

Cerimônias religiosas na igreja dos Mártires durante a semana santa, Abril, 1912

AGÊNCIA ECCLESIA

Semanário de actualidade religiosa

5 de Outubro de 2010 / N.º 1258 / Assinatura Anual 36€ / Este Nº 2€

edição especial 5 de OUTUBRO 2010 Centenário da República



Sociedade e Religião



Relação Igrejas, Estado e Sociedade:
do regalismo à separação



Universos Espirituais e experiências religiosas
durante a Primeira República

ECCLESIA

Marca na história dos meios de comunicação social em Portugal



Agência de notícias
www.agencia.ecclesia.pt
Portal de informação religiosa

Portal da Igreja Católica em Portugal
www.ecclesia.pt

Edição digital do Semanário Agência Ecclesia
www.ecclesia.pt/semanario

Programa 70x7 na RTP2
www.ecclesia.pt/setenta

Programa Ecclesia na RTP2
www.ecclesia.pt/programa

Programa da Igreja Católica na Antena 1
www.ecclesia.pt/radio

Edição Especial 5 de Outubro 2010

Propriedade

Secretariado Nacional das Comunicações Sociais
(Conferência Episcopal Portuguesa)
Director: Cón. António Rego

Edição

Agência Ecclesia
Nº de Registo: 109665
Director: Paulo Rocha
Chefe de redacção: Octávio Carmo
Redacção: José Carlos Patrício, Lígia Silveira,
Luís Filipe Santos, Manuel Costa,
Rui Martins e Sónia Neves

Coordenação Científica

Centro de Estudos de História Religiosa da
Universidade Católica Portuguesa

Coordenadores

António Matos Ferreira
Rita Mendonça Leite

Investigadores

António Matos Ferreira
Doutor em História Contemporânea, Professor de
História do Cristianismo na Faculdade de Teologia
– UCP e na Faculdade de Letras – UL,
Director-Adjunto do CEHR

Guilherme Sampaio
Mestre em História Contemporânea pela FLUL-UL
e Colaborador do CEHR

Hugo Dores
Mestre em História Contemporânea,
Colaborador do CEHR e Doutorando em História
Contemporânea no ICS-UL

João Miguel Almeida
Mestre em História Contemporânea, Investigador
do CEHR e Doutorando na FCSH-UNL

Marco Silva
Mestre em Ciência Política pelo ISCSP-UTL
e Colaborador do CEHR

Rita Mendonça Leite
Mestre em História Contemporânea, Investigadora
do CEHR e Doutoranda em História e Cultura das
Religiões na FLUL-UL

Sérgio Ribeiro Pinto
Mestre em História Contemporânea,
Investigador do CEHR e Doutorando em História
Contemporânea na FCSH-UNL

Tiago Apolinário Baltazar
Licenciado em Filosofia, Colaborador do CEHR
e Mestrando em História Contemporânea
na FLUL-UL

Projecto gráfico, paginação e produção
Dupladesign

Revisão: Maria Fernanda Silva
Secretaria: Ana Gomes

Redacção e Administração
Quinta do Cabeço, Porta D
1885-076 MOSCAVIDE
Tel.: (+351) 218 855 472
Fax: (+351) 218 855 473

Tiragem: 10000 exemplares

Depósito Legal n.º 104002/96

agencia@ecclesia.pt
www.agencia.ecclesia.pt

3

Editorial

4

Apresentação

1.ª Parte: Sociedade e Religião

8

Situação religiosa no início do século XX: do caso Calmon à Lei da Separação (1901-1911)

14

Enquadramento jurídico das Igrejas durante a Monarquia Constitucional: o regalismo e o estatuto funcional da religião

20

O anticlericalismo como ideologia

2.ª Parte: Relação Igrejas, Estado e Sociedade: do regalismo à separação

26

Legislação republicana em matéria religiosa e separação

32

Reacção, mobilização e inovação católica

40

Situação das outras correntes religiosas

47

Questões em aberto

3.ª Parte: Universos Espirituais e experiências religiosas durante a Primeira República

54

Religião, República e Guerra

62

Novos protagonismos e movimentos religiosos: juventude, mulheres, sectores sociais

68

Religiosidades e universos devocionais

73

Fátima: a expressão de um culto

80

Cidadania e espiritualidades

86

Convicção e pertença



Edição:

Agência Ecclesia do Secretariado Nacional das Comunicações Sociais da Conferência Episcopal Portuguesa



Investigação Científica:

Centro de Estudos de História Religiosa da Faculdade de Teologia da Universidade Católica Portuguesa



Edição patrocinada pela Comissão Nacional para as Comemorações do Centenário da República



Apoios:

Fundação Ajuda à Igreja que Sofre



Fundação Secretariado Nacional da Educação Cristã



Obras Missionárias Pontifícias



Agradecimentos:

Arquivo Fotográfico do Diário do Minho
Arquivo da Igreja Metodista
Arquivo Municipal de Lisboa
Núcleo fotográfico
<http://arquivomunicipal.cm-lisboa.pt/>
Arquivo pessoal de AMF
Arquivo do Santuário de Fátima
Centro de Estudos de História Religiosa
Presidência da República
Serviço de Arquivo Histórico e Biblioteca do Centro Cultural do Patriarcado de Lisboa

Créditos fotográficos:

Arquivo Municipal de Lisboa – Núcleo Fotográfico
Capa: A11097; Pág. 8: A25233; Pág. 12: A23061; Pág. 16: A8494; Pág. 18: A8869.
Pág. 19: A8557; Pág. 24: A24356; Pág. 27 – A11491; Pág. 29: A8962; Pág. 35: EFC001548; Pág. 48: A9810; Pág. 55: A6819; Pág. 56 – A3932; Pág. 63: A12515.
Pág. 64: A11248.

Fundo: Espólio Fotográfico de Monsenhor Esteves
Entidade detentora: Paróquia de S. Vicente de Fora
Fiel Depositário: Serviço de Arquivo Histórico e Biblioteca do Centro Cultural do Patriarcado de Lisboa
Págs. 36; 49; 50.

Fundo: Espólio Fotográfico de Alberto Feliciano Marques Pereira
Entidade detentora: Serviço de Arquivo Histórico e Biblioteca do Centro Cultural do Patriarcado de Lisboa
Pág. 70

Arquivo Diário do Minho
Pág. 39

Arquivo Igreja Metodista
Pág. 43

Centro de Estudos de História Religiosa
Págs. 51; 59; 60.

Arquivo AMF
Págs. 69; 71; 72; 73; 81.

Arquivo Santuário de Fátima
Págs. 74; 75; 77; 78.

Direitos reservados
Págs. 10; 11; 30; 33; 38; 56; 59; 66; 67.

Só nos resta a inteligência

De fragmentos se faz a história. Quem a realiza, quem a lê e quem a conta. Nada envolve tudo ou tudo explica.

Multiplicam-se as máquinas da memória, a declinação de dados, o cruzamento de factos. A intercepção com as ideologias, a proximidade com os elementos antagónicos, a manipulação segundo os envoltivos favoráveis ou de desconforto, faz da história um instrumento de busca, na purificação constante das águas da memória. Nem vale a pena misturá-la com histórias. Ou carregá-la de adjetivos, hipérbolos, dramas, ou simples colorações de circunstância. Ninguém é quimicamente puro nas análises que ensaia porque ninguém sabe a história toda nem todas as histórias. Como o futuro, o passado límpido apenas a Deus pertence.

E há o tempo. «O passado não cessa de nos surpreender, mais que o presente, mais que o futuro talvez», diz Jean-Claude Carrière em diálogo com Umberto Eco. Cem anos de implantação da República em Portugal têm muito a ver com este todo. Nas diferentes narrativas dum facto que não é acontecimento dum dia ou explosão duma hora. Remexe muitas páginas da história e traz permanentes surpresas, enquanto insinua que tem tudo dito e feito. Daí, a procura honesta e rigorosa dos enquadramentos, causas próximas e remotas, intervenientes de primeiro plano ou programadamente escondidos. Com a humildade de quem sabe que a história é uma

recolha meticolosa de fragmentos que parecem ser um todo, não podemos cansar-nos de procurar as linhas mestras que a sequência vertiginosa dos séculos foi criando como um vulcão paciente que atingiu altíssimas temperaturas e no arrefecimento progressivo e lento foi criando montanhas, planícies, desertos, oásis, terras áridas e rios abundantes. Sem nunca desistir da sua revolução criadora ao espalhar por pátrias infindas as suas lavas mornas. Os cem anos da República portuguesa cruzaram-se com os dois mil anos da Igreja Católica. E, em Portugal, ambas protagonizaram um século, tiveram encontros e desencontros com leituras contrárias, desdobrando os mesmos factos em dividendos que geraram algumas guerras religiosas no meio de muitas guerras civis. A República não é uma data única. É um rasto de tempo num pequeno espaço chamado Portugal.

Que se retome a memória. Mas que nunca se perca a inteligência. Foi no contexto das novas memórias que Michel Servet o afirmou. Mas que cabe neste tempo de boas e más memórias que estamos a celebrar.

António Rego

Director do Secretariado Nacional das Comunicações Sociais

Apresentação

A Agência Ecclesia decidiu publicar, com a colaboração científica do Centro de Estudos de História Religiosa (CEHR) da Universidade Católica Portuguesa, uma revista sobre as questões do âmbito da religião na sociedade portuguesa no período da Primeira República no contexto celebrativo do seu Centenário.

Trata-se de uma apresentação, essencialmente historiográfica, de aspectos centrais do impacto da mudança de regime político nos universos religiosos em Portugal, num período e numa conjuntura cruciais da sociedade, desde os finais do século XIX e durante o primeiro quartel do século XX. Muitas destas alterações são correntemente designadas como «a questão religiosa», circunscrita à alteração do estatuto da Igreja Católica Romana nas suas relações com o Estado, na sua forma republicana, laica e de separação. Todavia, este processo é muito mais complexo, pois se a implantação do regime republicano acelerou e, em larga medida, radicalizou essa mesma «questão», nem a inaugurou, nem conseguiu dirimir completamente as questões centrais respeitantes à modernização da sociedade e do próprio Estado.

A memória existente sobre essa época é, muitas vezes e de forma repetida, percebida de modo dicotómico e simplista, gerando a partir de factos reais uma visão persecutória da Igreja Católica e da religião ou uma percepção sobre os atavismos nacionais como produto dessa presença das instituições e vivências do religioso. Os combates sociais, políticos, culturais e religiosos na sociedade portuguesa dessa época não podem ser compreendidos como se em 1910, a 4 ou 5 de Outubro, tivesse desaparecido uma realidade humana e social dando lugar a uma outra totalmente distinta, muito menos ainda quando esse processo é reduzido à produção legislativa ou ao protagonismo individual de determinadas personalidades. Os protagonistas da Primeira República já eram actantes nas décadas anteriores e continuaram a sê-lo nas seguintes; e muitas das questões que colocaram e a que procuraram responder mantiveram-se para além dos dezasseis anos da primeira configuração do regime republicano em Portugal, comumente designado por Primeira República. A «questão religiosa», nesta perspectiva, não pode ser separada das questões internas e externas, marcadas por significativas recomposições a todos os níveis e fortemente condicionadas pela conflituosidade social e internacional, isto é, pela «guerra social e política», gerando também de certo modo uma «guerra religiosa e intelectual».

A reflexão que se apresenta, acompanhada pela publicação de documentos da época e do levantamento iconográfico e biográfico referentes a acontecimentos e personalidades anteriores e posteriores à República de 1910, pretende contribuir para a memória crítica dos cidadãos portugueses, crentes e não crentes, destacando a relevância do campo do religioso, afectado por antagonismos anticlericais, mas sobretudo pela desconfessionalização do Estado e, de certo modo, da sociedade pela via da Separação entre o Estado e as Igrejas.

Esta publicação estrutura-se em torno de três áreas temáticas – 1ª Parte: Sociedade e Religião; 2ª Parte: Relação Igrejas, Estado e Sociedade: do regalismo à separação; e 3ª Parte: Universos Espirituais e experiências religiosas durante a Primeira República – pretende ser também um instrumento pedagógico que conduza à apreciação dos factos do passado no que estes são como indicadores das profundas transformações da realidade do país.

Sem se esgotar todos os aspectos da possível abordagem destas questões, procura-se com este dossiê atender, sem escamotear, a complexidade dos interfaces da vivência e da organização do religioso e na sua diversificação, da sua revitalização e o que nesta mudança de regime político – da Monarquia Constitucional para a República – conduziu a uma reformulação das várias instâncias e formas do religioso. Mesmo numa dinâmica conflitual, o religioso, na diversificação das suas experiências, é também constitutivo da cidadania, até porque a *res publica* assim o exige como desiderato, como compromisso e como contrato, mas também como finalidade inclusiva.

António Matos Ferreira

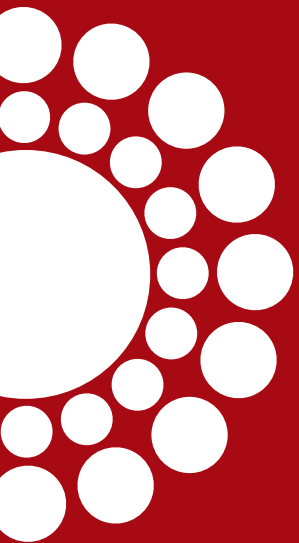
Coordenador

Évora, N. 83
25-Julho-1911.

VI-1
E. M. Mascarenhas
C. G.

Tenho presente a Carta confidencial de V. Ex.^a de 22 do corrente e a cópia que vinha junta.

Sobre o assumpto de ambas, o meu humilde parecer é que, em presença da recente Encíclica "Jaudendum in Luitania", que condemna tudo que na lei denominada da separação do Estado da Igreja se acha decretado em opposição aos invioláveis Direitos da Igreja, e que expressamente se refere, com reprovacões, à organização das corporações culturais, notando o Santo Padre a este respeito que "a Igreja fica reduzida a uma adusa servidão, e que se despreza, como se não fosse conhecida, a hierarchia ecclesiastica", — não será possível encontrar uma fórmula que permita organizar-se qualquer associação que fique emargurada do culto, e que satis-



Parte 1
Sociedade e Religião





Situação Religiosa no início do século XX: do caso Calmon à Lei da Separação (1901-1911)

Hugo Dores

*Mestre em História Contemporânea, Colaborador do CEHR
e Doutorando em História Contemporânea no ICS-UL*

Quando em Fevereiro de 1901 a imprensa portuguesa publicitou os motivos que teriam levado a filha do cônsul brasileiro do Porto a tentar ingressar

numa casa religiosa, a Igreja Católica e as congregações religiosas viram-se a braços com um enorme movimento de contestação anticongreganista, renovando um processo de ataque que vinham sofrendo desde meados do século XIX. O caso Calmon, lembrando o das irmãs da Caridade (1857) e o de Sara de Matos (1891), trazia para a ordem do dia a questão das congregações religiosas em Portugal, que apesar de ilegais, mantinham uma extensa actividade educativa, caritativa e missionária sob uma consciente passividade do Estado.

De forma a terminar com os protestos que da rua exigiam o cumprimento da legislação pomalina e de Joaquim António de Aguiar a respeito

das ordens religiosas em território nacional, o governo de Hintze Ribeiro aprovou o Decreto de 18 de Abril de 1901, que pretendia regular o estatuto das congregações. Em vez da expulsão, em obediência

à legislação existente, a nova norma vinha possibilitar a existência daquelas através da sua constituição em associações de missão, ao invés de institutos religiosos, mantendo-se a proibição da celebração de votos perpétuos ou a criação de noviciados.

O caso Calmon e a legislação daí derivada demonstram, em parte, a complexidade das relações entre Estado e Igreja durante o final da monarquia constitucional e da própria

realidade da situação religiosa em Portugal.

Em 1910, nas vésperas da implantação do regime republicano, o Catolicismo constituía um dos principais fundamentos da sociedade portuguesa;

Em cima: Ernesto Rodolfo Hintze Ribeiro, destacado homem político e dirigente do Partido Regenerador.

Ao lado: bispos portugueses com o núncio apostólico em Junho de 1904.



O Caso Calmon

A 17 de Fevereiro de 1901, à saída da missa na Igreja da Trindade, no Porto, a filha do cônsul brasileiro, Rosa Calmon teria tentado entrar para um carro, com o objectivo de escapar à autoridade paterna e ingressar numa congregação religiosa. Não era a primeira vez que Rosa Calmon tentava abraçar a vida religiosa, contra a opinião do pai, e perante aquilo que era, alegadamente, o «conluio» de indivíduos afectos ao congreganismo (leia-se, segundo as críticas da época, ao jesuitismo) de desviá-la da sua vida familiar.

A Polícia iniciou um inquérito para apurar os factos ocorridos à porta da igreja, enquanto pequenos motins se alastraram pelas ruas da cidade, a sede do jornal A Palavra era apedrejada, a Associação Católica do Porto era atacada, e manifestações contra o congreganismo percorriam todo o país. Os confrontos junto a edifícios onde funcionavam instituições religiosas terminavam com a intervenção violenta da polícia. A imprensa indignada atacava o clero regular, os jesuítas e a Igreja.

O exame médico de Júlio de Matos, corroborado por Miguel Bombarda, concluiu que a jovem sofria de fanatismo religioso patológico. Este incidente familiar, tornando-se um acontecimento público, inspiraria um levantamento contestatário à presença das ordens religiosas em Portugal, mas também a expressão pública da sua defesa. Face aos tumultos populares, o governo pediu a saída discreta do cônsul do Porto, mas a situação manteve-se problemática.

tanto a Nação como o Estado eram católicos. Segundo os dados estatísticos cerca de 99% da população nacional era católica, sendo que a restante minoria se dividiria por outras confissões cristãs e por pequenas comunidades judaicas. Pela Carta Constitucional de 1826, o Catolicismo Apostólico Romano era a religião oficial do Reino, tolerando-se a existência das restantes confissões religiosas, dentro de um quadro de estrita liberdade, podendo realizar o seu culto em edifícios «sem forma exterior de Templo» (art. 6.º).

Como expressão dessa confessionalidade, o Episcopado nacional tinha assento na Câmara dos Pares e o clero era tido como parte do funcionalismo

público. Os párocos eram colocados nas respectivas paróquias através de concurso feito pela Secretaria dos Negócios Eclesiásticos. A intervenção governativa na Igreja era também exercida pela prerrogativa do «beneplácito régio», que obrigava a aprovação por parte do Estado das normas emanadas da Santa Sé antes da sua divulgação pelos prelados portugueses. Nenhuma encíclica papal poderia ser proferida num púlpito nacional, sem que tivesse a permissão do Governo português.

Os bispos tinham, assim, de encontrar um equilíbrio entre a obediência às disposições legais do Estado português e as obrigações morais para com





O Caso Sara de Matos ou Caso das Trinas

Em 1891, a morte de Sara de Matos, numa casa religiosa, levaria à denúncia feita pelo seu tutor,

Dr. José Pinto Goulão, a respeito da falta de cuidados médicos existentes na instituição, o que provocou um enorme movimento de contestação e suspeita face às casas de religiosas femininas. A irmã Coleta (Rosa de Oliveira), acusada de envenenar a jovem de catorze anos, enfrentaria um

processo judicial, sendo condenada e, posteriormente, absolvida.

O facto seria instrumentalizado pela imprensa anticlerical (O Século), originando diversas versões sobre os motivos que envolveram a morte da jovem, sendo usado como exemplo dos efeitos negativos que a presença das congregações religiosas tinha na sociedade portuguesa, em particular junto das mulheres. Num período de

rápida instalação de religiosos regulares no país, o caso provocou manifestações populares contra as ordens e obrigou à intervenção das autoridades eclesiásticas, em especial, do cardeal D. José Neto, visitador canónico das Irmãs Franciscanas Hospitaleiras (congregação a que pertencia a irmã Coleta), e a atenção do nuncio Domenico Jacobini.

as decisões do Papa. Esta realidade levantaria, um conjunto de dificuldades para as autoridades eclesiásticas nacionais. A questão tornava-se mais sensível num contexto de um crescente sentimento anticlerical existente na sociedade portuguesa e de um profundo processo de romanização do Catolicismo.

Foi durante a primeira década do século XX, que chegaram às diversas dioceses alguns dos eclesiásticos que conduziram a Igreja pela última fase da Monarquia Constitucional e viriam a assumir um papel de destaque na fase inicial das relações da Igreja com a República, caso de D. António Mendes Belo (Patriarca de Lisboa),

D. Augusto Eduardo Nunes (arcebispo de Évora), D. Manuel Bastos Pina (bispo de Coimbra), D. António Barroso (bispo do Porto), D. Manuel Vieira de Matos (bispo da Guarda) ou D. António Barbosa Leão (bispo do Algarve), entre outros.



O Episcopado português, na metrópole e no Ultramar, dividia-se num patriarcado (Lisboa), três arquidioceses (Braga, Évora e Goa), dezassete dioceses (Porto, Bragança e Miranda, Lamego, Coimbra,

Guarda, Viseu, Portalegre, Beja, Algarve, Angra, Funchal, Cabo Verde, Angola e Congo, São Tomé e Príncipe, S. Tomé de Meliapor, Damão, Macau) e na prelaia de Moçambique. A estrutura eclesiástica portuguesa encontrava-se nessa época numa situação que fora pouco comum durante grande parte da monarquia constitucional, pois as suas dioceses estiveram ocupadas quase ininterruptamente (à excepção da de S. Tomé e Príncipe, governada por

Vigários-Gerais, dependentes da diocese de Angola e Congo, desde 1816; e da de Damão, dependente do arcebispo de Goa). Esta realidade era o resultado de um processo que durante o século XIX reduzira o número de dioceses na metrópole e retirara



ao Padroado português no Oriente alguns dos seus privilégios eclesiásticos, nomeadamente de intervenção territorial.

A Igreja Católica continuava a ser uma das principais realidades estruturais do país, com um determinante trabalho em âmbitos como o da assistência e o da educação, para além de um papel fundamental na política colonial através da missionação ultramarina. O liberalismo não conseguira substituir-se à Igreja nestas áreas, sendo esse vazio aproveitado por esta para manter a sua presença, e até influência, na sociedade. Mais do que o clero secular, estas dinâmicas seriam exercidas pelo clero regular, que desde meados de Oitocentos havia iniciado a sua reorganização no país.

As congregações religiosas (masculinas e femininas) foram, deste modo, um dos principais elementos do catolicismo português finissecular, através da sua intervenção na assistência (hospitais, orfanatos, associações caritativas) e no ensino (escolas primárias e secundárias). Uma das contradições da posição do Estado face à legislação anticongreganista, passava pela necessidade deste exercer uma real presença no espaço colonial, ameaçado pela expansão de missionários estrangeiros nos territórios sob domínio da Coroa portuguesa. Sendo insustentável contar apenas com a missionação secular, os sucessivos governos monárquicos foram fechando os olhos à presença dos regulares na metrô-

pole (onde exerciam uma abrangente função social, educativa e caritativa), ao mesmo tempo que promoveram a sua instalação nas colónias (missões jesuítas e franciscanas em Moçambique a partir das décadas de 1880 e 1890, respectivamente).

O regresso das congregações era entendido como parte da estratégia que a Santa Sé e a Igreja portuguesa empreenderam no sentido de fo-

mentar a reconstituição de uma sociedade católica, baseada nos valores elaborados nas últimas décadas, sob o signo da «romanização». Os significativos pontificados de Pio IX e as posições antimodernistas, de Leão XIII e o *ralliement*, e de Pio X e o papel social dos católicos, constituíram os elementos aglutinadores das novas mundividências da Igreja Católica e influenciaram a formação do movimento católico, com a criação de periódicos, círculos católicos de operários, agremiações populares, partidos políticos.

Em Portugal, a influência de algumas das doutrinas pontíficas entre o final do século XIX e início do século XX serviria de base a um movimento que procurou, através da intervenção pública, reforçar o lugar da religião e da Igreja. Aos primeiros intentos de agregação política (superando a intransigência dos sectores legitimistas em aceitarem a ordem liberal, influenciados pela política leonina) a partir da década de 1870, os católicos promovem a constituição do Centro Nacional (1901), primeiro passo para



À esquerda: Leão XIII (Vincenzo Gioacchino Raffaele Luigi Pecci Prosperi Buzzi). Nascido no Carpineto Romano a 2 de Março de 1810, foi Papa desde 20 de Fevereiro de 1878 até à data de sua morte a 20 de Julho de 1903.

Em cima: Pio X (Giuseppe Melchiorre Sarto). Nasceu em Riese a 2 de Junho de 1835. Papa desde 4 de agosto de 1903 até 20 de Agosto de 1914, data da sua morte. Foi canonizado a 3 de Setembro de 1954 por Pio XII.



Comício Republicano, Avenida Almirante Reis, Lisboa, Dezembro 1906.

a criação do Partido Nacionalista (1903), como forma de resolução dos problemas que o país atravessava e da própria «questão religiosa», dentro do quadro constitucional.

Contudo, a definição do papel político dos católicos estaria na origem de um dos mais sérios afrontamentos existentes no seio do catolicismo português nas vésperas da República. A existência de um partido católico (Partido Nacionalista) tendia a impôr aos católicos a «obrigação de voto», que não era consensualmente aceite por todas as camadas do Catolicismo. Uma corrente, designada de democrata-cristã, defendia que o católico não deveria ser «obrigado em consciência» a votar nos nacionalistas. Esta posição fora encabeçada pela linha editorial da revista franciscana *Voz de Santo António*, do convento de Montariol, que desencadearia o conflito com a revista *Novo Mensageiro do Coração de Jesus* (órgão oficial do Apostolado da Oração, mas entendido com pertencente à Companhia de Jesus) e com vários outros periódicos próximos do nacionalismo.

Iniciada nos inícios de 1908, apesar de anteriormente a revista franciscana ter já encetado as suas posições contra a obrigação de voto, a questão agudizar-se-ia durante 1909 e atingiria o extremo na Primavera de 1910, com a suspensão da revista de Montariol, por ordem do cardeal Secretário de Estado, Rafael Merry del Val.

A ordem de suspensão da *Voz de Santo António* em Maio de 1910 provocou uma fortíssima reacção anticlerical. A imprensa republicana e liberal mais radical utilizaram a intervenção do Secretário de Estado, o cumprimento da mesma pelo arcebispo de Braga, D. Manuel Baptista da Costa, a suspeita da conspiração jesuítica, e a desconfiança face à participação do nuncio apostólico, Giulio Tonti (acusado também de ter intervindo na questão da renúncia do Patriarca D. José Sebastião Neto, em 1907), para incrementar uma acérrima oposição à Igreja e um renovado ataque aos Jesuítas, como congregação em si, mas também como o «bode expiatório» dos males nacionais.



O governo de Teixeira de Sousa, o último da Monarquia Constitucional, tentaria solucionar esta nova crise nas relações com a Igreja, mas foi interrompido pelos acontecimentos do 4 e 5 de Outubro de 1910. Ainda conseguiu aprovar o encerramento do centro nevrálgico da Companhia de Jesus, na rua do Quelhas, a 3 de Outubro, mas a expulsão da ordem, que todos viam como medida inevitável no seguimento desta decisão, já não foi possível. A 8 de Outubro, uma das primeiras posições do novo governo republicano foi determinar o cumprimento da legislação pombalina contra os Jesuítas e de Joaquim António de Aguiar em relação às demais congregações religiosas.

No hiato de tempo que vai de 5 de Outubro de 1910, com a proclamação do regime republicano, e 20 de Abril de 1911, com a aprovação da Lei da Separação das Igrejas e do Estado, muitos católicos (e mesmo a estrutura eclesiástica) viram a nova realidade política como meio de resolução de algumas

das querelas que a Igreja vinha confrontando com o Estado. Pensavam que o entendimento do lugar do religioso na concepção dos republicanos, iria terminar com o regime de confessionalidade do Catolicismo, o que implicaria a autonomia da Igreja face ao poder político, com o fim, por exemplo, do beneplácito régio (imensamente discutido desde Maio de 1910, a respeito da suspensão da *Voz de Santo António*) e do estatuto funcional do clero português. Por parte da hierarquia católica esperava-se que a nova realidade pudesse pôr fim à questão religiosa.

Todavia, a atitude do governo provisório da República caminhou para uma situação de antagonização com a Igreja Católica, primeiro com a expulsão das congregações, o encerramento da Faculdade de Teologia da Universidade de Coimbra, a aprovação do divórcio, e, por fim, com a aprovação da Lei de Separação, que mantinha alguns dos condicionamentos da anterior relação entre Estado e Igreja.

PUBLICIDADE

RELATÓRIO 2010

sobre a Liberdade Religiosa no Mundo

A **FUNDAÇÃO AIS** vai lançar novamente o seu relatório anual sobre a **Liberdade Religiosa no Mundo**, no dia **14 de Outubro**, evento este que contará com a presença de D. Sebastian Shaw, OFM, Bispo de Lahore, Paquistão, onde se têm verificado atentados constantes à liberdade religiosa e direitos humanos.

Este documento analisa a situação dos cristãos e de outras confissões religiosas, denunciando casos de perseguição e atropelos a um direito fundamental consagrado na **Declaração Universal dos Direitos do Homem**, que cabe a todos nós defender.



FUNDAÇÃO AIS
ORGANIZAÇÃO DEPENDENTE DA SANTA SÉ

Rua Professor Orlando Ribeiro, 5 D, 1600-796 LISBOA
Tel 21 754 40 00 • Fax 21 754 40 01 • NIF 505 152 304
fundacao-ais@fundacao-ais.pt

SAIBA MAIS INFORMAÇÕES EM:
www.fundacao-ais.pt





Enquadramento jurídico das Igrejas durante a Monarquia Constitucional: o regalismo e o estatuto funcional da religião

Os processos revolucionários em curso nos continentes europeu e americano a partir de finais do século XVIII desenvolveram-se através da concretização e adaptação de um conjunto de princípios de origem iluminista. Conceitos como os de liberdade, igualdade, segurança, propriedade e cidadania surgiram como a base de um liberalismo que extravasou as fronteiras da cultura e acabou também por se estruturar em termos políticos. Esse liberalismo político teve uma importante tradução constitucional, materializada na legislação decretada nos diferentes países onde se desenvolveu e onde foi objecto de diversas adaptações. Em Portugal, essa tradução resultou, na sequência da Revolução Liberal de 1820, na proclamação da Constituição de 1822 e da Carta Constitucional de 1826. Os dois textos funcionaram simultaneamente como estruturação e impulso da transformação do ideário liberal numa ordem política e social.

Alicerçada num propósito de regeneração nacional, a Revolução de 1820 reconheceu um papel à religião católica como fonte de legitimação no projecto liberal. A adopção de posições próximas do anticlericalismo, concretizadas através de críticas ou reclamações de reforma da hierarquia católica, não invalidou, portanto, que esse primeiro liberalismo valorizasse o lugar da religiosidade, tanto na sua componente pública, legitimando o poder, como na sua

Rita Mendonça Leite

Mestre em História Contemporânea, Investigadora do CEHR e Doutoranda em História e Cultura das Religiões na FLUL-UL

componente privada, enquanto resultado da liberdade individual de cada cidadão. Ainda que exequível, o equilíbrio entre estes pontos de partida resultou numa discussão que se prolongou ao longo de todo o século XIX e inícios do século XX e que foi desde logo dinamizada a propósito da interpretação e crítica dos textos constitucionais, cujos conteúdos, em matéria de religião, eram se não contraditórios pelo menos de uma coerência discutível, oscilando entre a defesa dos direitos e da liberdade de consciência do cidadão e a perspectiva regalista apostada no reforço da imposição da religião católica como religião de todos os portugueses.

A Constituição de 1822, fortemente marcada por um espírito democratizante e profundamente inovador, integrou também uma importante componente espiritual e religiosa. Alicerçado numa concepção radical do liberalismo, o texto constitucional desdobrava-se no reconhecimento de princípios inovadores, como a igualdade de todos perante a lei, a soberania indivisível da Nação e a divisão dos poderes legislativo, executivo e judicial. Na linha dessa tendência revolucionária, a Constituição consagrava igualmente o princípio da livre expressão do pensamento, fundamental em matéria religiosa. Por outro lado, no artigo 25º decretava-se que a religião da Nação era a Católica Apostólica Romana. O culto público e, por conseguinte, a exteriorização social da religiosidade era prerrogativa exclusiva da religião do Estado.

Carta Constitucional de 1826

Artigo 6º

«A Religião Apostólica Romana continuará a ser a Religião do Reino. Todas as outras Religiões serão permitidas aos Estrangeiros com seu culto doméstico, ou particular, em casas para isso destinadas, sem forma alguma exterior de Templo»

Artigo 145º

«Ninguém pode ser perseguido por motivos de Religião, uma vez que respeite a do Estado, e não ofenda a Moral Pública»

A legislação sucessivamente promulgada ao longo do século XIX, esclarecendo alguns artigos e desenvolvendo significativamente o tratamento da problemática religiosa, acabou no entanto por aprofundar aquela incoerência, potenciando a diversidade de concepções de liberdade e, designadamente, da liberdade religiosa.

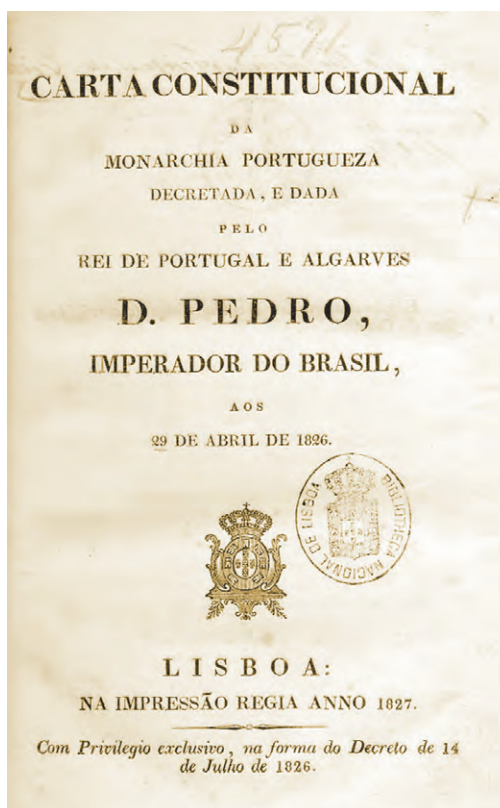
A introdução, na Carta Constitucional de 1826, do poder moderador ao lado dos poderes executivo, legislativo e judicial, traduziu a vontade de reafirmação do poder monárquico e de contenção da radicalização do processo democrático encetado em 1820. No sentido de criar as condições necessárias à estabilização política e social do reino, a Carta procurou materializar legislativamente aquele propósito contemporizador, inclusivamente naquilo que dizia respeito à problemática religiosa. A soberania nacional era invocada a par com a graça divina na definição de um Estado confessional que se propunha garantir as liberdades essenciais dos portugueses. A Carta consagrava a divindade como fonte do poder monárquico e definia, no artigo 6º, que a religião católica romana continuaria a ser a religião do reino e que todas as outras religiões seriam permitidas aos estrangeiros, com cul-

to particular. Na verdade, a manutenção do Estado confessional representava a permanência da marginalização das outras religiões, distanciadas do exercício da cidadania e remetidas para universos privados. No entanto, no artigo 145º, e no âmbito da descrição dos direitos essenciais do cidadão, o legislador explicitava que ninguém poderia ser perseguido por

motivos religiosos, na condição de que se respeitasse a religião do Estado e a moral pública. Por conseguinte, as contradições do posicionamento constitucional em relação à problemática da diversidade religiosa não só não foram resolvidas como foram inclusivamente agravadas.

Ao longo do século XIX e princípios do século XX o conteúdo da Carta permitiu então que a mesma fosse invocada como argumento legitimador tanto por aqueles que defendiam o respeito estrito pela religião do reino como por aqueles que advogavam o princípio da liberdade religio-

sa. A discussão não se centrou pois na denúncia de uma contradição na constituição que, de facto, acabou por servir os seus objectivos de aglutinação, mas sim na defesa da mesma como fundamento de posições diversas em relação à liberdade. A resposta às incoerências da Carta Constitucional, ou aos direi-





tos que não consignava, pulverizou-se na adopção de métodos diversos, nomeadamente através da promulgação do Código Penal, da lei civil, e, sobretudo, nas práticas judicial, social e cultural.

Confrontados com a diversidade de fontes de direito, os sucessivos governos liberais consideravam necessária uma ordenação da sociedade que chegaria também por via da ordenação legislativa. Com vista à simplificação e sistematização das leis iniciou-se em Portugal um processo de codificação baseado na promulgação de diplomas legislativos organizados em torno de uma área específica da vida jurídica.

O primeiro Código Penal português foi concluído e aprovado durante a ditadura do Duque de Saldanha e o reinado de D. Maria II, a 10 de Dezembro de 1852. A jurisdição sobre o culto público estava antes de mais alicerçada nos artigos consignados no Título I do Livro II que tratavam «Dos crimes contra a religião do reino, e dos cometidos por abuso de funções religiosas». Essa inclusão dos crimes contra o catolicismo romano parece, desde logo, constituir um reforço do entendimento do Estado confessional como fusão da nacionalidade portuguesa

e da religiosidade católica. Fusão que era aliás reforçada pela listagem dos crimes: as injúrias públicas aos dogmas, actos e objectos de culto da Igreja Católica; a tentativa de propagação de doutrinas contrárias aos dogmas da religião do reino; a celebração de actos públicos de um culto não-católico; quaisquer actividades prosélicas ou tentativas de conversão para uma religião diferente, ou seita reprovada pela Igreja. Consignava-se portanto neste conjunto de artigos a criminalização de qualquer tipo de proselitismo não-católico em Portugal, o que, se não contrariava a liberdade religiosa consagrada na Carta Constitucional, sufocava qualquer tipo de possibilidade de diferenciação religiosa que aí se reconhecia poder desenvolver-se no sentido de criação de um ambiente de pluralidade. Essas restrições estendiam-se inclusivamente àqueles que, de acordo com a Carta Constitucional, podiam professar a sua religião, ainda que a mesma não fosse católica: se no texto constitucional os estrangeiros tinham já limitada a sua liberdade à prática privada, com o Código Penal, essa obrigatoriedade de privatização é reforçada através da especificação da punição a aplicar no caso do autor dos crimes citados (relativos às injúrias,

Procissão do Corpo de Deus de 1908. Dom Manuel II, o Infante Dom Afonso e o Presidente da Câmara Municipal de Lisboa pegam nas varas do pálio. Nesse mesmo ano, em 1 de Novembro, os republicanos conquistaram a vereação da Câmara Municipal da capital.



Código Penal de 1852

Artigo 130.º

Aquele, que faltar ao respeito à Religião do reino Católica, Apostólica, Romana, será condenado na pena de prisão correcional desde um até três anos, e na multa conforme a sua renda de três meses até três anos, em cada um dos casos seguintes:

- 1.º Injuriando a mesma Religião publicamente em qualquer dogma, acto, ou objecto de seu culto, por factos ou palavras, ou por escrito publicado, ou por qualquer meio de publicação;
- 2.º Tentando pelos mesmos meios propagar doutrinas contrárias aos dogmas Católicos definidos pela Igreja;
- 3.º Tentando por qualquer meio fazer prosélitos, ou conversões para religião diferente, ou seita reprovada pela Igreja;
- 4.º Celebrando actos públicos de um culto, que não seja o da mesma Religião Católica.

§ 1.º Se o criminoso for estrangeiro, serão nestes casos substituídas as penas de prisão e de multa pela de expulsão do reino temporária.

§ 2.º Se unicamente se tiver cometido simples falta de respeito, ou as palavras injuriosas, ou blasfémias forem proferidas de viva voz publicamente,

mas sem intenção de escarnecer, ou ultrajar a Religião do reino, nem de propagar doutrina contrária aos seus dogmas, será somente aplicada a pena de repreensão, podendo ajuntar-se a prisão de três a quinze dias.

§ 3.º Se a injúria consistir no desacato e profanação das Sagradas Formas da Eucaristia, a pena será a de prisão maior temporária.

Artigo 131.º

A mesma pena de prisão temporária será imposta àquele, que por actos de violência perturbar, ou tentar impedir o exercício do culto público da Religião do Reino.

Artigo 132.º

A injúria e ofensa cometida contra um Ministro da Religião do reino no exercício, ou por ocasião do exercício de suas funções, será punida com as penas, que são decretadas para os mesmos crimes cometidos contra as autoridades públicas.

Artigo 133.º

Aquele, que por actos de violência, ou ameaças constranger, ou embaraçar outro no exercício do culto da Religião do reino, será condenado em prisão até seis meses, salvo se tiver incorrido em pena maior pelo facto de violência.

Artigo 134.º

Aquele, que, fingindo-se Ministro da religião do reino, exercer qualquer dos actos da mesma religião, que somente podem ser praticados pelos seus Ministros, será condenado em degredo temporário.

Artigo 135.º

Todo o português, que, professando, a Religião do reino, faltar ao respeito à mesma Religião, apostatando, ou renunciando a ela publicamente, será condenado na pena da perda dos direitos políticos.

§ 1.º Se o criminoso for Clérigo de Ordens Sacras, será expulso do reino para sempre.

§ 2.º Estas penas cessarão logo que os criminosos tornem a entrar no grémio da Igreja.

propagação de doutrina e proselitismo não-católicos) ser estrangeiro.

Acrescente-se ainda a estes delitos o de apostasia ou renúncia pública da religião católica, condenado com a perda de direitos políticos. A definição deste crime contrapunha-se abertamente à tese daqueles que defendiam que o reconhecimento de uma religião do reino não correspondia necessariamente à obrigação por parte de todos os cidadãos portugueses de professarem a religião católica. A interpretação do artigo 6º da Carta Constitucional como não exclusivo em relação à consagração da liberdade de exercício da religião em relação aos estrangeiros não é compatível com a associação directa entre fé católica e cidadania, isto é, entre apostasia e perda de di-

reitos políticos. Efectivamente, a conclusão é de que a lei penal não permitia que um português se convertesse a outra religião que não a do reino. Essa noção de protecção e defesa da religião católica foi aliás corroborada por documentos legislativos subsequentes que testemunhavam a reunião de esforços entre os juízos civis e eclesiásticos na defesa da paz pública alicerçada no respeito pela moralidade católica.

Apesar de, durante o período de vigência do Código vários factores moderadores terem acabado por relativizar parte das suas disposições, aquela legislação não só se manteve em vigor durante longos anos como foi reprovada e reintegrada no novo Código de 1886, cujas únicas alterações se registaram ao nível da duração das penas, genericamen-



te atenuada. Trinta e quatro anos depois do primeiro Código Penal e num período em que a diferenciação religiosa se constituía como uma realidade em Portugal, a legislação penal conservou uma postura persecutória em relação a manifestações religiosas não católicas e um posicionamento de protecção vincada em relação à religião do Estado, mais uma vez legitimada como tal. A legislação criminal relativa às restrições da liberdade religiosa manteve-se até à separação do Estado das Igrejas, sendo que o artigo 130º e respectivos parágrafos, relativos a essas limitações, só foram revogados pelo decreto com força de lei de 15 de Fevereiro de 1911.

No entanto, o processo de codificação penal encetado em 1852, procurando unificar o direito criminal disperso até então, acabou por não atingir plenamente esse objectivo, uma vez que ao longo do século XIX se mantiveram na sociedade portuguesa métodos e critérios diversos de aplicação da lei. Os crimes relativos aos atentados à religião do reino não resultaram necessariamente em condenações nem em acusações formais. De facto, a inflexibilidade teórica do Código e a intransigência de alguns sectores da sociedade portuguesa acabaram por não se reproduzir inteiramente na prática, assistindo-se inclusivamente à construção lenta de um ambiente de tolerância discrepante em relação a essa imagem de intransigência

transmitida na legislação penal. A lei civil acabou por traduzir alguns desses aspectos. A discussão gerada em torno do casamento civil, desencadeada na década de 60 do século XIX, constituiu um momento fundamental da definição de posições relativas ao lugar da Igreja Católica na sociedade portuguesa. Antecedendo a dinamização do republicanismo, o debate sobre o casamento, na sua dupla vertente sacramental e contratual, anunciou alguns dos pontos que, décadas mais tarde, seriam centrais no posicionamento do ideário republicano face à distinção entre as esferas religiosa e civil. Em última instância, o debate sobre o registo civil era essencialmente uma reflexão sobre a liberdade de cultos, dinamizada por aqueles que defendiam que ela já existia e que a mesma era não só compatível como se devia basear na protecção e legitimação do domínio da Igreja Católica; e aqueles que reclamavam a necessidade de implementação da mesma, defendendo inclusivamente que o catolicismo romano seria o primeiro a beneficiar dessa situação. O estabelecimento do registo civil de nascimentos, casamentos e óbitos, em 1878, permitiu integrar na sociedade civil portuguesa um número significativo de indivíduos cuja confissão religiosa resultava num impedimento de integração no sistema vigente, ainda fortemente dirigido por elementos do clero.



Por último, naquilo que diz respeito às práticas jurídicas e culturais nos finais do século XIX, nas múltiplas fontes directa ou indirectamente relacionadas com a diferenciação religiosa, confrontamo-nos com três tipos de situações. Em primeiro lugar, testemunhos do cumprimento da lei. Os principais testemunhos relacionam-se com o desenvolvimento de processos judiciais contra algumas figuras acusadas de desrespeito pela religião católica e de actividade prosélita, sendo comum a todos estes casos uma associação entre autoridades administrativas e judiciais na instauração e desenvolvimento dos processos. Apesar



da lei constitucional ter estabelecido o princípio da divisão e separação de poderes, o que é facto é que a maior parte destes exemplos parece demonstrar a existência de alguns resquícios do aparelho administrativo do Antigo Regime, onde cada comarca detinha, indiferenciadamente, a autoridade judicial e administrativa. Em segundo lugar, denúncias do não cumprimento dos desígnios legislativos, uma vez que vários testemunhos confirmam uma atitude de desprezo perante a lei, transmitindo não apenas a ideia da não aplicação, mas do esquecimento voluntário em relação à mesma, no sentido em que as autoridades escolhiam conscientemente fechar os olhos perante a difusão da doutrina e o proselitismo não-católicos. Apesar de serem levados a cabo processos judiciais, não deixa de ser verdade que poucos são os testemunhos da aplicação de penas, o que não invalidando que a lei fosse aplicada, relativiza o conceito estrito de intransigência consignado no Código Penal. Em terceiro lugar, e complementando aquelas denúncias, surgiam as evidências da prá-

tica da tolerância e da liberdade religiosa. Por um lado, o crescimento de críticas, traduzidas na multiplicação de pastorais e de opúsculos católicos contra a heresia, o protestantismo ou o livre-pensamento, demonstrava que a implementação da diferença era um facto, uma vez que provocava essas denúncias. Por outro, o surgimento de fontes de origem não católica e o destaque de certas figuras que acabariam por protagonizar parte da história da pluralidade religiosa em Portugal, representavam a prova mais evidente, de que a intransigência consignada no Código Penal podia ser não apenas ultrapassada mas substituída por argumentos baseados noutras fontes legislativas que não a penal e noutras práticas que não as das autoridades eclesiásticas. Existiam portanto outras perspectivas sobre a lei e, por conseguinte, orientações diversas acerca do significado da confessionalidade e da liberdade religiosa. Entre a legislação, a prática jurídica e a vivência da diferenciação religiosa, existia, na verdade, uma disparidade substancial.

Ao lado: eleições em Lisboa, o povo aguarda a abertura das urnas na Igreja dos Anjos.

Em cima: o senador espanhol Odon de Buen à saída da Associação do Registo Civil com Sebastião Magalhães Lima, 1912.



O anticlericalismo como ideologia

A questão religiosa, enquanto questão que põe em causa a amplitude e a intensidade do controlo desenvolvido pelas instituições religiosas católicas em Portugal, foi desenvolvida desde o período de governo do Marquês de Pombal até às primeiras décadas do século XX, e resultou na acusação de que os Jesuítas, o Clero e a Igreja Católica eram a principal causa da decadência nacional.

O conflito Estado-Igreja resultante da questão religiosa travou-se num campo que se foi alargando e adquirindo novos contornos. Se na época de Pombal o combate estava centrado na Companhia de Jesus, a revolução liberal desperta um sentimento anticongreganista, baseado na Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão, afirmada na Revolução Francesa de 1789. A lei de 30 de Maio de 1834, que ordena a extinção de todas as ordens religiosas e a apropriação de todos os seus bens pela Fazenda Nacional, é um exemplo claro desse anticongreganismo.

A instauração da ordem liberal em 1820 introduz na sociedade portuguesa a dimensão da mudança como necessidade social. Era almejado a criação de um «homem novo», capaz de forjar o seu destino e de corresponder aos desafios da modernidade. Através deste paradigma racionalista vislumbrava-se a emergência de um Portugal renovado e soberano.

Marco Silva

Mestre em Ciência Política pelo ISCSP-UTL e Colaborador do CEHR

No final do século XIX, a Igreja Católica sente-se ameaçada pelo liberalismo ideológico e o racionalismo burguês, mas também pelo socialismo que ia crescendo em Portugal. Como resposta, o movimento católico nacional combina a oposição ao liberalismo, no terreno político, com a oposição ao socialismo, no terreno social.

No entanto, o próprio movimento católico português encontrava-se dividido. No seio do clero e dos católicos registam-se divisões profundas entre ultramontanos e cismontanos, legitimistas e constitucionais. Para além destas clivagens, uma outra se começa a desenhar a partir do pontificado de Leão XIII, que aponta para a necessidade de uma organização unificada dos católicos, pondo o seu sentimento religioso acima das ideias políticas particulares.

Com o republicanismo, os binómios igreja/clero, espírito/instituição são unificados, ou seja, clericalismo e catolicismo são uma e a mesma realidade que se opõe à verdade racional, à ciência.

Através da escrita e da palavra, os republicanos denunciam o fanatismo, o jesuitismo, a Inquisição e outros factos relacionados com a preponderância do clero ao longo da história nacional e estrangeira. Existia então um vasto universo textual explorado por vários escritores anticlericais, no qual se destacam: na poesia, Guerra Junqueiro publica *A velhice do Padre Eterno* (1885), e Gomes Leal escreve uma *Carta ao Bispo do Porto. O Jesuita e o Mestre Escola*



Fernando Catroga: «Raul Brandão e a Questão Religiosa»

In *Ao Encontro de Raúl Brandão. Actas do Colóquio*.

Porto: Universidade Católica do Porto / Lello Editores, 2000, p.223-225

[...]

A cultura ocidental moderna é filha da secularização, longa tendência que algumas ideologias dos finais do século XIX procuravam acelerar, transformando-a em laicismo. O que, em termos teóricos, passava pelo prognóstico racionalista e cientificista da inevitável «morte» de Deus e, consequentemente, pela laicização da sociedade. Neste processo, o novo intelectual, herdeiro dos sonhos de emancipação semeados desde o Iluminismo, procurará substituir o clérigo na sua missão de formador de almas. Para isso, qual novo clerc, lutará contra ele e pela hegemonização de um poder espiritual compatível com os valores do século. E, se muitos escritores louvaram a descristianização com o entusiasmo de uma nova fé, outros, como Antero de Quental, Guerra Junqueiro, Gomes Leal, Raul Brandão, Teixeira de Pascoaes não deixarão de defender

que, apesar da anunciada «morte» de Deus, continuava a ser necessário recolocar a presença do sagrado na vida pessoal e colectiva dos homens.

As múltiplas faces da questão religiosa

No terreno político-institucional, o embate da modernidade com a tradição provocou mudanças no relacionamento da Igreja com o Estado. E, se o ultramontanismo constituiu uma resposta oficial de Roma ao secularismo e ao laicismo, alguns católicos liberais (como Lamennais) e, depois, os que, periodicamente, se reuniam em Malines, desde a década de 50, à volta de figuras como Montalembert, encontravam na divisa Igreja livre no Estado livre o equilíbrio que possibilitaria uma coexistência autónoma – logo, nem ultramontana, nem regalista – e pacífica entre a sociedade civil e a sociedade política.

Por sua vez, na França das décadas de 60 e 70, republicanos liberais e espiritualistas (como Jules Simon) iam mais longe ao propugnarem pelo reconhecimento da liberdade de consciência e de religião, defendendo o princípio Igrejas livres no Estado livre. A confirmação da infalibilidade papal e de outras decisões do Concílio Vaticano I derrotaram estes projectos, ao mesmo tempo que deram pretexto para a acentuação da ofensiva laicizadora, nomeadamente quando, nos países de influência católica, se acelerou o crescimento das condições materiais – revolução industrial e urbana, agudização da luta de classes, fortalecimento dos movimentos socialista e republicano – que alargaram a base de apoio aos que denunciavam a Religião como um obstáculo à definitiva emancipação social e intelectual da Humanidade.

continua

(1901), e assina ainda o *Anti-Cristo* (1884); no romance, Eça de Queiroz escreve *O Crime do Padre Amaro* (1880); no teatro, Bento Faria apresenta a *Missa-Nova* (1906); em conferências, Heliodoro Salgado apresenta as comunicações *A Igreja e o Proletariado* (1888) e *Religião e Ciência* (1903); e, em forma de tratado, Sampaio Bruno procede a uma *Análise da Crença Cristã* (1874) e apresenta ainda a *Questão Religiosa* (1907), Teófilo Braga publica *As Lendas Cristãs* (1892) e as *Soluções Positivas da Política Portuguesa* (1912), e Eurico de Seabra edita *A Igreja, as Congregações e a República* (1914). Além destes autores, também Rodrigo de Freitas escreve as suas *Páginas Avulsas* (1906), José Caldas denuncia *A Corja Negra (Tosquia de um Charlatão)* (1914), Miguel Bombarda escreve *A Ciência e o Jesuitismo* (1900), e Brito de Bettencourt publica o *Catecismo Ateu* (1906). No mundo da imprensa, destacam-se os periódicos *O Mundo*,

A Lanterna, A Corja e O Meteoro como os mais acérrimos jornais anticlericais.

Aquando da revolução republicana, a Igreja Católica Portuguesa, sob o incremento decisivo dos regulares, dispunha de vários centros de ensino e de formação, vistos como promotores da propaganda e da doutrinação católicas. Através da comumente designada «boa imprensa» procurava divulgar e defender os princípios do catolicismo e da fé católica. A Igreja apresentava-se ainda como a principal promotora da beneficência, e, na Corte, contava com o apoio de D. Amélia e de D. Manuel II.

No poder, os republicanos põem em prática uma vasta campanha anticlerical, encolerizando a questão religiosa. No dia 8 de Outubro de 1910, o Governo Provisório ordena a aplicação integral da legislação do Marquês de Pombal e de Joaquim António de Aguiar sobre associações religiosas e con-



continuação

Com o princípio Igrejas livres no Estado indiferente, ou neutro, estes sectores extremavam a tradição anti-jesuítica e anticongreganista do velho anticlericalismo liberal, ousando prognosticar a próxima extinção das crenças transcendentistas. Diga-se que, no campo político-ideológico, tal perspectiva não era propriedade exclusiva do republicanismo, mas património comum de todos os movimentos que combatiam por uma maior democratização da sociedade. Porém, deve reconhecer-se que foram os republicanos franceses a executá-la de um modo prioritário e mais coerente, através de uma acção política – leis escolares, do divórcio, da separação das Igrejas do Estado – que influenciou, decisivamente, os republicanos portugueses e, logo a seguir ao 5 de Outubro de 1910, a obra legislativa do novo regime. Escudado em argumentos racionalistas, positivistas e cientificistas, o laicismo lançou-se na

crítica ao clero e à essência da própria Religião, tendo em vista concretizar uma estratégia que ultrapassava o campo das relações institucionais. Dito doutro modo: a par da separação das Igrejas do Estado, o movimento visava, ainda, instaurar a separação da Igreja da Família (daí as campanhas a favor do casamento civil e do divórcio), da Igreja e da Assistência, e da Igreja e da Escola (que devia ser obrigatória, gratuita e laica). Ao mesmo tempo, doutrinava uma nova ética (imanente e social) e um novo ideal de educação cívica, em que o culto de Deus devia ser substituído, numa espécie de religião civil, pelo culto da Pátria. A questão religiosa também passou a estar articulada com a questão social, sobretudo quando, com Leão XIII, a Igreja se munuiu de uma doutrina não meramente defensiva no que respeita ao conflito entre o capital e o trabalho e aos efeitos descristianizadores gerados pela nova sociedade industrial e urbana.

Como é lógico, o anticlericalismo socialista e anarquista foi o que mais se empenhou em demonstrar que a emancipação social e a desalienação religiosa caminhavam a par. Todavia, esta convicção acabou por ser comum a toda a militância livre-pensadora dos finais do século XIX, princípios do século XX; logo, foi, igualmente partilhada pelo republicanismo mais radical, principalmente na década anterior ao 5 de Outubro. Pelo exposto, compreende-se que esta campanha acusasse a Igreja – e, nos mais agnósticos e ateus, a própria Religião – de ser conivente com a opressão política e a exploração económica, colocando-a no banco dos réus como um dos principais responsáveis pelo estado de decadência da civilização em geral e de Portugal em particular. Deste modo, quando o ideal regenerador se tornou sinónimo de Revolução, os problemas políticos e sociais tinham de envolver a questão religiosa.

(p.223-225)

ventos, e revoga ainda o decreto de 18 de Abril de 1901, que autorizava, de certo modo, a existência das congregações religiosas.

O sentimento anticlerical havia recrudescido significativamente durante os últimos vinte anos da Monarquia Constitucional. Surgiram inúmeras manifestações contra a religião, visando, em especial, a presença dos jesuítas no país. A realização de comícios anticlericais de iniciativa própria ou como resposta à realização de cerimónias de exaltação do religioso aumentam a violência contra o clero. Antes, já a Geração de 70, na senda do anticlericalismo, denuncia o papel nocivo e hipócrita do padre ignorante como elemento desestabilizador da família, critica o reforço e a politização da confissão, condena o celibato eclesial, e reforça o ataque ao ensino religioso.

Desta forma, as medidas encetadas pelo Governo Provisório correspondem à vontade de muitos,

que entendiam que as ordens regulares deviam ser expulsas de Portugal e, além de agradar a muitos republicanos, acabam até por ganhar o apoio de muitos monárquicos, nomeadamente daqueles que pertenciam à esquerda monárquica.

Os bispos portugueses emitem, em Fevereiro de 1911, um protesto formal às medidas do Governo Provisório através de uma carta pastoral, onde reiteram o respeito pelo novo regime instituído, mas onde informam que os católicos não podiam cooperar com quem hostilizasse o catolicismo. Apela ainda ao compromisso dos católicos no favorecimento da causa da Igreja, e pedem um empenhamento de esforços na remoção da legislação contra a causa da religião. Todavia, o Governo Provisório não concede beneplácito a esta pastoral colectiva, proibindo a sua leitura. O bispo do Porto, D. António Barroso, acaba por ser destituído das suas funções por não ter acatado esta decisão governamental regalista. Como re-

acção às pressões republicanas sobre a autoridade eclesiástica, vários são os católicos que integram as forças monárquicas que lutam nos primeiros anos da República para restaurar o regime monárquico.

As medidas anticlericais tomadas pelo Governo Provisório agudizam-se com a publicação da *Lei da Separação do Estado das Igrejas*, no dia 20 de Abril de 1911. Esta surge assim como resultado do debate iniciado em Portugal no início do séc. XIX, e que havia gerado a questão religiosa.

Como consequência da aplicação desta lei, vários são os bispos desterrados. O *Apelo de Santarém*, de 1913, reunindo as intenções do episcopado português, acabaria por originar a fundação do Cen-

tro Católico Português em 1917. A partir de 1919, ano em que António Lino Neto assume a presidência, a acção do Centro consegue combater com algum sucesso as medidas republicanas radicais, e consegue ainda recuperar alguns dos direitos perdidos pela Igreja Católica.

A seguir à entrada em vigor da *Lei da Separação do Estado das Igrejas*, a perseguição ao clero e ao movimento católico nacional intensifica-se, e os sentimentos no seio do movimento republicano dividem-se. Na Assembleia Constituinte, alguns republicanos conservadores opõem-se às posições de Afonso Costa e seus apoiantes. Em 1914, o presidente da República, Bernardino Machado, manifesta mesmo a

Opiniões da época

«Afastando-se infinitamente das suas origens, a ponto de na prática dar muito maior importância a formalidades vãs do que a substanciais princípios, — Roma inconscientemente danificou o sentimento religioso» Rodrigo de Freitas — *Páginas Avulsas*. Porto: Livraria Chardron, Lello & Irmão, 1906, p. 231.

«A Igreja pretende ensinar mas não pode (...). Enquanto o catolicismo professa dogmas, a ciência é livre. A ciência tem por base a liberdade, o catolicismo a autoridade. A ciência é a investigação plena; o catolicismo a obediência incrítica. A ciência é o pensamento autónomo; o catolicismo, o pensamento escravo» Eurico Seabra — *A Igreja, as Congregações e a República. A separação e as suas causas*. Lisboa: Livraria Clássica Editora, 1914, p. 168.

«Se toda a questão religiosa se deve resumir para o liberalismo na questão de saber qual a maneira fosse de conseguir que a mulher não seja, moralmente, uma escrava do sacerdote e se se apurou que a mulher é, moralmente, uma escrava do sacerdote pela direcção espiritual e temporal a que ela consente em

submeter-se-lhe, para emanciparmos a mulher, e com ela a sociedade civil, do oculto predomínio clerical, cumprinos descobrir o nódulo desta temível supremacia (...) O que dá a força ao clero católico não é o dogma: é a confissão auricular» Sampaio Bruno — *A Questão Religiosa*. Porto: Chardron, 1907, p. 439.

«Querem o cristianismo, o catolicismo particularmente, viver, — se alguma vida lhes será ainda possível? Sacudam de si quaisquer pretensões transcendentais; humanizem-se (...) reconheçam a soberania indisputável da Ciência» Basílio Teles — *A Questão Religiosa*. Porto: Livraria Moreira, 1913, p. 23.

«Criar súbditos para Deus e contribuintes para os cofres do Vaticano — eis o pensamento católico dominante» Eurico Seabra — *A Igreja, as Congregações e a República. A separação e as suas causas*. Lisboa: Livraria Clássica Editora, 1914, p. 141.

«Quem atentamente tiver seguido os acontecimentos dos últimos anos, desde o regicídio até hoje, reconhecerá que o mal, o grande mal, não está na queda da Monarquia: basta mais uma vez recordar como o país recebeu

a República. O que nos mata é uma questão religiosa, porque foi ela que cavou um abismo entre o regime e a nação» Manuel Isaias Abúndio da Silva — *Cartas a um abade sobre alguns aspectos da questão político-religiosa em Portugal*. Braga: Cruz & Companhia, 1913, p. 409.

«A Lei da Separação (...) a vergonha do regime (...) começa por não respeitar os costumes do País; é imoral, é anárquica e injusta, porque tendo encontrado numa determinada situação cidadãos que desempenhavam oficialmente uma alta missão, em vez de lhes garantir a sua situação económica, pelo contrário, tirou-lhes todos os bens religiosos, mostrando assim que este regime é, como muito bem disse Guerra Junqueiro, qualquer coisa que tem garras e unhas e revolta a nossa consciência nacional» António Lino Neto cit. in. ALMEIDA; João Miguel; FERREIRA, António Matos — *António Lino Neto: Intervenções Parlamentares (1918-1926)*. Org. do Centro Estudos História Religiosa da Universidade Católica Portuguesa. Lisboa: Coleção Parlamentar; Texto Editora, 2009, p. 240.



Guerra Junqueiro: A velhice do padre eterno

Porto: Livraria Lelo, Limitada, s/d.

Parasitas

*No meio duma feira, uns poucos de palhaços
Andavam a mostrar, em cima dum jumento
Um aborto infeliz, sem mãos, sem pés, sem braços,
Aborto que lhes dava um grande rendimento.*

*Os magros histriões, hipócritas, devassos,
Exploravam assim a flor do sentimento,
E o monstro arregalava os grandes olhos baços,
Uns olhos sem calor e sem entendimento.*

*E toda a gente deu esmola aos tais ciganos:
Deram esmola até mendigos quasi nus.
E eu, ao ver esse quadro, apóstolos romanos,*

*Eu lembrei-me de vós, funâmbulos da cruz,
Que andais pelo universo, há mil e tantos anos,
Exibindo, explorando o corpo de Jesus.*

Comício Republicano, Bernardino Machado discursando, Outubro 1908.

necessidade de resolução do conflito religioso e, nesse ano, a referida lei é sujeita a uma discussão parlamentar. Todavia, dessa discussão não surte qualquer alteração ao seu carácter fundamentalista.

Apesar disso, em 1914 emerge uma nova realidade que teve um efeito pernicioso na luta anticlerical: a I Guerra Mundial. A participação de Portugal neste conflito, iniciada em 1917, traduziu-se politicamente em um ‘tiro no pé’ na luta anticlerical.

O envio do Corpo Expedicionário Português para o teatro de guerra da Flandres contribui, de forma decisiva, para o revigoramento das crenças e da fé religiosa em solo nacional. A maioria do povo português procura na missa e na oração auxílio para superar os dramas da guerra e os problemas de escassez de géneros alimentícios. É celebrada novamente missa em várias igrejas, ressurgem a imprensa católica, e o Estado envia capelães militares para a zona de guerra. Exalta-se a natureza religiosa de Nuno Álvares Pereira e ainda as aparições da Virgem Maria em Fátima.

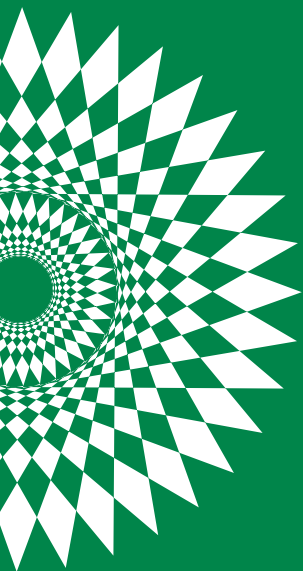
A Igreja aproveitou este ressurgimento da fé católica para tirar partido do descontentamento que existia no seio do povo português, que não compreendia a razão da participação portuguesa na

I Guerra Mundial, e que vivia um período onde existia fome, agitação social e repressão nas ruas.

Este descontentamento, aliado aos sentimentos anti-guerra, originam o golpe de Estado de 5 de Dezembro de 1917, liderado por Sidónio Pais. O Sidonismo traz o apaziguamento da questão religiosa. Sinal disso é a revisão da lei da separação, através do decreto-lei do unionista Moura Pinto (1918). E, até depois do fim do Sidonismo, o apaziguamento da questão religiosa arrasta-se pela *Nova República Velha* adentro. Entre 1919 e 1926, data do fim da I República, os esforços dos republicanos concentram-se em resolver os problemas económicos, sociais e políticos, ao invés de continuar o conflito religioso. Além disso, a acção parlamentar do Centro Católico Português é bastante enérgica na denúncia da injustiça da perseguição republicana à Igreja Católica.

O balão da questão religiosa esvazia-se, portanto, de 1917 até ao final da I República. E, já com Salazar como chefe de governo, o Estado Português e a Igreja Católica vão-se paulatinamente aproximando, chegando a um regime de cooperação na separação, o que muito se ficou a dever à acção do Cardeal Cerejeira e de Salazar.





Parte 2
Relação Igrejas,
Estado e Sociedade:
do regalismo à separação





Legislação republicana em matéria religiosa e separação

O lento processo de construção do Estado moderno teve no factor religioso um vector central, determinante na expansão administrativa no território e na construção de referências culturais visando a construção das identidades nacionais. A constitucionalização da religião levada a cabo pelo liberalismo correspondeu a uma etapa desse processo.

No caso do liberalismo português, a definição da Religião Católica Apostólica Romana (Const. 1822, Tit. II, n.º 25) como religião da Nação Portuguesa fazia coincidir a definição da identidade do cidadão português com a pertença a uma única confissão religiosa. Outro tanto fez a Carta Constitucional de 1826 e a que mais tempo esteve vigente ao longo da experiência liberal portuguesa, definindo a mesma confissão como «Religião do Reino» (art.º 6). A Constituição *setembrista*, por seu turno, assegurava que a «Religião do Estado é a Católica Apostólica Romana» (art.º 3.º). Embora parecendo iguais, cada um dos referentes remete para âmbitos diferenciados: o de Nação, enquanto entidade colectiva soberana, sublinhava a ruptura liberal e a legitimidade contratualista que daquela emergia; o de Reino enfatizava o papel mediador e arbitral do rei na ordem social e política, tal como subjazia à Carta; e o do Estado relevando a dimensão da organização política da Nação de que se pretendia expressão.

Sérgio Ribeiro Pinto

Mestre em História Contemporânea, Investigador do CEHR e Doutorando em História Contemporânea na FCSH-UNL

Todavia, o esforço de desenvolvimento e consolidação do Estado liberal desde cedo revelou tensões com a estrutura hierárquica da Igreja Católica e o catolicismo em Portugal, mostrando algumas das fragilidades de um Estado confessional ante a progressiva complexificação das sociedades contemporâneas e as mutações que acarretou na presença social e actuação política das confissões religiosas.

De facto, se a confessionalidade não garantia a pluralidade religiosa e a possibilidade da apostasia ou da desafecção religiosa dos indivíduos, também exercia um controlo sobre o fenómeno religioso que progressivamente desagradava ao universo católico, sobretudo às franjas que reivindicavam uma maior autonomia da acção da Igreja.

Esse debate reflectia-se de modo agudo na questão da legitimidade, ou ilegitimidade, da presença e da acção das Ordens e Congregações, que constituiu o cerne do que ficou conhecido como «questão religiosa». Em torno dessa questão debateu-se a legitimidade ou não da propriedade eclesiástica, dos votos religiosos como entraves à liberdade do indivíduo e da acção das congregações como factores de *desnacionalização*, dada a presença de religiosos e religiosas estrangeiros como pelo facto de aquelas instituições não dependerem da hierarquia nacional, ela própria integrada no corpo legislativo do Estado, por via do episcopado.



Deste modo, no quadro da confessionalidade do Estado e constitucionalização da Igreja Católica formularam-se questões relativas à identidade nacional, da pluralidade religiosa e da liberdade nas quais se equacionava a legitimidade, os âmbitos e a relevância da pertença religiosa.

Acresce a este panorama o desenvolvimento e o prestígio entre franjas significativas das elites culturais das sensibilidades que questionavam a própria legitimidade do facto religioso à luz das análises científicas que o viam como um fenómeno a prazo, factor de obscurantismo e cuja influência era necessário limitar. Assim, não só a sociedade portuguesa se debatia com a «questão religiosa» como o próprio «religioso» estava posto em questão.

O movimento republicano transportava as preocupações liberais e acentuava a necessidade de alterar a situação institucional da Igreja Católica, sobretudo lutando pela separação do Estado das obrigações religiosas que a constitucionalização da religião impunha.

O projecto regenerador nacional de que o republicanismo se fazia portador sublinhava, todavia, a influência nefasta da Igreja Católica nas estruturas políticas e sociais, apresentando os movimentos católicos, as congregações e o clero como agentes do obscurantismo e ao serviço de uma autoridade estrangeira e, por isso, colocando em causa a unidade e identidade nacionais. Assim, para lá do ímpeto anticlerical de franjas significativas do republicanismo, este encarnava um projecto político e social, numa palavra, cultural abrangente que colocando em causa o poder simbólico e a presença social da Igreja Católica, não só questionava a legitimidade desta como pretendia erguer as instituições estatais como únicos referentes na construção da identidade nacional encarnada na figura da Pátria. Simultaneamente, o movimento republicano dava voz a grupos sociais que reivindicavam um protagonismo e poder que colidia e disputava aquele exercido pela hierarquia católica.

As medidas legislativas atinentes ou conexas com a problemática religiosa, iniciadas logo que a

Assinatura da Lei de separação do Estado das Igrejas pelos membros do Governo Provisório.





Cronologia de Decretos sobre assuntos religiosos

1910

Decreto de 8 de Outubro: expulsão dos membros da Companhia de Jesus; religiosos de nacionalidade portuguesa compelidos a secularizar-se

Decreto de 12 de Outubro: laicização dos dias feriados de cariz religioso

Decreto de 18 de Outubro: abolição do juramento religioso em tribunal

Decreto de 22 de Outubro: é extinto nas escolas primárias o ensino da doutrina cristã

Decreto de 23 de Outubro: abolição dos juramentos de lentes e alunos da Universidade de Coimbra; fim do juramento da Imaculada Conceição

Decreto de 3 de Novembro: instituição do divórcio

Decreto de 14 de Novembro: supressão da cadeira de direito eclesiástico português

Decreto de 28 de Novembro: impedimento da participação das Forças Armadas «em qualquer solenidade de carácter religioso»

Decreto de 25 de Dezembro de 1910: «leis da família» – regulamentação do casamento civil, único válido, e protecção da infância

1911

Decreto de 18 de Fevereiro: promulgação do Código do Registo Civil

Portaria de 18 de Fevereiro: Abolição da referência à era cristã nos documentos públicos e administrativos

Decreto de 20 de Abril de 1911: Lei da Separação do Estado das Igrejas

1917

Decreto 2.942 de 18 de Janeiro de 1917: autorização da assistência religiosa em campanha

1918

Decreto nº3.856 «Moura Pinto»: revisão da Lei da Separação

Decreto nº4.480 de 4 de Junho: modificação do decreto da assistência religiosa em campanha (os capelães passam a ter direito a vencimento e é alargada a sua esfera de acção)

República foi implantada, pretenderam solucionar a questão religiosa e responder às expectativas dos grupos que compunham o conjunto heterogéneo de personalidades e sensibilidades que compunham o Partido Republicano Português.

A amplitude dos âmbitos com que se prenderam as diversas medidas legais, da assistência à educação, nos seus diversos patamares, das Forças Armadas às referências temporais, passando pelo aparato simbólico da presença social das confissões religiosas e da sua orgânica interna, sobretudo a Igreja Católica, uma vez que com a acção do Governo Provisório se iniciou um processo de desconfessionalização do Estado que pretendia ser, também, da sociedade.

A Lei da Separação, «abóbada do edifício republicano», como lhe chamou o jornal *A Capital*, começada a construir com a legislação inicial do Governo Provisório, ficou como ícone do processo de alteração do estatuto da Igreja Católica em Portugal e da conflituosidade sócio-religiosa que marcou a Primeira República.

Texto jurídico longo, quando comparado com outros de natureza e fim semelhante, o decreto de 20 de Abril de 1911 compreendia 196 artigos, organiza-

dos em sete capítulos: 1) Da liberdade de consciência e de cultos (art. 1.º-15.º); 2) Das corporações e entidades encarregadas do culto (art. 16.º-42.º); 3) Da fiscalização do culto público (art. 43.º-61.º); 4) Da propriedade e encargos dos edifícios e bens (art. 62.º-88.º); 5) Do destino dos edifícios e bens (art. 89.º-112.º); 6) Das pensões aos ministros da religião católica (art. 113.º-155.º); 7) Disposições gerais e transitórias (art. 156.º-196.º).

Apesar das dificuldades doutrinárias da Igreja Católica em aceitar o princípio da separação, a hierarquia portuguesa aguardava a promulgação do decreto, e o mundo católico já havia sido confrontado com realidades distintas da separação, nomeadamente a brasileira e a francesa que seguiram caminhos diversos nas determinações das respectivas leis de separação, considerando o universo católico mais hostil a gaulesa. Embora, ante a expectativa da promulgação da lei, o episcopado desejasse um decreto semelhante ao brasileiro, algumas correntes do catolicismo português perspectivavam vantajoso o fim da confessionalidade do Estado e da separação do âmbito religioso e do político, antevendo uma situação de autonomia de acção da Igreja ante o que julga-



A manifestação anticlerical promovida pela Associação do Registo Civil de apoio ao ministro da Justiça, António Maceira.

vam ser o domínio excessivo das autoridades administrativas na vida interna da Igreja.

Do ponto de vista da sensibilidade e das práticas católicas, foi a manutenção das características regalistas e as determinações consideradas afrontosas que a Igreja e o catolicismo em Portugal foram paulatinamente entrevedando a utilidade e os benefícios de uma realidade cujo princípio teórico recusavam, a separação.

Na verdade, o articulado do decreto de 20 de Abril de 1911 se separou as Igrejas da estrutura administrativa do Estado, pretendia manter as expressões e as instituições religiosas sob o seu controlo, procurando romper a estrutura hierárquica católica e os mecanismos da sua reprodução social.

De facto, embora prescindisse do direito de apresentação dos candidatos ao episcopado, a Lei da Separação manteve o beneplácito e o direito de Padroado; expropriou os bens móveis e imóveis; limitou as expressões de culto ao interior dos templos, restringindo a presença dos símbolos e manifestações religiosas no espaço público; pretendeu retirar a gestão do culto ao clero, através das «associações de culto», ao mesmo tempo que diminuía as

importâncias a empregar neste, devendo as entidades gestoras do culto ao nível local afectar grande parte das suas verbas para a educação e a assistência.

No que diz respeito ao clero, previa-se a manutenção do estatuto de funcionário público, mas alterando as suas modalidades de financiamento, acabando com os pagamentos directos dos fiéis e instituindo as pensões, que estendia, em caso de morte, aos pais, eventuais filhos ou esposa, determinação jurídica que os católicos consideraram propositadamente afrontosa e tendente a quebrar a disciplina católica. Além disso, o controlo da actividade do clero estendia-se à sua formação, quer quanto às matérias a leccionar nos seminários, quer na redução do número destes que, segundo a lei, deviam ser apenas cinco, além de não poder realizar nenhuma actividade cultural nenhum presbítero que tivesse feito a sua formação fora do país.

A reacção do episcopado foi unânime na rejeição do diploma e a atitude de desobediência a algumas das suas determinações acabou por acarretar o desterro dos bispos do continente até ao fim de 1912. A Pastoral Colectiva, pela qual o episcopado reagiu às medidas legislativas dos primeiros meses da Repúbli-



Na Praça do Marquês de Pombal que foi o centro da insurreição, os membros do Governo Provisório (Bernardino Machado e Afonso Costa) felicitam publicamente no Domingo, 9 de Outubro de 1910, os chefes do movimento.

ca, espoletou o primeiro episódio de dissensão entre a hierarquia católica e o Governo Provisório.

Todavia, a rejeição e as resistências ao diploma não se cingiram aos aspectos institucionais. Por um lado, alguns sectores republicanos não se reviam nas determinações da Lei da Separação, que consideravam desadequada a um regime não confessional; por outro lado, ao pretender quebrar a influência sócio-cultural do catolicismo, as autoridades do novo regime encontraram a resistência das populações que, sob múltiplos aspectos, encontravam na pertença religiosa, nas suas manifestações e na mediação eclesiástica alguns dos elementos centrais da sua identidade e vivência quotidiana.

Os intuitos da Lei da Separação que, visando restringir a influência simbólica e cultural da Igreja Católica, impediram, também, o desenvolvimento de outras confissões religiosas que viam no fim da confessionalidade a oportunidade para a sua expansão. Por outro lado, ao pretender usar a Lei da Separação para unir o movimento republicano em torno da facção ligada ao radicalismo de Afonso Costa e dos seus

apaniguados, e remeter a Igreja Católica para o seio da previsível reacção monárquica, o Ministro da Justiça e autor da Lei criou condições, por um lado, para o reforço da autoridade do episcopado, que conseguirá unir em torno de si os católicos, até então divididos em torno de múltiplas questões, por outro lado, ao instrumentalizar a lei, deu azo a que a alteração da mesma se constituísse como um pólo de diferenciação política dentro do universo partidário republicano.

De facto, ao recusar a sedição em bloco, acatando o regime, o episcopado criou as condições para, paulatinamente, se destrinçarem os interesses da Igreja Católica daqueles dos grupos monárquicos. Deste modo, se entre finais de 1910 e 1913 a tensão entre a Igreja Católica e o Estado português foi crescendo, tendo o Governo encerrado a legação diplomática junto do Vaticano, a partir desse ano os católicos unirão esforços, convocados pelo Apelo de Santarém do episcopado, para pela participação social e política conseguirem a modificação das disposições legais consideradas contrárias à presença e acção da Igreja.



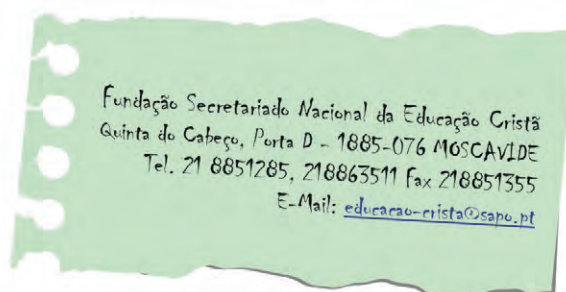
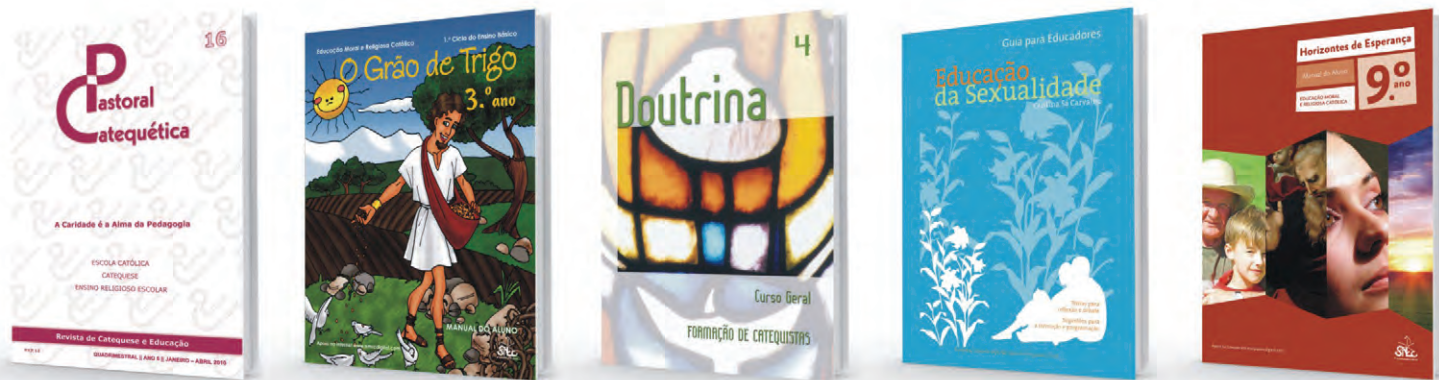
A mudança de pontificado, a participação portuguesa na Grande Guerra – com a presença de capelães militares, exigência do episcopado num esforço de – e os acontecimentos de Fátima foram pontuando a lenta mudança de clima social no que concerne aos aspectos religiosos, alteração consumada com a modificação da Lei de Separação durante o período sidonista, com a promulgação do «Decreto Moura Pinto» e o restabelecimento das relações diplomáticas.

Apesar de não ter visto todas as suas reivindicações atendidas, a Igreja Católica viu a sua situação alterada no início da década de 20 do século passado em Portugal, tendo a sua relação com o Estado republicano progressivamente desanuviado, não sem alguns episódios de tensão. Até ao fim da Primeira República, sucessivas determinações legislativas, sobretudo as respeitantes à missionação, incluindo o apoio às congregações nas colónias, darão conta dessa distensão das relações e dos resultados do confronto entre as entidades estatais e a Igreja

Católica na disputa pela definição do lugar e acção desta na sociedade portuguesa contemporânea.

Na realidade, a transição do século XIX para o século XX e as suas primeiras décadas em Portugal assistiu ao confronto entre duas concepções distintas: a da acção da Igreja Católica e a sua missão e a da lógica da laicização das instituições civis, dos referentes culturais e da vida em sociedade, tendente à supremacia do poder civil. Por tudo isto, ultrapassou em muito o simplismo de um hipotético embate entre clericais e anticlericais; foi uma complexa e matizada disputa entre modos de entender o mundo, a sociedade, a política e o fenómeno religioso. Em três décadas, a Igreja Católica passava de religião de Estado a uma situação de maioria social que disputava a sua influência com outras formas religiosas e com a entidade estatal, redefinindo nesse período as suas modalidades de actuação e presença, gerando novos protagonismos para um projecto que havia de tentar levar a cabo: «recristianizar» uma sociedade que entendia afastada dos seus ideais.

PUBLICIDADE





Reacção, mobilização e inovação católica

A memória sobre os acontecimentos passados tende a ser circunscrita à dimensão mais determinante das circunstâncias políticas, onde as mundividências ideológicas acabam por prevalecer como elemento judicativo. Todavia, importa olhar esse passado como uma realidade distinta daquela que conhecemos actualmente, percebendo o que se passou, sem o que se torna difícil compreender o caminho percorrido, isto é, a história como instância de discernimento rigoroso.

Desde final do século XIX, em várias latitudes e também em Portugal, o catolicismo encontrava-se em profunda recomposição interna. Como já foi observado noutros textos deste número da revista, o processo da «questão religiosa» em Portugal não só é algo anterior ao 5 de Outubro de 1910, como o período da Primeira República, sendo de radicalização entre o Estado e a Igreja Católica Romana, foi simultaneamente um tempo de novos espaços e de novos entendimentos de autonomia entre a crença e a cidadania, entre o religioso e a organização social.

Essa época foi um tempo no qual, marcada pela insuficiência da reflexão e da formulação teológicas, se buscava uma linguagem para afirmar novas realidades, encalhando na apologética ou na virulência de ataques ferozes de combate ideológico, no interior e com o exterior da realidade eclesial.

António Matos Ferreira

Doutor em História Contemporânea, Professor de História do Cristianismo na Faculdade de Teologia – UCP e na Faculdade de Letras – UL, Director-Adjunto do CEHR

Pastorais Colectivas – um percurso de consciência eclesial

Nem sempre existe, actualmente, a percepção de que a Igreja Católica Romana se encontrava enredada nas teias do Estado no período da Monarquia Constitucional. Só em 1891, por insistência do nuncio leonino Domenico Jacobini, se iniciaram reuniões dos bispos portugueses, as quais, apesar de previstas para serem anuais, dificilmente ocorriam e eram bastante timoratas. Foi essa experiência, contudo, que foi permitindo que, mais ou menos em conjunto e de algum modo de forma articulada, formulassem o que consideravam ser os problemas da Igreja em Portugal, dirigindo alguns apelos ou recomendações privadas à autoridade política.

Este processo de habituação dos bispos em tratarem problemas em conjunto é um dos aspectos mais significativos da recomposição da autoridade eclesiástica no período que vai de 1890 a 1926, ano da realização do Concílio Plenário Português, mas sem o qual dificilmente os bispos assumiriam uma consciência comum de Episcopado quando tiveram de enfrentar os desafios colocados pela legislação religiosa da Primeira República, com destaque para as medidas laicizadoras do Governo Provisório e do Decreto-lei da Separação em 20 de Abril de 1911.



Este percurso, protagonizado por diversas gerações de bispos e de núncios, estendeu-se desde o pontificado de Leão XIII ao de Pio XI. O marco geral da intervenção episcopal, como conjunto, tendeu a sublinhar a política leonina de *ralliement* em face do Estado e da sua autoridade e legitimidade, apelando constantemente ao exercício da cidadania e à união entre o clero e os fiéis. Esta posição, tendo conhecido várias fases, traduzia também o ensejo da

ou menor grau, o terreno católico português apresentava estas fissuras, e sem se atender a elas dificilmente se perceberão também algumas dificuldades internas entre os católicos, mas sobretudo não se terá suficientemente em conta a complexidade e o significado da intervenção do conjunto do episcopado português entre 1910 e 1926.

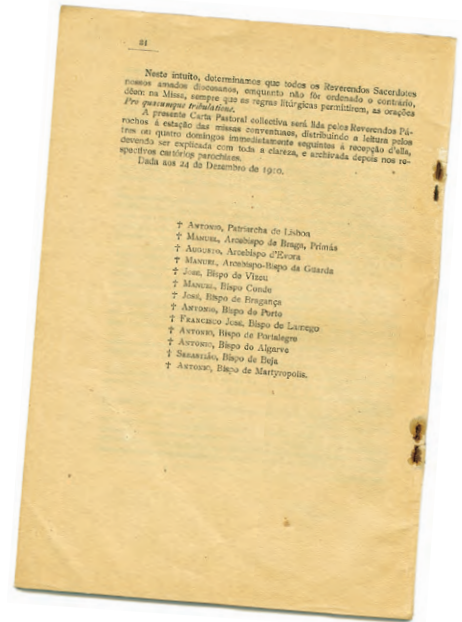
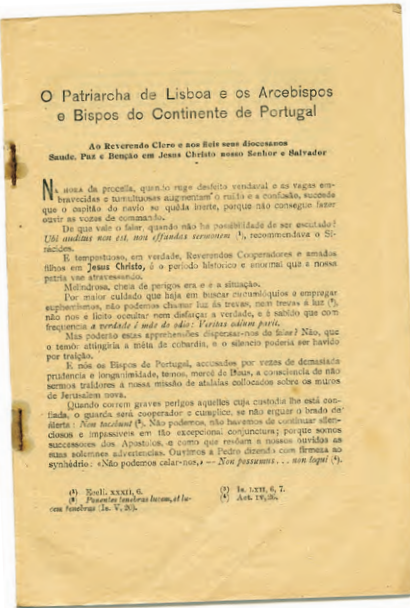
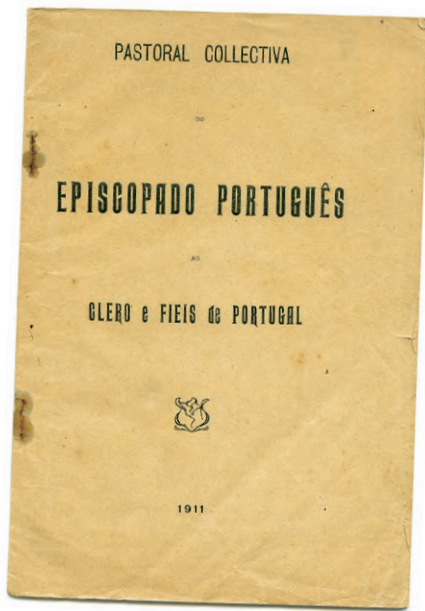
Com data de 24 de Dezembro de 1910, os bispos portugueses procuraram divulgar em Fevereiro



A Câmara Municipal com a bandeira republicana hasteada e diante da qual o povo aclama a República, Outubro de 1910.

autoridade eclesiástica afirmar a autonomia e reivindicar a liberdade da Igreja Católica Romana. Todavia, nem foi óbvia para os diferentes poderes políticos da Monarquia Constitucional e da República, pelo peso da tradição do regalismo, mas não o foi também internamente, dada a divisão política e concorrencial entre os católicos: monárquicos legitimistas e liberais; liberais regeneradores, progressistas ou dissidentes; entre rotativos e nacionalistas; entre monárquicos e republicanos. Particularmente desde 1906, em maior

ro seguinte uma Pastoral Colectiva onde reiteravam a doutrina do respeito devido aos poderes constituídos, rejeitando simultaneamente que os católicos cooperassem com quem hostilizasse a Igreja Católica, contrariando uma perspectiva de sedição política, apelando a, «por todos os meios legais e honestos, favorecer, na medida da sua possibilidade, a causa da religião e a Igreja Católica, e unidos em um terreno comum empenhar esforços para remover da legislação tudo que à mesma causa seja contrário».



Redigida na sua forma definitiva por D. Augusto Eduardo Nunes, arcebispo de Évora, o Governo Provisório procurou evitar a sua divulgação recorrendo à não concessão do tradicional beneplácito. O bispo do Porto, D. António Barroso, ao não acatar esta decisão, foi trazido a Lisboa e destituído das suas funções de bispo e a diocese considerada vaga como se por falecimento se tratasse, pelo Ministro da Justiça e dos Cultos, Afonso Costa. Embora o Ministro quisesse por esta actuação demonstrar a sua autoridade recorrendo ao poder que lhe advinha da legalidade em vigor, este acontecimento marcou um passo fundamental no exercício e na autonomia da autoridade episcopal, na medida em que iniciou um comportamento dos bispos que assumiram iniciativas decorrentes do seu *múnus* saindo da tutela governativa, precipitando a promulgação do Decreto de Lei sobre a Separação do Estado das Igrejas, impondo progressivamente uma resistência e, posteriormente, uma acalmção que tornaria mais patente a liberdade da Igreja Católica na sua organização interna e na sua actuação na sociedade.

No seu Protesto Colectivo de 5 de Maio de 1911, os bispos denunciaram o carácter afrontoso e

persecutório do conteúdo e das disposições da Lei da Separação, insurgindo-se contra a expropriação dos bens móveis e imóveis da Igreja, o não reconhecimento da personalidade jurídica da autoridade eclesiástica; contra a ingerência do poder civil na formação do clero e na proibição do uso das vestes talares fora dos locais de culto; bem como contra a limitação das manifestações públicas de culto ou de fé; contra a criação das associações cultuais, encaradas como interferência na vida católica e na administração dos bens da Igreja. Consideravam a lei como «convite à indisciplina e à imoralidade» pelo dispositivo legislativo de atribuição de pensões às viúvas e aos filhos legítimos ou ilegítimos dos padres, constituindo assim um ataque directo à convicção e à disciplina sobre o celibato. Denunciavam, ainda, a persistência do beneplácito e a proibição de fundação de associações religiosas como medidas opressivas e de afronta, declarando que «não é separação, não é divórcio, é prepotência. Não é neutralidade, é o propósito ostensivo e inegável, não diremos só de fiscalizar (que a fiscalização seria de admitir, nos limites razoáveis ou segundo o direito comum) mas de escravizar».

Em cima: Pastoral Colectiva do Episcopado Português, 1911.

Ao lado: destituição do Bispo do Porto. Dom António Barroso descendo do automóvel à porta do Ministro da Justiça.



A resistência à aplicação da lei, em vigor a partir de 1 de Julho e controlada por uma Comissão Central, foi bem mais profunda do que o esperado pelo Governo e, mesmo, pela parte de muitos sectores católicos. Os prelados foram convidados a pronunciarem-se sobre essa legislação, que se alargara também em 30 de Junho com medidas sobre a administração dos sacramentos. A 21 de Julho de 1911, ao ser decretada a prorrogação do prazo para requisição das pensões aos ministros da religião católica, evidenciava-se que existia resistência à intromissão do político no religioso e das suas consequências, tornando patente estar aberto um conflito profundo a partir do terreno religioso. As sanções aos bispos e a outro pessoal eclesiástico não se fizeram esperar, com destituições e prisões. Entre Novembro de 1911 e Março de 1912, todos os bispos foram expulsos e desterrados por dois anos, uma medida que procurava obrigá-los a abandonar o governo directo das suas dioceses.

A 15 de Março de 1913, os bispos, em carta ao presidente Manuel de Arriaga, na vigência governativa de Afonso Costa, reafirmaram as suas posi-

ções e condenações ao tipo de tratamento a sujeição imposta à Igreja Católica. Mas o episcopado não se limitou a esta actuação para o exterior, a 10 de Julho desse mesmo ano dirigiram um apelo aos católicos portugueses, conhecido como «apelo de Santarém», sugerindo a urgência de «a união dos católicos» para intervirem activamente na vida pública em defesa dos interesses da Igreja, iniciando-se um processo de intensa mobilização católica. Este esforço mobilizador traduziu-se também politicamente, em 1915, na eleição do primeiro deputado pela União Católica, isto é, pelo sufrágio os católicos voltavam a ter, mesmo que de forma muito limitada, uma determinada representação parlamentar. Importa, contudo, sublinhar a existência de católicos que se situavam também no seio de formações políticas republicanas.

A 22 de Janeiro de 1917, uma nova Pastoral insistia na organização dos católicos e na apresentação de candidatos católicos às eleições para deputados, o que inaugurou uma nova atitude de actuação da Igreja Católica e um reforço da sua presença na sociedade portuguesa. Sem dúvida que a emergên-





cia do sidonismo e a acentuação da crise da República favoreceu essa actuação, mas, por outro lado, verificou-se uma efectiva reorganização que, paulatinamente, lhe foi conferindo uma grande definição e uma imagética restauracionista expressa pela Pastoral de 1930 que tornava pública e interpretava a realização do Concílio Plenário Português e as suas conclusões.

Reorganização da Igreja Católica

No processo de recomposição que se tem vindo a analisar deu-se a valorização da figura do

vadas pelas dificuldades do congreganismo, a partir de 1912, surge como que uma «nova geração» disposta a uma reorganização, como ocorreu a 20 de Abril com a reunião nacional das Juventudes Católicas Portuguesas. Esse dinamismo contribuiu para que, no ano seguinte, tivesse lugar, em Coimbra, o primeiro congresso da recém-fundada Federação das Juventudes Católicas.

Em diversas dioceses, sobretudo a partir de 1914, assiste-se ao surgimento de Boletins Diocesanos que espelhavam este retomar orgânico mais autónomo da acção dos bispos, altura em que novos prelados tomaram posse de dioceses que, pelo fa-



bispo e da diocese como enquadramento adequado para promover a união dos católicos e para contrariar a funcionarização da religião e do clero. O afrontamento ocorrido durante o período da Primeira República acabou por permitir uma dinâmica da Igreja Católica autonomizada do Estado, fortalecendo internamente o campo católico, dentro do marco da união de esforços e definindo novas vertentes de actuação.

Se o movimento católico no final da Monarquia Constitucional e durante a Primeira República, se apresentava dividido por fortes dissensões, agra-

lecimento de alguns bispos, permitiram também o surgimento e a actuação de novas lideranças eclesásticas, apesar das dificuldades na formação e na organização do clero à época.

Como expressão desta vitalidade pode-se assinalar a restauração de dioceses como a de Leiria em 1918 (pelo breve *Quo vehementus* de Bento XV, a 17 de Janeiro), incorporando 50 paróquias anteriormente pertencentes ao Patriarcado e à diocese de Coimbra ou a criação da de Vila Real em 1922 (a 20 de Abril pela bula *Apostolica Praedecessorum Nostorum* de Pio XI) com uma extensão idêntica à do distri-



to e composta por 257 freguesias separadas das dioceses de Braga, Lamego e Bragança. Paulatinamente verificaram-se deslocamentos importantes da estruturação da Igreja Católica, o que permite compreender que, no Concílio Plenário Português (1926), a diocese fosse assinalada como a estrutura que definia e enquadrava a legitimidade da intervenção da Igreja Católica na sociedade, girando em torno dela as actividades de recristianização da sociedade. Sendo um desiderato tridentino, verdadeiramente só atinge este significado mais amplo e real no processo de Separação e de recriação dos laços da Igreja Católica com a sociedade no primeiro quartel do século XX.

A experiência da Igreja Católica durante a Primeira República, afrontada por um programa intencional de laicização, realizou simultaneamente uma recomposição interna, afirmando a autoridade episcopal e situando-se no quadro do *ralliement* leonino, apesar de haver uma componente nitidamente política do movimento católico. Neste período surgiram novas formas de associativismo e afirmaram-se novas sensibilidades espirituais. Novas, não necessariamente porque inexistentes, mas porque reformuladas e protagonizadas por novas gerações e noutros condicionalismos sócio-políticos e culturais.

A criação de novas organizações orientadas particularmente para os jovens, estudantes ou raparigas, como a União Noelista (1913), a Associação de Protecção às Raparigas (1916), o Escutismo católico (1923), a Juventude Católica Feminina (1924), ou



À esquerda: Cardeal Mendes Belo no exílio, 1913.

Em cima: retrato de Benedetto Aloisi Masella. Nasceu em Pontecorvo, Itália. Ordenado presbítero em 1 de Junho de 1902, foi o secretário privado do tio, o Cardeal Gaetano Aloisi Masella. Entrou ao serviço da Secretaria de Estado da Santa Sé em 1906, sendo Secretário da Nunciatura em Lisboa entre 1908 e 1910. Após o abandono do Nuncio, depois da implantação da República, ficou como encarregado de negócios até 1919, tendo assumido nesse ano o cargo de Nuncio no Chile. Foi elevado ao cardinalato em 1946 por Pio XII.

a constituição da editorial Veritas na Guarda, com o objectivo de divulgação de obras católicas, são alguns exemplos que assinalam esse redefinir do espaço católico, apesar das fragilidades evidenciadas ao nível da elaboração doutrinal, não só pela crise da Faculdade de Teologia e pelo seu posterior encerramento, como pelas dificuldades na formação do clero e pelo encerramento de instituições de formação que estavam sobretudo ligadas à tradição das congregações religiosas masculinas e femininas.

Quando, no contexto da Primeira Guerra Mundial e da agitação social que atravessava a República, irrompeu em Fátima uma mobilização religiosa em torno de aparições de Nossa Senhora a três crianças (1917), manifestava-se também uma outra dimensão ou um outro potencial do campo católico em torno de uma religiosidade, com forte cunho popular, num período em que a instituição eclesiástica se sentia coarctada na sua acção, ao mesmo tempo que estimulava a mobilização desse espírito religioso como forma de resistência. A dinâmica religiosa em torno das aparições de Fátima constituiu-se progressivamente num epicentro de recomposição do catolicismo português, desenvolvendo um imaginário de designio colectivo concebido como «milagre»: a salvação do país. Este evento e a sua dinâmica revelaram que, para além do confronto entre a Igreja Católica e o regime republicano, o catolicismo possuía outras dimensões de identificação e de mobilização: a devoção mariana como o lugar de convergência da religião oficial e da devoção popular.



Também a beatificação de Nuno Álvares Pereira (1918) realçou, neste contexto, mas de modo diverso, a identificação entre a regeneração católica preconizada e a salvação da Pátria, pela apresentação de um modelo de virtudes como meio de formação das consciências e como explicitação de uma imagem e um ideário católicos de patriotismo.

Associada a esta mesma realidade do catolicismo como elemento identificador encontrava-se a problemática missionária que, para além da expulsão das congregações e das tentativas goradas da laicização das missões, constituiu sempre o ponto sensível entre os interesses dos Governos republicanos e os da Igreja Católica Romana. Do ponto de vista interno, para o Estado português nas suas relações com a Santa Sé, a «questão missionária» era integrante da «questão religiosa», e apesar da diversidade de comportamentos dos Governadores coloniais, houve não só tentativas sucessivas de revisão da Lei da Separação, como se deu a celebração de um acordo missionário em 1928 e, no ano seguinte, foi permitida a entrada no país de algumas das congregações religiosas anteriormente expulsas.

Todo este percurso em torno do movimento católico e da problemática missionária expressava significativamente a afirmação de uma concepção e de uma vivência do cristianismo como ideal de transformação da sociedade; contudo, ela correspondeu essencialmente a uma percepção da importância de elites intelectuais de clérigos e leigos que, empenhados no movimento social católico, procuraram dar corpo a uma outra consciência católica (o percurso do romancista Manuel Ribeiro, entre outros, foi expressão deste desiderato). Foram estes sectores que geraram as condições do surgimento da

dinâmica apostólica que ficará conhecida com a Acção Católica, oficialmente constituída em 1933.

Relações com a Santa Sé

Todo o processo da instauração do regime republicano fora observado com enormes receios por parte da Santa Sé, na expectativa do que seria o comportamento dos católicos, bispos, clero e fiéis portugueses. A Santa Sé mantivera desde o início um distanciamento para com o regime revolucionário. Suspensas as relações diplomáticas a 5 de Outubro pela instauração de um novo regime, Mons. Júlio Tonti, arcebispo de Ancira, que ocupava o cargo de núncio apostólico desde Dezembro de 1906, deixou Lisboa a 20 de Outubro, ficando a Nunciatura entregue a um Encarregado de Negócios, Mons. Bento Aloisi Masella. A 15 de Março de 1911, Pio X dirigiu-se publicamente aos bispos portugueses numa



carta apoiando as suas tomadas de posição e reiterando as linhas fundamentais da doutrina expressa na Pastoral de 24 de Dezembro e cuja divulgação fora censurada e interdita. Contudo, o corte de relações diplomáticas só ocorre depois da promulgação da Lei de Separação, não regateando o papa Pio X o seu apoio directo às posições do episcopado português, o que faz em encíclica enviada a todo o mundo católico – *Jamdudum in Lusitania* – com data de 24 de Maio, onde denunciou o teor da Lei da Separação, e reiterou a doutrina

católica sobre relações entre a Igreja e o Estado.

Várias foram as tentativas de apaziguamento, nomeadamente promovidas pelos sectores republicanos mais moderados. O presidente Manuel Arriaga, em 1912, tentou uma amnistia para os bispos por-



tugueses, gorada pela oposição de Afonso Costa e pelos sectores para quem a lei e a sua interpretação radical eram «a cúpula do próprio regime». Bernardino Machado, durante 1914, tentou também, mas sem sucesso, restabelecer as relações diplomáticas com a Santa Sé.

A chegada ao sólio pontifício de Bento XV e a nomeação do cardeal Pietro Gasparri como Secretário de Estado, bem como o ambiente internacional provocado pela Grande Guerra, alteraram as condições internas e externas das relações do Estado republicano português e a Santa Sé. Os primeiros passos positivos foram desenvolvidos pelo embaixador português em Madrid, Egas Moniz, junto do núncio apostólico aí acreditado, Mons. Francesco Ragonesi. Em consequência desses contactos, Mons. Ragonesi visitou Portugal entre 26 de Junho e 2 de Agosto de 1918.

A 10 de Agosto foi escolhido o ministro de Portugal junto da Santa Sé e o Santo Padre nomeou núncio apostólico em Lisboa Mons. Aquiles Locatelli, que aí chegou a 16 de Abril de 1919 e entregou credenciais a 26 do mesmo mês. Este diplomata, nomeado cardeal em 1922, recebeu o barrete cardinalício das mãos do presidente da República na altura, António José de Almeida, gesto que, apesar de exaltar alguns ânimos republicanos mais radicais, exprimia bem o longo caminho percorrido de apaziguamento entre a Igreja Católica e Estado.

À esquerda: Bento XV (1914-1922). Giacomo Della Chiesa, nascido em 1854, foi muito cedo discípulo do cardeal Mariano Rampolla del Tindaro e escolheu como Secretário de Estado o cardeal Pietro Gasparri, figuras que mantiveram relações de abertura com os Estados modernos.

Em cima: D. Manuel Vieira Matos (1861-1932), arcebispo de Mitilene desde 1899, foi bispo da Guarda (1903-1914) e posteriormente arcebispo de Braga.



No processo negocial desenvolvido ainda pelo Governo de Sidónio Pais, este procurara assegurar uma pública autonomia do Estado em face da Igreja, contudo o restabelecimento das relações diplomáticas só foi possível pelas medidas tomadas pelo ministro da Justiça, Moura Pinto, relativamente à revisão da Lei da Separação (durante o mês de Fevereiro de 1918). Mas, a 2 de Março de 1918, Sidónio Pais, ao estar presente na Sé de Lisboa, onde se celebrava um *Te Deum* por alma dos soldados mortos na guerra, pelo menos simbolicamente reconhece o estatuto moral e social da Igreja Católica Romana.

Neste processo, tiveram também importância as directivas de Bento XV quando escrevia, a 18 de Dezembro de 1919, uma encíclica aos prelados portugueses insistindo na necessidade de se concretizar uma política de acatamento e de reconhecimento daqueles que «exercem o poder, seja qual for a forma de governo, ou a Constituição civil do País», como ainda aceitando «sem repugnância os cargos públicos a que [os católicos] sejam chamados ou lhes sejam oferecidos, porque assim o exige o bem da religião e da Pátria». Se esta posição desalentava os católicos monárquicos, a superação da questão do regime permitia, para além das suas preferências, a intervenção pública e política dos católicos, o que ocorreu através do Centro Católico, onde aqueles aparecem como garantes da estabilidade e da ordem política e social.



Situação das outras correntes religiosas: o caso do protestantismo português

A confessionalidade da Monarquia Constitucional estruturou-se sobre o carácter hegemónico do catolicismo romano no interior da sociedade portuguesa. No entanto, essa hegemonia não correspondeu a um monopólio pleno, na medida em que, em Portugal, ao longo da segunda metade do século XIX e princípios do século XX, se desenvolveram dinâmicas religiosas não católicas.

A influência exógena teve um papel essencial na implantação destes grupos religiosos diferenciados, com origem nos processos de imigração e de missão oitocentistas, em grande medida responsáveis, por diversas vias, pela estruturação de famílias estrangeiras não-católicas na sociedade portuguesa. Em muitas dessas comunidades, essa influência estrangeira manteve-se até bastante tarde.

A tendência para a diferenciação interna, parte integrante do processo de desenvolvimento do cristianismo evangélico, revelou-se precocemente no caso do protestantismo português, cedo dividi-

Rita Mendonça Leite

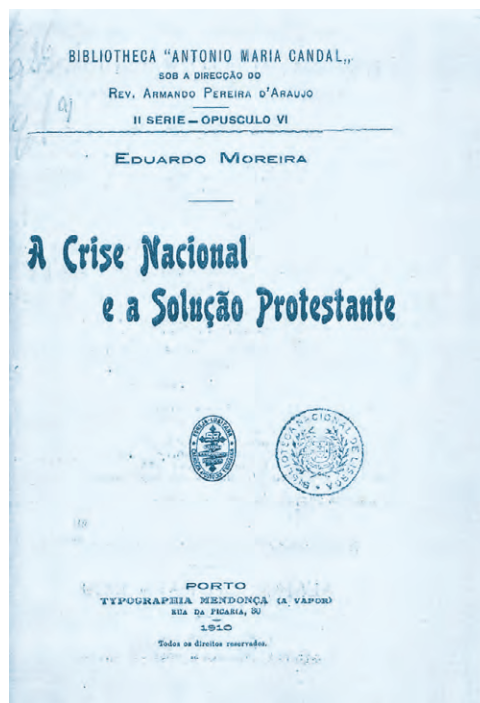
Mestre em História Contemporânea, Investigadora do CEHR e Doutoranda em História e Cultura das Religiões na FLUL-UL

do em diversas correntes. Esse percurso deu origem a uma multiplicidade de igrejas e denominações que no período da transição da Monarquia para a República estruturavam essencialmente em duas correntes: uma de natureza hierárquica, que congregava as

comunidades Presbiterianas, Metodistas e a Igreja Lusitana Católica Apostólica Evangélica; e uma outra que tendia a valorizar mais firmemente o princípio da autonomia das congregações, composta pelas comunidades propriamente Congregacionistas, pelos Irmãos Darbistas, pelas denominações Baptistas e pelas comunidades pentecostais (vulgarmente designadas como Assembleias de Deus). Já durante a I República surgiram também as primeiras comunidades surgidas do trabalho missionário da Igreja Adventista do Sétimo Dia e da Igreja de Jesus Cristo dos

Santos dos Últimos Dias (comumente reconhecidos como Mórmons).

Os primeiros centros de implementação de comunidades evangélicas foram as zonas de maior população caracterizadas por uma maior abertura ao estrangeiro, designadamente Lisboa, o Porto, Vila





Alfredo Henrique da Silva: O Monstro da Escravatura. A minha defeza na campanha levantada a propósito da publicação do folheto Alma Negra.

Porto: Tipografia Mendonça, 1913

[...]

O bom republicano deve ser sinónimo de bom patriota; mas já que tive de bordar a nota pessoal, quero dizer que o meu patriotismo não só tem saído quente e fervoroso nos milhares de conferências e discursos que tenho feito em todo o país, mas sempre o tenho mostrado por factos. Reconhecendo que o

cancro do analfabetismo é o que tirava a vitalidade ao meu país, desde os meus tempos de estudante que me dei de alma e coração e por todas as formas ao derramamento da instrução. Fui o fundador, em Portugal, das Uniões Cristãs, para a educação integral da mocidade; criei aulas nocturnas e ensinei nelas gratuitamente milhares de

operários e empregados de comércio e iniciei no meu país as conferências populares de vulgarização científica, com projecções luminosas, trabalhando ao mesmo tempo em tudo o que representava progresso e desenvolvimento para Portugal.»
(p.13)

Nova de Gaia e Funchal. Nos finais do século XIX e início do século XX essas cidades, potenciadas pelo crescimento demográfico e económico e pela dinamização cultural, mantiveram-se como palcos fundamentais da expansão cissiparitária do cristianismo reformado.

A especificidade do percurso das denominações protestantes em Portugal conduziu parte dos seus membros e líderes até ao republicanismo. Na sequência dessa aproximação estabeleceram-se laços entre membros desse partido e representantes do cristianismo evangélico que resultaram inclusivamente na filiação dalguns destes últimos como membros do PRP.. Na perspectiva de alguns líderes do cristianismo reformado português, o protestantismo era, tal como a República e em conjunto com ela, a representação do progresso inexistente na dinâmica católica. O entendimento do republicanismo como a via através da qual se chegaria à liberdade religiosa terá sido o principal fundamento das diversas aproximações entre protestantismo e republicanismo.

Assim que a República foi proclamada as comunidades protestantes, através da representação de nomes como Eduardo Moreira (1886-1980), saudaram o regime e estabeleceram de imediato contactos com os novos membros do Governo.

Lembrando sempre que as igrejas evangélicas eram alheias à política partidária, os representantes da comunidade protestante, não deixavam de notar que eram também cidadãos e que tinham a obrigação de lutar pelo exercício dos seus direitos e garantias. Assim sendo, nos meses que se seguiram à implantação do novo regime, multiplicaram-se, progressivamente, as mostras de acatamento, apoio, confiança e entusiasmo em relação à República. Iniciava-se um período de participação activa no processo de implementação das estruturas republicanas.

20 de Outubro de 1910 – uma representação dos protestantes do norte do país, deslocou-se a Lisboa para um encontro com Teófilo Braga. Dando testemunho do seu respeito e da sua satisfação, deixavam igualmente a promessa de trabalhar pelo «progresso da República».

20 de Abril de 1911 – a Lei da Separação das Igrejas do Estado representou um momento fundamental na acção do novo regime e um instrumento essencial no conflito que então se desenvolvia com a Igreja católica e no esclarecimento das relações entre a República e as denominações protestantes.

16 de Junho de 1911 – As comunidades reformadas, expectantes e hesitantes em relação às resoluções e aplicação da Lei da Separação, iniciaram

Ao lado: capa do opúsculo de Eduardo Moreira (1886-1980) sobre «A crise nacional e a solução protestante», editado em Outubro de 1910.



Em cima: primeira página do primeiro número do mensário da Igreja Lusitana Católica Apostólica e Evangélica (Egreja Lusitana) depois da implantação da República, cujo editorial se debruça sobre «A mudança das instituições e a Igreja Lusitana, Católica, Apostólica e Evangélica».

Página seguinte: rosto do livro *O Monstro da Escravidão* (em baixo), de Alfredo Henrique da Silva (em cima), publicado em 1913, no qual o autor reflecte sobre a sua adesão à ideologia republicana.

então um processo de clarificação, encetado com a apresentação do Memorial das Igrejas Protestantes a propósito da Lei de Separação da Igreja do Estado entregue a Bernardino Machado. Apresentando-se como representantes das diferentes igrejas cristãs evangélicas, os subscritores do documento congratulavam-se pela consagração da liberdade de consciência, mas alongavam-se na apresentação de uma série de dúvidas e dificuldades. No seio do protestantismo português assistia-se à concretização de dois princípios há muito reclamados: a desconfessionalização do Estado português e a instituição da liberdade de cultos, mas testemunhava-se também uma progressiva subversão dos instrumentos e dos resultados que

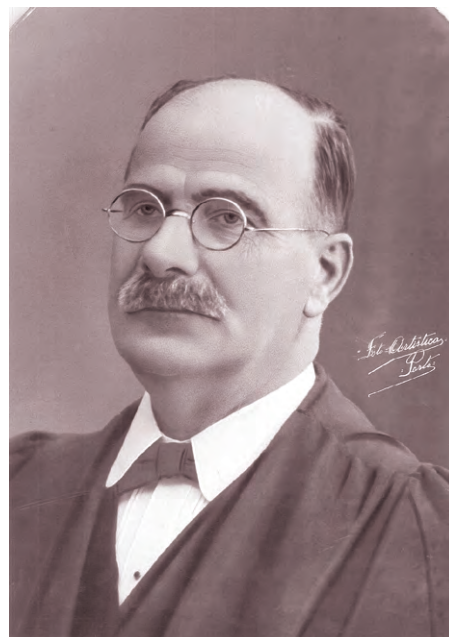
se pensava estarem adstritos a essa mesma liberdade. A República demonstrava progressivamente não ter a capacidade, nem a vontade, de responder aos desideratos dos diversos apoios que tinham suportado e consolidado o movimento republicano.

O carácter messiânico da República, enquanto projecto de regeneração nacional, acabaria por degenerar num sentimento de desilusão e frustração partilhado pelos universos político e religioso. No campo protestante, vozes destacadas enfatizaram essa incapacidade de concretização de um projecto em que inicialmente tinham investido. No seio das comunidades evangélicas, Eduardo Moreira foi aquele que mais abertamente criticou a acção dos primei-



ros governos republicanos, acabando por alargar a sua crítica à República enquanto regime. No entanto, outros protestantes republicanos mantiveram um apoio incondicional em relação à República. Alfredo Henrique da Silva (1872-1950) preservou e reclamou repetidamente a sua dedicação ao regime republicano, empenhando-se na procura de uma conciliação e adaptação das igrejas reformadas em relação ao ambiente de liberdade proporcionado pela implantação do regime (ver quadro na página seguinte).

De facto, a tolerância, já de algum modo reconhecida nas últimas décadas da Monarquia Constitucional, pressupondo um sistema de inclusão, não deixava de ser uma manifestação da conflituosidade, na medida em que representava a expressão de uma maioria que reivindicava a legitimidade formadora de uma determinada sociabilidade. Por seu lado, o ideário republicano, mesmo na sua faceta anti-religiosa, mostrava, nas últimas décadas da Monarquia uma abertura em relação às minorias religiosas bastante distante da crítica feroz em relação ao catolicismo romano e a liberdade religiosa, apresentada como um dos propósitos essenciais do seu programa, pressupunha teoricamente não apenas a liberdade de cultos, mas também a recomposição das legitimidades



de inclusão e de exclusão. Mas sendo clara, por um lado, a abertura à integração da pluralidade religiosa e, por outro, o projecto de desestabelecimento da religião do Estado, no programa republicano defendia-se implicitamente um plano de laicização cujos resultados seriam, em parte, criticados não só por Católicos-romanos, mas também por não-católicos.

Na verdade, a metodologia adoptada nessa consignação da liberdade de culto e, sobretudo, a interpretação dos propósitos do regime republicano não geraram consensualidade. Para além das cisões dentro do campo republicano, nas diversas correntes religiosas existentes em Portugal, a desconfessionalização do Estado português e a instauração da liberdade de consciência originaram também um debate aceso. De facto, a situação revelou-se um tanto equívoca, na medida em que se existiam comunidades que denunciavam a manutenção de um sistema desigual, os católicos, partilhando essa caracterização, consideravam-na, no entanto, favorável aos grupos não-católicos, visto que o rigor do cumprimento da lei em relação aos Católicos-romanos era diametralmente oposto, denunciavam, em relação à benevolência demonstrada para com os outros. Estes desequilíbrios resultaram inclusivamente na intervenção dos órgãos governamentais que, sentido a neces-





Situação das outras correntes religiosas

	Cristianismo Ortodoxo	Judaísmo	
Caracterização da(s) comunidade(s)	A presença da Igreja Ortodoxa Grega em Portugal desde o século XVIII proporcionou a manutenção de um número restrito de capelanias do cristianismo ortodoxo no país, cujos serviços eram essencialmente dirigidos a agentes do comércio e da diplomacia.	A comunidade judaica, designada como «israelita», era, a seguir ao protestantismo, a que tinha maior número de crentes. Com origem na imigração de famílias do norte de África, essas comunidades contemporâneas inscreviam-se essencialmente nos universos do comércio, da indústria da armação e do ensino. 1900 – aprovação dos estatutos da Comunidade Israelita pelas famílias de Lisboa (sem ratificação dos poderes públicos).	
Implantação geográfica		A maior parte dos crentes vivia em Lisboa, onde existiam duas sinagogas de rito sefardim. No Algarve, na cidade de Faro, existiam também duas outras sinagogas.	
I República		Ao longo da segunda metade do século os desígnios constitucionais da Monarquia constituíram obstáculo ao reconhecimento oficial das comunidades judaicas e à construção de sinagogas com forma exterior de templo. A implantação da I República e a nova legislação constitucional, permitiram a ultrapassagem dessas barreiras. 1912 – aprovação e reconhecimento oficial dos Estatutos da Comunidade Israelita. 1918/19 – sob a iniciativa do oficial do Exército Artur Carlos de Barros Basto (1887-1961), convertido ao judaísmo (cuja entrada foi recusada na comunidade israelita de Lisboa), organiza-se um levantamento histórico e geográfico das descendências dos antigos judeus portugueses no país. 1922 – a Comunidade Israelita de Lisboa desenvolve-se sob a direcção do professor catedrático Moses Bensabat Amzalak (1892-1978) que conduz o grupo no sentido da estabilização. 1923 – fundação e posterior legalização da Comunidade Israelita do Porto, sob a organização de Barros Basto. 1927 – fundação da Federação Portuguesa de Mulheres Sionistas. 1929 – criação do Instituto de Estudos Hebraicos em Portugal.	



Islão	Espiritismo	Esoterismo / Teosofia
<p>No início do século XX, em Portugal, o número de muçulmanos era ainda muito reduzido. Apesar disso, tiveram um papel importante no processo de diferenciação religiosa dinamizado não na metrópole mas no espaço colonial português. Os resultados mais pertinentes dessas dinâmicas surgiram, porém, num período bastante mais tardio que o da I República.</p>	<p>Os espíritas portugueses dos inícios do século XX, cuja agremiação era feita através da formação de Centros, estavam, na maioria dos casos, simultaneamente integrados noutros grupos religiosos, sendo pouco comum a adesão exclusiva ao espiritismo.</p>	<p>De influência eminentemente popular, o esoterismo, designadamente na sua tradução teosófica, centrado essencialmente no estudo de conteúdos doutrinários, mais do que na execução de práticas, tendeu a desenvolver-se em Portugal não através da formação de grupos mas estruturando-se nas adesões individuais e na produção cultural. Ao longo das décadas de 10 e de 20 (século XX) estruturou-se na capital o primeiro círculo de teósofos portugueses.</p>
	<p>Nas primeiras décadas do século XX, os Centros espíritas desenvolveram-se um pouco por todo o país, distribuindo-se por 16 distritos, entre os quais se destacavam as cidades de Lisboa, Porto, Faro.</p>	<p>O esoterismo e a teosofia foram, ao longo da primeira metade do século XX na sociedade portuguesa, expressões espirituais e religiosas essencialmente urbanas, sendo que Lisboa se destacou como palco de formação dos principais círculos.</p>
	<p>O período que se seguiu à implantação da I República marcou um crescimento e uma dinamização significativa dos Centros espíritas e do espiritismo em Portugal.</p> <p>1913 – fundação da Academia de Estudos Psíquicos em Portugal.</p> <p>1912 – criação da Aliança Neo-Espiritualista Portuguesa.</p> <p>1913 – fundação do Instituto Português de Psicologia.</p> <p>1917-1920 – primeiras medidas no sentido da criação de uma Federação Espírita Portuguesa.</p> <p>1922-1926 – realização das Conferências Espíritas Regionais pela União Espírita Algarvia.</p> <p>1925 – realização do 1º Congresso Nacional Espírita.</p> <p>1926 – aprovação formal dos Estatutos da Federação Espírita Portuguesa.</p> <p>1927 – fundação da Sociedade Portuense de Investigações Psíquicas.</p> <p>1928 – criação da Fraternidade Esotérica.</p> <p>1929 – criação da União Espírita Alentejana.</p> <p>1929 – fundação do Centro de Estudos Psíquicos.</p>	<p>1921 – entrega, por parte da Sociedade Teosófica Mundial, da carta patente da Sociedade Teosófica de Portugal.</p>



sidade de esclarecimento da situação, emitiram, em Janeiro de 1912, uma circular dirigida aos governadores civis com a recomendação de que a lei fosse aplicada com igualdade, garantindo que não se criasse uma situação privilegiada em relação às confissões religiosas não católicas.

Sendo motor de um processo de laicização, não necessariamente contrário à religião, o regime republicano foi também, nos seus primeiros anos, um regime liderado por laicos, isto é, indivíduos assumidamente empenhados na tarefa de reduzir a influ-

ência da Igreja e, inclusivamente, da religião como um todo. Mas não deixa também de ser um facto que, na sequência da implementação de um regime de liberdade de cultos perspectivado como decepçante por alguns sectores e estimulante por outros, as circunstâncias foram substancialmente alteradas, motivando uma reorganização e adaptação dos grupos religiosos, cujos efeitos resultariam num processo prolongado de recomposição da sociabilidade religiosa, traduzido em parte na dinamização dos grupos acima sinteticamente sistematizada.

Memorial das Igrejas Protestantes a propósito da Lei da Separação da Igreja do Estado

Exm^o Sr. Ministro da Justiça:

Os abaixo assinados, representantes das diferentes igrejas cristãs evangélicas, vulgarmente chamadas protestantes, estabelecidas no território da República, tendo tomado conhecimento da Lei da Separação da Igreja do Estado, de 20 de Abril último, agradecem e folgam por tudo o que aquele diploma consigna a favor da liberdade de consciência, mas pedem licença para expor respeitosamente algumas dúvidas e dificuldades que o estudo da mesma lei lhes sugeriu, esperando de V. Ex.^a os necessários esclarecimentos e providências. A doença de S. Ex.^a o Sr. Dr. Afonso Costa, que sentimos e cuja debelação temos pedido a Deus, fez, a par doutros obstáculos, que fossem adiando este nosso agradecimento e exposição. Como os prazos da lei se aproximam, julgamos não dever adiar por mais tempo este nosso memorial e por isso o passamos a fazer. A lei visou evidentemente a estabelecer direitos iguais ou semelhantes para os crentes das diferentes confissões religiosas. Se, porém, alguns artigos não forem interpretados convenientemente, este fim, sem dúvida um dos mais belos da lei, não será atingido. Não queremos já referir-

-nos aos privilégios de que ainda fica gozando a Igreja Católica Romana, que entra na vigência da nova lei com milhares de templos construídos, com bens de alto valor, com recursos de toda a ordem, tudo cedido gratuitamente pelo Estado que ainda lhe garante seminários privilegiados e avultada subvenção, traduzida em pensões para o seu clero. Limitamo-nos a fazer referência aos seus direitos, que ficaram garantidos por a lei ter em vista principalmente a maneira de ser católica.

Impedida por todos os modos a nossa natural expansão e oprimidos por uma perseguição desleal, que não deixou que o país conhecesse os nossos princípios e a nossa organização, achamos natural que a lei em muitos pontos desconheça a nossa maneira de ser, mas estamos certos de que a intenção que presidiu à elaboração do decreto de 20 de Abril há-de ouvir as nossas razões e deixar tudo equitativamente esclarecido.

Vamos dar a V. Ex.^a uma ideia rápida da nossa organização.

As igrejas protestantes, tendo como único fundamento o Evangelho puro de Cristo, são essencialmente democráticas, chegando algumas a nem ter ministério organizado. (...)

As igrejas protestantes lá fora vivem daquilo que livre, voluntária e directamente lhes dão ou legam os seus fiéis, sendo em regra gratuitos os actos cultuais. Nós não conhecemos essas mil maneiras de dar ou deixar dinheiro para as nossas igrejas, tais como: indulgências, dispensas, confissões, festas, missas, sufrágios, etc., de que a Igreja Romana usa e que a lei ainda lhe deixou como meio de adquirir. Pedimos o direito de doar e testar livre e directamente, visto não o termos podido fazer até agora e por isso quase não termos nem templos nem seminários ou outra qualquer propriedade. Impedidas até agora de possuir templos próprios por falta de capacidade jurídica, as igrejas protestantes portuguesas que conseguiram reunir algum pequeno capital, edificaram-nos como sendo propriedades de particulares. (...)

Apresentado em Lisboa, pela Comissão, para esse fim eleita, e abaixo assinada, aos 16 de Junho de 1911.

A Comissão



Questões em aberto

Ensino

A realidade do ensino religioso no Portugal monárquico era constituída por um conjunto diferenciado de instituições, docentes e alunos.

A ‘primeira’ instituição de ensino religioso do país era a Faculdade de Teologia da Universidade de Coimbra, cujo objectivo era a formação superior do clero português. Contudo, a sua integração naquela que era a única universidade nacional, o estatuto funcional que o clero tinha na sociedade e uma certa oposição da Igreja ao sistema da faculdade, tornavam-na num incómodo e num dispensável apontamento decorativo. Desde o início do século XX, alguns dos seus professores apelaram ao governo para a conversão da escola em faculdade de Letras, de modo a superar o número reduzido de alunos. Porém, como centro formador do futuro clero episcopal, a sua existência era essencial para o ordenamento institucional da Monarquia Constitucional assente num regime de religião oficial do Estado. Não obstante, era tida como a representação última do estado retrógrado em que a educação portuguesa se encontrava. A Faculdade de Teologia era odiada pelos anticlericais, mal aceite pelos clérigos e tida como pouco eficaz pelos docentes.

Assim, entre as medidas que compunham a reforma do ensino universitário de 1911, saída do ministério do Interior liderado por António José de Almeida, estava a sua transformação em Faculdade de

Hugo Dores

Mestre em História Contemporânea, Colaborador do CEHR e Doutorando em História Contemporânea no ICS-UL

Letras. Num regime de separação entre Estado e Igreja, não seria compatível a existência de uma escola de formação de clero financiada pelo tesouro público. Esta medida pode ter inúmeras leituras: o fim da faculdade impedia a capacidade de formação superior de indivíduos para ocupar os altos cargos da hierarquia católica, e desta forma, mais um ataque à Igreja (contudo, poucos eram os casos de bispos portugueses saídos da Faculdade de Teologia, capazes de cumprir os intentos da Igreja, muito devido a modelos pedagógicos vistos como ultrapassados); por outro lado, o fim da faculdade poderia significar a independência do clero a respeito da sua formação e do ensino que vinha, essencialmente, do tempo de Pombal. Por outro lado, a reforma universitária incluía a extinção da cadeira de Direito Eclesiástico na Faculdade de Direito. A presença do ensino teológico e canónico era afastada no novo quadro educativo superior.

A respeito do ensino religioso dos futuros padres, a Lei da Separação, através do seu artigo 102º mantinha apenas cinco seminários: Lisboa, Coimbra, Évora, Porto e Braga.

As medidas legislativas respeitantes às congregações religiosas tiveram um impacto ainda maior no sistema educativo português do que a extinção da Faculdade de Teologia. A proibição de instituições afectas aos regulares obrigou ao encerramento de inúmeras escolas de ensino primário e ao nível secundário, por exemplo, o ‘ataque’ à Companhia de



Artigos 102 e 190 da Lei da Separação (20 de Abril de 1911)

Artigo 102º

O Estado concede os actuais edificios dos seminários de Braga, Porto, Coimbra, Lisboa (S. Vicente) e Évora para o ensino da teologia, sem pagamento de renda, durante cinco anos [...]

Artigo 190º

O presente decreto com força de lei será aplicado, por meio de decretos especiais, a cada uma das colónias portuguesas, continuando, no entretanto, a cumprir-se nelas a legislação actualmente vigente, mas de maneira que as despesas do Estado e dos corpos administrativos, relativas ao culto, sejam reduzidas, desde já,

ao estritamente indispensável; se extinguam ou substituam, no mais curto espaço de tempo, as igrejas e missões estrangeiras, sem prejuízo do exacto cumprimento das obrigações assumidas por Portugal em convenções internacionais e se façam respeitar os direitos de soberania da República Portuguesa em relação ao padroado do Oriente.

Jesus levou ao fecho de dois dos mais significativos estabelecimentos de ensino do país, os colégios jesuítas de Campolide e de S. Fiel, tidos como exemplos de metodologia e pedagogia. O ensino da doutrina cristã era retirado das escolas primárias e normais primárias.

O principal objectivo do novo regime e dos seus dirigentes era o fim do ensino religioso nas escolas portuguesas e a introdução de um novo sistema de educação que valorizasse os princípios laicos e democráticos, que os republicanos desejavam para a sociedade nacional.

Contudo, alguns foram aqueles que se levantaram em defesa de um ensino religioso ministrado nas escolas portuguesas; antes de mais, pela possibilidade das escolas privadas disporem dessa disciplina nos seus currículos internos.

Em 1923, o ministro da Instrução, Leonardo Coimbra, opositor do positivismo e defensor de uma filosofia criacionista, sugeriu a adopção do ensino religioso nas escolas, como forma de prevenir «crescentes problemas de relaxação moral». Mas mesmo, num contexto de abrandamento do conflito religioso, esta medida não foi tomada em consideração.





Seria após o 28 de Maio que as relações entre Estado e Igreja seriam regularizadas, primeiro com o reconhecimento da personalidade jurídica desta (Decreto nº 11 887 de 1926). Com a afirmação do Estado Novo dá-se o estabelecimento legal da liberdade de ensino particular (Decreto nº 23 446 de 1934) e a integração da disciplina de Religião e Moral Católicas nos currículos escolares pelo decreto nº 27 085 de 14 de Outubro de 1934, com nome de Educação Moral e Cívica. (art. 43º, Constituição de 1933).

O ensino superior religioso só surgiria anos depois, primeiro com o estabelecimento da Faculdade de Filosofia (Braga, em 1945) e, em 1967, com a fundação da Universidade Católica Portuguesa. O sonho de constituir uma instituição de alta cultura católica vinha desde o início do século XX, de modo a superar as limitações da Faculdade de Teologia e do Colégio Português de Roma, cujas funções eram mal vistas por Lisboa, desejosa de manter o controlo sobre a formação da hierarquia episcopal dependente de Coimbra. A concretização deste projecto havia sido defendida em dois congressos do Centro Católico Português (1921 e 1922) e decretada pelo Concílio

Plenário de 1926, mas sem efeitos práticos imediatos. Da mesma forma, a intenção de Manuel Gonçalves Cerejeira, de fundar um Instituto Superior Católico, não seria realizada.

«Questão ultramarina e colonial»

Um dos primeiros decretos da República é sintomático da postura que o novo regime pretendia ter em relação à Igreja e à religião. A norma de 8 de Outubro de 1910 repunha em vigor a legislação pombalina de 1759 e a de Joaquim António de Aguiar de 1834, ao mesmo tempo que revogava o decreto de Hintze Ribeiro de 1901. O alvo era, claramente, a Companhia de Jesus e os seus membros, pois aos regulares das restantes congregações foi-lhes permitida a permanência em Portugal, apesar de impedidos de manter qualquer modo de vida conventual.

O cumprimento deste decreto e, a partir de Abril de 1911, da Lei da Separação, no território metropolitano português, implicava o abandono de um conjunto significativo de obras educativas e assistenciais a cargo das congregações. Todavia, a situação

Ao lado: Colégio de Campolide e panorama do aqueduto das Águas Livres e serra de Monsanto.

Em cima: alunos de escola católica, em São Vicente de Fora, mantida pelo padre Francisco Esteves (1913).



pressupunha um outro nível de intensidade no contexto ultramarino. A expulsão ou fim das associações missionárias de formação congreganista (provavelmente a quase totalidade daquelas que trabalhavam nas colónias) poderia significar, em algumas regiões, o desaparecimento de grande parte das relações existentes entre as populações africanas e os portugueses.

As medidas republicanas sobre as igrejas apenas foram implementadas nas colónias portuguesas em finais de 1913, tendo

os franciscanos e os espiritanos sido «poupados» da expulsão dos territórios, mantendo o seu trabalho missionário. A Ordem de São Francisco e os Padres do Espírito Santo tinham uma importante presença, respectivamente em Moçambique (na Beira, no vale do Zambeze) e em Angola (nos territórios do sul da colónia), regiões mais afastadas dos centros administrativos coloniais – Lourenço Marques e Luanda. Mas esta permissão do Governo em Lisboa estaria vaticinada a não perdurar, pois nenhuma das congregações pôde manter os seus seminários e locais de formação em Portugal, o que impediria, a médio ou longo prazo, a renovação do pessoal missionário. A isto juntava-se a impossibilidade presente nas normas republicanas de existirem missionários estrangeiros em território nacional. A intenção seria a paulatina substituição dos padres regulares por padres seculares, ou até por missões laicas, no trabalho missionário, uma medida tentada, sem nenhum sucesso, duran-



Em cima: alunos a rezar em frente ao altar de Nossa Senhora da Conceição, em São Vicente de Fora, 1913. Ao lado: retrato de Patrocínio Dias, já bispo, data incerta.

te a Monarquia Constitucional, pelo menos até ao decreto de Hinzte Ribeiro sobre as associações missionárias (1901).

Esta situação era ainda agravada pela actuação das missões protestantes, que desde a Conferência Missionária Mundial de Edimburgo (1910), tinham reunido esforços para o empenho evangelizador dos territórios não cristianizados; pela omnipresença da intervenção da Propaganda Fide; e pelo reconhecimento escasso que a República portuguesa ainda tinha em alguns secto-

res, a que se junta a voracidade das potências europeias em relação ao vasto e pouco ocupado império ultramarino. Basta recordar os acordos secretos entre britânicos e alemães a respeito de uma possível repartição do espaço colonial português, em 1913, para se perceber a realidade que o império vivia.

Perante a dificuldade de substituir os missionários regulares, por padres seculares e, mesmo, por missões laicas, a administração ultramarina encontrava-se frente a um dilema: entre o cumprimento de normas que impediam a presença e o financiamento das missões de origem congreganista e a impossibilidade de exercer um real domínio sobre as vastas áreas africanas por si geridas, sem a participação missionária. As missões não eram só importantes para o fenómeno religioso, elas eram relevantes como agentes do colonialismo e como parte do processo «civilizador», que Portugal (assim como as restantes potências) empreendia em África. Deste modo, logo em



1914, o decreto que impedia os subsídios às missões católicas era suspenso, em Moçambique.

Após a Primeira Guerra Mundial e o desanuviar das pressões legais sobre a Igreja, esta medida viria a ser alargada a todas as colónias portuguesas, pelo ministro Carlos da Maia (1919).

O ano de 1919 simboliza não só o restabelecimento das relações diplomáticas com a Santa Sé, mas também a permissão da formação missionária em Portugal (o Colégio das Missões Ultramarinas é reaberto, pouco tempo depois). Nesse ano, Bento XV publica a encíclica *Maximum Illud*, sobre a missão católica, lembrando aos missionários católicos que o seu grande objectivo é espiritual e não terreno, criticando a actuação missionária com um carácter nacionalizador. Neste período, um número cada vez maior de membros de congregações religiosas reabre e expande as missões coloniais.

Será durante a Ditadura Militar que o lugar das missões católicas viria a ser legalmente regulado com a elaboração do Estatuto Orgânico das Missões Católicas Portuguesas (1926), sendo-lhe depois devolvido o Colégio do Cernache do Bonjardim.

O lugar do missionário no império ultramarino português continua, em grande parte, preso a uma visão tradicional que o vê simplesmente como agente do colonialismo. Compreender a interacção que missionários e populações autóctones africanas desenvolveram permite um entendimento mais alargado da actuação das missões como espaço de transmissão e transformação culturais e de assimilação e de metamorfose das práticas religiosas, isto é, a adaptação e difusão do catolicismo no contexto africano.

Contributo da religião para o processo de estabilização do regime

A história das relações entre o Estado português e a Igreja Católica durante a Primeira República pode dividir-se em dois períodos: o que vai da proclamação do regime republicano a 5 de Outubro de 1910 até 1917/18; e o que vai destes anos até ao derube da República com o 28 de Maio de 1926.

O primeiro período transformou-se na percepção histórica sobre o que foi a actuação do regime republicano para com a Igreja e o clero, isto é, a atitude de ataque, perseguição e humilhação desencadeados pelo lado mais radical e revolucionário do republicanismo, personificado na pessoa de Afonso Costa e da sua Lei da Separação. É a época da expulsão das ordens religiosas, do processo movido contra o bispo do Porto, D. António Barroso, do desterro do episcopado nacional das suas dioceses, do fim das relações diplomáticas com a Santa Sé, da aplicação mais rígida da legislação anticlerical: ou seja, aquilo que muitos viram como «a República carrasco da Igreja em Portugal». Contudo, esta visão tradicional da historiografia desse

fenómeno histórico começa a ser alterada. Perante a evidência da perseguição do Estado à Igreja, temos de contrapor as objecções que, em parte do império português, se colocaram à aplicação estrita da Lei da Separação; o facto de, excepto no caso dos jesuítas e dos regulares estrangeiros, a muitos dos membros das congregações religiosas ter-se permitido a sua permanência em Portugal, apesar de proibidos de professarem uma vida religiosa. Hoje, não é possível minimizar a existência de cléri-





gos que estiveram do lado republicano, assim como manter a ideia de que a Igreja, como um todo, se opunha à implantação de um regime republicano no país e a uma lei da separação. O problema não era a possibilidade ou não desse regime, mas dos contornos concretos que o mesmo assumiu na sua elaboração real. A Igreja opunha-se àquela lei da separação, não ao conceito de separação, que há muito, vozes do catolicismo exigiam.

O segundo período começa perante o contexto da entrada de Portugal na Grande Guerra. Ao envio das primeiras tropas para a frente ocidental (Corpo Expedicionário Português), seguiu-se um grupo de capelães militares, solicitados por inúmeros soldados e oficiais, confrontados com a brutalidade das trincheiras lamacentas da Flandres. O capelão-chefe das forças portuguesas, José do Patrocínio Dias, proposto pelo próprio cardeal-patriarca – D. António Mendes Belo, em breve, se assumiria como uma das grandes figuras da presença portuguesa no campo

de batalha. Mesmo perante a indignação daqueles que preferiam ver soldados e não padres a engrossar as fileiras, os capelães mantiveram as suas funções. Para muitos a actuação destes no cenário de guerra foi valorizada e agraciada, possibilitando um certo apaziguamento nas relações com a Igreja. A grande consideração que se gerou em relação aos capelães estava associada à sua participação patriótica na guerra.

No ano de 1919, Portugal reata relações com a Santa Sé e a presidência de Sidónio Pais parece abrir caminho à resolução dos litígios entre o Estado e a Igreja.

O movimento católico português procura integrar a realidade política nacional, através da participação pública dos católicos. O Centro Católico é fundado em 1917 e, em 1919, Bento XV aprova a sua criação. Os católicos tendem a desvincular-se da conotação de monárquicos que lhes era atribuída pelos seus opositores republicanos.

PUBLICIDADE



Gabinete de Design AMU, Joana Pinheiro, Mariana Afonso

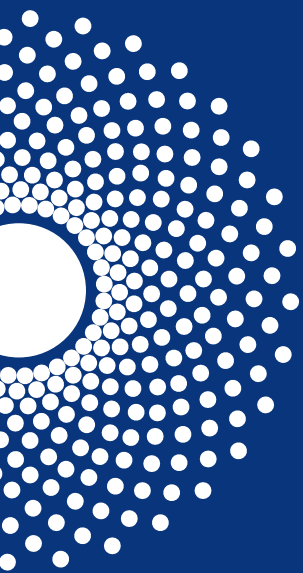
Estamos no Mesmo Sítio 1970 - 2010

ALFREDO CUNHA

9 de Julho - 8 de Setembro de 2010

ARQUIVO MUNICIPAL DE LISBOA | NÚCLEO FOTOGRÁFICO

Rua da Palma, 246 | Tel. 218844060 • arqmun.fotografico@cm-lisboa.pt • Horário: de terça a sexta, das 10:00 às 18:00, 1º e 3º sábado de cada mês, das 10:00 às 17:00



Parte 3
Universos Espirituais
e experiências religiosas
durante a
Primeira República





Religião, República e Guerra

A entrada de Portugal na Guerra

O dia 28 de Julho de 1914 encontrou a República Portuguesa dividida internamente e isolada internacionalmente. Na sequência da crescente contestação ao governo de Afonso Costa, Manuel de Arriaga optou por dar posse a um governo extrapartidário chefiado por Bernardino Machado, o que não obscurecia o facto da verdadeira força hegemónica da política republicana continuar a ser o Partido Democrático, chefiado pelo mesmíssimo Afonso Costa. Este, ciente do poder que o seu aparelho partidário detinha na rua, esperava apenas pela ocasião propícia para voltar ao poder e dar assim continuidade ao seu projecto de governação, que colhia o apoio das facções republicanas mais anticlericais e radicais. Enfrentava a hostilidade das restantes forças republicanas e do operariado, assim como a desconfiança da maioria do universo católico português, na sequência da promulgação da Lei da Separação de 1911.

Não obstante o clima de inimizade política existente, todos os partidos republicanos convergiram na necessidade de se protegerem as colónias africanas, conhecida que era a existência de prévias negociações anglo-germânicas que previam a divisão desses territórios entre os dois países. Com efeito, logo em Setembro de 1914 foram enviadas expedições para Angola e Moçambique que entraram em confronto directo com forças invasoras alemãs. Tal não foi considerado motivo suficiente para levar

Guilherme Sampaio

*Mestre em História Contemporânea pela FLUL-UL
e Colaborador do CEHR*

Portugal a declarar guerra à Alemanha, mantendo-se o país neutro, e continuando os navios alemães a atracarem aos portos portugueses em busca de abrigo da armada inglesa. Ora, na prática e tal como antes de 1910, dada a sua menoridade territorial e militar, Portugal continuava na dependência política da Inglaterra, a quem beneficiava mais um aliado neutro (mas não assumidamente neutral) cujas ilhas atlânticas e colónias africanas pudessem ser utilizadas conforme as circunstâncias lhe aproovessem, do que um debilitado aliado belicista cujas forças armadas fossem reduzidas e obsoletas.

Os repetidos insucessos militares das tropas lusas em Angola e Moçambique, bem como a geral percepção de que o verdadeiro confronto bélico se disputava na Europa, aparecem associados ao surgimento de um debate na sociedade portuguesa, opondo guerristas e anti-guerristas, defendendo os primeiros uma efectiva participação portuguesa no teatro de guerra europeu: o que implicava declarar guerra à Alemanha.

Entre os guerristas destacavam-se Afonso Costa e o seu Partido Democrático, o Partido Evolucionista de António José de Almeida, e a elite intelectual republicana (Teixeira de Pascoaes, Jaime Cortesão). Opunham-se-lhes o Partido Unionista de Brito Camacho, Machado Santos e os monárquicos. Dentro do meio católico, mesmo sendo inequívoca a condenação da invasão e ocupação alemã da cató-



Preparativos para o embarque das tropas que vão combater na Primeira Guerra Mundial, 1916.

lica Bélgica, e o envio de tropas para África, não era unânime a opção guerrista. Uma exceção constituía o jornalista católico Fernando de Sousa (Nemo), que defendia a beligerância portuguesa, desde que a pedido e contando com o apoio inglês.

Por trás da posição beligerante encontram-se razões de natureza externa e interna. Apesar de manter relações diplomáticas oficiais com as grandes potências europeias (à exceção da Rússia), Portugal era então um país isolado diplomaticamente. O regime dominante na Europa de então era a monarquia, e as notícias da instabilidade política portuguesa nada contribuíam para credibilizar externamente a República. Pior, a Espanha de Afonso XIII, de onde haviam partido as incursões monárquicas de 1911 e 1912, e onde ainda medrava uma corrente anexionista, encetara com sucesso um percurso de aproximação diplomática à Inglaterra. Ficava assim desvalorizada a histórica aliança anglo-lusa enquanto garante da independência nacional: a Inglaterra comprometera-se a proteger apenas as ilhas atlânticas e os ter-

ritórios ultramarinos, mas não a fronteira terrestre portuguesa.

Logo, para os guerristas, ao entrar na guerra em duas frentes, e enquanto a Espanha permanecia neutral, Portugal garantia a sua independência no continente e a além-mar, estreitava os seus laços com a Inglaterra e revalorizava a sua posição entre a sociedade das nações aliadas europeias, assegurando um lugar destacado na mesa dos vencedores aquando do final da guerra.

Porém, a política externa confundia-se com a interna, e a guerra foi sentida por Afonso Costa como uma oportunidade de através do sentimento patriótico, assim como pelo esforço de guerra e consequentes glórias bélicas, pôr cobro à instabilidade política do país e proporcionar a união de todas as facções políticas e sociais em torno de um governo transversal a todos os partidos, mas onde o Democrático teria a predominância. A guerra seria pois uma via de se alcançar a legitimidade nacional do regime republicano e consolidá-lo interna e externa-



mente, mas também de confirmar o sucesso de um dado projecto de República e de uma dada força política, ou seja, o partido Democrático.

Apesar da maioria da população portuguesa se ter mantido alheia a este debate (ou de ser hostil à beligerância portuguesa) e da resistência por parte do Exército, a amplitude dos apoios políticos dos guerristas expressou-se através da sangrenta revolta de 14 de Maio de 1915, que, organizada pelos democráticos, afastou o governo anti-beligerante do general Pimenta de Castro. Após um compasso de espera, a 29 de Novembro de 1915 Afonso Costa formou finalmente governo: o pretexto de um pedido inglês para que se aprisionassem os navios alemães atracados em portos portugueses motivou a 9 de Março de 1916 a declaração de guerra alemã.

Portugal estava «finalmente» em guerra: os guerristas acabaram por alcançar nada pacificamente um triunfo que ao invés de unir o País, viria a agravar ainda mais as suas contendas internas, mas que geraria também uma reformulação do papel do religioso e da Igreja Católica na República portuguesa.

Patriotismo e correntes religiosas

A guerra foi entendida pelo universo católico e pela hierarquia como um meio de se emancipar de um estigma anti-religioso dominante em parte da sociedade portuguesa, permitindo-lhe participar em pé de igualdade com as forças anticlericais e na obra de encorajamento e apoio ao esforço português de guerra, dissociando os católicos do rótulo de monárquicos, ultrapassando a questão do regime e demonstrando assim publicamente o seu patriotismo. Mais, o conflito mundial surgia para os católicos como uma oportunidade para a regeneração da Pátria e de se alcançar a paz religiosa, por via de um estreitamento das relações entre Igreja e sociedade civil, passível de ser alcançado por uma intensa assistência religiosa aos soldados e suas famílias.

É neste âmbito que se deve compreender, quase imediatamente após a entrada de Portugal na guerra, o surgimento de iniciativas provindas do sector católico que buscaram conjugar e articular os princípios da caridade cristã com um sentimento na-

Familiares de soldados mortos em França, a caminho da igreja dos Mártires onde se realizaram exéquias religiosas pelas suas almas, Rua Garret, 1918.





Os dias de um capelão na Flandres

In João Tiago Sousa, *O Cónego José Ferreira de Lacerda – A assistência religiosa na Flandres*, pp. 71-72.

24-06-1917

«Fui na bicicleta do tenente Costa dizer missa ao 12. Assistiram as companhias formadas, dizendo eu missa debaixo de um arvoredor. Encontrei o capitão Damião quando estava a preparar o altar. Almocei com os oficiais do 12. Ajudou-me à missa o padre João, alferes, que é mole como as papas. À tarde houve na igreja de Erminghen a consagração do Sagrado Coração de Jesus,

fazendo-se a procissão por dentro da igreja. Os alemães bombardearam uma bateria inglesa a leste da minha casa. (...)»

07-07-1917

«Fui dizer missa ao barracão de infantaria 12, assistindo muitos soldados. Avisei que à noite confessaria na igreja de Laventie. Saímos de Saily para Laventie à 1h da tarde. Vim a pé com o major e o

capitão Utra Machado. Encontrei em Laventie os padres Mota e Coelho.

Apenas cheguei, fui visitar o 7. Falei com o Jaime e outros.

Regressei e fui confessar para a igreja, confessando-se muitos soldados de infantaria 12 e 14. Confessei até às 8. Nada houve de notável. Disse ao comandante do 9 e 12 para porem na Ordem a hora da missa de amanhã, ao que eles prontamente acederam. Dia com muito calor.»

cional e patriótico, assente na crença de que o catolicismo servia de definidor e enformador da nacionalidade portuguesa. É o caso, como veremos adiante, dos capelães militares.

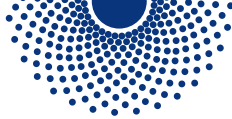
Contudo, acções houve que, embora não fazendo alarde de um patriotismo militante, se inseriam na mesma tentativa de intervenção activa na sociedade, independentemente de crenças religiosas e ideários políticos. Foi o caso da *Assistência das Portuguesas às Vítimas da Guerra*, uma associação feminina surgida em Março de 1916, que apesar de contar com membros da aristocracia monárquica, se declarava apolítica. Embora dando especial primazia à salvação das almas dos soldados por via do proselitismo religioso, coube a esta organização a feitura das primeiras «festas da flor», visando angariar fundos para o auxílio aos combatentes e suas famílias, de modo a apoiá-los moral (ou melhor, religiosamente) e financeiramente. Eram entregues géneros alimentares e vestuário aos soldados, procurando-se igualmente minimizar as situações de pobreza dos seus agregados familiares, e tendo-se ainda constituído um dispensário com alimentos, medicamentos e um médico para os filhos dos recrutados.

Ora, o facto de muitos dos chefes das Igrejas evangélicas terem nacionalidade inglesa, e os seus filhos – mesmo tendo nascido em Portugal – já combaterem e morrerem ao serviço do exército inglês

estacionado na Flandres, garantiu uma mais precoce sensibilização das comunidades protestantes para a necessidade da assistência religiosa, face à violência da guerra. O que não impediu que, tal como no campo católico, a guerra tenha sido similarmente recebida como um meio de se proceder a uma renovação religiosa da Nação, oferecendo novas e ricas oportunidades de evangelização.

As frentes de combate e a assistência religiosa

A Primeira Guerra Mundial desbravou fronteiras de violência humana e destruição material, não só devido ao elevado número de combatentes envolvidos, mas mormente fruto da inovação tecnológica possibilitadora dos armamentos com que aqueles pelejavam. Sobretudo, veio deitar por terra a crença racionalista no progresso da ciência aliado à melhoria das condições de vida humanas e ao fim da guerra enquanto instrumento de resolução de diferendos políticos. Num conflito altamente industrializado e de grande inovação tecnológica, travado em terra estrangeira de clima e alimentação atípicos aos seus costumes, longe das suas famílias, os desenquadrados soldados portugueses necessitavam buscar o apoio espiritual que lhes permitisse encontrar as forças necessárias a ultrapassarem tamanhas provações.



Decreto-Lei regulando a assistência religiosa aos soldados portugueses do CEP

In Diário do Governo. Lisboa, n.º 10, 1.ª Série, 18 de Janeiro de 1917.

<Decreto-Lei N.º 2:942

<Tendo em vista o que se determinou no § único do artigo 1.º do decreto n.º 2:869, de 30 de Novembro de 1916; atendendo ao que me foi proposto pelo Ministro da Guerra, e usando da faculdade que me confere o artigo 47.º da Constituição Política da República Portuguesa: hei por bem decretar o seguinte:

Artigo 1.º – A assistência religiosa aos militares que a desejem e que façam parte das forças em operações de guerra, será dada por ministros portugueses das respectivas religiões:

- a) que, na qualidade de militares ou equiparados, entrem na composição das forças em operações;
- b) que se ofereçam para acompanhar essas forças;
- c) que sejam antigos capelães militares.

Artigo 2.º – Os generais comandantes das forças em operações de guerra permitirão que os ministros das diversas religiões que façam parte dessas forças dêem aos militares membros das suas confissões a assistência religiosa que eles desejarem, contando que as manifestações do culto e as práticas culturais não perturbem os serviços de campanha e a disciplina das tropas.

§ único. Os ministros das diversas religiões poderão transportar por conta do Estado as alfaías religiosas de que estritamente careçam para a assistência religiosa e práticas culturais.

Artigo 3.º – Os ministros não militares das diversas religiões que se ofereçam para acompanhar as forças em operações serão equiparados a alferes e como tais terão direito a transportes, alimentação e alojamento, não lhes sendo porém abonado qualquer vencimento por conta do Estado.

§ 1.º – Compete aos generais comandantes das forças em operações de guerra designar as unidades a que devem ficar adidos os ministros das diversas religiões a que se refere este artigo.

§ 2.º – Os ministros das diversas religiões, oferecidos nos termos deste artigo, ficam para todos os efeitos sujeitos às leis e regulamentos militares, e as suas famílias adquirem direito à pensão de sangue, nos termos da legislação em vigor.

§ 3.º – Os ministros das diversas religiões, que desejem acompanhar as forças em operações, devem requerer ao Ministro da Guerra a necessária licença, fazendo acompanhar o seu requerimento dos documentos comprovativos da sua situação em face da lei do recrutamento e da sua qualidade de ministro de qualquer religião, de certidão de idade e de certificado do registo criminal.

Artigo 4.º – O Ministro da Guerra poderá permitir que os antigos capelães militares, que assim o requeiram, acompanhem as forças em operações, a fim de junto delas ministrarem a assistência religiosa que lhes seja solicitada pelos militares católicos.

§ único. Tem aplicação a estes oficiais o que se determina nos §§ 1.º e 2.º do artigo anterior.

Artigo 5.º – O número de licenças a que se referem os artigos antecedentes não pode ser superior, para cada religião, ao número de capelães militares que existiram nas forças em operações, se ainda estivesse em vigor a legislação anterior à proclamação da República, relativa a esses oficiais.

O Ministro da Guerra assim o tenha entendido e faça executar. Paços do Governo da República, 18 de Janeiro de 1917
– BERNARDINO MACHADO – José Mendes Ribeiro Norton de Matos.>

Essa carência foi imediatamente compreendida pelos católicos portugueses que, contando com o apoio da Igreja, e apesar da hostilidade da opinião anti-clerical (que temia que a acção dos capelães minasse a moral das tropas), conseguiram a 18 de Janeiro de 1917 do Ministro da Guerra do primeiro governo da União Sagrada – general Norton de Matos – a promulgação do decreto regulamentando as condições da assistência religiosa às tropas portuguesas estacionadas em França. A principal crítica católica ao decreto prendia-se com não prever a outorga de um

vencimento para os capelães militares, assegurando o Estado apenas as custas relacionadas com alimentação, alojamento e transportes. Aceite que foi a impossibilidade de se alterarem as disposições do decreto, o meio católico, por via das suas organizações (CADC, JUC), dos jornais e de agrupamentos nas dioceses e nas freguesias procedeu ao levantamento de uma subscrição nacional com o objectivo de recolher fundos destinados a subvencionar o envio de capelães para a Flandres. Contribuíram igualmente para a colecta os portugueses residentes no Brasil, entre os



quais vários padres que haviam fugido de Portugal.

Formou-se então uma *Comissão Central de Assistência Religiosa em Campanha* com o objectivo de administrar o dinheiro recolhido, e que era chefiada por D. João Lima Vidal, arcebispo de Mitilene. Coube a esta comissão seleccionar os candidatos a preencher as quinze vagas determinadas pelo Estado-Maior, tendo sido escolhido para chefe dos capelães José do Patrocínio Dias, então cônego da Sé da Guarda e futuro Bispo de Beja. Entre os capelães escolhidos incluía-se o padre pensionista Manuel José de Sousa.

A acção dos capelães portugueses viu-se dificultada pela dispersão das forças portuguesas e pelas ordens aos capelães de se alojarem junto do



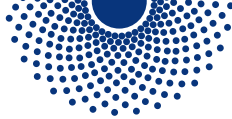
comando superior em que houvessem sido colocados e de apenas poderem efectuar cerimónias religiosas com a autorização destes. Isto tinha a consequência dos capelães, sem os meios de transporte adequados, terem de efectuar longas deslocações de modo a poderem entrar em contacto com as tropas do CEP (Corpo Expedicionário Português). O que não os impedia de visitar frequentemente as trincheiras, assim como de visitar os hospitalizados. Os capelães cria-

ram ainda estabelecimentos de apoio aos soldados portugueses, mais conhecidos por «Casas do Soldado»: visavam preencher os tempos livres dos combatentes com actividades salutaras e afastá-los da imoralidade dos prostíbulos e das tabernas; e dada a existência de uma grande percentagem de analfabe-

Em cima: ex-deputado republicano pelo Partido Evolucionista, o padre Casimiro Rodrigues de Sá (1873-1934) era abade de Padornelo e foi capelão militar voluntário do CEP em França durante 1918.

Em baixo: Joshua Benoliel contribuindo para a Venda da Flor, a favor da Cruz Vermelha Portuguesa, no Chiado, 1918.





tos no CEP, leccionaram aulas de alfabetização.

Ora, se junto dos soldados a sua acção foi geralmente bem recebida, já parte da oficialidade manifestou-se hostil aos capelães, atitude que mudou gradualmente, não só devido ao facto dos exércitos inglês e francês possuírem um serviço de capelães maior e mais bem organizado que o português, mas sobretudo devido à constatação de que as prédicas e o apoio pessoal dado pelos capelães portugueses tinha um efeito muito positivo no moral das tropas. Pelo que desde cedo se levantaram clamores reclamando um aumento do número de capelães, que nunca foi atendido. O que potenciou a existência de iniciativas religiosas partidas dos próprios combatentes



(festas religiosas, reza do terço, presença de iconografia religiosa nos batalhões).

O ataque alemão de 9 de Abril de 1918, mais conhecido por Batalha de La Lys, motivou variados actos heróicos dos capelães portugueses, então reduzidos apenas a oito elementos, pois os restantes haviam regressado a Portugal, por doença ou licença. Até ao final da guerra outros haveriam de ser enviados para França. Foi apenas em Março de 1918 que se enviaram os

primeiros quatro capelães para África, cuja acção, ao contrário dos seus congéneres europeus, mereceu pouca atenção mediática.

Também no campo protestante se efectuaram disposições no sentido de providenciar assistência re-

O Padre Luís Lopes de Melo, foi na Flandres o capelão mais próximo de Patrocínio Dias, tendo sido nomeado a 21 de Maio de 1919 capelão-chefe do CEP.

Circular assinada pelo chefe do Estado Maior, major Fernando Augusto Freiria e datada de 13 de Julho de 1917

In Avelino de Figueiredo, A cruz na guerra (uma missão difícil) : roteiro e impressões, pp.161-162.

Citado por Moura, Cx nas trincheiras.

«Tendo algumas das interpretações dadas além das que autorizou a missão dos ministros das diversas confissões religiosas, junto das forças portuguesas em operações, permitido que aquela manifestação de respeito e tolerância por todas as crenças, dada pelo congresso da república, fosse utilizada para actos de propaganda religiosa e política, o que de nenhuma forma se pode admitir, encarrega-me Sua Ex.^ª o General Comandante de chamar a atenção de V. Ex.^ª para tal assunto e de forma que nenhuma infracção sofram os seguintes princípios:

Que a forma de ser ministrada a assistência religiosa dos diversos crédulos (sic), a quem expressamente o desejar, de maneira alguma possa ser interpretada como reconhecimento pelo Estado de qualquer religião ou como tendo sido restabelecidos os antigos capelães militares.

Que o exercício de quaisquer práticas religiosas de forma alguma absorva o tempo que os militares devem dedicar à sua instrução do serviço de campanha.

Que as cerimónias religiosas jamais revistam a forma de acto de serviços idênticos aos praticados no exercício (sic) antes do advento da República.

Que o enterramento religioso só seja feito àqueles militares que assim o tenham declarado aos seus comandantes de companhia ou bateria.

Que a residência habitual dos ministros das diferentes confissões é junto do comando superior em que tenham sido colocados, devendo estes sempre que seja possível, fornecer-lhes os meios de transporte para se deslocarem para onde forem requisitados».



ligiosa ao CEP, devendo-se à iniciativa de Alfredo da Silva e do americano Myron Clark (fundador da Associação Cristã de Estudantes de Coimbra) a constituição de um *Triângulo Vermelho* português, uma organização internacional com base nas Uniões Cristãs da Mocidade (Y.M.C.A.) e que na prática assegurava os mesmos fins que as «Casas do Soldado» católicas.

Marcas da guerra na sociedade portuguesa

A entrada de Portugal na guerra acentuou a crise social e económica da República e agudizou o conflito entre as várias forças partidárias republicanas, o que levou ao golpe de 5 de Dezembro de 1917, que marcou o início de um projecto de poder presidencialista liderado por Sidónio Pais, e o fim da carreira política de Afonso Costa, que nunca mais voltaria a chefiar um governo ou a ocupar uma pasta ministerial.

Mais importante ainda, a beligerância portuguesa na Primeira Guerra Mundial originou um redimensionamento do papel do catolicismo na sociedade portuguesa, a que não foi alheia a sua mensagem de paz e a oposição da população rural portuguesa à guerra que matara os seus filhos e maridos e originara tanta miséria. As aparições de Fátima inserem-se neste contexto de revitalização religiosa, sendo que o problema da guerra e da paz é transversal à «mensagem» da Virgem Maria.

Por outro lado, e tal como previsto pelo meio católico, a imagem do padre saiu reforçada da guerra – apesar das divergências existentes dentro do corpo de capelães pondo em causa a liderança de Patrocínio Dias – ficando demonstrado que um clérigo católico tinha uma real utilidade social, e verdadeiro amor à Pátria, o que foi reconhecido pela participação dos capelães nas cerimónias de homenagem ao «Soldado Desconhecido» realizadas em 1921.

PUBLICIDADE



Obras Missionárias Pontifícias

Director Nacional: Pe. Manuel Durães Barbosa, C.S.Sp.
Sede: Rua Ilha do Príncipe, 19 - 1170-182 LISBOA
Tel. 21 814 84 28 - Fax 21 813 96 11
missio.omp@netcabo.pt

www.opf.pt



Obra da Propagação da Fé
Fundadora: Paulina Maria Jaricot



Obra da Infância Missionária.
Fundador: D. Carlos A. M. de Forbin-Janson



Obra de São Pedro Apóstolo.
Fundadora: Joana Bigard



União Missionária Pontifícia
Fundador: Paulo Manna (Beato)



Novos protagonismos e movimentos religiosos: juventude, mulheres, sectores sociais

A Igreja Católica durante a I República rejuvenesce, adquire um estilo mais moderno, uma actuação mais disciplinada. É uma igreja de combate a valores e a entendimentos da sociedade e do Estado que considera adversos aos seus. Os jovens, que entraram na universidade nos últimos dois ou três anos da Monarquia Constitucional ou já depois de proclamada a República, desempenham um papel central neste combate. Outros católicos já adultos e com uma actuação confessional discreta antes de Outubro de 1910 adquirem um novo protagonismo como profissionais – médicos, juristas, etc – ou dirigentes do Centro Católico Português, o partido criado em 1917 que procura defender os interesses e direitos da Igreja Católica no novo regime. As mulheres participam neste processo em congregações religiosas feministas, em novas organizações de leigos, em movimentos sociais e religiosos, dos quais as aparições de Fátima representam o caso mais expressivo.

A reflexão sobre o catolicismo orienta-se mais para a sua eficácia como elemento de transformação so-

João Miguel Almeida

Mestre em História Contemporânea, Investigador do CEHR e Doutorando na FCSH-UNL

cial, a relação que deve estabelecer com o Estado, os meios para a «reconquista cristã» da sociedade e a salvação colectiva dos riscos de desagregação social e desordem moral do que para o questionamento dos fundamentos da fé. É uma reflexão exposta em jornais, revistas, conferências, congressos, e alimentada pelo talento de publicistas, ideólogos, oradores, pregadores.

A Nova Geração

O ambiente universitário, onde se formam as elites políticas, económicas e sociais, torna-se, paradoxalmente, mais favorável ao catolicismo apesar ou em parte por causa dos conflitos entre Estado republicano e Igreja Católica. Diogo Pacheco Amorim (1888-1976), defende este ponto de vista em livro publicado em 1918 intitulado *A Nova Geração*. Os novos, sobre os quais escreve e dos quais se considera um representante, teriam nascido por volta de 1888 e começado a chegar à universidade no ano lectivo de 1907-1908. Recusam a herança de um século XIX que conside-





ram «ateu em Religião, revolucionário na Política, materialista na Filosofia». Segundo o testemunho de Pacheco de Amorim, em 1907 «reaccionário e curto de inteligência, eram expressões quase sinónimas nos meios académicos». No ano em que publica o livro, o da República Nova de Sidónio Pais, «Um rapaz de talento que não seja conservador, é hoje tão raro como um animalejo ante-diluviano». O catolicismo para esta elite universitária é mais do que uma religião, uma espiri-

tualidade, devoções: «a Igreja hoje não é só um guia moral para os rapazes; é uma verdadeira escola de Filosofia, de Política e de Arte». E é nesta perspectiva que Diogo Pacheco de Amorim afirma o seu catolicismo na qualidade de Presidente da Assembleia Geral do Centro Académico da Democracia Cristã (CADC) em 1912, dirigente do Centro Católico Português de 1917 a 1919 e deputado centrista de 1919 a 1922.

Para outros jovens católicos, o diagnóstico de Diogo Pacheco de Amorim estava parcialmente correcto, mas a solução teria de ser radical: o fim não só da República, mas também da herança da Monarquia Constitucional. Os integralistas lusitanos, expressão que nasce em 1913 e será o mote de doutrina desenvolvida a partir de 1914 na revista *Nação Portuguesa*, pugnavam por uma monarquia «tradicional, orgânica, anti-parlamentar», inspirada pelas instituições monárquicas ibéricas do século XVII. Só um retorno ao espírito integral do catolicismo possibilitaria a

Ao lado: notícia de reunião das Noelistas, publicada no jornal Novidades. Em cima: procissão de Nossa Senhora da Saúde saindo da Sé de Lisboa.



regeneração de Portugal. Em torno deste ideal reuniram-se monárquicos críticos do regime constitucional como Hipólito Raposo, Luís de Almeida Braga, José Pequito Rebelo e ex-republicanos como António Sardinha.

A criatividade cultural e o dinamismo social e político durante o período da I República transbordam as linhas rígidas do esquema traçado por Pacheco de Amorim. O trajecto e o sentido da acção de Leonardo Coimbra (1883-1936) mostram a vontade de quebrar as barreiras entre mundividades opostas, integrando os católicos no re-

gime republicano e separando os ideais republicanos do materialismo ateu. Leonardo Coimbra, que inicia a sua intervenção pública como «libertário», em 1906, e se encontra em 1911 ligado ao Partido Democrático e à maçonaria, acabará por ser converter ao catolicismo, já no Estado Novo. Aspira a ser um mestre da nova geração, a mobilizar a força do renascimento religioso para regenerar a República. Foi ministro da educação em 1919 e 1923 e tentou legalizar o ensino religioso nos colégios privados. Manteve-se fiel à República, mas abandonou o Partido Democrático e apoiou José Domingues dos Santos, fazendo campanha pela Esquerda Democrática em 1925.

Juventudes Católicas

O I Congresso da Federação das Juventudes Católicas Portuguesas (FJCP), realizado em Coimbra, de 24 a 25 de Abril de 1913, é também o primeiro



congresso católico organizado em Portugal após a implantação da República. Não se trata de uma coincidência. O Congresso, no qual se aprovam as bases da recém-criada FJCP, é uma iniciativa do CADC, fechado após a destruição da sua sede em Fevereiro de 1911 e que reabre portas com nova direcção a 8 de Dezembro de 1912. Esta direcção, presidida por João Cavaco, integra elementos provenientes da fase anterior do CADC (1905-1911) ligados à revista

lico: «Ninguém nega (...) a necessidade urgente que há-de informar a mocidade portuguesa do são espírito religioso. Mas toda a mocidade... – a mocidade académica, a mocidade operária, a mocidade da lavoura...

Se cada uma destas tem missões diversas, a vida católica, o espírito católico, é para todas, fundamentalmente, o mesmo. E neste país, onde o catolicismo sentimental e rotineiro, é o único das grandes



Estudos Sociais (Gonçalves Cerejeira, Francisco Velloso, Alberto Dinis da Fonseca, Carneiro Mesquita) e novos sócios (António Oliveira Salazar, Diogo Pacheco de Amorim, Joaquim Dinis da Fonseca, José Nosolini, Luís Teixeira Neves, Miguel Crespo, Juvenal de Araújo, etc). Todos eles colaborarão na nova revista, *O Imparcial*, que será a voz do CADC entre 1912 e 1919.

De 1913 a 1922 a Juventude Católica Portuguesa realiza seis congressos a nível nacional. A revista *Estudos*, que representa o CADC a partir de 1922, sublinha a importância do associativismo juvenil cató-

massas, é uma necessidade abalar os sonolentos... Mexê-los, obrigá-los, a uns, a investigar as razões da sua fé, a defendê-la, a saber impô-la; a outros a aplicar na vida da oficina, ou do campo, os princípios da harmonia social, que o catolicismo ensina; a todos, a praticarem a religião, sem medo, altivamente... e humildemente...»

Os movimentos associativos juvenis católicos encontravam-se subordinados à divisão eclesiástica tradicional: paróquia, arceprelado, diocese. Os sócios podiam ser aspirantes, categoria que agrupava



os jovens desde a primeira comunhão aos 16 anos; ordinários, a partir daquela idade; e antigos sócios, após passarem os 40 anos. As associações valorizavam a conduta moral dos associados e uma prática religiosa baseada na adoração solene e pública do Santíssimo Sacramento, pelo menos uma vez por semana, e na comunhão frequente, idealmente quotidiana e, quando o não pudesse ser semanal ou pelo menos mensal. Estas práticas deviam articular-se com uma acção social canalizada para as conferências de S. Vicente de Paulo, misericórdias, confrarias e irmandades paroquiais, e com uma atitude política sintonizada com as directrizes do Centro Católico Português. Piedade, estudo e acção deviam nortear a vida dos jovens católicos.

Nem todas as imagens e símbolos mobilizadores da juventude católica possuíam um cunho especificamente religioso. A figura católica e militar de Nuno Álvares Pereira ganhou nova acuidade após o início da Grande Guerra. A partir de 1914 surgem associações Nun' Álvares e em Outubro de 1918 é criada a Cruzada Nacional D. Nuno Álvares Pereira, uma liga que reúne sectores monárquicos e republicanos. Nuno Álvares Pereira, beatificado em Janeiro de 1918, é visto como o santo e herói inspirador de um messianismo político e religioso. Álvaro Alfredo Zuzarte de Mendonça, que se considera a si mesmo um «soldado de Cristo» é o líder do movimento

condestrabino nas Juventudes Católicas.

A entrada de Portugal na Grande Guerra e a sua participação no cenário europeu dá origem a diferentes reacções e intervenções de católicos. No campo associativo destaca-se a criação da «Obra dos Soldados», pela Associação dos Pais de Família, em 1916. A obra, que segue modelo francês, promovia a cooperação entre militares católicos e o clero no

apoio às tropas portuguesas mobilizadas.

Será na República pós Grande Guerra, mais precisamente em 1923, que chegará a Portugal uma versão católica do escutismo que há onze anos dava os primeiros passos em território nacional. O arcebispo primaz de Braga, D. Manuel Vieira de Matos (1861-1932) e monsenhor António Avelino Gonçalves (1895-1981) são as figuras de referência na fundação do escutismo católico português. O primeiro usando o seu prestígio para o defender junto da hierarquia e do poder civil, o segundo organizando-o segundo os modelos francês

e italiano. A criação de um escutismo católico independente das associações laicas existentes, a AEP (Associação dos Escoteiros de Portugal) e a UAP (União dos Adueros de Portugal), foi alvo de críticas no senado da República. O Corpo de *Scouts* Católicos Portugueses (CSCP) será reformulado em 1925 no Corpo Nacional de *Scouts* (CNS), cujos estatutos e orgânica possuem um carácter confessional é atenuado.



Em cima: grupo de escuteiros no início sec. XX, Avenida da Liberdade.

Página seguinte: D. José Alves Correia da Silva (1872-1957), bispo de Leiria (1920-1957).



Em Março de 1925 já havia notícias de mais que um grupo de escuteiros católicos em Braga, Barcelos, Porto, Guimarães, Vila Real e Bragança. No Verão desse ano uma quinzena de escuteiros faz uma peregrinação a Roma, onde são encorajados a continuar as suas actividades por Pio XI. A aprovação pelo Papa dos escuteiros católicos dissipa alguma desconfiança nos meios católicos em relação a este movimento de origem protestante.

As mulheres católicas

Se o período da I República é marcado pela afirmação de uma elite católica masculina, as mulheres católicas vêem valorizado o seu papel e lugar na Igreja e na sociedade e não só em termos simbólicos, devido à importância da espiritualidade mariana, de que as Aparições de Fátima são o maior exemplo. As congregações religiosas femininas mantêm-se activas e conhecem novas expressões, como as Filhas de Maria. A condição feminina é objecto de uma cons-

tante preocupação por parte das autoridades religiosas e favorece a criação, em 1914, da Obra de Protecção às Raparigas.

As católicas leigas vão ganhando expressão associativa. Apesar da sua escassa presença na universidade, em 1923 é fundado o Centro Académico Feminino Católico, o equivalente feminino do CADC de Coimbra. No ano seguinte é criada a Juventude Católica Feminina, como secção autónoma da Liga da Acção Social Cristã. Em 1913 chegara a Portugal o movimento noelista, de origem francesa. O noelismo vingou nos meios da burguesia urbana. O seu nome remete para o nascimento de Jesus (Noel) e o seu lema «piedade, caridade, apostolado, esforço intelectual» reflecte uma espiritualidade da encarnação que sublinhava o papel central das mulheres na família.

Os médicos católicos

A importância que militantes católicos formados em Direito teriam na política portuguesa do

Em cima: a família de António Lino Neto, cerca de 1928 aquando da entronização do Sagrado Coração de Jesus pelo padre Mateo Crowley (sentado ao centro ladeado pelo casal Lino Neto). As outras pessoas na fotografia são filhos do casal: sentado no chão, Francisco; de pé e da esquerda para a direita: Maria Teresa, José Maria Gertrudes.

Ao lado: conselheiro José Fernando Souza (Nemo), Monárquico, e reputado publicista católico.



século XX não nos deve fazer subestimar a participação dos médicos no movimento católico do início do século passado. Em 1915 é fundada a Associação de Médicos Católicos e entre este ano e 1922 realizam seis Congressos, nos quais difundem doutrina sobre a relação entre fé católica, sociedade e moral. A hierarquia seguiu estes congressos com a maior atenção. O I Congresso dos Médicos Católicos Portugueses, realizado no Porto, em 14 de Outubro de 1915, foi aberto por D. António Barroso e o segundo, organizado em Lisboa, a 15 de Março de 1916, foi presidido por D. Mendes Belo. Participaram na reunião, além do cardeal-patriarca, o bispo de Portalegre, o arcebispo de Mitilene e o nuncio, Monsenhor Masella.

O Centro Católico Português e as diversas gerações católicas

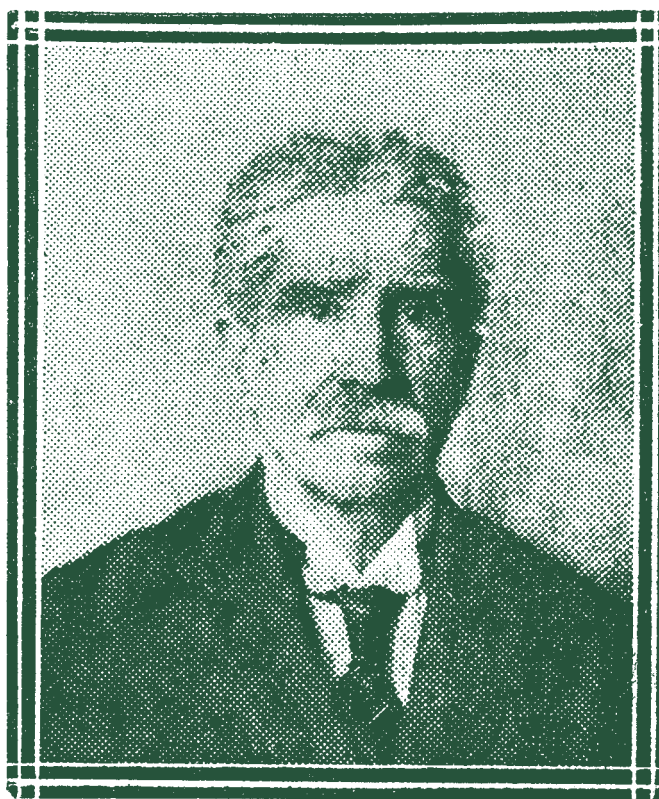
Durante a I República o activismo católico é indissociável de uma vertente política que discute, negocia e disputa a intervenção dos católicos no espaço público. Desde 1917 a política da Igreja Católica é realizada pelo Centro Católico Português o qual, a partir de 1919, sob a presidência de António Lino Neto (1873-1961) secundariza a questão do regime dando prioridade às reivindicações católicas. Diversos católicos formados no CADC como Diogo Pacheco de Amorim, Joaquim Dinis da Fonseca, Oliveira Salazar, Cerejeira são centristas activos neste período. António Lino Neto, formado em Coimbra na

década de 1890, antes da criação do CADC, advogado e prestigiado professor catedrático de economia política desde 1908, é um dos protagonistas da República do pós Grande Guerra na defesa da causa católica.

Entre a «nova geração» e as gerações anteriores desenvolvem-se relações de cumplicidade, admiração pessoal, ou por aspectos da sua acção, distanciamento e contestação. António Lino Neto que procura conciliar a crítica à legislação republicana lesiva dos direitos e interesses católicos com o acatamento dos poderes constituídos, a introdução de instituições corporativas com a regeneração das instituições liberais, desilude os jovens que buscam a salvação num golpe de Estado anti-liberal. É respeitado pelo seu prestígio profissional e académico. Católicos sociais como Joaquim Dinis da Fonseca valorizam o seu pensamento social e integralistas como António Sardinha o seu contributo teórico para o municipalismo. Fernando de Sousa (Nemo) (1855-1942), monárquico convicto e nome importante do publicismo católico do

primeiro terço do século XX é um crítico da orientação do Centro Católico que discute com o jovem ideólogo Oliveira Salazar, sendo apreciado por muitos dos mais novos pela sua postura conservadora e intransigente.

Se durante a I República a unidade dos católicos foi afirmada e esforçadamente buscada, uma análise do período expõe uma dinâmica católica complexa, multifacetada e criativa.





Religiosidades e universos devocionais

Em meados da primeira década do século XX, o católico Artur Gomes dos Santos traçou um quadro sombrio da situação do catolicismo em Portugal. Escreveu ele a dado passo: «Exceptuando algumas regiões do norte, onde o povo conserva o hábito da missa diária e da prática frequente dos sacramentos, no resto do país os templos estão quase sempre vazios. Na capital, com excepção de algumas capelas pertencentes a ordens religiosas, ao dia de semana ninguém vai à igreja; ao domingo a concorrência é fraca e nunca se vêem homens. Só mulheres. No sul do país, principalmente no Alentejo, é pior ainda. [...] Dos cinco milhões de católicos que se atribuem a Portugal, nem um décimo são católicos práticos»; isto porque, dizia Gomes dos Santos, «o catolicismo oficial é apenas... nominativo» (*O catolicismo em Portugal*).

Este retrato, forçosamente parcial, juntamente com as campanhas dos movimentos sociais desafectos ao catolicismo e críticos da sua acção encerrava, no entanto, um programa para a Igreja e o movimento católico em Portugal marcado pela necessidade de «reconquista cristã» da sociedade.

Nas palavras de Gomes dos Santos entrevêm-se algumas das dificuldades criadas pela constitucionalização da Igreja Católica, sobretudo naquilo que alguns sectores católicos consideravam mais gravoso: a impossibilidade prática de uma autonomia

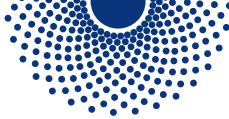
Sérgio Ribeiro Pinto

Mestre em História Contemporânea, Investigador do CEHR e Doutorando em História Contemporânea na FCSH-UNL

alargada para que a Igreja cumprisse a sua missão. Por isso mesmo, entre a estrutura eclesiástica e o laicado mais empenhado encontram-se à época opiniões favoráveis à desconfessionalização do Estado que entreverão na separação uma oportunidade de lançar um movimento de União Católica com vista à cristianização, movimento esse que terá a sua culminância na criação da Acção Católica Portuguesa, em 1933 e que teve antes, com a realização do Concílio Plenário Português, em 1926, um acontecimento central.

Na realidade, sendo importantes as alterações políticas operadas, sobretudo a mudança de regime com a implantação da República, que acarretou um conflito institucional com repercussões sociais ao longo da segunda década do século passado, aparecem mais relevantes para a recomposição do catolicismo português quer as alterações levadas a cabo ao longo dos pontificados de Pio X e Bento XV, por um lado, quer os esforços de mobilização católica em Portugal.

Embora do ponto de vista doutrinal a separação entre a Igreja e o Estado fosse de difícil aceitação, as características da lei que em Portugal a decretou, vista pela Igreja Católica como hostil e atentatória da sua acção, acabarão por marcar um ponto de viragem, por dois motivos. Em primeiro lugar, congregou as comunidades em torno dos seus bispos, cuja autoridade interna saiu reforçada no embate com as autoridades civis pela recusa de algumas determina-



ções da Lei da Separação; em segundo lugar, porque o embate com as forças considerados adversas à Igreja reforçou a visão de uma sociedade descristianizada que era preciso converter e ajudou à mobilização unitária dos católicos portugueses, cujas divisões e fracturas não tinham conseguido superar até então.

Ainda que o quadro legal e as estruturas sociais tivessem sofrido alterações, os elementos sobre os quais se processou a recomposição da vivência, presença e acção da Igreja Católica e do catolicismo no trânsito da Monarquia Constitucional para a República não sofreram alterações substanciais.

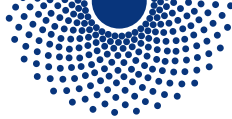
De facto, deparamo-nos mais com continuidades que com rupturas quando apreciamos o universo devocional católico e as manifestações de piedade popular, embora as mudanças reforcem a perspectiva da mobilização da Igreja em Portugal e a redefinição de novas centralidades e protagonistas.

A principal característica do processo é a prevalência do quadro eclesiológico tridentino cuja lenta execução e desenvolvimento continuava em curso.

Nesse sentido, era central a estrutura paroquial, não só como realidade eclesial, mas também civil, dada a coincidência com a estrutura básica da administração pública, coincidência que se estendia às funções civis do clero. Assim, para a maioria das populações, sobretudo fora dos grandes centros urbanos, a pertença religiosa católica assumia-se como factor identitário fundamental, senão exclusivo, que a própria toponímia reforçava, frequentemente incorporando o orago da paróquia na designação das localidades.

A identidade construída em torno da paróquia e das sociabilidades por ela potenciadas reforçava-se pela celebração eucarística quotidiana e pela celebração anual do padroeiro, momento que compreendia quer os aspectos religiosos do culto e as manifestações públicas do mesmo, sobretudo a procissão – realidade que sofreu perturbações na sua realização nos primeiros anos da República, ainda que não de modo uniforme em todo o território –, e as celebrações profanas, cuja relação com os elementos religiosos não raras vezes foram fonte de equívoco.





Procissão de Nossa Senhora da Saúde.

cos e conflitos e mereceram a intervenção disciplinadora dos prelados em diversas dioceses; a título de exemplo, recorde-se a acção de A. Castro Meireles enquanto bispo de Angra, intervindo sobre as celebrações relativas ao popular culto açoriano do Divino Espírito Santo.

Estes elementos ajudam a compreender a resistência popular a algumas determinações da Lei da Separação, quer no que toca à expropriação dos bens eclesíasticos e alfaias litúrgicas, quer no que diz respeito à desestruturação da malha paroquial prevista naquele decreto, quer, ainda, no que concerne ao clero.

Central na doutrina e prática católica, a mediação eclesíastica saiu reforçada ante os intuitos de entregar aos leigos a gestão do culto católico, como ficou patenteadado no fracasso das cultuais e das pensões do clero. A importância dos sacramentos da Eucaristia e da Confissão, determinantes na identidade católica, acentuavam a importância dessa mediação e constituíram-se como instâncias fundamentais da vivência espiritual do catolicismo português.

No que concerne à Eucaristia, algumas determinações do pontificado de Pio X revelaram-se determinantes para o reforço dessa importância e para a valorização religiosa da infância que sofria a concorrência do enquadramento escolar: por uma lado, a antecipação da recepção da Primeira Comunhão, que veio a tornar-se um marco fundamental do enquadramento religioso das populações; por outro lado, a valorização da educação religiosa, pela insistência na catequese de infância a partir das determinações da encíclica *Acerbo Nimis* (1905), cujos ecos em Portugal se reflectiram no Congresso da Catequese da Diocese da Guarda, promovido nesse mesmo ano por D. Manuel Vieira de Matos, bem como na constituição das Associações da Doutrina Cristã em diversas dioceses, levando a cabo a divulgação do catecismo de Pio X. A relação entre a infância e o apostolado eucarístico seria reforçado a partir de 1921 com a criação da Cruzada Eucarística das Crianças.

Lugar relevante no universo devocional, e com relação directa com a centralidade eucarística, ocupava o culto do Coração de Jesus e a espiritua-



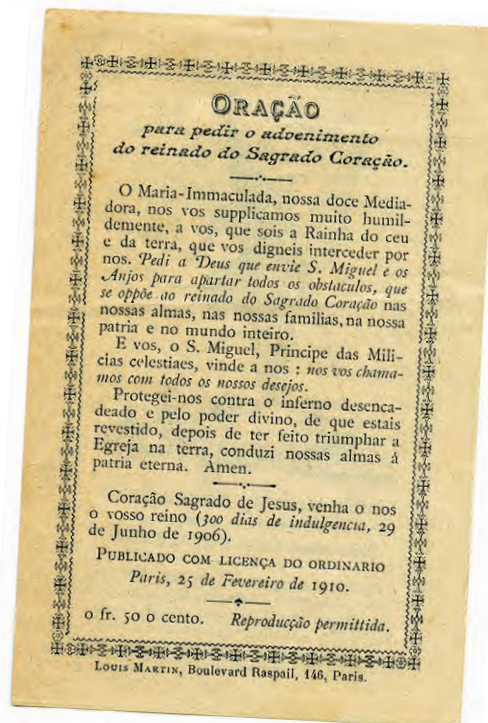
lidade reparadora, reforçada com a perspectiva de hostilização externa por parte dos poderes públicos. O fomento das práticas das primeiras sextas-feiras, da adoração eucarística da confissão e comunhão frequente ajudavam a criação de um clima de mobilização para a «reconquista cristã» da sociedade transversal ao universo católico, da população socialmente indiferenciada aos universitários do CADC. A importância simbólica e mobilizadora da devoção do Sagrado Coração estendeu-se à monumentalização de que foi alvo, com destaque para o Monte de Santa Luzia, em Viana do Castelo, mimetização do Sacré-Coeur de Paris.

Este aspecto pontua um outro elemento de continuidade da espiritualidade e da experiência católica, em torno do qual se processarão algumas alterações significativas iniciadas nas primeiras décadas do século XX com implicações profundas no panorama sócio-religioso em Portugal: a ritualização em torno dos santuários e a dinâmica de peregrinação. Para além dos centros de culto em torno dos santos de maior devoção – importando destacar, entre outros, o culto de Santo António – é determinante neste aspecto a espiritualidade e a devoção mariana. Depois da dogmatização da Imaculada Conceição, o Sameiro desempenhou um papel central na mobilização do movimento católico em Portugal durante a segunda metade do século XX,

que encontrava em Lourdes um outro local importante, juntamente com Roma, determinante no mundo católico desde sempre, mas com renovado ímpeto depois das consequências da unificação italiana e o fim dos Estados Pontifícios, declarando-se o Papa prisioneiro no Vaticano nesse contexto.

Os acontecimentos de Fátima, em linha com a importância do culto mariano no catolicismo português, e os desenvolvimentos que em torno dele se deram, condensando muitos dos elementos apontados – da centralidade da espiritualidade reparadora, à importância da Eucaristia, passando pela relevância da espiritualidade da infância – conduziu à deslocação da centralidade do catolicismo português, com a paulatina perda da importância da Arquidiocese de Braga em detrimento do eixo Lisboa-Fátima.

O culto de Maria é um elemento central do universo devocional do catolicismo português e da piedade popular; se Fátima foi um ponto de viragem, sob múltiplos aspectos, a influência das expressões da piedade mariana estendiam-se para lá do aspecto peregrinacional, quer fluindo no quotidiano familiar, pela prática da recitação do terço do rosário, quer na devoção de Maio – o «mês de Maria» –, quer na realização de novenas preparatórias das celebrações





mais importantes. As novenas e os meses votivos foram, aliás, estruturantes na vivência espiritual dos católicos ao longo de todo este período.

Ao lado das espiritualidades dos Sagrados Corações, devedoras da sensibilidade romântica, marcando o crescendo de importância da interioridade e da subjectividade no panorama religioso da contemporaneidade, é importante, também o culto da Sagrada Família, que entre outros elementos, se expressou na oração familiar em torno do oratório portátil com as figuras de Jesus, Maria e José que circulava de casa para casa, movimento que encontrou na figura e acção do Padre Cruz um dos grandes divulgadores.

Dois cultos, com sentido e significado diverso e com impacto futuro diferenciado, mereceram grande desenvolvimento na segunda década do século XX: por um lado, em torno de Santa Teresinha do Menino Jesus, cuja popularização entre as classes populares cresceu no contexto da Grande Guerra; por outro lado, e no sobressalto patriótico do conflito mundial e na tentativa de identificação da pertença católica com a Pátria e o clima de União Sagrada, o culto do Santo Condestável, em cuja preparação dos textos litúrgicos foi determinante o padre Pereira dos Reis, aliás, figura importante na valorização da liturgia como elemento estruturante da espiritualidade a que não foi alheia a sua proximidade com o universo religioso devedor da experiência beneditina.

Apesar do sobressalto, originado pelo modo como o regime republicano procurou solucionar a

questão religiosa, cujas incidências se centraram sobretudo nas relações institucionais, ainda que com repercussões na vivência religiosa quotidiana nas populações, este foi menos determinante para a revitalização religiosa católica que o lento mas consistente processo de recomposição da presença e acção da Igreja Católica em Portugal, mercê quer da influência de elementos externos, quer internos à experiência religiosa católica.

Os aspectos políticos, quer os resultantes da situação de confessionalidade na Monarquia Constitucional, quer o de desconfeccionização do Estado operado pela Primeira República a partir da centralidade da separação e da Lei que lhe deu corpo, foram importantes na criação de condições que possibilitaram, por um lado, o esforço de unidade interna do catolicismo, necessidade que se sentia desde os finais do século XIX e, por outro lado, uma crescente mobilização ante um clima considerado frontalmente hostil à Igreja e às manifestações religiosas católicas.

Todavia, foram os elementos apontados, constitutivos da experiência e do património espiritual cristão, e a sua recomposição que, juntamente com uma maior autonomia de acção em relação às entidades públicas e o reforço da autoridade e centralidade eclesiástica, que delinearam, estruturaram, e reforçaram a mobilização católica, quer as práticas sacramentais e litúrgicas, quer os elementos constitutivos da espiritualidade, quer as determinações doutrinárias cuja actualização prática visou reforçar e marcou o desenvolvimento da presença católica no tecido social com o fito de recristianização.





Fátima: a expressão de um culto

O nascer do dia de 13 de Maio de 1917 não prometia, à partida, nada fora do ordinário. No entanto, para três pastorinhos de uma zona rural e pobre do centro de um Portugal «republicano», este veio a demonstrar-se invulgar.

No fim de tarde desse mesmo dia, Jacinta Marto (1910-1920) e seu irmão Francisco Marto (1908-1919), de Aljustrel, revelam a seus pais e irmãos, que, com a sua prima Lúcia de Jesus Santos (1907-2005), tinham visto uma aparição da Virgem Maria, no topo de uma azinheira, na Cova da Iria, onde habitualmente pastoreavam os rebanhos. A notícia do aparecimento da Santa, trajada de branco e dourado, virá a ser confirmada por Lúcia no dia seguinte, daí se espalhando facilmente pelas vizinhanças.

A este fenómeno se lhe seguiram outros cinco ao longo de seis meses, balizando o período das aparições entre 13 de Maio a 13 de Outubro de 1917.

Cedo a peregrinação a Cova da Iria começou a ganhar força e reconhecimento popular nacio-

Aparição de Nossa Senhora de Fátima aos Pastorinhos (representação coeva).

Tiago Apolinário Baltazar

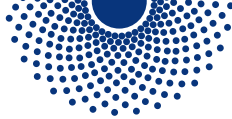
Licenciado em Filosofia. Colaborador do CEHR e Mestrando em História Contemporânea na FLUL-UL

nal. A 13 de Julho, para assistir à terceira aparição, segundo os relatos, encontra-se já com os videntes uma massa de cerca de 2 000 a 3 000 pessoas.

A 13 de Outubro, dia da última aparição, atraídas pela promessa do «milagre», agrupam-se,

sem clara exactidão, entre 40 000 a 120 000 crentes ou meros curiosos. O fenómeno, por todos presenciado, nas palavras de Avelino de Almeida (1873-1932), correspondente de *O Século* e, à partida, homem insuspeito, foi deste modo descrito: «O astro lembra uma placa de prata fosca e é possível fitar-lhe o disco sem o mínimo esforço. Não queima, não cega. Dir-se-ia estar-se realizando um eclipse. [...] Aos olhos deslumbrados daquele povo, cuja atitude nos transporta aos tempos bíblicos e que, pálido de assombro, com a cabeça descoberta, encara o azul, [...] o sol tremeu, o sol teve nunca vistos movimentos bruscos fora de todas as leis cósmicas – o sol ‘bailou’, segundo a típica expressão dos camponeses». O «milagre» tinha-se realizado. Fátima passaria a estar agora sob os olhares atentos do mundo.





Fátima no Quadro Social e Político Português

Não fora os eventos das aparições, Fátima, localizada no concelho de Ourém, distrito de Santarém, pertencente à diocese de Leiria-Fátima, talvez nunca tivesse saído do anonimato a que outras tantas zonas recônditas de Portugal ainda hoje estão condenadas. Na década de 1920 uma única família de

dubitável de que as aparições de Fátima tiveram um forte impacto na dinâmica da experiência religiosa portuguesa. E um impacto, é preciso notar, crescente. As aparições de Fátima foram, na verdade, o mais importante fenómeno religioso do séc. XX português. Estas vieram, de facto, impor ao catolicismo nacional uma reconfiguração e uma resignificação, servindo de moldura aglutinadora de um vivenciar da experiência cristã e mariana, impondo novos quadros referen-



7 pessoas vivia na Cova da Iria. Em 1940 o número cifrava-se já em 271 habitantes; em 1950, 778; e em 1981, 2 191 habitantes. Em 1922 existia apenas um único foco de comércio; em 1970 eram estes já 180. Os alojamentos subiram igualmente de forma notória: em 1920 existia 1 único fogo, fruto da família que lá vivia; em 1940, eram já 57; em 1950, 121; e em 1981, 558 alojamentos.

Estes números, meramente indicativos do desenvolvimento da Cova da Iria, expõem o facto in-

ciais de mentalidades, de práticas religiosas e mesmo imagéticos de devoção. A este sucesso concorreram três factores fundamentais preexistentes no quadro socio-cultural português: o do culto mariano, entendido como bênção e «protecção do céu» a Portugal; o sentido messiânico e providencialista português de carácter patriótico, na sua vertente de realização dos «desígnios divinos de expansão da cristandade»; e a «valorização da salvação como problemática pessoal e social», «em confronto com o mundo marcado pelo



pecado». Na verdade, o catolicismo português viu formar-se-lhe, ao longo do século de oitocentos, uma identidade particularmente centrada na componente ultramontanista, de realidade afectiva antes mesmo de ser doutrinal, a qual teria como bases a afirmação da autoridade Papal, como factor de «identidade e mobilização católicas, assente numa legitimidade para além do Estado», fortemente ancorada na proclamação da infalibilidade pontifícia (1870); a valorização das congregações religiosas como expressão de organicidade, liberdade e autonomia da Igreja em relação à sociedade liberal; e a condenação geral do «mundo moderno», com vista a uma «restauração católica» da sociedade. Para tal, naturalmente, o catolicismo procurara alcançar uma base de apoio popular, sustentada num programa devocional ao Papa, ao culto mariano e ao culto eucarístico.

É necessário compreender que Fátima não estabelecerá um corte com a tradição religiosa portuguesa, mas, por outro lado, servirá de esteio para o fortalecimento desta. O culto mariano, nas suas várias matizes, encontra-se presente desde muito cedo na religiosidade portuguesa, sendo, aliás, uma das mais fortes, senão mesmo a mais forte, das suas acentuações particulares. Os santuários, pequenas capelas, ou meros altares Marianos (muitas vezes frutos de uma construção rudimentar mas de forte expressão popular) nunca deixaram de povoar o país. E a estes o povo nunca deixou de peregrinar. Aliado a este culto, encontra-se, pois, a devoção ao Papa, o qual serviu sempre

como ponto de referência máximo ao catolicismo, bem como a devoção eucarística, a qual se apresenta como elo de ligação sempre presente entre os fiéis e a hierarquia da Igreja e, por isso, fomentadora de uma forma de identidade e comunhão da prática religiosa. Fátima apresenta-se, assim, como um fenómeno de fortes traços de continuidade com a tradição religiosa católica portuguesa, e será através dela, ou, melhor, nela incorporada, que estas mesmas temáticas irão ganhar uma maior força, desenvolvendo-se num plano mental geral de ânsia de salvação nacional.



A realidade portuguesa, aliada à realidade da guerra europeia, aliás, predispunha-se exactamente a isso. A situação em que o país se encontrava em 1917 era das mais graves desde a instauração da Monarquia Constitucional (1834-1910).

O republicanismo havia tomado o poder em Outubro de 1910 com promessas de uma modernização e de um

progresso de vertente racionalista. A realidade, no entanto, cedo evaporou essas esperanças. O seu apoio minoritário, urbano e pequeno-burguês, contrastava radicalmente com o país real rural, conservador e católico. Como tal, a questão religiosa tomará uma importância fundamental para a própria sobrevivência do regime. Para «republicanizar» o país era preciso, pois, atacar a Igreja e, em casos extremos, o próprio catolicismo, vistos como eram como um entrave à estabilização e propagação do regime, e como origem do todos os atrasos e misérias impedi-

Ao lado: multidão em Fátima por ocasião do «Milagre do Sol», em 13 de Outubro de 1917.
Em cima: os três pastorinhos.



tivos do progresso de Portugal. A Lei da Separação de Abril de 1911 foi disso uma consequência. Colocando a Igreja numa situação impossível, cedo se começou a proceder a perseguições a padres e a leigos católicos. Na verdade, não chegava separar a esfera pública da esfera do religioso, importava acima de tudo «converter e reformar as consciências», bem como criar um «homem novo», livre de «superstições religiosas», plenamente enquadrado no «ideal de cidadania assente numa razão autónoma». O anticlericalismo, aqui, como no séc. XIX, nunca deixou de se apresentar como uma instância da luta política, onde a imagem providencialista de Fátima abriria lugar a um projecto nacional de restauração católica, assente numa nova consciência do agir contra os «inimigos da religião».

A este cenário aliou-se a entrada de Portugal, em 1916, na Grande Guerra (1914-1918). Tal decisão veio a arruinar ainda mais o já frágil e pobre tecido socioeconómico português. Este, incapaz de sustentar tal participação, rapidamente se viu a braços com uma dramática inflação. Os racionamentos e aumento geral do custo de vida cedo se generalizaram, fomentando uma crise de subsistências, desemprego, fome e miséria geral para aqueles que, à partida (a maioria), já pouco tinham. Para mais, não é displicente observar que, com o envio de tropas para a Flandres, no ano de 1917 uma em cada 13 famílias portuguesas vira partir um dos seus membros para a frente de combate. A violência e a brutalidade da Grande Guerra era assim, de algum modo, vivida no dia-a-dia da população, o que só veio a fomentar e dar justificação para o surgimento de fortes vagas de ataques oposicionistas ao regime republicano e à publicitação da mensagem de paz e de salvação que Fátima encarnará.

Será então neste panorama que o fenómeno de Fátima se encontrará enquadrado. Para uma população portuguesa pobre, de crença religiosa antiga e genuína, e sem qualquer efectiva esperança de melhoria de vida, Fátima surgirá como um pólo de verdadeira devoção e natural adesão. Assim se expli-

cará que Fátima se venha a tornar, nos anos que se seguirão, quer um ponto de reafirmação identitária de Portugal como um país «verdadeiramente» católico e de vertente missionária, quer como um ponto de encontro entre a religiosidade popular e as esferas hierárquicas e doutrinárias da Igreja católica. De certa forma, é através de Fátima que o catolicismo português se reencontrará consigo próprio, «recompondo-se» agora por e através desta, favorecendo a sua «unificação e uniformização» numa causa comum – a expressão do culto da Virgem Maria.

A Igreja e o Culto: Reserva e Devoção

Num período em que as estruturas eclesíásticas católicas estão claramente fragilizadas, o culto de Fátima irá caracterizar-se por manifestações de religiosidade popular que se consubstanciam numa forma de «resistência», «mobilização» e organização do espírito religioso das populações.

Mas, se imediatamente o povo crente português irá, de forma vasta, aderir ao movimento de devoção que Fátima personifica, nem todos seguirão com igual devoção os eventos de 1917. Na verdade, desde o primeiro momento que a hierarquia da Igreja se mostrou extremamente prudente relativamente às aparições. Pelo menos publicamente, e não sem alguma razão. De facto, só em 1922 se virão a ordenar as averiguações canónicas sobre as aparições de Fátima, tendo as autoridades eclesíásticas apenas em 1930 oficialmente reconhecido o fenómeno das aparições e o culto das mesmas.

Estas reservas terão, pelo seu carácter, duas razões de ser. Por um lado, mediante o fenómeno de manifestações de culto popular que cedo se instalara, e que, não raras vezes, tende, ou possibilita, um choque com a instituição e doutrina estabelecida, a Igreja entenderá por bem assumir uma natural reserva perante o caso, pelo menos até que as altas esferas hierárquicas – de Roma, inclusive – se manifestem. Por outro, a própria relação entre Esta-

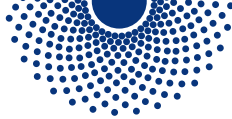


Capelinha das aparições dinamitada (6 de Março de 1922).

do e Igreja mantinha-se, como se sabe, particularmente tensa – apesar da tentativa de uma normalização das relações entre Estado e Igreja da «República Nova sidonista» (Dezembro 1917-Dezembro de 1918). A conjuntura não favorecia, pois, precipitações de reconhecimento que, posteriormente, se poderiam demonstrar «cientificamente» falsas e servir de munição aos já vastos críticos da Igreja – em 1917, a imprensa republicana impunha, de facto, um discurso ridicularizador e repressivo, opondo o obscurantismo religioso das aparições à luminosidade racionalista republicana. Tanto assim foi que, mais tarde, será o próprio cardeal Cerejeira (1888-1976) quem virá a transmitir a ideia de que teria sido Fátima quem se «impôs» à Igreja, e não o contrário.

Tal não foi exactamente o caso. Em termos pessoais e privados os representantes hierárquicos

da Igreja observarão as aparições com algum «bom grado». A ideia de criar uma «futura Lourdes Portuguesa» não estava, como é óbvio, completamente fora dos planos. Não deixa de ser curioso de notar que, em Novembro de 1920, o bispo D. José Correia da Silva (1872-1957), três escassos meses após ter tomado o seu lugar na recentemente restaurada diocese de Leiria (1918), terá mandado comprar em seu nome os terrenos da Cova da Iria, planeando já aí a construção de um grande santuário composto por «uma basílica e mais 14 capelas». Foi sob sua graça, aliás, que terá sido escolhido, em 1922, o padre Dr. Manuel Nunes Formigão (1883-1958) – um homem de uma elevada devoção ao culto de Lourdes, e que desempenhará um papel fundamental no impulso do culto de Fátima – para conduzir o processo canónico diocesano às aparições (1922-1930) e



formular um relatório oficial. Nunes Formigão cedo se terá convencido da veracidade das aparições. A partir de 1918 é de facto possível encontra-lo, sob o pseudónimo de «visconde de Montelo», a redigir dezenas de artigos apologéticos no semanário católico *A Guarda*, prática que manterá sob a forma de folhetos e livros pelos anos 20. Mais notoriamente, a 13 de Outubro de 1922, e sob a sua direcção, inicia-se a publicação da *Voz de Fátima*, que chega em 1935 a ser a publicação de maior tiragem do país. Fora este, pois, reconhecidamente, o primeiro grande apolo-gista e propagandista de Fátima e um dos mais importantes elos de ligação entre as estruturas eclesiásticas e o culto popular na divulgação da mensagem fatimista, promovendo a já referida «recomposição»

Primeira Missa Campal (13 de Outubro de 1922).

e «unificação» do projecto católico em torno do culto da Santa.

Afirmação, Reconhecimento e Consagração

Se é certo que o dito processo de inquérito tardou a iniciar-se e, quando se iniciou, se expandiu pelo período de 1922 a 1930, esta delonga não impediu que, na prática, o culto popular de Fátima não crescesse e iniciasse o caminho à sua consagração.

Genericamente podemos considerar que, de 1917 a 1930, Fátima será entrevista como um verdadeiro pólo da «restauração católica», produtora, directa ou indirectamente, de um discurso de cariz





«católico nacionalista, anti-republicano e anti-ateísta». Primeiro, através de uma tentativa de apropriação por parte do campo monárquico-tradicionalista, ligado ao movimento do «Integralismo Lusitano», como veículo cuidado de transmissão de uma mensagem anti-republicana; depois, a partir de 1922, e com um amenizar da perseguição republicana, como veículo natural de culto e do professor religioso. O próprio Dr. Manuel Nunes Formigão, figura basilar na afirmação do culto de Fátima, como já foi referido, nunca escondeu a sua antipatia pelas doutrinas progressistas, demoliberais e republicanas.

A instauração da Ditadura Militar (1926-1933) traz consigo um claro serenar da situação política e religiosa, permitindo que a promoção do santuário entre numa clara fase de aceleração. Com esta, Fátima ganha um estatuto triunfante em relação à I República e, por isso mesmo, alvo de respeito e colaboração, e mesmo de alguma instrumentalização pela nova situação política. É igualmente neste período que se denota uma mais clara adesão ao fenómeno por parte da hierarquia eclesiástica. De 1926 a 1928 o santuário será visitado, oficialmente, não só pelo bispo de Leiria, mas igualmente pelos bispos do Funchal, de Beja, de Angra e de Meliapor, bem como pelo arcebispo de Évora, e pelo núncio apostólico, monsenhor Nicotra. Em 13 de Maio 1928 é então, finalmente, lançada a primeira pedra da Basílica do Rosário. E o ano de 1929 verá ainda o presidente Óscar Carmona e o ainda ministro António de Oliveira Salazar visitarem o local das aparições. A pouco e pouco, Fátima fora-se tornando num foco de referência central do catolicismo português, tendo por este sido promovida e, devido à sua origem popular, enquadrada na sua história oficial.

Na verdade, o culto de Fátima, e apesar das reticências públicas, nunca sofrera qualquer nível de oposição da hierarquia católica. Quando muito sofrera um apoio velado, mas um apoio ainda assim. E é deste modo que, a partir dos anos 30, e já devidamente reconhecido, o culto de Nossa Senhora de Fátima,

entra finalmente no discurso oficial eclesiástico. O Estado Novo (1933-1974), em particular, procurará no culto fatimista um poderoso aliado à ideia doutrinária de um «duplo ressurgimento», «espiritual e nacional», da pátria, procurando em Fátima o agente da «re Cristianização tradicionalista» que considerava necessário à sociedade portuguesa.

De igual modo, e não esquecendo o papel decisivo que o episcopado nacional teve na afirmação de Fátima, esta terá o seu reconhecimento e consagração oficial, enquanto fenómeno fora de portas, com o empenhamento do Vaticano. O primeiro gesto de aproximação e devoção dá-se com Pio XI, em 1929, com a chamada «aprovação implícita», quando este distribui aos alunos do Colégio Português, em Roma, estampas da Virgem de Fátima com a invocação «Mãe clementíssima, salvai Portugal». A Guerra Civil Espanhola (1936-1939), a II Guerra Mundial (1939-1945) e o mundo do pós-II Grande Guerra (1945-1991), como eventos de importância mutadora dos paradigmas e dinâmicas do mundo, virão, igualmente, a estimular uma forte atenção por Fátima. Desde a segunda metade dos anos 30 que o discurso fatimista ganhara uma vertente de promoção de um universalismo católico de pendor anticomunista. Por isso mesmo, não é de estranhar que, em 1942, o papa Pio XII venha a consagrar o mundo ao Imaculado Coração de Maria, tendo, no pós-1945, um estatuto internacional providencialista de antídoto para o ateísmo comunista.

A partir dos anos 50 o Santuário irá ganhar um novo e decisivo impulsionamento. Visitam-no o cardeal Roncalli, posteriormente eleito papa João XXIII, a 13 de Maio de 1956; o papa Paulo VI, a 13 de Maio de 1967; o cardeal Luciani, futuro papa João Paulo I, a 10 de Julho de 1977; e o papa João Paulo II a 13 de Maio de 1982 e a 13 de Maio de 1991. A devoção do papa João Paulo II à Virgem foi, aliás, um ponto fulcral na consagração mundial do seu culto, bem como um categórico reforço na consolidação da matriz identitária do catolicismo português na devoção à Virgem Maria.



Cidadania e espiritualidades

A cidadania é muito mais do que a intervenção política. Mais ainda do que a sua expressão eleitoral, a qual se manteve restritiva ao longo da Primeira República à excepção do período sidonista. Nos processos eleitorais legitimadores da soberania liberal, quer na Monarquia Constitucional, quer na Primeira República, sempre se agitaram os interesses de sobrevivência partidária pelo poder. Esta enraizava-se em forte caciquismo ou em clientelas, através das quais se dirimia ou assegurava a influência em sectores sociais urbanos e rurais, marcados por desconfianças de manipulação pelo peso da religião, pela influência de sectores radicais maçónicos ou ligados aos movimentos operários. As denominações religiosas lidavam com esta dimensão política da cidadania de modo diferenciado pelo tipo de inserção social que possuíam.

O peso social dos católicos enquanto tal dificilmente não se fazia sentir verdadeiramente no jogo eleitoral, e por isto mesmo, durante a Primeira República, foi importante ter prevalecido entre a autoridade católica e a larga maioria dos católicos o acatamento do regime e não a via sediciosa. Esta posição, particularmente a partir de 1915, procurou singrar na concorrência eleitoral mesmo em situação de minoria parlamentar, o que se manteve e consolidou no pós-Grande Guerra, através do Centro Católico. Embora muitos católicos conservassem as suas posições mo-

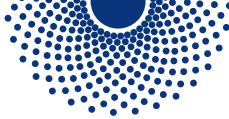
António Matos Ferreira

Doutor em História Contemporânea, Professor de História do Cristianismo na Faculdade de Teologia – UCP e na Faculdade de Letras – UL, Director-Adjunto do CEHR

nárquicas, sobretudo os que se reivindicavam do período constitucional, outros houve que deram o seu voto às facções republicanas. Esta dissonância patenteava uma situação, já de longa duração nas sociedades liberais, a que correspondia ao facto da disputa política não constituir um factor necessário de coesão interna no campo religioso, mesmo quando se acordava ser imprescindível defender os interesses da religião e da Igreja Católica, pois o entendimento sobre este desiderato tinha distintas concretizações e expressava-se através de várias sensibilidades no plano da crença e no da sua manifestação pública.

Por tudo isto, o terreno religioso não se apresentou unânime no respeitante à política do regime e do seu percurso. Assim, de uma maneira mais ampla e neste contexto, importa analisar a questão da cidadania como um processo de consciência, onde a defesa de princípios religiosos no âmbito dos assuntos políticos remetia para mais além do que a questão do voto e se dirimia na percepção sobre a vida social e individual, isto é, espelhando uma disputa de ordem antropológica. Este processo, no período da Primeira República, aponta para uma outra dimensão fundamental da trajectória da sociedade portuguesa: a diversificação e a afirmação de vivências e de sensibilidades espirituais.

Nesta época ganharam expressão cultural, mediadas de forma marcante por percursos individuais, muitas vezes em oposição ao institucional, exi-



gências e manifestações de uma crítica a um transcendentalismo que também ao materialismo que esvaziava o ser humano do sentido e valor da sua vida. Se em alguns casos essas aspirações se cruzaram ou convergiram no terreno da Igreja Católica Romana ou na integração de outras correntes religiosas, nomeadamente reformadas, o referencial privilegiado era o de um cristianismo original e evangélico, mais de natureza individual, entendido como ou identificado com o autêntico impulso moral do cidadão, numa relação entre transformar ou melhorar a sociedade aperfeiçoando o indivíduo.

Houve, pois, a emergência de uma pluralidade concorrencial de heterodoxias – o terreno social passou a comportar-se de mútuas heterodoxias –, particularmente entre elites intelectuais e urbanas, mas também em ambientes tradicionalmente integrados ou referenciados ao catolicismo, gerando uma pulverização de espiritualismos e de outras sensibilidades, algumas delas traduzindo-se em dinâmicas como o Espiritismo, o Rosa Cruzismo ou a Teosofia que, no seu conjunto, apesar de circunscritas, congregavam milhares de aderentes. Também correntes como a do positivismo, procuraram apresentar-se como crença popular, de certo modo uma «religião de substituição», difundida por jornalistas e publicistas; variantes filosóficas do cientismo, como o evolucionismo, anunciavam-se enquanto ideologia motivadora de mutação social; ou ainda,

Dom Nuno Álvares Pereira.

por exemplo, o criacionismo espiritual de Leonardo Coimbra que o aproximou do catolicismo como concretização existencial desse seu percurso.

Também nesta época, e em particular, as elites intelectuais apresentaram um complexo tecido de influências e sensibilidades em torno das quais se podem observar trajectórias de consciência, nas

quais se destacam formas e reelaborações de um espiritualismo laico. O modernismo da revista *Orfeu*, em 1914, abriu uma encruzilhada de rupturas com Mário de Sá Carneiro e Fernando Pessoa, distintas da do simbolismo de Eugénio de Castro ou do romantismo existencial de Teixeira de Pascoaes. A primeira edição de *Húmus* de Raul Brandão, saída em 1917, carregava utopia e revolta perante o esmagamento da vida e o sofrimento dos deserdados, oferecendo horizontes para uma outra consciência, a qual se expressou numa fé sofrida e nostálgica de um Basílio Teles ou de um Guerra Junqueiro, num cristianismo tolstoiano como em Jaime Magalhães Lima, no cristianismo primitivo e social como em Manuel Ribeiro, num franciscanismo como em Jaime Cortesão, percursos retrabalhados no projecto da *Seara Nova* (fundada em 1921) por Raúl Proença e António Sérgio, entre outros. Isto é, durante o período da Primeira República, assistiu-se ao surgimento de muitos dos filões espirituais que, estando inscritos na tradição, foram assumidos como modernidade numa sociedade marcada pela secularização e pela laicidade, onde o indivíduo e a sua consciência passavam a ser referência fundamental de mediação.





Fernando Catroga

Raul Brandão e a Questão Religiosa

In *Ao Encontro de Raúl Brandão. Actas do Colóquio*.
Porto: Universidade Católica do Porto / Lello Editores, 2000,
p243-245.

[..]

Por outro lado, não se deve estranhar que, política e ideologicamente, Brandão se tivesse distanciado do republicanismo jacobino. Mas, as suas afinidades com pensadores como Sampaio Bruno, Teixeira de Pascoaes e, até certo ponto, Leonardo Coimbra tornam, para alguns, a sua adesão à Seara Nova um pouco inesperada. Porém, estas objecções tendem a esquecer que este movimento não era política e intelectualmente homogêneo; e que, por outro lado, o racionalismo de algumas das suas figuras mais marcantes – e, entre todas, a de António Sérgio –, não só nunca se libertou por inteiro de algum intuícionismo, como manteve um diálogo bastante vivo com a herança cultural judaico-cristã. Ao mesmo tempo, todos, tal como Brandão, eram antijacobinos e antipositivistas, e alguns (como Raul Proença) teorizavam a subordinação da realidade à idealidade. Igualmente, muitos, em consonância com o autor das Memórias, pensavam que a decadência do país só seria ultrapassada através de uma prévia e profunda revolução moral e intelectual. Para os seareiros, a heroicidade cívica e mortal também não estava no exemplo do revolucionarismo jacobino ou bolchevista, mas antecipada na vida de Cristo e de alguns dos seus mais fiéis seguidores. E, mesmo um racionalista como António Sérgio, viu a razão moderna como secularização do Deus-Verbo, segundo o Evangelho de São João, logos que afirma a soberania do Espírito, e que, socraticamente, convida à reflexão do Homem sobre si mesmo.

Estas ideias, em conjugação com as de outros influentes membros do grupo (Jaime Cortesão), ajudam a entender o lugar que o chamado Calendário Seareiro (espécie de galeria de heróis espirituais) deu a figuras como São Francisco de Assis. Para justificar as suas escolhas, a revista argumentou que desejava actuar como uma «falange moral», em cujos precursores colocava o santo pelo seu génio moral, «essencialmente democrático e de certo modo socialista», assim como a «heróica e grandessíssima alma de Santa Teresa, criadora da literatura de introspecção e da sistemática análise psicológica». Com eles, figuravam ainda, entre outros, Buda, Confúcio, Zoroastro e, logicamente, o próprio Cristo.

Como facilmente se aceita, este mundo não era estranho a Raul Brandão. Na época, não confessava ele a um outro seareiro que a Revolução, sendo prioritariamente moral, impunha, antes de tudo, a tarefa de «aproximar pela educação as crianças das grandes figuras religiosas, Cristo, Buda, Tolstoi»? Só assim se conseguiria vencer o determinismo das coisas e espiritualizar a incessante criação do mundo. O que

dá sentido a que, em 1930, tenha reproduzido, nas páginas da Seara Nova, um velho texto, significativamente intitulado «Religião e Revolução».

Em síntese, a obra de Brandão exemplifica bem a atitude do minoritário espiritualismo republicano em relação ao ultramontanismo e ao laicismo radical. E, se o seu entendimento tem de levar em conta as grandes linhas que atravessaram a polémica à volta da questão religiosa, ele ficará incompleto se se ignorar o modo como, ao nível subjectivo, o nosso escritor expressou a sua busca de uma alternativa que renovasse as relações entre o sagrado e o profano. Acerca dos dilemas com que se debateu neste percurso interior, pode mesmo aplicar-se-lhe, ainda que na perspectiva que lhe é própria, o que Henri de Lubac escreveu sobre o «drama do humanismo ateu»: «se não existe o Absoluto, como admitir um Absoluto no homem? A causa de Deus, na consciência, e a causa do homem, na sociedade, encontram-se ligadas».

Por outro lado, será ainda importante lembrar que os textos de Brandão – como os romances de Dostoievski – não são ensaios filosóficos, nem fruto de uma ideação coerente e sistemática, pois, por eles, fala uma voz que parece vir do fundo matricial da cultura do Ocidente – a voz do espanto. Talvez por isso as suas ideias, reveladas em surpreendentes fulgurações intuitivas, acabem por solicitar mais o mistério e a inquietação do que a certeza definitiva, instando a um permanente diálogo entre «o pró e o contra que animam o mundo», e convidando a que se perceba, como em Pascal, que «o conhecimento de Deus sem a nossa miséria faz o orgulho. O conhecimento da nossa miséria sem o de Deus, faz o desespero. O conhecimento de Jesus Cristo [enquanto elo entre Deus absconditus e o homo absconditus] faz o meio, pois encontramos aí deus e a nossa miséria» (Pensamentos, 527).

(p.243-245)

Raul Brandão

Vale de Josafat: Memórias

Lisboa: Perspectivas e realidades, s/d.

Balanço à vida¹

Espero pelo dia em que a instrução seja realmente gratuita e obrigatória para todos – e o ensino religioso. Quero o culto de Deus vivo nas escolas.

Espero que a terra seja de quem a cultiva. É absurdo posuir a terra como quem tem papéis para receber os juros.

Espero que a herança seja contida em justos limites.

Espero o dia em que o homem compreenda que o supérfluo é um crime.

Mais justiça e mais pão para todos. Mais Deus para todos.

1. 1ª edição – Seara Nova, 1933.



Há sempre um momento em que os homens lançam contas à vida. O meu momento é este...

Entendo que este mundo é religioso e a minha vontade seria falar baixinho, bulir pouco. Os dias mais felizes da vida passei-os ao sol, contemplando. Não é que deteste a acção. A acção é o fim da vida. Mas é preciso distinguir entre acção e agitação. Compreendo a acção dos santos e dos heróis, a acção pelo bem e pelo cristianismo — a grande acção. O resto é balbúrdia. Também há outra acção mais bela talvez ainda, acção desconhecida e humilde, obscura, feita de exemplos e sacrifícios — a da mulher no seu lar, a do homem que cumpre a existência, e que, com os pequenos meios de que dispõe, vai além da vida. Digamos tudo: toda a acção que não tem um fim idealista ou representa um sacrifício, não vale nada. Esta acção exerce-a, muito melhor do que eu, ali o meu vizinho, que foi ao Porto buscar uma pobre de pedir, que não lhe era nada, trouxe-a para casa e reparte com ela o pão e a malga do caldo, ou a criatura desconhecida que, no lar apagado, cumpre todos os dias monótonos o seu dever monótono.

Guerra Junqueiro Oração ao Pão

Porto: Livraria Chardron, 1902

Oremus:

*Trigo d'Abri!l, riso e verdura,
Dá-nos a candura!*

*Trigo d'Ágosto, oiro que alumia,
Dá-nos a alegria!*

*Trigo de foice, trigo da grade,
Dá-nos a humildade!*

*Trigo da azenha, poeira de lírio,
Dá-nos o martírio!*

*Trigo do trigo, trigo da mesa,
Dá-nos o amor e a dor, a paz e a fortaleza!*

*Trigo, dá-nos a candura!
Dá-nos a alegria!
Dá-nos a humildade!
Dá-nos o martírio!
Dá-nos o amor e a dor, a paz e a fortaleza!*

*Dá-nos ao corpo tudo isto,
Dá-nos à alma tudo isto,
E faremos de nós o pão de Cristo,
O pão de Deus, o pão do Bem,
O pão da Eterna Glória, o pão dos pães, ámen!*

Raúl Proença

Nós somos religiosos²

[...] Acima das fórmulas religiosas, que são transitórias e evoluem a cada instante, há o sentido da religião, que é ter-no e subsiste em todas as transformações. Acima de Deus, que é uma criação pessoal, e da Ciência, que não tem poder imperativo, há alguma coisa de mais excelso e mais rico: acima da Ciência, acima de Deus, há o Divino.

Desde que um homem diz: eu devo, desde esse momento ele confessou-se religioso. Na boca do a-religioso lógico consigo mesmo o dever é uma palavra vã.

Dizeis que a Religião tem feito crimes? Eu conteste-vos a afirmação. Porque tudo quanto nos dogmas religiosos tem sido mau é exactamente aquilo que neles não foi religioso, tanto quanto neles foi a posição de elementos estranhos.

As crenças individuais são tons diferentes com que se entoa a mesma harmonia, são frases melódicas do mesmo Canto universal.

Porque daqui a milhares de anos a terra será um astro gelado e, mais tarde, quem sabe, poeira cósmica de mundos... Não é uma necessidade humana, um postulado essencial de confiança na vida sabermos que toda a nossa ânsia do Bem, todo o nosso esforço de libertação se não perdeu, e que alguma coisa no Universo, nova ânsia de novos peitos, novo esforço de novos braços, bater de asas, olhar de paixão, cintilar de estrelas, conserva o frémito do nosso peito e a sublime exaltação das nossas horas melhores?

[...] Sim, é tempo de deixar as disputas estéreis. É tempo de fazermos abertamente a nossa profissão de fé, de sacrificarmos também ao Ideal. A grande experiência está feita: a ciência não pode destruir a Religião. Pode fragmentar os dogmas, pôr-se em conflito com as afirmações sectárias, mas não destruir o fogo interior, e terno. A experiência está feita: nós somos religiosos.

Deixai falar os que gritam, os que pedem vingança, os que aclamam o Furor, os que dizem: Só a tiro! Porque eles mentem.

Deixai falar os que oprimem, os que tiranizam, os que condenam a vida mais alta, os que clamam: caluda! Porque eles mentem.

Deixai pregar os que apostolizam, subir ao púlpito os que caluniam, trepar ao céu os Santos cuja auréola é feita de crimes. Porque eles mentem; porque mentem sacrilegamente, ominosamente.

Eles não são religiosos, não.

Religiosos nós os que cremos na bondade, religiosos nós, para quem o Dever é uma palavra com sentido, nós que na frase do protestante Hébert queremos «incarnar o nosso ideal

2. Este artigo que não pretende ser de nenhum modo uma análise mais ou menos profunda do sentimento religioso, foi escrito para servir de «lema» a um outro que em breve publicarei sobre «O partido republicano e as crenças religiosas.»



num pouco de melhor realizado», nós que, na expressão de Payot, lutamos pela *droiture*, nós cuja vida de aneia libertadora, cuja esperança sagrada no Futuro, cuja evocação religiosa do Que vem é a afirmação permanente de uma fé.

Sois católicos? Sois protestantes? Sois ateus?

E vós pensais que não sois a mesma coisa? Pensais que sob as palavras diferentes com que vos exprimis, não existe o mesmo espírito vivo, a mesma alma de verdade, o mesmo substrato de amor e de visão universal?

Acima do vosso deus pessoal, que só vós vedes como ele é e que não podeis impor aos outros, acima da vossa Ciência fecunda, que não espalha luz pelo Mistério e que não obriga, existe o Amor, o eterno Amor, o Amor que cria as almas e que as purifica e que as diviniza e que as exalta.

Das bandas do Oriente de onde o Futuro nasce vejo surgir uma luz ainda pálida, e já suave e prometedora. Parece que só a podem ver por ora os olhos mais graves e mais penetrantes. Dir-se-ia que traz em si um compromisso sagrado: o de unir os homens na mesma bênção luminosa.

Lá vem, lá surge! absorvei essa luz com os olhos na auro-ra! imergi-vos no Mistério... O infinito cerca-nos, e nas nossas fronteiras parece que batem ondas de um oceano profundo... Uni os peitos, tocai as mãos... Il y a de la lumière! Il y a de la lumière!... Faites la paix! faites la paix maintenant.

Raul Proença

[pp. 302-304]

Teixeira de Pascoaes

O Génio Português. Na sua expressão filosófica, poética e religiosa

Porto: Renascença Portuguesa, 1913

[...] Nestes ressequidos tempos de egoísmo materialista, de cientismo estreito, superficial, que se imagina a própria Verdade indiscutível, o sentimento religioso, que ora aparece na Europa, anuncia uma próxima reacção do Espírito contra a Matéria usurpadora. Eis o motivo do grande interesse que adquire a feição mística do génio português. Claro que esta feição é-lhe dada pela Saudade, a Virgem descendente de Cristo e de Apolo.

A palavra Religião, como se vê, toma um / novo sentido. O Paganismo, o Judaísmo, o Cristianismo e as suas variantes, afastam-se, envoltos já na névoa do Passado, da concepção religiosa contida no Saudosismo.

Aqueles antigos Credos viam Deus somente aquém do

homem e das coisas; o Universo era a sombra contingente projectada pelo seu perfeitíssimo e divino ser.

O Saudosismo vê Deus além do homem. O Deus saudosista é a sombra espiritual, eterna, projectada pelo Universo doloroso e material, resumido, em vida e consciência, na Criatura humana.

O Deus das velhas religiões sataniza-se no Saudosismo, enquanto que o seu Lúcifer, o móbil, a ambição criador do homem, se deifica...

O antigo Deus continha-se na Natureza, porque esta era uma obra sua; o novo Deus está integrado no Universo, porque foi este o seu Criador.

A Natureza criou o homem a fim de conquistar o seu estado de consciência, necessário ao aparecimento de Deus.

A Natureza representa o velho Deus; e a criatura humana é o seu Calvário, onde ele sofre a dor e a morte para ressuscitar, depois, em / liberto e perfeito corpo espiritual, em novo Deus verdadeiramente divino.

Eis o destino do nosso ser animal: sofrer para que a dor sofrida ressurja em eterna alegria de espírito. E digo eterna, porque todo o momento espiritual é eterno.

Esta Eternidade não se realiza no tempo; o próprio Espírito a concebe e cria.

Crer na Eternidade é ser eterno. O homem enquanto vive, a sua vida é como se fora eterna; depois da sua morte é como se nunca houvesse vivido...

(p.34-36)

A Republica devia resolver, neste sentido, a questão religiosa; isto é, reconstituir a nossa Igreja, dotá-la com um clero esclarecido e virtuoso, restituindo-lhe então todos os seus bens.

Obra difícil de realizar? Creio que não, atendendo a que o nosso Povo, pelo menos, o do Norte, não é católico, mas livremente religioso. É o autor do Cancioneiro Popular, essa *Ilíada* amorosa e religiosa da Raça, que, nas mãos dos seus coleccionadores, toma o aspecto trivial de cantigas para a guitarra! /

O povo acredita em Deus, — mas não se importa com o Papa nem com os Bispos. Admite o Padre, quando ele remedeie à sua insuficiência intelectual, quando seja o seu guia virtuoso e bom.

A nossa Igreja, como a nossa Arte, Teatro, Literatura e Política tem de ser conforme ao génio da Raça portuguesa, a fim de que ela realize a sua grande obra moral.

O Saudosismo é um novo Credo religioso que não responde somente a esta ansiedade mística da nossa alma lusitana.

(p.43-44)



Manuel Ribeiro

A Ressurreição

1923

«Molemente Luciano e o engenheiro desfiavam um fio ténue de conversa que se animou quando Marchetti lhe perguntou se ele tinha a fé.

- Procu-ro-a, suspirou Luciano. E o senhor? Como é que o senhor veio à fé? A sua profissão...

O engenheiro sorriu.

- Aqui onde me vê, aos vinte anos fazia já dissertações sobre as teorias evolucionistas. Darwin, Haeckel, Spencer conquistaram-me inteiramente. As ciências exactas também me prenderam muito.

- Não compreendo como...

- Fui sempre um bom matemático. Um dia apaixonei-me pela astronomia. Toda a inquietante preocupação do Infinito penetrou-me e confundiu-me, e porque encontrei tanta harmonia no universo e tanta precisão nos orbes é que tive a intuição de uma suprema inteligência, é que acreditei em Deus.

- Não posso admitir que o terror é que tenha gerado o sentimento de Deus.

- Tontices. O terror vem do caos e não da harmonia. Superstição não é religião.

- Noto também que os que menos sabem são os que negam mais.

- Mas ignorância é treva. O que sabe, quando não crê, duvida — que não é o mesmo que negar. Criar saber é arruinar

Amadeo de Souza-Cardoso, «Cristo Vermelho», 1918.

dúvidas. Desenvolver a ciência é desembaraçar a religião, é desenovar Deus.

- Tenho uma confiança na fé.

- Eu creio que a fé é uma energia formidável. Uma física social que está ainda por estudar realizará prodígios com esta força que os filósofos subtraem à ciência. Só as religiões se têm servido dela, e nem sempre bem. Se os grandes homens que conduzem as multidões tivessem mais senso prático, quanto não tinha ganho a humanidade.

Luciano achou que era um pouco o que ele pensava. Destruía-se loucamente a fé.

Marchetti continuou:

- A sociedade é como a natureza, um potencial de energias. Tudo está em as saber captar e governar. Há na alma humana uma grande força desaproveitada e sem uso: é a fé. Quantas coisas surpreendentes, quantos empreendimentos ela fez sozinha sem guia nem bússola! Mas o racionalismo em nome da ciência fulminou a fé, condenou-a como um ultraje à inteligência e à razão. Há maior insensatez?

- E o interessante, dizia Luciano, é que certos filósofos, não podendo já negar o valor enorme da fé, procuram desligá-la do sobrenatural. Veja o Sorel com a sua teoria do «mito revolucionário» que insuflou uma rajada ideal no sindicalismo revolucionário. O que era aquilo senão a fé? Veja sobretudo Guyau com os seus equivalentes metafísicos de Deus, da fé e do dever moral. Ah, esse divino Guyau! Não podendo negar, porque era poeta e sentia, substitui, apenas, dá outro nome às coisas, deixando afinal de pé tudo o que queria derrubar. Se esse génio não tem surgido sob o terrível pontificado cientista de Spencer teria sido cristão.»





Convicção e pertença

O período da Primeira República, entre 1910 e 1926, evidenciou uma realidade muito diversificada no campo religioso existente no seio da sociedade portuguesa, a qual não era a simples expressão ou o resultado dos processos de secularização e de laicização. Globalmente o que ocorreu na sociedade portuguesa inscreveu-se num âmbito mais lato das sociedades ocidentais, com destaque para aquelas onde o catolicismo romano persistia como experiência religiosa hegemónica.

Entendido como um ataque generalizado «à religião, ao cristianismo e à Igreja», esta situação continha dimensões reais mas também integrava uma retórica de combate e de afrontamento próprios das sociedades modernas, em que o conflito era entendido como vector da dinâmica dessas sociedades. A grandeza deste conflito fora sublinhada por Leão XIII, logo no segundo parágrafo da sua encíclica *Rerum Novarum* (1891), e para o qual, considerava o pontífice, só a religião seria capaz de se constituir como verdadeiro antídoto. Dito de outro modo, a modernidade e a modernização das sociedades tinha no seu âmago «a questão religiosa» ou, se quisermos, colocava o factor religioso como problema.

Essa «questão religiosa» apresentava-se de forma muito complexa pois atingia e era constituída pelos níveis de crença, de convicção, de pertença e de legitimidade. Não é possível resumir em breves

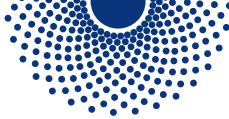
António Matos Ferreira

Doutor em História Contemporânea, Professor de História do Cristianismo na Faculdade de Teologia – UCP e na Faculdade de Letras – UL, Director-Adjunto do CEHR

linhas todo o questionamento sobre estes aspectos presentes na cultura portuguesa. Mas, o último quartel do século XIX e o primeiro do XX, espelhando a multiplicidade de correntes ideológicas, filosóficas e espirituais descarregou sobre o religioso uma sistemática interrogação, dúvida e suspeição, com profundas consequência na vida dos crentes.

Se é certo que a ruralidade e o analfabetismo marcantes desse meio século português permitiam à larga maioria da população portuguesa, com os seus cerca de 5 milhões e meio de indivíduos, a persistência da mediação do clero católico na sua identificação e na sua vinculação existencial e comunitária, a realidade do país no seu conjunto apresentava níveis de diferenciação e de rivalidades que acentuaram enormemente as incompreensões e as lutas no seu seio.

Havia, fruto da sua época e com várias características, um ambiente marcado por um anticlericalismo nos meios cultos e urbanos, que a política republicana mais radical alimentou e tomou como arma. A literatura e imprensa panfletária foram veículos, mas o anticlericalismo também se encontrava associado, no quotidiano, às disputas de poder local ou nacional, nomeadamente em relação à figura do padre e ao controlo social exercido pela Igreja Católica. Todavia, esta dimensão de anticlericalismo é completamente insuficiente para caracterizar e ajudar a compreender tudo o que esteve em causa nessa época. A concorrência colonial, acelerada pela Conferência



de Berlim (1884-1885), questionando o entendimento do país sobre si próprio e patente na crise de Ultimatum (1890) e na primeira tentativa de revolução republicana (Porto, Janeiro de 1891), articulava-se com questões em torno da decadência e da regeneração da Nação, onde a desconfessionalização do Estado passara a ser uma reivindicação mas também uma dificuldade, uma vez que a penetração de outras denominações cristãs e o seu proselitismo concorrencial questionava a imagética existente sobre a sociedade portuguesa, a de uma sociedade católica.

Este processo de relativização identitária não foi sinónimo de simples desafecção religiosa, mas certamente a emergência de uma multiplicidade de referenciais de crença: entre a ciência e a religião ou a fé. Este combate, foi-o em busca de identidades intransigentes no terreno do catolicismo, do protestantismo, do liberalismo político ou do anarquismo, ao qual se opunham ou contrastavam posições de transigência e de conciliação.

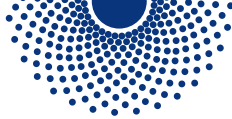
A intervenção na «questão social», a militância política, operária ou religiosa foram variantes de uma emulação de indivíduos e de grupos em ordem a patentarem o valimento das suas posições, contrapondo formas organizativas e associativas, desde a Maçonaria às mais variadas associações de luta pelo poder e de intencionalidade laicizadora. A Igreja Católica Romana foi certamente quem mais ressentiu este confronto, mas todas as denominações e mesmo as organizações políticas ou económicas registaram uma profunda alteração e essas mudanças projectavam-se no que significavam as mundividências que eram transportadas pelas pessoas e pelas comunidades locais.

O movimento operário e sindical, os intelectuais e artistas e os seus grupos, os partidos e as diversas associações de classe não eram destituídas de preconceitos e de doutrinas sobre o sentido individual e colectivo da existência. «A Ideia de Deus» (Sampaio Bruno, 1903) e a religião pulverizaram-se, sobretudo porque essa possibilidade se tornou con-

creta e com um grau de legitimidade sem precedentes na sociedade portuguesa. Não houve só um modernismo estético ou de desenvolvimento social e económico, mas gerou-se um «modernismo» no terreno religioso, contraditório, nomeadamente problematizado e condenado por Pio X. Eram estas as questões centrais: aquilo em que se acreditava, aquilo que era legítimo e o modo como se expressava a pertença a uma determinada comunidade.

Estava em jogo a relação entre crença e cidadania, sem a qual não se pode compreender as pastorais do episcopado ou as encíclicas dos pontífices, a multiplicidade de publicações das comunidades reformadas, as contradições em torno da refundação das comunidades judaicas, ou ainda, como percursos de positivistas e cientificistas que acabaram por se encontrar com a teosofia ou o espiritismo. Por exemplo, a cidade de Lisboa testemunha à época essa explosão do campo religioso que, passado um século e em circunstâncias distintas, nomeadamente da redução da conflituosidade da «questão religiosa», caracteriza a nossa contemporaneidade.

Se houve alguma veleidade de se constituir uma Igreja nacional, nem o catolicismo o permitiu, nem os próceres republicanos o pretenderam verdadeiramente. Havia a necessidade de uma ordem internacional para a afirmação dos interesses considerados nacionais, donde o Estado português nunca tivesse descorado a evolução da situação da Santa Sé à época e onde também as correntes protestantes apareciam como especificações das potências rivais. As dimensões internas e externas conjugavam-se para esse ajustamento que manteve a Igreja Católica Romana influente na sociedade portuguesa e com capacidade de se recompor, exactamente porque aquela era constituída por cidadãos portugueses. A Grande Guerra, como o foi para outras sociedades, teve um papel de apaziguamento interno, de identificação nacional, assente numa convergência de espiritualidades e de formas simbólicas que deram expressão a uma pluralidade entre uma religiosidade



da tradição e uma de natureza cívica que, apresentando continuidades, se inscrevia numa etapa essencial de separação entre o Estado e as comunidades religiosas, na variedade das suas institucionalizações.

A Primeira República, enquanto modalidade constitucional do regime republicano que foi curta e diversificada, faz parte de um percurso mais amplo de destrinça entre o domínio da crença, ou das crenças, das suas representações e das suas verdades e o exercício contratual do destino colectivo enquanto sociedade. É certamente por isto mesmo que, reconhecendo-se a aquisição da separação entre o Estado e as Igrejas, se evoca constantemente a necessidade de se evitar ou de se superar uma conflituosidade assente na rivalidade das crenças e se sublinha a necessidade de garantir a liberdade de consciência e a liberdade religiosa, como elementos de pacificação social, de reforço do próprio Estado como expressão de uma sociedade de liberdade.

Todavia, as memórias evocadas e as suas interpretações são também dimensões que protagonizam a actualidade, donde haver diferentes sensibilidades sobre este período da história portuguesa – sobre a Primeira República. Mas a apreciação acerca da natureza de regime ou sobre a percepção da

Amadeo de Souza-Cardoso. «Procissão Corpus Christi», 1913.

identidade determinada pela crença não legitimam por si só a análise da complexidade dos factos e das conjunturas. Há cem anos atrás estava-se ainda muito longe das considerações actuais sobre a liberdade dos indivíduos e dos povos, da natureza democrática e da cidadania, da possibilidade de coexistirem crenças distintas quando não antagónicas no seio da mesma comunidade humana. São estes alguns dos horizontes da problemática da crença e da pertença – a questão da cidadania – que permanecem em aberto porque se trata, exactamente, de percursos e de processos, e, por isto mesmo, susceptíveis sempre de serem objecto da crítica histórica. Talvez se tenha iniciado um processo, lento e contraditório, em que a sociedade deixou de ser «uma sociedade cristã», mas onde a crença como assunção pessoal e comunitária passou a ter liberdade e a sua existência se tornou expressão e garantia da liberdade cívica. Constatção possível mas que não altera a natureza conflitual e concorrencial das relações das sociedades abertas, isto é, a laicidade apresenta-se como realidade onde o religioso não desaparece ou se encontra acantonado mas, de forma permanente e simultânea, se descobre confrontado a partir de dentro e de fora das suas próprias vivências, doutrinas e instituições.





Reprodução fotográfica do designado «Cristo das Trincheiras», no campo da batalha na Flandres, na guerra de 1914-1918 após a capela que o acolhia ter sido destruída. A imagem real aqui reproduzida pode observar-se na Sala do Capítulo do Mosteiro da Batalha, na sua parede norte, junto ao túmulo dos soldados desconhecidos.



Multidão na Praça do Comércio, em Lisboa (1912).

No centenário da República, as minhas

felicitações e a minha bênção a Portugal

inteiro, país rico de humanidade e de cristianismo

Benedictus PP XVI

M. 1. 2010

"No centenário da República, as minhas felicitações e a minha bênção a Portugal inteiro, país rico de humanidade e de cristianismo.

Benedictus PP XVI"

(Mensagem e assinatura do Papa Bento XVI no Livro de Honra da Presidência da República, no dia 11 de Maio de 2010)