poderia estar um homem sem temperamento para o celibato, porém capaz de ser um bom pai de família, que legitimava seus filhos, e um esposo respeitoso de sua mulher, além de ser um sacerdote cumpridor do seu ministério, ao qual nenhuma crítica deveria ser feita na freguesia, durante anos (TORRES-LONDOÑO, 1997, p. 87).

O Missionário, de Inglês de Sousa, com o seu anticlericalismo moderado, permite-nos vislumbrar essa realidade apontada por Torres-Londoño, quando caracteriza o Pe. Antônio de Moraes como um sacerdote zeloso, como observamos ao longo da narração e de nossa análise. Totalmente diverso de *O Crime do Padre Amaro*, de Eça de Queirós, que, em nome de acirrado anticlericalismo e de uma moral excludente, tal como era em Portugal, realiza o apagamento das virtudes possíveis do padre concubinado.

CONCLUSÃO

Em nossa pesquisa, procuramos mostrar como a representação estereotipada do *Padre* na literatura refere-se especificamente ao padre concubinado, aquele do qual as páginas da história estão repletas de registros e que a literatura também veio a figurar em seus poemas, contos, novelas e romances. De outro modo, podemos dizer que o concubinato é o meio pelo qual a representação do *Padre* é estereotipada na literatura. Seja como for, o certo é que geralmente quem resulta depreciado pelo texto literário é o padre concubinado.

Retomamos a vasta “história” do padre nas literaturas portuguesa e brasileira, evidenciando a presença desse traço específico do concubinato na representação dessa personagem, de modo particular em *O Crime do Padre Amaro*, de Eça de Queirós, e *O Missionário*, de Inglês de Sousa, no qual, respectivamente, as personagens Pe. Amaro Vieira e Pe. Antônio de Moraes tornam-se padres concubinados. Iluminamos essa representação com as contribuições da Teoria da Personagem, a partir dos conceitos de *personagem-tipo* e *anti-heroi*, e também com as contribuições dos estudos históricos, no que concerne à campanha de secularização da sociedade empreendida pelo anticlericalismo.

Vimos que, do ponto de vista formal, Forster (2003) indica que as personagens podem ser *planas*, quando desenvolvidas de maneira simples, ao redor de poucos traços, ou *redondas*, quando desenvolvidas com maior complexidade. As planas se subdividem ainda em duas formas: as *personagens-tipo*, quando os traços que lhes caracterizam são desenvolvidos de maneira ponderada; e *caricaturas* quando esses traços são distorcidos, exagerados, deformados. Seja numa forma ou noutra, as personagens *planas* tendem a representar uma coletividade, sobretudo as *personagens-tipo*, através de um traço único representativo de uma categoria.

As *personagens-tipo* como personagens que representam um grupo (profissional, etário, religioso, étnico, sexual, etc), geralmente não possuem traços que tendam a individualizá-las, como uma psicologia desenvolvida, mas se restringem a traços que se acredita serem comuns a seu grupo. Desse modo, entendemos o *Padre* como uma personagem-tipo, representando a ICAR, ou melhor, a hierarquia dessa instituição, porquanto ele é membro dessa hierarquia e porquanto a práxis da fé católica identifica – ainda hoje – a hierarquia como sendo a própria Igreja. A característica pela qual o *Padre*

concubinado representa a Igreja, ou o clero, é a imoralidade, diluída numa série de defeitos morais e sinalizada no próprio concubinato.

Do ponto de vista do conteúdo, as personagens podem ser qualificadas como *heróis* ou *anti-heróis*, a depender da valoração moral dos traços com que foram caracterizadas. A partir da constatação de estereotipação do *Padre* com o traço do concubinato, uma prática amorosa reprovada pela moral ocidental, concluímos que o *Padre* é uma personagem caracterizada como anti-herói. Victor Brombert (2001) salientou quanto o anti-herói teria a função de colocar em cheque os valores dominantes de uma sociedade, subvertendo-os, deslocando-os.

No caso dos padres concubidados dos romances de Eça de Queirós e Inglês de Sousa, os anti-heróis de nosso estudo, identificamos uma dupla subversão, a saber: a subversão da disciplina do celibato, porquanto o Naturalismo apregoava o determinismo biológico; e a subversão do poder de influência da Igreja Católica no século XIX, porquanto a estética naturalista também se valeu do anticlericalismo.

Nesse sentido, revelamos na representação anti-heroica e típica do padre concubinado, uma estratégia do anticlericalismo para desautorizar a influência da Igreja na sociedade do século XIX. ICAR e anticlericalismo se debateram durante o Dezenove pela condução da sociedade, por causa da secularização engrenada pelas novas perspectivas políticas instauradas a partir da Revolução Francesa (1789) e por causa do cientificismo que desbancava a doutrina católica.

Todavia, acrescentamos à tese política da representação do *Padre*, que é sabida, mas pouco foi estudada, uma tese de cunho moral. Concluímos que não apenas o anticlericalismo estereotipou o padre concubinado, mas também a moral sexual cristã, presente no ideal burguês de masculinidade, atuou como fator estereotipante.

Não obstante haja múltiplas razões para a disciplina do celibato no Rito Latino da ICAR, não há sombra de dúvidas que o ideal da pureza ritual, isto é, o afastamento de toda prática sexual para o exercício do culto, foi um dos fatores preponderantes para a sua instituição. O Cristianismo-católico, segundo Uta Ranke-Heinemann (1996), trouxe para a sociedade ocidental o pessimismo sexual, responsável pelo olhar desconfiado sobre o sexo e as práticas amorosas, consentidas apenas dentro do matrimônio.

Esse pessimismo sexual está na base da disciplina do celibato, quando da sua instituição canônica, e também na base de outras tantas realidades sociais do Ocidente cristão. Ele aparece, no séc. XIX, compondo o ideal burguês de masculinidade, quando

prescreve o autocontrole das paixões ao homem e quando restringe a prática sexual ao campo do matrimônio. O homem burguês deveria ser um cidadão continente.

Percebemos o quanto a caracterização de Pe. Amaro Vieira está distante do ideal burguês de masculinidade, porquanto ele é descrito como um homem guiado por um instinto quase animalesco e que não pode coroar seu relacionamento com Amélia, nem o filho que ela teria, com o esperado matrimônio prescrito pela sociedade burguesa e pela moral sexual cristã. Ele não tem palavra nem lealdade.

Uma caracterização assim, como a de Amaro, faz dele um *outsider*, alguém alheio aos paradigmas da sociedade de que participa. Vimos em Elias e Scotson (2000) e Becker (2009) que uma das estratégias utilizadas pelos *estabelecidos*, aqueles que estão conforme os paradigmas sociais, contra os *outsiders* é justamente o estereótipo negativo, gestado sobre a ausência dos paradigmas sociais nos *outsiders*. Esse é um modo de manter os padrões dominantes, porquanto estigmatiza o diferente.

O estereótipo estabelecido para o *Padre*, a partir da prática do concubinato, é o da imoralidade, uma imoralidade que se pretendia combater. Toda a caracterização dos padres de *O Crime do Padre Amaro* passa, de algum modo, pelo crivo da imoralidade, a excessão do Abade Ferrão, censor da moralidade. Antônio José Saraiva (2000) salientou que Eça pretendeu realizar um inquérito da vida portuguesa, levando a cabo uma acirrada crítica à aristocracia, à burguesia e ao clero, inspirado nos pensamentos metropolitanos de Michelet, Vitor Hugo, Proudhon, Heine e Nerval.

Compreendemos, todavia, que Eça não chegou a se desligar daqueles valores tradicionais de Portugal e as ideias novas imanadas da França e, segundo Antonio Candido (1971), um dos modos seguros de observarmos a sua relação com os valores portugueses é a ética depositada nos romances. Os próprios romances mais combativos de Eça já ventilam essa realidade, contrapondo a forte influência dos pensadores franceses. *O Crime do Padre Amaro* está entre esses romances, e tanto o Dr. Gouveia quanto o Abade Ferrão são representantes da moralidade convencional, independentemente de quão positivista e católico sejam.

Por conseguinte, só podemos afirmar que é a falta de moralidade nos cléricos – a moralidade cristã-católica – o objeto da crítica de Eça, porque são os próprios ideais cristãos o esteio do imaginário eciano. A estereotipação de Amaro Vieira é, portanto, uma maneira de rejeitar a diferença de sua prática amorosa, a sua alienação perante o ideal cristão de castidade.

É preciso ter atenção que o estereótipo de imoralidade (incontinência sexual) do padre concubinado se alastra para toda sua representação, numa relação metonímica, determinando a caracterização da personagem inteira. Em outros termos, dizemos que há um alargamento do estereótipo da imoralidade do padre concubinado, que pretende desacreditá-lo por completo. Daí que Pe. Amaro não seja apenas concubinado, mas também mentiroso, vingativo e infanticida.

Encontramos explicação para esse fato literário nos comentários de Becker (2009) sobre a teoria de Hughes acerca dos “traços de status principais e auxiliares” das identidades. Segundo Hughes, as identidades são constituídas por traços dominantes e também por traços auxiliares. Desse modo, para o padre concubinado, o traço dominante é o de um sacerdote desviante da disciplina do celibato eclesiástico, mas esse desvio é generalizado através dos traços auxiliares, como a lascívia, a corrupção, o carreirismo, o infanticídio etc. O padre, então, é visto como alguém capaz de infringir outras leis, e não apenas a do celibato eclesiástico. Seria interessante, em outras pesquisas, focar no carreirismo como *status* auxiliar das personagens padres, porque esse é um traço recorrente na literatura, inclusive em *O Crime do Padre Amaro* e *O Missionário*.

Becker faz uso ainda do pensamento de Hughes concernente à distinção entre *status* principal e subordinado, que ressalta que alguns *status* têm primazia sobre outros, que serão considerados subordinados. A cor da pele, por exemplo, será um *status* principal, em relação à qualificação profissional de alguém. Desse modo, não importará se um negro for um médico excelente, ele será simplesmente um negro, e ao *status* principal de negro estão associados *status* auxiliares como inferioridade, lascívia etc. O comportamento desviante, como é o caso do concubinato do padre, é um *status* principal ao qual todos os demais *status* auxiliares se subordinam. Por essa razão, não faz diferença qualquer outro atributo do padre, se ele é concubinado.

Contudo, verificamos que *O Missionário*, de Inglês de Sousa, muda a representação do padre concubinado, quando não estigmatiza o Pe. Antônio de Moraes por causa de seu relacionamento com Clarinha. Ele é caracterizado como um sacerdote espiritualizado, zeloso, missionário, não obstante a tensão que vem a sentir em relação à filha do padre santo João da Mata. E dos *status* auxiliares comumente atribuídos aos padres concubinados, apenas a ambição e o carreirismo figuram em sua caracterização. Ele é a única personagem clerical entre os romances de Portugal e do Brasil que conclui

o enredo concubinado e ao mesmo tempo ingenuamente exaltado como herói. Em geral, os romances concluem o enredo com algum descaminho no relacionamento entre o padre e a companheira.

Identificamos duas justificativas para a escolha narrativa de Inglês de Sousa: a primeira, a moderação do anticlericalismo de sua obra; segundo, a moral indígena, que entra no romance através das vivências da família do tapuio João Pimenta, no sítio da Sapucaia. Entendemos, tanto uma justificativa, quanto outra, através do conceito de entre-lugar, atribuído por Silviano Santiago (2000) à literatura latino-americana. Por esse conceito, entende-se a estratégia dos escritores latino-americanos de assimilar a cultura europeia e deslocá-la a partir de seu universo de vivências.

Desse modo, recorreremos à crítica tradicional ao Naturalismo existente no Brasil, para explicitar a heterodoxia desse movimento nas terras brasileiras, tendência à qual não fugiu Inglês de Sousa, não obstante Aurélio Buarque de Hollanda (1946) afirmar ter encontrado influências de Eça de Queirós em *O Missionário*. Mas de fato não temos como deixar de perceber a diferença na abordagem anticlerical dos romances de Inglês de Sousa em relação aos romances portugueses, fato que procuramos evidenciar através da caracterização do Pe. Antônio Morais, que não é totalmente distoante do ideal burguês de masculinidade, e também da própria caracterização do maçom Chico Fidêncio, que acaba por se converter ao Catolicismo. Aliás, a análise do anticlericalismo na obra de Inglês de Sousa é até uma tarefa a ser realizada, porquanto nos detivemos apenas em analisá-la n' *O Missionário*. É possível que encontremos explicações para essa abordagem abrandada não apenas nas características do Naturalismo brasileiro, mas também na própria biografia de Inglês de Sousa que, como vimos, teve um índio como irmão adotado, que veio a se tornar padre.

No que pesa à questão moral, vimos que Inglês de Sousa distinguiu-se em função da “cor local”, isto é, da expressão amazônica de sua literatura, que fez com que uma outra compreensão de moralidade, a indígena, fosse posta lado-a-lado com a moralidade burguesa, de matriz europeia. Assistimos a um jogo de tensão entre a moralidade burguesa, vivenciada na Vila de Silves, e condensada em Pe. Antônio de Morais, e a moralidade indígena na qual se inserem o olhar e as vivências da família do tuxaua João Pimenta, avô de Clarinha.

Para os indígenas, e isso sabemos para além da verossimilhança do romance, as práticas amorosas dispensavam as formalidades próprias da burguesia. O testemunho de José Veríssimo (1970) nos faz ter noção dessas práticas amorosas no para-texto, isto é,

na história da Amazônia, sobretudo aquela que diz respeito ao concubinato e ao casamento entendido como um consenso entre as partes envolvidas afetivamente.

Nesse sentido, Torres-Londõno (1999) nos faz saber das (outras) famílias constituídas através do concubinato, inclusive, famílias de clérigos, não apenas na Amazônia, mas em todo o Brasil Colônia. Pollyanna Gouveia Mendonça (2007), por sua vez, focou em seu estudo especificamente nessas famílias formadas por clérigos, em sítios afastados ou não. Desse modo, descobrimos que *O Missionário* tem uma forte ligação com a própria história do Brasil.

Essa relação entre o texto literário e a historiografia talvez tenha colaborado para a caracterização do Pe. Antônio de Moraes fora de processos estereotipantes. Ele não é uma personagem-tipo e tampouco uma caricatura, os seus traços caracterizadores são delineados pela hereditariedade, meio social, a sua psicologia é elaborada, temos acesso a seu mundo interior, por essa razão, sua caracterização tende da personagem plana para a personagem redonda. Isso faz com que Inglês de Sousa seja o escritor, entre nós, que melhor tenha percorrido os contornos da vida sacerdotal, sem simplificá-la em estereótipos e estigmas.

Por isso, cremos que precisamos resgatar e aprofundar em estudos posteriores o padre na obra de Inglês de Sousa, não só em *O missionário*, mas em toda a obra do autor.

REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, Manuel Antônio. **Memórias de um Sargento de Milícias**. Disponível em: <http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/bn000022.pdf>. Acesso: 10 set 2013.
- ARANTES, A. C. **O Estatuto do Anti-Herói**: Estudo da Origem e Representação, em Análise Crítica do Satyricon, de Petrónio e Dom Quixote, de Cervantes. 2008. 107 f. Dissertação (Mestrado em Letras) – Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes. Universidade Estadual de Maringá, Maringá.
- ARARIPE JÚNIOR, Tristão de Alencar. Estilo tropical: a fórmula do naturalismo no Brasil. In.: ARARIPE JÚNIOR, Tristão de Alencar. **Obra crítica de Araripe Júnior**. Rio de Janeiro: Fundação Casa de Rui Barbosa, 1960, v. 2.
- ASSIS, Machado de. **Volume de contos**. Rio de Janeiro: Garnier, 1884. Edição eletrônica produzida pela Costa Flosi Ltda. Revisão: Sandra Flosi/Edição: Edson Costa Flosi e Nancy Costa. Disponível em: <http://www.bibvirt.futuro.usp.br>. Acesso: 10 abr 2014.
- AUBERT, Roger. **Nova História da Igreja**: A Igreja na Sociedade Liberal e no Mundo Moderno. Tomo I. Trad. de Pedro Paulo de Sena Madureira e Júlio Castañon Guimarães. Petrópolis: Vozes, 1975.
- AUDET, Jean-aul. **Casamento e celibato no serviço pastoral da Igreja**. Trad.: Maria Isabel Tamen. Lisboa: Livraria Moraes Editora, 1967.
- BAKHTIN, M. **Questões de Literatura e de Estética**: A Teoria do Romance. 6ª ed. São Paulo: Hucitec, 2010.
- BARCELLOS, José Carlos. Masculinidade e Modernidade em Camilo Castelo Branco. In: **Matraga**, Rio de Janeiro, v. 16, n. 25, jul/dez. 2009.
- BARRETO, Vianna Mauro. **O Romance da Vida Amazônica**: uma leitura socioantropologica da obra literária de Inglês de Sousa. Presidente Venceslau/SP: Letras a Margem, 2003.
- BECKER, Howard S. **Outsiders**: Estudos de sociologia do desvio. Trad.: Maria Luiza X. de A. Borges. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.
- BERARDINELLI, Cleonice. De Clérigos, Cônegos e Frades. In: **Revista Semear nº 8**. 2002. Disponível em: http://www.lettras.puc-rio.br/unidades&nucleos/catedra/revista/8Sem_03.html. Acesso: 27 fev 2013.
- BROMBERT, V. **Em louvor de anti-heróis**. Trad. de José Laurenio de Melo. São Paulo: Ateliê, 2002.
- BRUM, Fernando Machado. **Literatura e Religião: Estudo das Referências Religiosas na Obra de Machado de Assis**. 2009. 180 f. Dissertação (Mestrado em

Literatura Brasileira) – Instituto de Letras, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre.

CANDIDO, Antonio et ali. **A Personagem de Ficção**. 12ª ed. São Paulo: Perspectiva, 2011.

CANDIDO, Antonio. Entre Campo e Cidade. In.: **Tese e Antítese**. Coleção Ensaio. Vol. 1, p. 27-56. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1971.

CANDIDO, Antonio. Literatura e subdesenvolvimento. In: MORENO, César Fernández (Coord.). **América Latina em sua literatura**. São Paulo: Perspectiva, 1979.

CANDIDO, Antonio. **Crítica radical**. Caracas: Ayacucho, 1991.

CANDIDO, Antonio. **Formação da Literatura Brasileira: momentos decisivos**. 9ª ed. Rio de Janeiro: Itatiaia, 2000.

CANDIDO, Antonio. **Literatura e Sociedade**. 9ª ed. Rio de Janeiro: Ouro sobre Azul, 2006.

CARDOSO, Sebastião Marques. **De personagens e anti-heróis: um estudo sobre a Trilogia do Exílio, de Oswald de Andrade**. 2007. 222 f. Tese (Doutorado em Literatura Brasileira) – Instituto de Estudos da Linguagem, Universidade de Estadual de Campinas, Campinas.

CARVALHO, Rodrigo Janoni. **Émile Zola e o naturalismo literário**. In: Revista Urutágua - DSC/UEM, p. 105-118, nº 24 – maio/jun/jul/ago de 2011.

CATROGA, F. O Laicismo e a Questão Religiosa em Portugal (1865-1911). **Análise Social**, Vol. XXIV (100), 1988 (1.º), p. 211-273. Disponível em: www.analisesocial.ics.ul.pt. Acesso em: 20 set. 2010.

CEIA, Carlos. A dialética do Desejo n' O Crime do Padre Amaro. In: **Anais do III Encontro Internacional de Queirosianos**. Centro de Estudos Portugueses da FFLCH da USP, 1997.

DINIS, Júlio. **As pupilas do Senhor Reitor**. Belém: NEAD (Universidade da Amazônia). Disponível em: <http://cabinecultural.com/site/wp-content/uploads/2013/02/As-Pupilas-do-Senhor-Reitor.pdf>. Acesso: 15 fev 2014.

DOSTOIÉVSKI, Fiódor. **Memórias do Subsolo**. Coleção Leste. Trad.: Boris Schnaiderman. São Paulo: Editora 34, 2000.

DUFFY, Eamon. **Santos e Pecadores: história dos papas**. São Paulo: Cosac & Naify, 1998.

ELIAS, Norbert; SCOTSON, John L. **Os estabelecidos e os Outsiders: Sociologia das relações de poder a partir de uma pequena comunidade**. Trad.: Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 2000.

EPE & AGRAR. **Estudos do Componente Indígena da UHE São Manoel e Foz dos Apiacás: Terras Indígenas Kayabi, Munduruku e Pontal dos Apiaká**. 2010.

FORSTER, E. M. **Aspects of the Novel**. London: Edward Arnold, 1949.

- FOUCAULT, Michel. **Nietzsche, a genealogia e a história**. Microfísica do Poder. FOUCAULT, Michel. Trad.: Roberto Machado. 11ª Reimpressão. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1995.
- FREYRE, GILBERTO. **Casa-Grande & Senzala**. 42 ed. Rio de Janeiro: Record, 2001.
- GALLAGHER, Catherine; GREENBLATT, Stephen. **A prática do Novo Historicismo**. São Paulo: EDUSC, 2005.
- GARNEL, Maria Rita Lino. A Polêmica do Celibato Eclesiástico (1820-1911). In: **Penélope**, nº 22, 2000, p. 93-116. Disponível em: www.penelope.ics.ul.pt. Acessado em 20 setembro 2010.
- GOFFMAN, Erving. **Estigma: Notas sobre a Manipulação da Identidade Deteriorada**. Tradução de Mathias Lambert. 4. edição. Rio de Janeiro: Zahar. 1981.
- GOLDSCHMIDT, Eliana Maria Rea. **Convivendo com o pecado na sociedade paulista (1719-1822)**. São Paulo: Annablume, 1998.
- GRYSON, Roger. **Les Origines du Célibat Ecclésiastique du premier au septième siècle**. Gembloux: Éditions J. Duculot, S.A., 1968.
- GUIMARÃES, Bernardo. **O Seminarista**. 2ª edição. São Paulo: Martin Claret, 2008.
- HERCULANO, Alexandre. **O Pároco da Aldeia**. Porto: Lello Editores, 1981.
- HOLLANDA, Aurélio Buarque de. Introdução. In: **O Missionário**. 3ª edição. Rio de Janeiro: José Olympio, 1946.
- HOONAERT, Eduardo; AZZI, Riolando (orgs.). **História da Igreja no Brasil: primeira época**. 4ª ed. Petrópolis: Vozes, 1992.
- KOTHE, Flávio R. **O Herói**. Série Princípios. 2ª ed. São Paulo: Ática, 2000.
- LUKACS, G. **A teoria do romance**. São Paulo: Editora 34, 2000.
- _____. **O romance como epopéia burguesa**. São Paulo: Ad hominem, 1999.
- LUSTOSA, Oscar de Figueiredo: Reformistas na Igreja do Brasil-Império. In: **Boletim** (USP, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Departamento de História) nº 17 (1977) 53.
- MARINHO, Maria de Fátima. Padres e Frades: de malditos a corruptos. **Línguas e Literaturas**: Revista da Faculdade de Letras da Universidade do Porto, Porto, 2. Série, vol. 22, p. 221-234, 2005.
- MATOS, Henrique Cristiano José: **Nossa História**. 500 anos de presença da Igreja Católica no Brasil. São Paulo: Paulinas, 2002.
- MATOS, Gregório de. Crônica do Viver Baiano Seiscentista: A Nossa Sé da Bahia. In.: MATOS, Gregório de. **Obra Poética**. 3ª ed., Rio de Janeiro: Editora Record, 1992. Texto-base digitalizado pelo Núcleo de Pesquisas em Informática, Literatura e Linguística (NUPILL). Disponível em: www.algosobre.com.br. Acesso: 25 nov 2013.

MENDONÇA, Pollyanna Gouveia. **Sacrílegas Famílias: Conjugalidades clericais no bispado do Maranhão no século XVIII**. 2007. 168 f. Dissertação (Mestrado em História) - Universidade Federal Fluminense, Niterói.

MICHELET, J. **O Padre, a Mulher e a Família**. Trad. de José Maria de Andrade Ferreira. Lisboa: Tipografia de José da Costa N. C., 1861.

NERY, Antonio Augusto. **Santidade e Humanidade: Aspectos da Temática Religiosa em Obra de Eça de Queirós**. 2005. 209 f. Dissertação (Mestrado em Letras) – Instituto de Letras, Universidade Federal do Paraná, Curitiba.

NITRINI, Sandra. **Literatura Comparada: História, Teoria e Crítica**. 3ª edição. São Paulo: EDUSP, 2010.

NUNES, Maria Luísa. **As Técnicas e a Função do Desenho de Personagem nas Três Versões de O Crime do Padre Amaro**. Porto: Lello & Irmão, 1976.

OLIVEIRA, Carlos Augusto Ferreira de. A Crisandade: um modelo eclesial de poder. In: **Fragmentos de Cultura**, Goiânia, v. 21, n. 4/6, p. 309-318, abr./jun. 2011.

OLIVEIRA, Pedro Paulo de. **A Construção social da Masculinidade**. UFMG: Belo Horizonte; Rio de Janeiro: IUPERJ, 2004.

OLIVEIRA, Zacarias de. **O Padre no Romance Português**. Lisboa: União Gráfica, 1960.

PAULO VI, Papa. **Sacerdotalis Caelibatus**. 1967. Disponível em: http://www.vatican.va/holy_father/paul_vi/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_24061967_sacerdotalis_po.html. Acesso: 24 mar 2014.

PEREIRA, Marcos E. **Psicologia Social dos Estereótipos**. São Paulo: EPU, 2002.

PILOSU, Mario. **A Mulher, a Luxúria e a Igreja na Idade Média**. Lisboa: Estampa, 1995.

PIO IX, Papa. **Quanta Cura**. 1864. Disponível em: <http://www.montfort.org.br/old/documentos/quantacura.html>. Acesso: 27 ago 2013.

PIO IX, Papa. **Syllabus complectens praecipuos nostrae aetatis errores**. 1864. Disponível em: <http://www.filosofia.org/mfa/far864a.htm>. Acesso: 27 ago 2013.

PORTELA, Adriano. **A Disciplina do Celibato Eclesiástico no Rito Latino Hoje**. 2008. 82 f. (Bacharelado em Teologia) – Instituto de Teologia, UCSal, Salvador.

PORTELA, Adriano. **Padre, Celibato e Literatura: Entre Eurico e Amaro**. 2011. 46 f. (Especialização em Estudos Linguísticos e Literários) – Instituto de Letras, UFBA, Salvador.

PORTELA, Adriano. **O Padre sob o estereótipo da imoralidade**. Artigo apresentado no Seminário de Pesquisa Científica realizado pelo Instituto de Letras da UFBA em 2013.

QUEIRÓS, Eça de. **O crime do padre Amaro**. In: _____. Obra completa. v.1. Org. Beatriz Berrini. Rio de Janeiro: Editora Nova Aguilar, 1997.

RANKE-HEINEMANN, Uta. **Eunucos pelo Reino (mulheres, sexualidade e a Igreja Católica)**. Rio de Janeiro: Record; Rosa dos Tempos, 1996.

REIS, Carlos. **Estatuto e Perspectiva do Narrador na Ficção de Eça de Queirós**. Coimbra: Almedina, 1981.

RIVERA, Tania. **Fetichismo, Subversão do Símbolo**. Artigo apresentado no Colóquio Simbolização realizado na Universidade de Brasília em 24 e 25 de março de 1997. Disponível em: <http://www2.uol.com.br/percurso/main/pcs19/artigo1913.htm>. Acesso: 25 fev 2013.

RICHARDS, Jeffrey. **Sexo, Desvio e Danação: as minorias na Idade Média**. Trad.: Marco Antonio Esteves da Rocha e Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990.

SANTIAGO, Silviano. O entre-lugar do discurso latino-americano. In: **Uma literatura nos Trópicos: ensaios sobre dependência cultural**. 2ª edição. Rio de Janeiro: Rocco, 2000, p. 9-26.

SANTOS, Cristian José Oliveira. **Padres, Beatos e Devotos: Figuras do Anticlericalismo na Literatura Naturalista Brasileira**. 2010. 407 f. Tese (Doutorado em Literatura e Práticas Sociais) – Instituto de Letras, Universidade de Brasília, Brasília.

SANTOS, Fernanda; FRANCO, José Eduardo. A insustentável leveza das fronteiras: clero católico nas maçonarias e a questão do Anticlericalismo e Antimaçonismo em Portugal. In: **REHMLAC**, Vol. 2, Nº 2, Dez 2010/Mar 2011, p. 54-65. Disponível em: www.rehmlac.com/recursos/vols/v2/n2/rehmlac.vol2.n2-fsantosefranco.pdf. Acesso: 25 ago 2013.

SARAIVA, António José. **As Ideias de Eça de Queirós: Ensaio**. Lisboa: Gradiva, 2000.

SCHWARZ, Roberto. Nacional por subtração. In: SCHWARZ, Roberto. **Que horas são? Ensaios**. São Paulo: Companhia das Letras, 1987, p. 29-48.

SILVA, V. M. Aguiar e. A Estrutura do Romance (sep. de **Teoria da Literatura**), Livraria Almedina: Coimbra, 1974.

SOUSA, Inglês de. **O Missionário**. São Paulo: Editora Ática, 1987.

SOUZA, Lynn Mario T. Menezes de. Hibridismo e tradução cultural em Bhabha. In: ABDALA JÚNIOR, Benjamin (org). **Margens da cultura: mestiçagem, hibridismo & outras misturas**. São Paulo: Boitempo Editorial, 2004. P. 113-133.

TEIXEIRA, Ivan. Fortuna Crítica 6: New Historicism. **CULT**, [S.L], p. 32-35, dez. 1998.

TORRES-LONDOÑO, Fernando. Paróquia e comunidade na representação do sagrado na colônia. In: TORRES-LONDOÑO, Fernando (org.). **Paróquia e Comunidade no Brasil: perspectiva histórica**. São Paulo: Paulus, 1997, p. 51-90.

TORRES-LONDOÑO, Fernando. **A outra família: concubinato, Igreja e escândalo na colônia**. São Paulo: Loyola, 1999.

TRINDADE, Manuel. **O Padre em Herculano**. Lisboa: Editorial Verbo, 1965.

WATT, Ian. **A Ascensão do Romance**: Estudos sobre Defoe, Richardson e Fielding. Trad. de Hildegard Feist. São Paulo: Companhia da Letras, 2010.

VERÍSSIMO, José. **Estudos Amazônicos**. Belém: Universidade Federal do Pará, 1970.

VICENTE, Gil. **Obras-primas do teatro vicentino**. São Paulo: Editora Universidade de São Paulo, 1970.

ZOLA, Émile. **O romance experimental e o naturalismo no teatro**. São Paulo: Perspectiva, 1982.