

A EXPERIÊNCIA DA PRIMEIRA REPÚBLICA NO BRASIL E EM PORTUGAL

ALDA MOURÃO
ANGELA DE CASTRO GOMES
COORDENAÇÃO

A questão religiosa na Primeira República portuguesa

Vítor Neto

A REVOLUÇÃO REPUBLICANA DE 5 DE OUTUBRO DE 1910 REABRIU A QUESTÃO religiosa iniciada na época pombalina e que permanecera durante a vigência do liberalismo monárquico oitocentista. Nos últimos decénios da Monarquia Constitucional a propaganda republicana sustentada pelos livres-pensadores reivindicava a laicização do Estado, da sociedade, da cultura e das consciências. Profundamente anticlericais, os republicanos, socialistas e anarquistas pretendiam diminuir a influência da Igreja na vida dos cidadãos, facto que exigia a separação entre a política e a religião. Aberto o ciclo da República foi publicada uma vasta legislação em matéria religiosa e assistiu-se à laicização do poder político. No entanto, o jacobinismo da lei de separação publicada em 20 de Abril de 1911 por Afonso Costa encontrou fortes resistências no episcopado, em Roma e na maior parte dos elementos do clero que se opuseram, entre outros aspectos, às associações culturais previstas no diploma, ao registo civil e à separação da Igreja da escola. A aplicação da lei de separação suscitou o aparecimento de uma verdadeira guerra religiosa em quase toda a sociedade portuguesa e atingiu o país profundo. O sentimento religioso das comunidades em ligação com os seus sacerdotes causou uma forte conflitualidade com os republicanos que pretendiam transformar as diferentes dimensões da realidade social a partir de um projeto elitista sustentado pelos livres-pensadores. Assim, o período situado entre os inícios da República e o Sidonismo (1917-1918) caracteriza-se no plano institucional pela existência de um Estado laico, mas também por uma grande oposição da hierarquia eclesiástica e do baixo clero à

aplicação da legislação republicana em matéria religiosa. Nessa conjuntura, a sociedade foi envolvida em inúmeras lutas de carácter religioso em todo o espaço geográfico nacional.

A oposição ao Estado católico

Nos últimos anos da Monarquia realizou-se uma secularização crescente da sociedade especialmente nos meios urbanos do litoral e um recuo da influência da Igreja Católica, não obstante a sua forte implantação sobretudo nos meios rurais do centro e do norte. O padre começou a sentir a concorrência do professor e do médico que veiculavam uma cultura secularizada (Parreira Neto, 2006:70). Apesar disso, segundo o censo de 1900, 99,8% da população do país ainda declarava ser católica. A estruturação da Igreja fazia-se através de 14 dioceses e 3.921 paróquias. Nos seminários estudavam cerca de 2 mil alunos, número significativo, embora estivesse em declínio. No momento em que a República foi proclamada havia 5.953 sacerdotes católicos, o que correspondia a um para cerca de 1 mil habitantes e o número de paróquias acima referido. Essa forte implantação da Igreja fazia-se sentir essencialmente no Minho, em Trás-os-Montes, na Beira interior, em Aveiro e nos Açores. Tal influência era menor, com um número de sacerdotes muito abaixo da média, no Ribatejo, Alentejo e Algarve (Serrão e Marques, 1991:479).

A liberdade de consciência não existia e as confissões minoritárias eram perseguidas, ou marginalizadas. As religiões protestantes não tinham estatuto legal num país constitucionalmente católico e, por isso, a luta pela construção da diferença religiosa foi um processo longo e difícil. O catolicismo liberal sustentado por Lamennais, Montalembert e Cavour teve o seu impacto em Portugal a partir de 1861. Nessa época o professor da Universidade de Coimbra, Manuel Nunes Giraldes, defendeu o princípio *Igreja livre no Estado livre* proposto por aqueles autores. Mais tarde, o preceito de Jules Simon *Igrejas livres no Estado livre* foi também assumido entre nós por certo espiritualismo repu-

blicano, enquanto a tese das *Igrejas livres no Estado neutro, indiferente ou laico* se tornou preponderante e conduziu à laicização da escola, da família e da saúde na sequência da implantação da República.

A partir da década de 1870, os movimentos políticos republicano (Catroga, 2000:9-102) e socialista, influenciados filosoficamente pelo positivismo por um lado e pelo proudhonismo pelo outro, começaram a lutar em favor da separação entre a política e a religião. Por isso, a laicização do poder civil através da lei de 20 de Abril de 1911 foi o ponto de chegada de um longo processo de luta contra o Estado católico e pela defesa da sua neutralidade religiosa. A imparcialidade do poder político, neste domínio, remetia a religião para a esfera da vida privada e criava as condições necessárias ao pluralismo religioso num momento em que também se laicizava o espaço público. Na conjuntura revolucionária, o Estado laico adquiriu uma soberania plena no conjunto do território e, liberto de Deus e da religião, tornou-se totalmente independente das igrejas existentes (além do catolicismo havia grupos não católicos como os Protestantes, o Judaísmo, o Espiritismo e o livre-pensamento).

O caminho que levou à laicidade¹ foi complexo, visto que, ao longo do século XIX, os liberais, os republicanos e os socialistas manifestaram o seu anticlericalismo, mesmo se havia matizes na expressão das suas ideologias. Na verdade, enquanto os primeiros eram essencialmente anticongreganistas, os republicanos e os socialistas criticavam o clero secular e regular e opunham-se também à própria religião.² Os intelectuais avançados, dispendo de uma concepção do mundo agnóstica, ou ateia, identificavam-se com o laicismo. O positivismo e o cientismo subjacentes à laicidade romperam com a visão católica do mundo e opuseram-se ao neotomismo divulgado durante o pontificado de Leão XIII. Os principais ideólogos que batalharam em prol do paradigma cultural hegemónico na segunda metade do século XIX (o cientismo) lutaram pela desclericalização da sociedade e pela redução da influência social da Igreja Católica. O anticlericalismo apoiava-se no dogma do individualismo e aderiu a grandes princípios como a liberdade de pensamento, a separação do religioso e do profano, a independência absoluta do Estado em relação às

¹ A laicidade foi estudada, entre outros, por Laot (1998:12 e segs.). Sobre o conceito e o ideal de laicidade, cf. Catroga (2004:91-127); Pena-Ruiz (1998:17-33; 1999:17-51).

² Sobre a luta entre clericalismo e anticlericalismo durante o período do liberalismo monárquico, veja-se Parreira Neto (1998:297-361).

igrejas e a recusa da ingerência dos eclesiásticos, da Cúria romana e das ordens religiosas na sociedade. Esta vertente ideológica, identificada ao laicismo, tinha uma dimensão global, visto que recobria a ordem social, o ensino, as ideias e os costumes.

As medidas laicizadoras tomadas pela Terceira República, em França, durante a década de 1880, incentivaram a luta anticlerical em Portugal sustentada por uma vanguarda política que recorria à imprensa e aos comícios para difundir as suas ideias. Na realidade, foi sob a influência da política francesa que a elite intelectual progressista, no nosso país, desenvolveu uma campanha radical em favor do laicismo. Mesmo se durante os anos 1890 se assistiu a um refluxo da luta contra o clero por parte dos republicanos, os socialistas mantiveram a pressão reforçada pela crise religiosa, política e social de 1901 (caso Rosa Calmon), contra o congreganismo.³ A propaganda laica alargou-se durante a ditadura de João Franco e o seu objetivo não se limitava à dimensão institucional, visto que ela aspirava à realização de uma revolução cultural que se traduziria na descristianização da sociedade. Como se sabe, em 1909, a contestação anticlerical atingiu o seu apogeu com a realização de uma grande manifestação em Lisboa contra o clericalismo e, em particular, contra o jesuitismo. Nas vésperas da revolução republicana, havia, especialmente na capital, um movimento laico que visava a dessacralização das instituições políticas, da sociedade e das consciências. Este ideal funcionava como uma exigência libertadora perante a religião. Nesse ensejo, a laicidade apresentava-se como um princípio positivo porque aspirava a dar ao Estado a capacidade de impor o respeito estrito da liberdade de consciência e da igualdade das diferentes confissões religiosas. Na verdade, o poder político devia garantir a liberdade religiosa libertando as consciências de qualquer tutela. Tal não significava a negação das confissões e das preferências religiosas de cada um, mesmo se a liberdade religiosa as relativizava e procurava evitar a intolerância. Neste sentido, enquanto forma de poder, o clericalismo era uma antítese da laicidade e, por isso, existiu a oposição entre os livres-pensadores contra o Estado católico que não respeitava a liberdade de consciência impondo o catolicismo como a religião de todos os portugueses.

³ Para uma visão da crise religiosa de 1901 leia-se Parreira Neto (1998:342-354).

A separação entre a religião e a política

Na conjuntura pós-revolucionária, o Governo Provisório levou a cabo uma política laicizadora que se apresentava como a concretização das ideias defendidas nas últimas décadas do século XIX. Procurava-se, assim, diminuir a influência da Igreja Católica na sociedade. Logo em 8 de Outubro foi publicado o decreto que punha em vigor as leis pombalinas contra os jesuítas e a lei de Joaquim António de Aguiar, que extinguiu as ordens religiosas em Portugal. A 12 do mesmo mês foram laicizados os feriados religiosos e a 18 foi abolido o juramento religioso. A 21, o bispo de Beja foi suspenso das suas funções depois de ter fugido para Espanha com receio das populações anticlericais. O decreto de 22 suprimiu o ensino da doutrina cristã nas escolas primárias e normais. A 23 foi extinta, de facto, a Faculdade de Teologia e abolido o juramento dos lentes, alunos e restante pessoal da Universidade de Coimbra, assim como o juramento da Imaculada Conceição. O diploma de 26 de Outubro considerava úteis e de trabalho todos os dias santificados pela Igreja, com exceção do domingo. A 28, os governadores civis eram autorizados a substituir as mesas ou corpos administrativos das irmandades e confrarias por novas comissões de confiança dos governantes. Em 3 de Novembro foi publicada a lei do divórcio, que colidiu com a consciência de muitos católicos que a consideravam um atentado ao carácter sacramental do casamento. No dia 25 de Dezembro foram publicadas as leis da família, que definiam o casamento como um contrato celebrado por duas pessoas de sexo diferente. Estava-se assim num ponto de chegada de um longo movimento de secularização e o Estado criava, através da nova legislação, uma ruptura com o passado, pois dispensava-se qualquer legitimação de índole religiosa (Moura, 2004:43-44). A legislação republicana nesta matéria colidiu com a mundividência de uma população maioritariamente rural e analfabeta. Para além disso, boa parte da sociedade era manipulada pelo clero ultramontano que, com exceção de uma pequena franja republicanizada, continuava a obedecer à hierarquia eclesiástica e a Roma, opondo-se, em consequência, ao poder republicano.

A lei de separação do Estado das igrejas seria o vértice da legislação laicizadora⁴. Como se viu, a separação entre o político e a religião tinha já sido,

⁴ Cf. Oliveira (1914a:40-111). Para o conhecimento da lei cf., também, Oliveira (1914b).

muitas vezes, sustentada durante a Monarquia Constitucional. Porém, ela não convinha nem à Igreja apoiada no poder civil, nem ao Estado que a utilizava como instrumento de coesão social. Governamentalizada pelo poder temporal, a instituição religiosa se beneficiava da sua proteção e do seu apoio financeiro enquanto o catolicismo funcionava como um elemento estruturante do regime político. Por outro lado, a aspiração laica não era compreendida da mesma maneira por todos os ideólogos. Na linha de certo espiritualismo republicano, Sampaio Bruno manifestava-se favorável à liberdade de cultos e à indiferença religiosa do Estado. Apesar disso, ele opunha-se ao ateísmo e ao deísmo públicos. Pela mesma razão, julgava que o poder político não tinha o direito de ser católico, protestante ou budista. Segundo pensava, o poder deveria ser cético, ou indiferente em matéria religiosa. Adepto de sistema político arreligioso, criticava a Igreja escrava no Estado ateu, por um lado, e a Igreja senhora num Estado “religionário”, por outro. Nesta linha, era adversário da tradição regalista liberal, numa perspectiva, e do ultramontanismo, noutra.

Enquanto se esperava a publicação da lei que punha fim às “ligações perigosas” entre o político e o religioso, o sacerdote Santos Farinha, quando proferiu uma conferência na Sociedade de Geografia, à qual assistiu o ministro da Justiça, Afonso Costa, defendeu a separação como uma espécie de mal menor. Retomando o princípio de Montalembert, *Igreja livre no Estado livre*, julgava que a instituição poderia se beneficiar com o novo estatuto visto que ela se libertava da dominação tradicional do poder político. Os exemplos dos Estados Unidos, da Dinamarca, da Suíça, da França, e especialmente do modelo político brasileiro, mostravam que a Igreja apenas teria vantagens com a sua libertação do sistema regalista. Contudo, as teses do liberalismo católico há muito que tinham sido rejeitadas pelos republicanos. Com efeito, na perspectiva dos seus líderes, não bastava somente declarar a separação. Era também necessário impor a liberdade religiosa para que as confissões minoritárias pudessem obter um novo estatuto e decretar a neutralidade do Estado neste domínio.

Influenciada pela Revolução francesa de 1789 e, particularmente, pela lei de separação do Estado e das igrejas publicada em França (9 de Dezembro de 1905), a lei portuguesa não era completamente estranha ao modelo de separação mais moderado do Brasil. Apesar dessas influências, o texto jacobino português era ainda mais radical e na sua aplicação teria consequências profundas no seio da Igreja e da própria sociedade. Afonso Costa pretendeu fazer uma lei

“à portuguesa”, mas nós sabemos que o conteúdo do relatório do livre-pensador Aristide Briand, que serviu de base à lei francesa, inspirou o nosso legislador. Assim, o decreto de 20 de Abril de 1911 proclamava a plena liberdade de consciência para todos os cidadãos portugueses e para os estrangeiros residentes em Portugal, punha fim ao catolicismo como religião do Estado e autorizava as confissões religiosas minoritárias a partir do momento em que elas não ofendessem nem a moral pública nem os princípios do direito público português. No novo regime de liberdade de cultos, o Estado deixava de subsidiar o catolicismo, abolia as cômruas paroquiais, autorizava a prática religiosa nos edifícios com aspecto exterior de templo, previa uma punição para os que injuriassem ou ofendessem os padres, mantinha a aprovação pelo Estado para os documentos pontificais e remetia a religião para a esfera da vida privada (Catroga, 2000:202). A gestão da vida religiosa era confiada às associações culturais compostas de maçons e ateus, o culto público era livre, mas apenas podia ser praticado durante o dia. As procissões, o toque dos sinos e a colocação de emblemas religiosos sobre as fachadas dos monumentos públicos ou dos edifícios privados eram objeto de restrições na ordem pública. A lei “nacionalizava” a propriedade da Igreja, embora concedesse às corporações culturais as igrejas e as capelas para o exercício do culto religioso, assim como os paços episcopais e os presbitérios para a residência dos bispos e dos padres desde que eles respeitassem as leis da República. Os seminários eram reduzidos a cinco (Lisboa, Braga, Porto, Coimbra e Évora) e os cursos submetidos a uma reforma e subordinados à vigilância do Estado. Para resolver o problema da subsistência do clero, as cômruas foram substituídas por pensões anuais concedidas aos padres que as requeressem ou àqueles que delas tivessem necessidade. As pensões individuais seriam fixadas em função da idade, do tempo de exercício das funções eclesiásticas, das prestações pagas para a caixa de aposentações, da fortuna pessoal, do custo de vida na região em que viviam, da cômrua arbitrada por lei para seu benefício, da média do rendimento do benefício nos últimos 10 anos, do estatuto legal do provido (apresentado, encomendado ou coadjutor) etc. A pensão seria mantida mesmo se o pároco contraísse matrimónio e, em caso de morte do padre pensionista, a viúva e os filhos menores

tinham direito a receber parte da pensão atribuída. O culto foi remetido para o interior dos templos e foi interdito aos sacerdotes de todas as confissões, aos seminaristas e a todos os eclesiásticos o uso, fora das igrejas, dos hábitos talares, a fim de laicizar o espaço público.⁵ A lei tinha uma grande importância visto que laicizava o Estado, funcionalizava o clero, confiscava a propriedade da Igreja, mantinha a política regalista através da manutenção do direito de beneplácito sobre bulas, pastorais e demais determinações da cúria romana, dos prelados ou de outras entidades religiosas e confiava a administração do culto aos cidadãos laicos. Apesar da separação, o Estado não abdicava dos direitos inerentes ao Padroado do Oriente. Para aplicar o decreto, foram criadas uma Comissão Central de Execução da Lei da Separação, uma Comissão Nacional das Pensões Eclesiásticas e Comissões Distritais e Concelhias.

A Constituição de 1911 legitimou a separação, entendida como uma consequência da liberdade de consciência. Afirmava-se aí que “O Estado reconhecia a igualdade política e civil a todos os cultos e garantia o seu exercício nos limites compatíveis com a ordem pública, as leis e os bons costumes, desde que não ofendam os princípios do direito público português” (n. 5 do art. 3º). Esta disposição rompia com a dos textos constitucionais anteriores que definiam o catolicismo como religião do Estado. Assim, a República separava a religião da política e o laicismo, que já tinha triunfado no país, impunha-se na realidade portuguesa, não obstante as fortes resistências de grande parte da sociedade a um projeto sustentado, no essencial, pelos livres-pensadores. A Constituição proibia também a perseguição por motivos religiosos e retirava a religião do espaço público. Limitado à vida privada, o catolicismo perdia a sua influência política, cultural e simbólica. Ora, o espectáculo religioso devia ser substituído por novas ritualizações e simbolismos que contribuiriam para a formação do consenso social possível em torno das instituições republicanas. Daí o esforço que foi feito no sentido de criar um imaginário a partir de símbolos nacionais (bandeira, hino, estátuas, bustos, moeda etc.). Apesar disso, como mostrou Lúcia de Brito na sua obra sobre a questão religiosa na Primeira República, a legislação republicana em matéria religiosa e, em particular, a lei da separação do Estado das Igrejas originaram uma verdadeira guerra reli-

⁵ Parreira Neto (2006:270-272). Sobre a lei da separação leia-se Catroga (2000: v. II, p. 329-336); Marques (1991:499); Rêgo (1986:44-61); Ferreira (1985:208-212); Ramos (1994:407-409).

giosa que atingiu a sociedade e o clero e que perdurou, pelo menos, até à ditadura de Sidónio Pais.⁶

A oposição dos bispos

De acordo com a doutrina do Ralliement definida por Leão XIII, os bispos começaram por aceitar o novo regime político nascido em 5 de Outubro de 1910. Se é incontestável que eles eram radicalmente opostos à República, não puseram em causa a legitimidade das novas autoridades e os mais moderados aceitaram que a bandeira fosse içada nos seus paços episcopais. O catolicismo mais radical encarava com algum desagrado este comportamento e não compreendia o silêncio dos responsáveis da Igreja perante as leis publicadas em matéria religiosa que consideravam um verdadeiro ataque à religião católica. Todavia, o arcebispo de Évora, d. Augusto Eduardo Nunes, consentia uma separação inspirada no modelo brasileiro. Um mês após a revolução, os bispos portugueses reuniram-se em Lisboa e decidiram publicar um manifesto (24 de Dezembro de 1910) que seria difundido apenas nos finais de Fevereiro de 1911. A pastoral coletiva⁷ foi a resposta aos pedidos de intervenção dos sectores católicos mais intransigentes.⁸ Neste documento, os prelados entendiam que era um dever dos católicos o acatamento das novas instituições, naquilo que não contrariava a consciência. Assim declaravam que a Igreja não tinha preferência por nenhuma forma de governo nem por qualquer regime político. Porém, confrontados com o projeto laicizador, consideravam a conjuntura “angustiante” e “gravíssima” do ponto de vista religioso. Neste documento, insurgiam-se contra a perseguição da Igreja, criticavam a filosofia legitimadora do novo regime e acusavam a República de anticatólica. Segundo pensavam, este facto decorria de uma rejeição da filosofia especulativa, da metafísica e da sua substituição pelo “ingrato positivismo”. A recusa do “livre-arbítrio” e da “responsabilidade moral”, substituídos pelo “determinismo” e pela “fatalidade”,

⁶ Sobre a mesma problemática veja-se, também, Madureira (2003).

⁷ Assinada por todos os bispos, dirigia-se a todos os fiéis católicos de Portugal. Foi impressa na cidade da Guarda, na tipografia Veritas, e distribuída por todos os párocos de Portugal para ser lida e explicada aos católicos, no domingo de 26 de Fevereiro de 1911. Macedo (1994:336-337).

⁸ Cf. *Pastoral Colectiva do Episcopado Português ao Clero e Fiéis de Portugal*, 1911.

a negação da autoridade política e a apologia da anarquia eram, na perspectiva do episcopado, elementos negativos. Além disso, eles contestavam a rejeição da propriedade privada, o elogio do “coletivismo social”, “toda a religião positiva” e a própria “religião natural”. Nesta linha rejeitavam o cientismo e identificavam a irreligiosidade a uma atitude antissocial, antinacional e antipatriótica. Todavia, as suas críticas contra a legislação anticatólica não fechavam a porta a um acordo com o regime republicano.

O ministro da Justiça recusou dar a sua aprovação à pastoral com o fim de evitar que os fiéis fossem influenciados pelas suas ideias. Perante a ausência de beneplácito, os bispos submeteram-se e aconselharam os padres a interromper a leitura do texto nas igrejas. Como as clivagens entre o Estado e a Igreja se acentuavam, os conflitos entre o Governo Provisório e o bispo do Porto, d. António Barroso, não são surpreendentes. Ele não hesitou em desobedecer às autoridades republicanas insistindo com o clero da sua diocese para que fizesse a leitura do manifesto, sob ameaça de suspensão em caso de desobediência. Nessa sequência foi intimado a ir a Lisboa explicar-se perante o ministro da Justiça, acabando por ser interrogado na própria residência de Afonso Costa. O prelado foi destituído depois de ter sido apupado por uma pequena multidão em Lisboa. O deão recebeu um ofício no qual se considerava a Sé vaga e se impunha a este eclesiástico que agisse em conformidade. Este caso marcou o início de um vasto conflito entre o poder político e o episcopado que teria como consequência o afastamento, durante dois anos, de todos os prelados das suas dioceses, em 1912. É certo que a esmagadora maioria do clero respeitou a decisão governamental, embora muitos párocos de norte a sul tivessem lido a pastoral dos seus superiores hierárquicos. Em todo o caso, este episódio foi uma derrota para a Igreja e alargou o fosso entre a República e muitos clérigos e leigos.

Após a publicação da lei de separação os hierarcas lançaram um “Protesto coletivo dos bispos portugueses contra o decreto de 20 de Abril de 1911, que separa o Estado da Igreja”. O documento criticava “a subserviência da Igreja”, denunciava o “ódio gratuito” e a “violência política” expressos na lei. Eles denunciavam ainda a rapidez com a qual um diploma tão importante para a vida dos portugueses tinha sido publicado e o facto de o governo não ter esperado a formação de uma assembleia constituinte no seio da qual o assunto poderia ser debatido como acontecera em França. Na realidade, no caso fran-

cês, a publicação da lei de 1905 foi precedida de uma longa discussão no Parlamento e concretizou-se após 35 anos de governo republicano. A hierarquia católica considerava a lei como uma fonte de injustiça, “de opressão”, “espoliação” e “ludíbrio”. A injustiça resultava do facto de o poder político se opor ao direito positivo destruindo o carácter divino da Igreja e não reconhecendo a sua independência, ao direito civil e ao direito natural. Era opressor, porque pretendia impor o controlo político sobre o culto através das associações culturais, sobre o ensino eclesiástico e sobre as relações dos bispos com os fiéis e com a Santa Sé. Espoliador, porque negava à Igreja o direito de propriedade e sujeitava o clero a grandes dificuldades económicas. Apesar da existência de pensões vitalícias, os párocos eram ludibriados, uma vez que ficavam reduzidos a simples funcionários das associações culturais. Nas circunstâncias em que se encontrava o país, os prelados admitiam a fórmula “Igreja livre no Estado livre”, mas recusavam a separação, sinónimo para eles da expressão “Igreja escrava no Estado senhor”. O episcopado não aceitava a prática regalista republicana e via na lei uma “declaração de guerra” à instituição religiosa. Apesar disso, os bispos não apelavam à revolta, pois o manifesto surgia mais como a expressão de uma queixa do que de um verdadeiro protesto.

A Santa Sé seguiu atentamente a evolução dos acontecimentos em Portugal e estabeleceu uma ligação com os bispos através de monsenhor Bento Aloisio-Masella, encarregado de negócios da nunciatura de Lisboa. Em Março de 1911, Pio X aprovou a doutrina da pastoral numa carta dirigida ao patriarca de Lisboa. Em 24 de Maio de 1911, foi publicada, em Roma, a encíclica *Jandudum in Lusitania*, na qual não somente apoiava o episcopado português como condenava a separação. O papa criticava a legislação republicana em matéria religiosa e contestava as tentativas de “laicizar toda a organização civil e de não deixar subsistir nenhum traço de religião nos atos da vida ordinária”. Pio X condenava a apropriação pelo Estado dos bens da Igreja, insurgia-se contra as associações culturais, contestava a invasão do espiritual pelo temporal e refutava a ingerência do poder civil na disciplina interna dos seminários. O pontífice concluía acusando a República de tentar esmagar a união da Igreja portuguesa com o Vaticano. Em síntese, a Santa Sé rejeitava a lei, na sua globalidade, e acusava a República de não respeitar o regime concordatário e de

violiar “o direito natural e o dos povos”. O papa e os bispos portugueses partilhavam as suas críticas ao sistema de poder que começava a regulamentar as relações entre o poder temporal e a esfera eclesiástica em Portugal.

Os bispos resistiram à aplicação do decreto de Afonso Costa e tomaram posição contra a política laicizadora do Governo Provisório. No seio do episcopado, o patriarca de Lisboa, d. António Mendes Belo, o arcebispo da Guarda, d. Manuel Vieira de Matos, e o governador do bispado do Porto, Manuel Luís Coelho da Silva, destacaram-se pelas suas tomadas de posição contra as autoridades republicanas. Os membros da elite da Igreja aconselhavam aos paroquianos a recusa das pensões e a protestar contra a realização dos inventários das igrejas. O prelado da Guarda dirigiu mesmo um “Apelo” aos católicos da sua diocese para que eles resistissem à lei da separação. As suas infrações à legalidade comprovam-se com o facto de não impedir a circulação da pastoral dos bispos e da encíclica papal na diocese, documentos que não tinham recebido o beneplácito. A posição contrarrevolucionária do arcebispo esteve na origem do seu desterro do distrito da Guarda por dois anos. Por seu lado, o patriarca de Lisboa proibiu os padres e os católicos de integrarem as associações culturais. Por esta razão, o governo decretou o exílio de d. António Mendes Belo, da sua diocese, durante dois anos.⁹ O prelado aproveitou as circunstâncias para promover uma manifestação monárquica e clerical, logo denunciada pelos militantes republicanos, antes de partir para Gouveia, sua terra natal.

As clivagens no baixo clero

A coesão do episcopado contra a política laicizadora da República não foi idêntica no seio do baixo clero, que se cindiu na sequência da publicação da lei de separação do Estado das igrejas. Na conjuntura revolucionária, uma fração do clero, ainda que minoritária, foi republicanizada, enquanto um pequeno grupo emigrou para o Brasil e outro para Espanha. Certos padres apresentaram-se a pedir ao Governo Provisório a abolição do celibato e, entre eles, alguns se casaram. Como se vê, o objetivo da lei de Afonso Costa, neste plano, era o de funcionalizar o clero estabelecendo as pensões como forma de subsis-

⁹ Sobre o processo que levou ao desterro do patriarca d. António Mendes Belo, cf. Pacheco (1912).

tência. O episcopado recusou-as e exerceu uma forte pressão sobre os padres a fim de que eles não as aceitassem. Nesta época, a questão foi amplamente debatida na imprensa e os membros do clero discutiram-na também em múltiplas reuniões realizadas em todo o país. Segundo Lúcia de Moura, o jornal *O Século* noticiara mesmo que o Governo Provisório havia consignado para as pensões 800 contos, facto que era reprovado por muitos republicanos anticlericais que não encontravam justificação para tamanha generosidade por parte de um governo e especialmente por um ministro tão anticlerical (Brito, 2004:87). Segundo as listas publicadas no *Diário da República*, apenas teriam pedido as pensões 766 sacerdotes e, de acordo com o manifesto publicado pelos pensionistas publicado n’*O Século*, estes afirmavam que eram cerca de 800. Este número não deixa de ser muito reduzido e de mostrar que a esmagadora maioria do clero rejeitou a lei neste aspecto. Apesar disso, houve uma verdadeira guerra entre pensionistas — cujo número seria ainda menor, segundo alguns sectores da Igreja — e não pensionistas e entre aqueles e as populações analfabetas dos meios rurais.¹⁰ Os padres que por razões económicas ou pelo seu republicanismo requereram a pensão exerciam as suas atividades, sobretudo, em Lisboa e no Alentejo (dioceses de Évora e de Beja). Assim, o fenómeno pensionista desenvolveu-se essencialmente onde a influência do republicanismo era maior. No norte e no centro do país, os sacerdotes rejeitaram as pensões, devido à pressão dos bispos sobre o clero, ao antirrepublicanismo dos eclesiásticos e à fraca implantação do novo regime político nesta vasta área do território. Sabe-se também que as resistências à aplicação da lei de separação foram mais evidentes nos distritos do Porto, Aveiro e Viseu. Apesar disso, e mesmo se o seu número era muito reduzido, houve pensionistas em todo o país mesmo em dioceses como a do Porto, onde o “rigorismo” da autoridade eclesiástica era maior. Em todo o caso, a tentativa de impor as pensões foi um fracasso devido à oposição da esmagadora maioria do clero e à sua rejeição pelos bispos.

As associações culturais

¹⁰ Para um conhecimento desenvolvido da conflitualidade entre padres pensionistas e não pensionistas, ler Brito (2004:149-179).

Como se viu, a atribuição das pensões aos párocos provocou grande perturbação no interior da Igreja e conflitos vários entre o baixo clero e os fiéis. Ora, a legislação sobre as corporações encarregadas do culto originou situações dramáticas e uma enorme repulsa das populações católicas às novas normas legais. Os republicanos procuravam através das cultuais retirar a gestão do culto à Igreja e atribuí-la aos maçons e ateus. Recordemos, neste ensejo, que os ministros de qualquer religião não poderiam tomar parte na direção, administração, ou gerência das cultuais. Este facto era obviamente objeto da crítica dos católicos que não queriam perder o controlo sobre as atividades do culto. A Santa Sé, os bispos, os governadores das dioceses e muitos párocos opuseram-se à formação destas corporações, mas, não obstante isso, se formaram desde logo algumas cultuais. A realidade era contraditória: assim, enquanto o governo pressionava as populações no sentido da formação destas corporações, os prelados, perante a ameaça do encerramento das igrejas, encetaram um combate às cultuais. Esta campanha da Igreja contra tais associações retardou a sua fundação. Tudo indicia que, como tem sido referido, a formação das cultuais se devia à burguesia local em contacto direto com os líderes políticos.

Assim, segundo o *Relatório da Comissão Central de Execução da Lei da Separação do Estado das Igrejas*, foram constituídas, entre 1911 e 1918, 255 corporações encarregadas do culto, número reduzido se atendermos ao facto de o país ter 3.921 paróquias. Isto mostra que as populações católicas não aceitavam a legislação sobre a matéria e suscitaram uma vasta conflitualidade em todo o país. Os bispos, naturalmente, condenavam estas corporações e a maioria do clero envolvido diretamente na “guerra religiosa” também não as aceitava. As corporações encarregadas do culto foram formadas, sobretudo, na faixa litoral. O seu número nesta área é de 166, o que corresponde a 65,09%. Lisboa vem em primeiro lugar com 71 associações, seguindo-se-lhe a considerável distância o Porto com 25, Aveiro com 23, Coimbra com 22, Beja com 19 e Leiria com 18. Cremos que a localização das cultuais, sobretudo nos meios urbanos do litoral, encontra a sua explicação na maior abertura ideológica e mental das populações da zona costeira ocidental e no dinamismo dos republicanos, especialmente em Lisboa. Se observarmos a distribuição das lojas maçónicas existentes no país em 1911, verificamos que a capital aparecia à cabeça com 61, seguindo-se Leiria com 17, Coimbra com 14, Santarém com 12, Porto com oito e Aveiro com cinco (Dias, 1984:35). Daqui se conclui que as corpo-

rações encarregadas do culto foram criadas especialmente nas cidades onde a maçonaria estava mais implantada. Assim, é possível que os maçons tivessem desempenhado um papel fundamental na organização destas estruturas laicas, tanto mais que isso se adequava perfeitamente à sua atividade de militância republicana e anticlerical. Os meios rurais do país, onde o clero romanista exercia maior influência, não eram certamente terreno propício para o nascimento de um associativismo desta natureza, embora tivessem sido criadas aí várias cultuais (Parreira Neto, 2006:291).

Os adversários das associações denunciavam a subordinação do religioso ao civil e criticavam o facto de muitas delas serem formadas por livres-pensadores. No entanto, muitas dessas corporações não só resultavam de irmandades já existentes, como conservavam os nomes das entidades religiosas protetoras. Segundo as orientações dos bispos vindas nas suas circulares, os católicos deveriam procurar resistir à sua formação, embora também se comunicasse ao povo que se mantivesse ordeiro perante a eminência do encerramento de muitas igrejas. As situações de conflito provocadas pelas cultuais foram inúmeras e este era um dos elementos de desordem no interior do regime republicano.

Fátima

Na sequência de outras manifestações de religiosidade popular ocorridas no século XIX, surgiram fenómenos de manifestações de índole teofânica em Maio e Outubro de 1917, designadas pelo júízo popular e pela imprensa como *aparições* ou milagres de Fátima. Como se sabe, as principais testemunhas e protagonistas dos acontecimentos extraordinários da Cova da Iria foram os guardadores de rebanhos Lúcia Santos, 10 anos, Francisco Marto, nove anos e Jacinta Marto, sete anos. Estes pequenos pastores afirmaram ter-lhes aparecido, mensalmente, Nossa Senhora transmitindo-lhe um conjunto de mensagens pessoais, nacionais e internacionais. A imprensa da época regista a presença na Cova da Iria de 40 mil a 50 mil pessoas e muitas delas teriam visto o famoso “bailado do sol”. Na mesma altura, os jornais registaram outras aparições análogas em

Portugal e no estrangeiro. Mais do que a discussão dos factos originais que estão na origem do fenómeno de Fátima, que se transformou nos anos 1920 num importante santuário católico,¹¹ importa talvez tentar compreender melhor como ganhou Fátima uma tal dimensão no contexto da vigência do regime republicano. Na verdade, como bem salientou Luís Filipe Torgal, a conjuntura de crise criava condições favoráveis ao aparecimento de comportamentos místicos e sobrenaturais que, se fossem bem orientados, poderiam contrariar o processo de secularização e laicização em curso desde o século XIX na Europa e em Portugal. Segundo o mesmo autor, “a evocação/representação maternal da Virgem, de reminiscências pagãs, mas devidamente enquadrada pelo culto católico, emergia para converter o caos em cosmos: servia de lenitivo para a crise, explicava a sua origem, prescrevia o modo de a ultrapassar e reconduzia os homens a Deus”.¹² Como fator da referida crise estava a Primeira Guerra Mundial, na qual participava Portugal. O conflito trouxe consigo o sofrimento e a morte e originava a miséria social nas cidades e nos campos. Por outro lado, o país vivia a experiência republicana laica e a questão religiosa fora um dos assuntos mais importantes após o 5 de Outubro. Na altura, o governo era dirigido por Afonso Costa, político jacobino e anticlerical, autor da lei de separação da religião da política. Ao que parece ele teria afirmado que em duas ou três gerações a religião seria eliminada no nosso país. Na mesma altura, Portugal fora atingido pela pneumónica, ou gripe espanhola, que provocou uma extraordinária mortandade. Ora, todos estes fatores ajudam a explicar a génese de Fátima, situada numa região muito isolada e profundamente marcada pelo analfabetismo. Foi a partir dessas realidades exploradas habilmente pela Igreja que se conseguiu extrair delas um conjunto de interpretações e de consequências que exerceram grande influência sobre as massas populares, contribuindo para um revigora-mento da fé (Serrão e Marques, 1991:510-512). Assim, foi construído paulatinamente o fenómeno das aparições que satisfazia diretamente os interesses dos católicos que já se vinham organizando desde 1913 com a União Católica. Fátima associou-se a um “renascimento” religioso e se beneficiou do apoio de uma geração de intelectuais que já não era positivista nem laica, mas antes se convertera a um sistema de ideias contrarrevolucionárias, antimodernistas, na-

¹¹ Para uma visão global do fenómeno de Fátima leia-se Torgal (2002:13 e segs.).

¹² Torgal. *Fátima* (em vias de publicação).

cionalistas católicas, monárquico-integristas ou republicano-autoritárias. Muitos dos novos intelectuais mostravam-se adversos do republicanismo demoliberal e irão lutar pela imposição de um Estado autoritário e corporativista. Na mesma linha batiam-se pela reconquista dos privilégios da Igreja derrotada pela República em 1911 e por um revivalismo religioso que se foi acentuando. Assim, as aparições de Fátima responderam objetivamente às necessidades da Igreja Católica que procurava recuperar as posições perdidas com a República e o amplo movimento laico dos livres-pensadores. Lembremos apenas que, no quadro da resposta da Igreja ao laicismo republicano, foi fundado, em 8 de Agosto de 1917, o Centro Católico Português, apoiado pelos bispos e dirigido, a partir de 1919, por António Lino Neto.¹³

A aproximação do Estado à Igreja

Para tentar resolver a questão religiosa e pacificar a sociedade, a República necessitava chegar a um acordo com o Vaticano, reatando as relações diplomáticas que tinham sido interrompidas em 1913. José Relvas foi o primeiro político a tentar uma aproximação à Santa Sé. Em 1914, Bernardino Machado tomou a iniciativa de estabelecer contactos com a Cúria romana, mas sem sucesso. O Partido Evolucionista e a União Republicana pretendiam rever a lei da separação, considerada jacobina, conforme os seus periódicos informavam (*República* e *A Luta*). Porém, tal só viria a ocorrer depois do golpe militar de 5 de Dezembro de 1917, que se traduziu no afastamento do poder dos afonsistas e evolucionistas aliados até então na “União Sagrada”.

No governo de Sidónio Pais estava Moura Pinto o qual, na qualidade de ministro da Justiça, publicou o Decreto nº 3.856 que reformava a lei da separação do Estado das Igrejas. Precedido de um extenso relatório, atribuído por alguns à pena de Brito Camacho, este importante diploma criava condições para o apaziguamento das relações entre o Estado e a Igreja Católica, embora tivesse decepcionado muitos católicos desejosos de uma reforma mais profunda. A neutralidade do Estado em matéria religiosa era mantida, mas reformavam-se, ou eliminavam-se, alguns preceitos que tinham sido até aí objeto de

¹³ Sobre o Centro Católico veja-se Cruz (1980:263-351).

grande polémica. Se, para Moura Pinto, o Estado não poderia ignorar as formas externas de culto, teria de regular e reformar os aspectos que maiores obstáculos criavam ao clero e à Igreja Católica em geral. O relatório que precede o articulado da lei de revisão criticava Afonso Costa por este não ter conseguido “furtar-se ao império dos seus sentimentos e das suas paixões”. Aquele líder republicano teria visto exageradamente “o Estado em função da Ordem e de interesses” e misturado “o regime em contendas de crença, como se a República em 5 de Outubro fundasse uma religião que tivesse um credo hostil a qualquer outra já existente”. Moura Pinto decretou a anulação das cultuais, atribuiu às irmandades a organização do culto, desinteressou-se da organização do ensino de teologia, substituiu as pensões ao clero por uma subvenção pessoal, anual e vitalícia, aboliu o beneplácito e permitiu ao clero o uso de vestes talares. Ao atenuar o regalismo republicano, criou condições para a reconciliação com a Santa Sé, que também estava interessada no retomar das relações políticas e diplomáticas com Portugal.¹⁴

Durante a “República Nova” foram ainda publicados outros diplomas destinados à pacificação religiosa: as medidas tomadas contra os bispos — novo afastamento das suas dioceses — foram anuladas, a interdição de residência imposta aos párocos ultramontanos ficou sem efeito, a “Comissão Central de Execução da Lei de Separação” foi reformada, o Estado entregou aos católicos os templos e objetos de culto, os estabelecimentos de assistência pública passaram “a aceitar doações, heranças e legados sujeitos a encargos pios e cultuais” e o funcionamento das comissões concelhias de administração dos bens das igrejas também foi regulamentado (Silva, 1996/97:427).

Sidónio Pais seria o primeiro presidente da República a participar em cerimónias religiosas — solenes exéquias de 2 de Março de 1918, na Sé patriarcal, por alma dos soldados portugueses mortos na Grande Guerra —, assumindo assim o simbolismo de uma reaproximação do Estado à Igreja Católica; solene “Te-Deum” de 14 de Novembro, realizado na Basílica da Estrela em Lisboa, pela vitória dos exércitos aliados na Primeira Guerra Mundial e solenes exéquias de 14 de Dezembro de 1918, na igreja da Encarnação, por alma dos militares do caça-minas *Augusto de Castilho* mortos por um submarino alemão nos mares

¹⁴ Sobre uma síntese das relações entre o político e o eclesiástico na República veja-se, Parreira Neto (2004:17-28).

dos Açores. Desta forma simbólica, o poder político voltava a reconhecer a importância “moral e espiritual” da Igreja Católica na sociedade portuguesa, facto que revelava a viragem da política religiosa levada a efeito pela “República Nova”.

Estavam, assim, criadas as condições necessárias ao surgimento de um clima de maior confiança de Roma, que acompanhava com atenção o evoluir da situação político-religiosa portuguesa. Durante a vigência da ditadura de Sidónio Pais, Egas Moniz (embaixador em Madri) estabeleceu contactos com o nuncio acreditado na embaixada da capital espanhola. As conversações entre o governo português e a Santa Sé levaram a um compromisso das duas partes no quadro da separação entre o Estado e as igrejas. O presidente da República procurou, assim, atrair os católicos para o interior do regime alargando a base social de apoio à “República Nova”. Apesar de alguns protestos por parte da imprensa republicana adversa ao Sidonismo, não houve grandes reacções sociais ao acordo com o Vaticano. Cunha e Costa (1921:125), no seu livro sobre o ditador, afirmou: “tudo se passou na mais santa paz. Os católicos acolheram o facto com o maior alvoroço e o país, de norte a sul, recebeu a notícia com visíveis provas de satisfação”.

As dificuldades da República resultantes da instabilidade social levaram alguns líderes a encetar uma política de pacificação religiosa. De facto, após a sua eleição para o cargo de presidente da República, António José de Almeida manifestou a intenção de normalizar a vida social e religiosa. De acordo com uma estratégia de aproximação à Santa Sé, assistiu-se à imposição do barrete cardinalício ao nuncio Locatelli (1923), numa cerimónia para o efeito realizada no Palácio da Ajuda. Através deste ato de grande simbolismo na época, António José de Almeida pretendeu contribuir para a estabilização da sociedade e para a consolidação do regime. Contudo, a República vivia momentos de grande dificuldade e caminhava já para o seu fim.

Em conclusão: o ciclo histórico republicano representou um novo patamar na guerra religiosa que se desenrolara desde os alvares do liberalismo nos primeiros decénios do século XX. Como se viu, a questão religiosa foi durante a Primeira República um dos problemas principais da sociedade portuguesa. Se as relações entre o Estado e a Igreja Católica mudaram em consequência da lei de separação, o poder político não abdicou, até ao período Sidonista, de tentar controlar a vida eclesiástica servindo-se para o efeito, entre outros aspectos, do beneplácito. Apesar disso, a instabilidade institucional seria uma das caracte-

rísticas essenciais do relacionamento entre o poder civil e a esfera eclesiástica durante o regime, enquanto a sociedade e o clero se encontraram mergulhados numa conflitualidade religiosa que parecia infundável.

Referências

- CATROGA, Fernando. *O republicanismo em Portugal: da formação ao 5 de Outubro de 1910*. 2. ed. Lisboa: Editorial Notícias, 2000.
- _____. Secularização e laicidade. Uma perspectiva histórica e conceptual. *Revista de História das Ideias*, Coimbra, v. 25, p. 91-127, 2004.
- CRUZ, Manuel Braga da. *As origens da democracia cristã e o salazarismo*. Lisboa: Editorial Presença/Gabinete de Investigações Sociais, 1980.
- CUNHA E COSTA, José Soares da. *A Igreja Católica e Sidónio Paes*. Coimbra: Coimbra Editora, 1921.
- DIAS, João José Alves. A República e a maçonaria (o recrutamento maçónico na eclosão da República Portuguesa). *Nova História*, Lisboa, n. 2, p. 31-73, Dez. 1984.
- FERREIRA, António Matos. Aspectos da ação da Igreja no contexto da I República. In: MEDINA, João (Dir.). *História contemporânea de Portugal*. Lisboa: Amigos do Livro Editores, 1985. p. 208-212.
- LAOT, Laurent. *La laïcité un défi mondial*. Paris: Les Éditions Ouvrières, 1998.
- MACEDO, José Adílio Barbosa. D. António Barroso, Afonso Costa e a pastoral coletiva. *Lusitania Sacra*, 2. Série, Lisboa, t. VI, p. 336-337, 1994.
- MADUREIRA, Arnaldo. *A Questão Religiosa na I República: contribuições para uma autópsia*. Lisboa: Livros Horizonte, 2003.
- MARQUES, A.H. de Oliveira. Portugal da Monarquia para a República. In: SERRÃO, Joel; MARQUES, A.H. de Oliveira (Dir.). *Nova história de Portugal*. Lisboa: Editorial Presença, 1991.
- MOURA, Maria Lúcia de Brito. *A Guerra Religiosa na Primeira República: crenças e mitos num tempo de utopias*. Lisboa: Editorial Notícias, 2004.
- OLIVEIRA, Augusto de. *Lei da Separação: subsídios para o estudo das relações do Estado com as Igrejas sobre o regime republicano*. Lisboa: Imprensa Nacional, 1914a.
- OLIVEIRA, Carlos de. *Lei da Separação do Estado das Igrejas*. Porto: Companhia Portuguesa Editora, 1914b.
- PACHECO, A. Ayres. *A expulsão do senhor patriarca d. António I: documentos para*

- a história da perseguição religiosa em Portugal. Lisboa: Typographia e Papellaria Académica de Pires & C^a, 1912.
- PARREIRA NETO, Vítor Manuel. La laicisation de l'État au Portugal. In: *La laïcité dans le monde ibérique, ibéroaméricain et méditerranéen: idéologies, institutions et pratiques*. Université Paris X, 2006. v. II, p. 70.
- _____. O Estado e a Igreja na 1^a República. In: VVAA. *A Igreja e o Estado em Portugal: da primeira República ao limiar do século XXI*. Vila Nova de Famalicão: Câmara de Vila Nova de Famalicão/Museu Bernardino Machado, 2004. p. 17-28.
- _____. *O Estado, a Igreja e a sociedade (1832-1911)*. Lisboa: INCM, 1998.
- PASTORAL Collectiva do Episcopado Português ao Clero e Fiéis de Portugal. 1911.
- PENA-RUIZ, Henri. *Dieu et Marianne. Philosophie de la laïcité*. Paris: PUF, 1999.
- _____. *La laïcité*. Paris: Flammarion, 1998.
- RAMOS, Rui. A segunda fundação. In: MATTOSO, José (Dir.). *História de Portugal*. Lisboa: Círculo de Leitores, 1994. v. VI, p. 407-409.
- REGO, Raúl. *História da República: o firmar do regime*. Lisboa: Círculo de Leitores, 1986. v. III.
- SERRÃO, Joel; MARQUES, A.H. de Oliveira (Dir.). *Nova história de Portugal*. V. XI: Portugal da Monarquia para a República. Lisboa: Editorial Presença, 1991. (Co-ordenação de A.H. de Oliveira Marques)
- SILVA, Armando Malheiro da. Os católicos e a República Nova (1917-1918): da questão religiosa à mitologia nacional. *Lusitania Sacra*, 2. Série, Lisboa, t. VIII/IX, p. 385-500, 1996/1997.
- TORGAL, Luís Filipe. *As "Aparições de Fátima": imagens e representações*. Lisboa: Temas e Debates, 2002.
- _____. *Fátima* (em vias de publicação).