

Título original:
Outubro: A Revolução Republicana em Portugal (1910-1926)

Introdução («Que fazer com a I República?»): © Luciano Amaral e Edições 70 Lda., 2011
«O 5 de Outubro: anatomia e significado de uma revolução»: © Fernando Martins e Edições 70 Lda., 2011
«Política e direito nos alvores da I República»: © António Araújo, Luís Bigotte Chorrão e Edições 70 Lda., 2011
«República e religião, ou a procura de uma separação»:
© Bruno Cardoso Reis, Sérgio Ribeiro Pinto e Edições 70 Lda., 2011
«A República e a guerra»: © Pedro Oliveira e Edições 70 Lda., 2011
«Sidiónio Pais e o sidonismo»: © Filipe Ribeiro de Menezes e Edições 70 Lda., 2011
«Da "Nova República Velha" ao Estado Novo, a procura de um governo nacional de Afonso Costa a Salazar»:
© Bruno Cardoso Reis e Edições 70 Lda., 2011
«A economia portuguesa na I República»: © Luciano Amaral, Álvaro Ferreira da Silva e Edições 70 Lda., 2011

Capa de FBA

Depósito Legal n.º 328875/11

Biblioteca Nacional de Portugal – Catalogação na Publicação

OUTUBRO

Outubro : a revolução republicana em Portugal
(1910-1926). - (Lugar da história)

ISBN 978-972-44-1661-8

CDU 94(469)1910/1926*
323

Paginação:
MLA

Impressão e acabamento:

PENTAEDRO

para

EDIÇÕES 70, LDA

em

Maior de 2011

Direitos reservados para todos os países de língua portuguesa
por Edições 70

EDIÇÕES 70, Lda.

Rua Luciano Cordeiro, 123 - 1.ª Esq.ª - 1069-157 Lisboa / Portugal

Tel.: 213190240 - Fax: 213190249

e-mail: geral@edicoes70.pt

www.edicoes70.pt

Esta obra está protegida pela lei. Não pode ser reproduzida,
no todo ou em parte, qualquer que seja o modo utilizado,
incluindo fotocópia e xerocópia, sem prévia autorização do Editor.
Qualquer transgressão à lei dos Direitos de Autor será passível
de procedimento judicial.

LUCIANO AMARAL (ORG.)
OUTUBRO:
A REVOLUÇÃO
REPUBLICANA
EM PORTUGAL
(1910 - 1926)

70

Índice

AGRADECIMENTOS	11
INTRODUÇÃO	
QUE FAZER COM A I REPÚBLICA?	13
FERNANDO MARTINS	
“O 5 DE OUTUBRO: ANATOMIA E SIGNIFICADO DE UMA REVOLUÇÃO”	93
O Problema	93
O Acontecimento	98
Origens, formação e consolidação	104
As Sequelas do 5 de Outubro ou a “república para os republicanos” ..	109
Explicação da Natureza Política do 5 de Outubro	112
... e do Seu Significado e Consequências	114
ANTÓNIO DE ARAÚJO	
Luis BIGOTTE CHORÃO	
POLÍTICA E DIREITO NOS ALVORES DA PRIMEIRA REPÚBLICA	117
O Governo Provisório	117
O debate constitucional	129
A fiscalização da constitucionalidade das leis	134
Epílogo	139
BRUNO CARDOSO REIS	
SÉRGIO RIBEIRO PINTO	
REPÚBLICA E RELIGIÃO, OU A PROCURA DE UMA SEPARAÇÃO	141
1. A Religião na queda da Monarquia Constitucional	141

2. «Questão religiosa» e o religioso em questão: uma resposta republicana radical	145	1. O caminho até à instauração da República	260
3. Separação de 1911: continuidade, ruptura e católicos reclamam separação a sério	148	2. Crescimento e mudanças durante a I República	265
4. As diversas correntes políticas e religiosas face à Lei da Separação	152	3. Finanças públicas: continuidade e mudança	270
5. Repressão republicana e Guerra religiosa?	157	4. O impicío da I Guerra Mundial na situação financeira	274
6. O Sidonismo: revisão da Lei de Separação e renovação das relações com o Catolicismo	162	5. Estabilização monetária e financeira durante o período republicano (1922-1926)	280
7. República nova ou velha na questão religiosa?	168	6. A República no pós-Guerra: o dilema inflação vs. Deflação	286
8. O 28 de Maio: um pronunciamento militar e religioso?	174	7. Conclusão	289
9. Fátima: o religioso extravasando o Estado e a Igreja e sua gradual assimilação	176	BRUNO CARDOSO REIS	
10. Adaptações e resistências a caminho do diálogo	179	DA NOVA REPÚBLICA VELHA AO ESTADO NOVO (1919-1930)	
PEDRO AIRES OLIVEIRA		A PROCURADE UM GOVERNO NACIONAL DE AFONSO COSTA A SALAZAR	299
A REPÚBLICA E A GUERRA, 1914-1918	185	1. A restauração da República Velha em 1919	301
Ir à guerra sem convite?	185	2. Governos na sombra de Afonso Costa: o PRP, os outros partidos e os Presidentes	305
Uma mobilização incompleta	194	2.1 O PRP/PD e o fantasma de Afonso Costa	306
Saferis sangrentos: Angola e Moçambique	205	2.2 O PRP/PD de vitória em vitória até à derrota final: o partido dominante e os outros	308
Derrocada doméstica	212	2.3 Obstáculos às estratégias de governação e uma diadura como solução	314
La Lys e depois	217	2.4 Presidentes da República, entre resignados e resignatários	318
Semear ventos, colher tempestades	222	3. Uma política violenta e a militarização da política	321
FLIPE RIBEIRO DE MENESES		3.1 Os militares e a política na I República	322
SIDÓNIO PAIS E O SIDONISMO	227	3.2 A Violência Política e a Politização das Forças Armadas contra o PRP/PD	323
Introdução	227	3.3 O 28 de Maio de 1926, um pronunciamento militar que quis ser nacional	328
Dados biográficos	229	4. Conclusão – Diadura Militar, Estado Novo e fim da República? ..	331
O 5 de Dezembro	234	4.1 Conclusão: a demanda de um governo nacional de Afonso Costa a Salazar	334
Sidónio Pais e o esforço de guerra português	236	NOTAS	339
Política	240	NOTAS BIOGRÁFICAS	373
Deslumbramento	244		
Morte de Sidónio Pais	252		
O que foi, então, o sidonismo?	254		
ÁLVARO FERREIRA DA SILVA			
LUCIANO AMARAL			
A ECONOMIA PORTUGUESA NA I REPÚBLICA	257		
Introdução	257		

jurídico uma importância que não teve para a crónica instabilidade do regime e para o seu desfecho em Maio de 1926. Haverá, sem dúvida, muitos outros aspectos a tratar, designadamente aqueles que decorrem do confronto entre o ideário e a propaganda republicana e a sua concretização após o 5 de Outubro (v.g., no domínio da definição do universo eleitoral, com exclusão do voto feminino). Haverá, de igual modo, que indagar em que medida certas garantias e liberdades consagradas no artigo 8º da Constituição de 1911 (v.g., de imprensa, de associação) tiveram efectiva executibilidade prática ou se, na verdade, não foram postergadas pelo domínio atrabiliário da «rua» e do Partido Democrático.

De todo o modo, a República quis afirmar-se como um Estado de legalidade — e, por isso, conhecer o cruzamento entre Direito e política é essencial para a compreender. Não é descabido supor que a legalidade republicana foi subvertida em muitas das suas facetas. Pelo menos, há domínios, como o do controlo judicial da constitucionalidade das leis, em que não se saiu dos textos, da *law in books*, para a prática, a *law in action*. Esse é, todavia, um campo de investigação tão vasto que transcende, naturalmente, o âmbito deste modesto e despretencioso texto.

BRUNO CARDOSO REIS
SÉRGIO RIBEIRO PINTO

República e Religião, ou a procura de uma Separação

1. A Religião na queda da Monarquia Constitucional

O sobressalto nacionalista que sobreveio ao *Ultimatum*, apesar de capitalizado sobretudo pelo movimento republicano, foi partilhado por outros grupos sociais que se reclamavam portadores de uma solução para a «crise» nacional, diagnóstico generalizado da situação do país na transição do século XIX para o século XX.

Entre as explicações mais populares das causas da decadência de Portugal estava a que via na religião católica a razão principal de tal queda, devido à repressão inquisitorial, e da equação da religião como superstição numa época política e culturalmente marcada pelo liberalismo, pelo cientismo e por diversas correntes positivistas que consideravam o religioso como um obstáculo a ultrapassar no caminho para o progresso civilizacional. Paradoxalmente, à luz destes preconceitos, que consideravam que as religiões tinham os dias contados, o final do século XIX assistiu a um novo dinamismo das denominações religiosas cristãs, inclusive pelo incremento da actividade missionária que passou a ter liberdade de acção nos termos do Acto Geral da Conferência de Berlim (1885). Nesse movimento estava envolvida também a Igreja Católica, nomeadamente no que diz respeito à recomposição do catolicismo, quer nas suas práticas missionárias, quer nas suas formulações doutrinais.

A perda dos Estados Pontifícios no processo de construção do Estado italiano, que coincidiu com a realização do I Concílio do Vaticano (1869-1870), reforçou do ponto de vista do Papa Pio IX a

necessidade de sublinhar num enquadramento dogmático novo a sua centralidade na Igreja Católica, redefinindo perfis de actuação no sentido de valorizar a acção papal à escala mundial e a defesa da sua liberdade de actuação face aos Estados.

Leão XIII e Pio X deram seguimento a este processo que tem sido classificado como «romaniização», tendente à busca de unidade interna e reforço de disciplina no catolicismo. Esse processo não foi linear e nele confrontaram-se tendências espirituais e concepções distintas da Igreja, entendimentos diversos do papel e da acção não só do pessoal eclesiástico como dos fiéis leigos. Embora o debate fosse interno ao universo católico, não deixou de ter consequências políticas, sociais e culturais fora dele, sobretudo nos ambientes em que a Igreja Católica se apresentava como religião sociologicamente maioritária ou, como no caso português, em que a «Religião Católica, Apostólica Romana» era constitucionalmente definida pela Carta Constitucional de 1826, em vigor até 1910, como a «Religião do Reino»⁽¹⁾.

A confessionalidade do Estado acarretava diversas consequências. Por um lado, implicava a intervenção das autoridades civis em diferentes âmbitos da vida eclesiástica, da escolha não só dos bispos como também do clero paroquial⁽²⁾; por outro lado, imbricava o pessoal eclesiástico na vida sócio-política do Reino, quer com o assento dos bispos na Câmara dos Pares, quer com o envolvimento do clero nas redes afectas aos partidos que deram corpo ao Rotativismo. Deste modo, a Igreja Católica era vista como pilar indispensável do constitucionalismo monárquico, o que não impediu que desde cedo se manifestassem obstáculos ao entendimento com o liberalismo monárquico quanto ao papel da religião, seja nas resistências dos católicos afectos ao legitimismo miguelista que continuava a rejeitar o liberalismo, seja no que diz respeito aos âmbitos da intervenção estatal no domínio religioso.

Embora o esquema possa ser reductor, genericamente pode dizer-se que de um lado perfilavam-se aqueles que entendiam como abusiva a acção governativa em matéria religiosa, pretendendo controlar a sua acção e definir o perfil da mesma, e que por isso encontravam no papado o garante da actuação livre da Igreja Católica (apelidados de papistas ou ultramontanos); do outro lado, aqueles que entendiam ser

dever do poder civil dirigir e zelar pela acção religiosa como obrigação decorrente do Estado Confessional (ditos regalistas ou cismontanos). Os ultramontanos acusavam os regalistas de não garantirem a protecção e o auxílio necessários à acção autónoma da Igreja. Os regalistas entendiam na acção eclesiástica e eclesial fora do controlo do Estado um factor de desnacionalização, vendo no Papa sobretudo um soberano estrangeiro. Embora esse embate versasse os mais diversos aspectos da acção religiosa, foi a questão da legitimidade e legalidade da acção das Ordens e Congregações — de frades, monges, e outros — que mais polémica se revelou, sendo um ponto central na que viria a ficar conhecida como «questão religiosas».

Esse confronto, porém, não se cingia à problemática religiosa, em sentido estrito. Na realidade, estava em causa não só a organização da Igreja Católica, ou ainda a sua relação com o Estado, mas também o perfil e acção do pessoal eclesiástico e dos leigos. Por outro lado, disputava-se, também, a estruturação do Estado Português e, na sua relação com a instituição religiosa, a definição da competência de ambos em diversos âmbitos, da educação à assistência social, passando pelas modalidades da presença nos territórios coloniais.

A diversidade interna do catolicismo exprimiu-se como fractura, ainda, no que diz respeito à acção política, expressando perspectivas diversas quanto ao entendimento do indivíduo enquanto cidadão. A disputa pelo voto católico e a constituição de um partido que reclamou ser católico — o Partido Nacionalista⁽³⁾ — arrastou o catolicismo português para a luta política propriamente dita e acabou por accentuar as divergências entre católicos. Apesar de elas se expressarem em torno da acção política e da questão do voto católico, também tinham uma raiz especificamente religiosa no que respecta a entendimentos diversos, existentes nos meios católicos, quanto à concepção da organização Igreja Católica e da sua acção na política e na sociedade⁽⁴⁾.

A referência ao «nacionalismo» no nome do partido católico não era inocente. Por um lado, era uma resposta à acusação feita pelas tendências regalistas de que uma Igreja Católica fora da tutela da autoridade civil constituiria um factor de desnacionalização; por outro lado, pretendia reforçar a proposta católica como solução para a «crise»

nacional. Essa solução devia passar pelo regresso da nação à fidelidade aos valores católicos que constituiriam o núcleo da identidade nacional. O mesmo argumentário era usado contra o desenvolvimento e expansão de outras comunidades cristãs não-católicas, em Portugal como nas colónias⁽⁵⁾.

O fracasso eleitoral do Partido Nacionalista e da sua estratégia política, que passou por alianças com as dissidências dos partidos do rotativismo, acentuou a falência do quadro partidário rotativo e as condições da confessionalidade do Estado. Basílio Teles viria a alertar, mais tarde, para a consequência nefasta da constituição de partidos católicos que provocariam a irritação dos adversários⁽⁶⁾: mais, num Estado confessional, para que um partido de cariz religioso? Os Nacionalistas consideravam que o Estado não cumpria cabalmente as determinações constitucionais, não sendo realmente católico como o era historicamente a nação portuguesa.

Ao pretender conquistar o poder — ainda que em coligação a definir — e ao dar maior lastro à sua intervenção abrangendo outras esferas que não a religiosa, a existência do Partido Nacionalista colocava em questão o sentido de voto dos católicos e a pretensa obrigatoriedade de votarem num partido confessional. A estes elementos há que juntar as críticas cerradas vindas do Partido Nacionalista relativamente às acções e aos objectivos do movimento republicano — e vice-versa — que acentuaram as tensões políticas em torno do catolicismo no período final da monarquia. A aliança entre Trono e Altar, a par dos gastos da Casa Real, aliás exagerando quer uns quer outros, foram dois grandes temas da propaganda republicana. A ponto de o último Governo da monarquia, liderado por Teixeira de Sousa, ter alegadamente ponderado avançar com algum tipo da Separação, ou pelo menos acção contra certas ordens religiosas mais atacadas pelo anti-clericalismo, como os jesuítas, para retirar força aos republicanos.

2. «Questão religiosa» e o religioso em questão: uma resposta republicana radical

O republicanismo em Portugal propunha-se à construção de uma “nova racionalidade e novo sentimento colectivo, fundidos com a vivência ritual de uma nova simbologia comunitária”⁽⁷⁾. A questão do regime político, não sendo secundária, não esgotava o projecto reformista global do movimento republicano e do Partido Republicano Português (PRP). Só atendendo à amplitude das implicações desse projecto e ao peso sócio-político, económico e cultural do catolicismo em Portugal se poderá compreender a magnitude do confronto institucional entre o Estado Português e a Igreja Católica, entre as personalidades e grupos que se reclamavam do idário republicano e aqueles devotos do catolicismo, ainda que seja importante sublinhar que apesar da forte tendência para a separação de águas por via deste choque, não se tratavam de dois blocos completamente uniformes, monolíticos ou mutuamente exclusivos.

Para o movimento republicano, mas não só, o factor religioso deixara de ser a base da coesão social, da identidade nacional. O embate foi, antes de mais, de visões do mundo, daí a amplitude das suas implicações: disputava-se o entendimento acerca do indivíduo e da organização social, da Pátria e dos elementos estruturantes da sua memória, do Estado e dos seus órgãos, bem como dos protagonismos que as diversas instituições deveriam legitimamente ter.

Em nome da independência do poder civil em relação ao religioso, face ao peso considerado desmesurado e indevido da simbólica e dos agentes religiosos no Estado monárquico, o republicanismo propunha-se separar a política da religião, o novo Estado republicano da velha Igreja Católica ou de qualquer outra instituição religiosa e prescindir dos rituais e sanções religiosos que tinham mantido alguma importância simbólica na vida pública portuguesa, embora evidentemente muito menos do que no período anterior ao triunfo do liberalismo em 1834. Esse desiderato acarretou não só um embate institucional com a Igreja Católica, como veio a ser uma importante fonte de conflitos políticos e sociais que atravessaram a primeira fase do regime republi-

cano em Portugal, regido pela Constituição de 1911, e que se prolongaram mesmo para lá da Primeira República (1910-1926); embora haja que cuidar de delimitar cuidadosamente para cada período e contexto o seu peso específico e as temáticas variáveis em que se foca.

Assim, a Primeira República não inaugurou a «questão religiosa», procurou foi dar uma solução radical para um problema que lhe era anterior, que estava longe de se limitar a Portugal, e que não pode ser desligado de outras disputas numa sociedade e numa política portuguesas em mudança relativamente lenta se comparada com outros países europeus, mas nem por isso mais fácil, e portanto já a braços com outras crises que acabavam por se entrecruzar.

Três factores foram decisivos na radicalidade da solução republicana, sobretudo de 1910-1917, no tocante à «questão religiosa». Por um lado, a importância da tradição regalista em Portugal, ou seja da tendência para o Estado procurar controlar e subordinar a Igreja; por outro lado, a instrumentalização do factor religioso para procurar cimentar a unidade política do republicanismo no processo de definição do sistema partidário republicano; por fim, a larga influência do positivismo no movimento republicano e nas suas figuras de proa — embora a sua influência fosse transversal às elites letradas do país — que via no fenómeno religioso como um atavismo supersticioso e grande obstáculo ao progresso. ⁽⁸⁾

A gestão do Ministério da Justiça e Cultos com o controlo sobre a «questão religiosa» foi ocupada no Governo Provisório que tomou o poder por via do golpe de 5 de Outubro de 1910 pelos sectores mais radicalmente anti-clericais e laicistas do republicanismo — Afonso Costa e os seus apoiantes. As leis que aí foram decretadas em catadupa entre 1910-1911 consignavam um projecto de desmantelamento completo do catolicismo tradicional, tido como remanescente do Antigo Regime que se considerava não ter sido plenamente destruído como devia ser pelo constitucionalismo monárquico. A Lei da Separação — ou melhor decreto governamental de Abril de 1911 — culminou um processo legislativo intenso por parte do Governo Provisório que, entre outras medidas avançou com a expulsão de todo o clero regular — pois estes frades ou monges/monjas, incluindo os tão temidos e denegridos

jesuítas, não dependiam do Estado e faziam parte de redes globais dedicadas à consolidação e expansão do catolicismo; laicização das instituições e das normas estatais; encerramento ou estatização de muitos seminários e colégios católicos, assim como de instituições de assistência; fim da personalidade jurídica da Igreja Católica. Esse processo incidiu também sobre áreas fundamentais do enquadramento do indivíduo e da sua inserção no tecido social levando à laicização do tempo e do espaço através de um novo calendário de feriados seculares — em que o Natal, por exemplo, passou a ser o Dia da Família; da educação, de que a religião passou a estar excluída; e imposição de limitações e estrito controlo estatal sobre a acção da Igreja Católica no campo da sociabilidade e do associativismo ⁽⁹⁾.

A legislação republicana no que respeitava ao âmbito do religioso tinha um objectivo fundamental: a moldagem do indivíduo como cidadão republicano numa cultura que prescindia de qualquer referência ou legitimação de carácter religioso. Representava um projecto da construção de uma cultura nova nos seus fins e fundamentos, cujo protágono hegemónico, senão exclusivo, no espaço público seria o Estado republicano, sem qualquer legitimação externa ao contrato social expresso pelo povo soberano em eleições para o parlamento, fonte de todo o poder e toda a legitimidade.

Pretendia-se que a total prevalência do Estado-Nação e a separação das diversas confissões religiosas concorressem para cimentar uma estrutura política plenamente moderna e democrática, que deixaria o campo aberto à expressão de sistemas de crença diferentes e, sobretudo, à doutrinação pelo Estado republicano no sentido da descrença religiosa aliada a uma forte crença nacionalista. ⁽¹⁰⁾

Os católicos viram nestas acções do novo Estado republicano sobretudo uma diminuição drástica das suas liberdades e um reforço extremo do regalismo do Estado — que parecia-lhes tudo querer controlar, sem nada dar. Efectivamente esta multiplicidade legislativa do início da Primeira República pretendia fundá-la combatendo e reduzindo a expressão da Igreja Católica, associada que estava à Monarquia que tinha acabado de ser derrubada em 1910. Entre o indivíduo e o novo Estado republicano devia ser abolida a mediação de carácter

religioso, que antes o enquadrava, quer do ponto de vista da memória colectiva, quer das relações sociais, da sua compreensão e inserção no mundo, ainda que frequentemente em tensão com a outra fundamenção do regime – liberal, progressista, racional e pragmática. O republicanismo pretendu resolver essa tensão entre liberalismo progressista e tradição católica – que se tinha acentuado, como vimos, a partir da viragem da Igreja Católica com o Primeiro Concílio do Vaticano, em 1870 – eliminando a confessionalidade do Estado, mas mantendo o catolicismo sob estrito controlo estatal. O Estado republicano separou-se do catolicismo que deixou ter lugar de honra nele, mas à Igreja Católica não foi permitido separar-se de um controlo estatal ainda mais restritivo.

Constituído o novo regime numa base nacionalista, o ideário republicano em acção procurou activa e militantemente eliminar qualquer referência ou dependência externa, afirmando-se o Estado, como única concretização histórica da Pátria, entidade última configuradora do sentido da vida do cidadão, dispensando a encarnação de Portugal num rei e numa dinastia, e a sua filiação numa ordem universal cristã católica. (11) Tal reflectiu-se na ambição de transformação civilizacional do republicanismo português, pelo que a Primeira República assumiu a dimensão de uma revolução cultural anti-católica e anti-monárquica, que pretendia criar um português novo, um cidadão exemplarmente educado e portanto obrigatoriamente laico.

3. Separação de 1911: continuidade, ruptura e católicos reclamam separação a sério

O princípio genérico da separação entre Estado e religião, no entanto, alcançou amplo consenso em movimentos afectos ao republicanismo, mas mesmo mais amplamente em sectores progressistas fora do campo do PRP, sendo então já uma reivindicação antiga e não só dos republicanos. Novidade no panorama jurídico português, no entanto, a Separação fora já objecto de concretizações históricas diversas em países de presença hegemónica católica (México, Brasil, França),

e portanto já fora doutrina discutida no direito eclesiástico português (12). Todavia, o modelo seguido, que o decreto de 20 de Abril de 1911 corporizou, foi um factor de divisão que fracturou o próprio movimento republicano e tornou-se um foco de tensão durante toda a Primeira República, mais aguda entre 1911-1917, mas mesmo para além disso e estendendo-se até para lá do termo do primeiro regime republicano em 1926.

A separação foi uma medida unilateral elaborada no essencial por Afonso Costa como Ministro da Justiça e Cultos do Governo Provisório. Note-se relativamente a este aspecto que os bispos portugueses haviam recusado *a priori* negociar o regime de separação com o Governo Provisório por indicação da Secretaria de Estado da Santa Sé de Pio X, que era pouco dada a acordos com Estados não confessionais, e sobretudo pretendia que a haver negociações fosse entre o novo Governo e o Papado (13). Ainda assim os bispos portugueses tinham procurado dar um sinal de unidade na adversidade, com a carta pastoral colectiva elaborada em Dezembro de 1910, que se procurou divulgar em Janeiro de 1911, em que se protestava contra as leis anti-católicas já decretadas e se apelava a todos católicos para defenderem os direitos da Igreja, mas dentro da legalidade afirmando-se o dever de obediência de todos os católicos ao poder político vigente. Alguns membros do clero tinham mesmo dado sinais de que a Separação seria aceite desde que a futura lei fosse moderada, a começar pelo próprio núncio papal em Agosto de 1910. (14)

Porém, não só a Lei de Separação – mais precisamente o Decreto de 20 de Abril de 1911, da lavra de Afonso Costa como Ministro da Justiça e Cultos, mas assinado por todos os membros do Governo Provisório republicano – virá a ser considerada danosa e mesmo insultuosa pelos bispos e pela maioria dos católicos, como até essa carta pastoral colectiva dos bispos se tornou pretexto de um primeiro confronto com o governo republicano. Ao abrigo da alegada necessidade de censura prévia pelo Estado de todos os documentos episcopais com divulgação pública, Afonso Costa proibiu a sua divulgação, e tomou mesmo medidas de desterro sem julgamento dos bispos que desafiaram essa ou outras determinações governamentais. Estas medidas de

exílio interno forçado foram sendo sucessivamente aplicadas até que, em 1914, todos os bispos portugueses tinham sido desterrados. Três anos depois de decretada a Separação, o Estado republicano procurava decapitar a Igreja Católica.

Esta tentativa de controlo da Igreja Católica pelo poder civil levou a que, desde 1911, fossem muitos os bispos e outros católicos a reclamarem uma verdadeira separação entre o Estado e o catolicismo (15). Uma reclamação acompanhado por alguns sectores republicanos que consideravam abusivas e nefastas certas determinações regalistas ou excessivamente restritivas da Lei da Separação. Por que provocou a Lei da Separação tanta celeuma e deu azo a um embate tão forte que foi visto por muitos na época como uma «guerra religiosa»? O principal problema estava, não na novidade da separação, mas sim na continuidade e agravamento até das características regalistas do período anterior. A Lei da Separação, de facto, aumentava o controlo estatal da Igreja Católica em Portugal e reduzia esta a comissões eleitas de leigos nas paróquias, isto num período em que o universo católico se encontrava num processo de centralização e valorização da figura do bispo e do Papa.

Ainda assim, mesmo que criticando algumas destas determinações que também condicionavam o seu culto e organização, esta lei teve consequências para as confissões religiosas não-católicas, sendo as protestantes as mais numerosas, com existência tolerada até 1910, e que viam agora garantida a “plena liberdade de consciência a todos os cidadãos portugueses e ainda aos estrangeiros que habitarem o território português” (art. 1.º) e a sua existência legal, ainda que como associações particulares, e tendo como únicos limites a moral pública e “os princípios do direito político português” (art. 2.º) com direito a templo ou igreja plenamente aberta ao público — antes de 1910 estes espaços tinham de ser murados. Mas mais do que nesta intenção de libertação das crenças religiosas, a Lei da Separação do Estado das Igrejas centrava-se sobretudo no desmantelamento da orgânica interna e no controlo da Igreja Católica: por um lado, não reconhecia a personalidade jurídica da Igreja Católica com a sua estrutura própria liderada pelo Papa e pelos bispos, por outro lado, accentuando o quadro anterior de

dependência dos párocos em relação ao Ministro que tutelava a pasta da Justiça e dos Cultos, retirando ao episcopado a gestão directa da organização e direcção do respectivo clero. Acresce o facto da Lei da Separação pretender controlar a formação dos candidatos ao sacerdócio, quer definindo as matérias a leccionar, quer reduzindo radicalmente a rede de seminários diocesanos a cinco, e proibindo funções de docência pelos candidatos que tivessem sido formados nas instituições universitárias pontifícias. Correspondeu portanto a Lei da Separação de 1911 a uma agenda de estatização, de nacionalização, e de redução do papel catolicismo.

Essa vontade de controlo estatal e redução da presença da Igreja Católica, mais do que de real separação, fica claro no facto de grande parte do articulado do decreto de Abril de 1911 ser devotado a regular e restringir o culto, com a lei a prever a criação de associações culturais, livremente eleitas pelos habitantes de uma paróquia a quem competiria a gestão dos actos religiosos católicos, e de cuja direcção estavam expressamente arredados os sacerdotes. Ao clero competiria apenas a realização dos actos de culto, mas não a gestão da igreja e paróquia, a que acrescia o facto de que, por determinação da lei, quer as horas a que se podiam realizar, quer o montante das verbas a afectar ao culto eram substancialmente reduzidas. A Lei da Separação estava desenhada para que o culto católico fosse limitado, e pudesse ser gerido à revelia do clero e mesmo por indivíduos desafectos à respectiva Igreja, como acabou por acontecer (16). Mais, a lei previa não só a nacionalização de todos os bens do clero católico, incluindo igrejas, residências paroquiais e respectivas hortas, como também o fim das côngruas — uma espécie de imposto pago pelos paroquianos aos seus padres — e dos rendimentos relativos aos terrenos anexos às residências dos padres. Do que viveriam os padres? A lei previa a existência de pensões para o clero paroquial, mediante um conjunto de condições (cf. art. 113.º) que reforçavam a sua dependência do Estado e levavam o seu corte com as normas eclesásticas.

O articulado relativo às pensões foi julgado particularmente afrontoso pelos bispos, padres, por muitos fróis católicos, considerando-se que constituía um verdadeiro convite à quebra da disciplina interna do

catolicismo, nomeadamente ao prever a possibilidade de os sacerdotes poderem casar sem que isso acarretasse a perda da pensão, bem como o sustento de eventuais mulher e filhos dos sacerdotes no caso da morte deste (cf. art. 152.^o); e ainda que o facto de um padre vir a ver o exercício da sua função ser considerado ilegítimo por parte da hierarquia não implicar a perda do direito à pensão do Estado.

Algo paradoxalmente, portanto, embora a Separação estabeleça em certos aspectos um importante corte e seja a mais significativa herança do regime republicano em matéria religiosa, acabou por não significar, sequer no período entre 1910-1917 de mais agudo conflito religioso, o fim da importância especial das relações entre o Estado Português e a Igreja Católica que marcam os períodos precedentes da história portuguesa.

4. As diversas correntes políticas e religiosas face à Lei da Separação

A Lei da Separação, independentemente do seu significado religioso, teve uma enorme importância política. Passou a ser apresentada como a Lei Intangível, parte essencial da grande obra de Afonso Costa, pilar indiscutível do edifício da Primeira República. A defesa da Lei de 1911 passou a ser a pedra de toque que alegadamente distinguia o verdadeiro republicanismo que, precisamente a partir desse ano, passou a controlar o PRP, de tendências dissidentes mais moderadas que se organizaram no Partido Evolucionista de António José de Almeida e no Partido Unionista de Brito Camacho, em parte pela sua oposição à lei.

Por outro lado, no campo católico, a aceitação ou recusa das penas com o acolhimento ou o combate ao regime republicano, acabou por colocar diversas dificuldades. Em primeiro lugar, uma guerra de números logo na época. Depois, a da sua interpretação até ao presente. Independentemente de dados de pormenor, o que é claro é que contrariamente às expectativas das franjas radicais do PRP, e dos receios do episcopado católico, a tendência foi para o número dos padres pensio-nistas do Estado ser relativamente diminuto. A investigação até agora

publicada aponta para apenas c.700 num total de 5000, e concentrado geograficamente a Sul – embora investigação actualmente em curso pareça complexificar um pouco a questão – zona onde os padres enfrentariam de outra forma problemas especialmente agudos de subsistência dada a pobreza da região e a relativa fraqueza da prática católica, tendo de contar com uma hostilidade anti-clerical mais forte, como aliás o Arcebispo de Évora se empenhou em explicar ao Vaticano para aconselhar avaliações caso a caso.

Todavia, a aceitação ou não de uma pensão do Estado serviu para dividir o clero católico. Mas para os que as recusavam acarretou dificuldades económicas que só podiam animar a sua hostilidade face ao novo regime. As pressões do episcopado para que o clero não aceitasse as pensões e a recusa de algumas populações em verem à frente das comunidades um padre pensionista, conduziu a alguma agitação, quer com a interdição de algumas igrejas, quer com o abandono de outras por parte do clero, quer devido ao facto dos pensionistas terem visto a sua acção dificultada, quer porque alguns não pensionistas se viram forçados a emigrar devido a dificuldades de subsistência.

O que também fica evidente é que, contrariamente às expectativas de alguns elementos das confissões protestantes que atribuíam as dificuldades no seu trabalho de missão sobretudo às limitações colocadas por um Estado confessional católico, a verdade é que não houve uma mudança radical com um crescimento em grande escala do protestantismo – e menos ainda de outras correntes religiosas. Não houve, nem uma grande mudança da atitude das massas rurais muito conservadoras na rejeição do protestantismo como um fenómeno estranho – o seu combate ao culto dos santos e de Nossa Senhora era uma barreira particularmente importante; nem as novas elites republicanas mostravam grande entusiasmo por quaisquer religiões cristãs no sentido tradicional, para mais vistas como vindas do estrangeiro – embora alguns atribuíssem crédito científico ao esoterismo e espiritismo. O novo quadro legal de Separação, aliás, embora com algumas vantagens – nomeadamente ao permitir o proselitismo, isto é, a procura de novos convertos – não se lhes mostrou inteiramente favorável. As fórmulas de organização do culto impostas pela lei não se enquadravam

necessariamente bem com todas as formas de organização das igrejas protestantes. Sobretudo, a lei era limitadora da vinda de clero estrangeiro para Portugal – disposições provavelmente pensadas sobretudo no sentido de contrariar a dimensão mais internacional do catolicismo, mas que também limitavam muito seriamente o trabalho das confissões protestantes que ainda dependiam muito da acção de formação, organização e pregação de missionários estrangeiros, nomeadamente britânicos, norte-americanos e brasileiros.

Tal limitação só não se aplicava nas colónias portuguesas por via da lei internacional que desde o final do século XIX impedia as potências colonizadoras de proibir a acção de quaisquer missionários cristãos europeus. Nas colónias a aplicação da Lei da Separação foi, por isso, particularmente controversa, pois dela resultou paradoxalmente a expulsão dos missionários portugueses das diversas ordens religiosas e a substituição dos missionários formados no seminário de Cernache por missões laicas – tardiamente e com fracos resultados de acordo com os próprios responsáveis do PRP. Os missionários estrangeiros – sobretudo protestantes, mas também alguns católicos – esses não puderam ser expulsos. Tal facto, levou a uma rápida e relativamente consensual inversão de políticas, logo a partir de 1920, com o apoio do Estado a missões católicas “nacionais”.⁽¹⁷⁾

As resistências à Lei da Separação foram portanto plurais. Não surgiram apenas dos católicos, ou sequer apenas das várias organizações religiosas e dos seus membros, ou mais ou menos espontaneamente das populações que viram alterar-se um dos elementos estruturantes do seu quotidiano, sobretudo nos espaços rurais; também na imprensa e nos debates parlamentares ecoaram diversas vozes que, reclamando-se do ideário republicano, contestaram o conteúdo e a execução do decreto de 20 de Abril de 1911. Um exemplo especialmente relevante é Eduardo de Abreu, que fora deputado republicano ainda durante a Monarquia Constitucional, e atacou a Lei da Separação durante os trabalhos da Assembleia Constituinte. Apresentou mesmo um projecto alternativo que, não sendo totalmente isento de características regalistas, previa uma maior autonomização das Igrejas e um controlo menor pelo Estado.⁽¹⁸⁾ Considerou o decreto de Afonso

Costa não só inexecutível como não correspondendo sequer ao objetivo pretendido, uma vez que acabava por não separar o Estado das Igrejas ao imiscuir-se na organização interna destas.

Importa notar que, ainda que a própria Lei da Separação previsse a sua apreciação pela Assembleia Constituinte, o extremar de posições e a instrumentalização política da «questão religiosa» levou a que tal não acontecesse, só viria a verificar-se um debate parlamentar da mesma, e de modo parcelar, durante a vigência do ministério de Bernardino Machado (9 de Fevereiro a 12 de Dezembro de 1914), numa altura em que já se tinham dado os primeiros passos tendo em vista o possível reatar de relações entre o Estado Português e o Papado, como veremos em secção dedicada especificamente a este tema.

A constituição do sistema partidário durante a República foi, portanto, também reflectindo as diversas posições dos grupos políticos no tocante a tão importante questão, que se tinha tornado um problema político importante. Em particular as alternativas ao PRP para obter por via das suas posições mais moderadas a adesão do universo católico, o que se tornou evidente relativamente ao Partido Republicano Evolucionista, que contava, aliás, nas suas fileiras com católicos republicanos e mesmo alguns elementos do clero, merecendo destaque o padre Casimiro Rodrigues de Sá que ainda em 1906 aderiu ao ideal republicano, e depois de 1910 foi presidente da primeira Comissão Municipal republicana e administrador daquele concelho, governador civil de Viana do Castelo, partiu para França como capelão militar, sendo ainda deputado à Constituinte e noutras legislaturas, tendo nomeadamente sido eleito em 1915 com desistência de Oliveira Salazar a seu favor.⁽¹⁹⁾

Estas diferentes reacções não devem ser reduzidas a estereótipos monolíticos de jacobinismo anti-clerical e jesuitismo reaccionário, antes patenteiam, quer preconceitos de parte a parte, quer também concepções mais sofisticadas em choque sobre o valor civilizacional do fenómeno religioso e das suas manifestações, das Igrejas e da sua relevância social, bem como da relação entre a pertença religiosa e a afirmação da cidadania. Essas realidades compreendem diferentes concepções sobre o indivíduo e a sua afirmação na sociedade; a relação

entre a vivência privada e a manifestação pública da fé; o papel do Estado e das instituições diversas que lhe disputam a organização da vida social.

A disputa em torno do religioso inscreve-se no debate mais amplo sobre a estruturação da sociedade contemporânea, a gestão da concorrência de protagonismos que a atravessa e a afirmação das instâncias legitimadoras do enquadramento e da pertença do indivíduo.

As complexidades das diferentes posições neste campo são exemplificadas pela rejeição do sistema de separação pelos monárquicos constitucionais que tenderão a incluir a luta contra a Separação como um importante argumento a favor da sua luta pela restauração da Monarquia, que argumentavam ser a única forma da Igreja Católica se defender. Por outro lado, temos o acolhimento do princípio da separação, ainda que revista, por sectores católicos que consideravam que permitira, finalmente, a actuação livre da Igreja, ao contrário do que, em sua opinião, sucedia durante a vigência da Monarquia Constitucional, que aliás muitos consideravam apenas formalmente católica. Na realidade, muitos sectores católicos militantes – e não apenas sectores afectos ao campo legitimista miguelista – tendiam a identificar a constitucionalização do Catolicismo como religião do Estado, e a consequente funcionalização do clero pela inserção das estruturas eclesásticas na organização política e administrativa do país como também ela uma forma, ainda que mais confortável do que a de 1911, de manietar da acção livre da Igreja Católica. (20)

Neste domínio havia portanto uma paradoxal continuidade entre a Monarquia Constitucional e a Primeira República, já que apesar de o catolicismo deixar de ser a religião do Estado, não deixou de se tentar estatizar a actuação eclesial, delimitando-lhe o terreno e as formas de actuação. Como sublinhou Manuel Clemente, a «questão religiosa» não teria resolução satisfatória “enquanto o Estado não reconhecesse a legitimidade da realização comunitária e da expressão pública do catolicismo”, sendo que, por outro lado, “o catolicismo teria sempre de demonstrar não pretender privilégios sociopolíticos ou exercer pressões sobre a consciência alheia” (21). Foi na procura desse equilíbrio instável que cada vez mais se processaram as relações entre os diferentes prota-

gonistas do poder político e a Igreja Católica, procurando construir um regime de separação mais viável, dado, por um lado, o peso dos sectores que reclamavam a independência mútua e a redução da influência da estrutura eclesástica no Estado e na sociedade e, por outro lado, a consciência do peso na sociedade e, portanto, também na política da Igreja Católica. Mas antes disso, importa perceber melhor em que termos colocar a questão da repressão ao catolicismo pelo Estado republicano.

5. Repressão republicana e Guerra religiosa?

A violência durante a Primeira República, nomeadamente a que visava a Igreja Católica, é parte central na polémica construção da memória desta época. O seu mais durável e importante exemplo na memória católica é a história das aparições de Fátima de 1917 em que o papel de vilão cabe às autoridades republicanas com a temporária detenção em Agosto de 1917 pelo responsável republicano pelo Concelho de Ourém dos videntes; assim como o uso da cavalaria da GNR, ainda no início da década de 1920, para tentar impedir as peregrinações, e violentos actos anticlericais como o atentado anónimo que destruiu à bomba, em Março de 1922, a primeira «capelinha», e ironicamente fez explodir o número de peregrinos de alguns milhares para as dezenas de milhar – 60.000 na missa de desagravo.

Há quem tenha visto nesta violência do republicanismo português um heroísmo revolucionário necessário para derrubar o passado e construir o futuro, mesmo que com alguns lamentáveis mas inevitáveis exageros. Há quem considere que essa violência – que incluiu o assassinio de dois padres durante o golpe de 5 de Outubro de 1910 – é fundamental para se poder perceber e condenar a Primeira República. (22) Neste livro não nos situamos a esse nível de juízo normativo, mas antes no da simples análise histórica.

Olhando nesses termos para os factos e os documentos da época é evidente, mas deve ficar expresso, que não se pode falar de uma verdadeira guerra religiosa entre catolicismo e republicanismo em todo o período de 1910-1926, e mesmo ainda no de 1910-1917. Não existiu

em Portugal um nível de violência em torno da «questão religiosa» que nem de perto se assemelhasse ao que se viveu por esta altura no México — culminando precisamente numa verdadeira guerra civil e religiosa, dos *Cristeros* (1927-1929); nem sequer ao nível de violência contra a Igreja Católica que se verificou em Espanha durante a Segunda República e a Guerra Civil (1931-1939).⁽²³⁾

Houve certamente muitos golpes e confrontos armados durante a Primeira República, como se verá ao longo desta obra, mas estes confrontos, além de baixa intensidade e curta duração, nunca assumiram uma feição marcadamente religiosa. Aliás, a grande maioria destes, desde logo os golpes militares triunfantes, de Sidónio Pais, em Dezembro de 1917, ou de 28 de Maio de 1926, eram expressamente republicanos e não colocavam, portanto, em questão, quer o regime republicano, quer a separação que a ele estava intimamente associado. É certo que no único caso em que houve um breve ensaio de guerra civil — entre Janeiro e Fevereiro de 1919 — entre republicanos e monárquicos como resultado da tentativa restauração da Monarquia em certas zonas do Norte, houve padres e até o bispo do Porto e o Arcebispo de Braga que assumiram posições no mínimo benévolas face aos revoltosos. É importante notar, no entanto, que nessas acções armadas os monárquicos que geralmente também se apresentavam como católicos devotos, estavam a desobedecer não só às directivas do próprio D. Manuel II, mas também e sobretudo, para o tema que aqui nos importa, às instruções oficiais e públicas do Papa e do conjunto dos bispos, quer na Pastoral de 1911 quer ainda novamente no dito apelo de Santarém de 1913, que mandavam acatar o novo regime, contestando apenas dentro da legalidade as medidas contra a Igreja, ou ainda mais enfática e repetidamente depois de 1919. Ou seja, os católicos, enquanto tal, nunca se organizaram para combater pelas armas o que foi durante os anos iniciais da República frequentemente uma forte repressão republicana da religião em geral, e do catolicismo em particular.

Por outro lado, embora o PRP-PD tenha tomado o poder em 1910 como um partido armado anti-monárquico e anti-clerical, não só a ala política do republicanismo estava deliberadamente e respetivamente separada dos grupos armados de carbonários, *modus operandi* típico

deste tipo de partidos com uma ala clandestina violenta, como a verdade é que o nível de violência física usada pelos republicanos, antes de 1910, e por estes e pelo Estado republicano, após 1910, foi relativamente baixa:

Isto não significa que esta violência, embora de relativa baixa intensidade, não tenha sido traumática para os seus alvos e eficaz nos seus objectivos de coacção, particularmente quando aparece mais concentrada nos anos 1910-1912, e novamente em 1915, e 1919. Tratava-se sobretudo de ataques verbais e ameaças aos católicos nas entradas das igrejas ou em procissões. Tratou-se também do assalto e da destruição física do interior das igrejas ou das próprias igrejas, e ainda das associações ou da imprensa ligada ao movimento católico. Exemplos emblemáticos deste facto foram o assalto e destruição pelo fogo da sede do CADC em Coimbra — o grande centro intelectual do catolicismo, de cuja direcção faziam então parte Salazar e Cerejeira — e da Associação Católica do Porto; e a destruição de jornais críticos da Lei da Separação, fossem eles católicos e monárquicos como o *Correio da Manhã*, *O Dia* ou *A Palavra*, fossem até republicanos como o *Jornal de Notícias* ou o *Diário do Porto*, o que além da interrupção de circulação, por vezes definitiva até pelos custos materiais que a recuperação implicava, levava também a um efeito de auto-censura em tudo o que respeitava à «questão religiosa».

Sampaio Bruno, embora fosse um republicano histórico, era muito crítico do que designava de “traço distintivo” dos que pretendiam ser os mais “avançados em Portugal”, que era a sua “irreligião ignorante e petulante”. Sentiu-se forçado a suspender a publicação do seu *Diário da Tarde*.⁽²⁴⁾ Outro republicano crítico do anti-clericalismo António Claro optou pelo exílio voluntário no Brasil, e deu como exemplo do clima de intimidação que o levou a tal decisão a recusa de publicação de um texto crítico da Lei da Separação no *Imparcial*, por o fundador da República, Machado Santos, ter receio de que o seu jornal fosse destruído como consequência.⁽²⁵⁾

Há, portanto, que não desvalorizar o efeito cumulativo desta coacção de baixa intensidade associada a outras medidas repressivas. A Primeira República dominada nos seus anos iniciais por Afonso

Costa utilizou sobretudo uma violência sistémica: expropriou e fechou instituições, desterrou ou até exilou e privou até da nacionalidade – sem julgamento, por decreto do Governo ou decisão administrativa – bispos, padres e elites católicas, impediu o funcionamento da maior parte dos seminários. O efeito acumulado de todas estas medidas oficiais, de par com a violência de rua, foi a de se criarem enormes dificuldades ao funcionamento normal e à renovação da Igreja Católica que – privada de muitos padres e bispos, privada de jornais e de igrejas, ou de novos seminaristas – deixou de poder ser governada normalmente, viu a sua liberdade de expressão altamente limitada quer na prática, por via dos ataques e ameaças a jornais e fecho de igrejas, quer de direito, por via da necessidade de autorização estatal para muitos actos do culto e para a difusão de mensagens das autoridades eclesásticas aos fiéis. Se em certas regiões o impacto desta repressão foi marginal, noutras, como nos arredores de Lisboa, foi muito significativo com, por exemplo, o administrador do concelho de Loures a poder gabar-se, em 1916, de que o catolicismo na área da sua responsabilidade estava reduzido a um único pároco. (26)

Qual o grau de responsabilidade do novo Estado republicano e dos líderes políticos do republicanismo em tudo isto? Ela é evidente no caso das medidas de repressão oficial. Mas, e quanto à violência e coação mais difusa do «bon povo republicano»? Quanto a esta, há a responsabilidade política última por o Estado não ser capaz de manter a ordem, e esta atitude de passividade das autoridades republicanas revelava no mínimo displicência ou mesmo cumplicidade, pois regra geral não prevenia, não investigava ou punia eficazmente (e por vezes até incentivava) esta violência, seja em discursos, seja em textos e editoriais da imprensa republicana mais radical e mais ligada ao PRP-PD como n' *O Mundo*.

Mas porque razão dedicou a Primeira República alguma violência e muita repressão institucional à Igreja Católica? O catolicismo era ainda a principal ideologia a competir com o republicanismo na luta pelo controlo das elites e da população nacional. A hostilidade relativamente à Igreja Católica era também um eficaz instrumento mobilizador das massas urbanas de Lisboa e seus arredores, arregimentando-as

aos PRP-PD. O anti-catolicismo providenciava ainda um conveniente bode expiatório para todas as misérias pátrias; e oferecia ainda ao republicanismo uma forma de ganhar legitimidade revolucionária, tanto mais importante quanto em termos económicos e sociais este não trazia grandes rupturas. Como vimos, para além disso, o catolicismo era sincera e profundamente visto por muitos republicanos, e não só, como o grande obstáculo à libertação e ao progresso do povo português. Para quem assim pensava, a repressão religiosa da Primeira República até podia parecer moderada.

É importante sublinhar, novamente, que nem todos os republicanos, inclusive ao nível dos seus líderes, viram esta violência fosse da propaganda e legislação anti-clerical, fosse de milícias armadas de voluntários da república, com agrado; nem que fosse pelo facto de, por vezes, se terem tornado eles próprios alvo da mesma. Esta rejeição dos elementos mais extremistas do republicanismo foi mesmo um importante factor na divisão do PRP, com a saída de figuras prestigiadas do seu directório, particularmente Brito Camacho e António José de Almeida. Mas foi o PRP-PD que passou a controlar o Estado republicano e a definir no essencial a sua agenda no campo religioso, ou cultos como então se dizia, desde que Alfonso Costa, o seu principal líder, tomou conta da respectiva pasta ministerial em Outubro de 1910 e até Dezembro de 1917, quando Sidónio Pais instalou durante um ano a República Nova, efémera mas importante do ponto de vista da «questão religiosa».

A importância das elites, da imprensa e das organizações republicanas na condução mesmo da acção dia «espontânea» do «bon povo» contra os católicos durante a Primeira República fica, em todo caso, comprovada pelo facto de que a nova política religiosa de acalmação que resultou do sidonismo (1917-1918) mas foi prosseguida pela Nova República Velha (1919-1926), levou praticamente ao fim não só da repressão oficial contra a Igreja Católica mas também da violência «espontânea» contra a mesma. Importa portanto perceber mais detalhadamente as importantes novidades trazidas pelo sidonismo à «questão religiosa».

6. O sidonismo: revisão da Lei de Separação e renovação das relações com o Catolicismo

Foram vários os factores que explicaram o triunfo do golpe militar liderado por Sidónio Pais, aliás tratado especificamente em outro capítulo desta obra. Mas o mal-estar causado pela política religiosa repressiva do catolicismo seguida por Afonso Costa não deixou também de dar um contributo importante para a impopularidade crescente do governo do PRP-PD, dando a Sidónio Pais — um quase desconhecido militar e ex-ministro, que entre o pouco que se sabia estava o ser laico e maçom — a oportunidade de conquistar com facilidade a adesão das elites e da população católica, bastando-lhe para isso pôr fim, não à Separação entre Estado e Igreja, mas à política anterior de repressão activa do catolicismo pelo PRP-PD, e o atenuar um pouco a lei que a regulava.

O catolicismo português poderia estar em 1917 mais militante, mais consciente do que 1910. Mas estava também desesperadamente necessitado de recuperar fôlego. Pois continuava a não poder contar com os padres das congregações, como os jesuítas, uma elite particularmente bem-educada e bem organizada no sector fulcral da educação católica: não dispunha dos seus bens e outros meios tradicionais de sustentação do clero; mal funcionavam os poucos seminários permitidos, dificultando a formação de novo clero e a renovação das suas fileiras; o mais claro sinal de uma situação longe do normal estava no facto de haver ainda quatro bispos, e outros membros do clero, deserdados por decisão governamental e impedidos de trabalhar nas suas dioceses ou paróquias. Uma decisão governamental arbitrária que o Governo de Sidónio logo anulou como primeiro sinal de boa-vontade.⁽²⁷⁾

Tratou-se de uma simples coincidência temporal a aparição mística da Virgem em Fátima e a aparição política Sidónio Pais no mesmo ano? O ano de 1917 foi, de facto, marcado no campo religioso, em Portugal, pelas aparições marianas de Fátima a que nos referiremos com maior detalhe em secção adiante. Ora Sidónio, tal como Fátima, correspondia ao desejo de salvação nacional e de um fim da guerra, ou

pelo menos do fim do empenho de forças portuguesas no principal e mais duro teatro de operações militares, na frente ocidental da Primeira Guerra Mundial. Foi isso que uniu os que peregrinavam a Fátima e os que festejaram a tomada do poder por Sidónio Pais. Havia portanto ânsias comuns a largas faixas da população portuguesa, que encontraram resposta em Sidónio e na Senhora da Fátima, mas ir mais além do que isso é entrar no campo do romanesco. Sidónio esteve, de facto, longe de ser uma espécie de cavaleiro paladino da Virgem, um vingador do catolicismo. A «questão religiosa» foi central na sua gestão política, mas como um exemplo paradigmático do tipo de equilíbrios que o novo Presidente procurou na tentativa de consolidar em torno de si uma República Nova. É certo, no entanto, que a sua nova política de acalmagem tinha como uma componente essencial o fim da hostilização, e mesmo a procura de uma aproximação, mas ainda cautelosa e limitada, ao catolicismo. O que se traduziu numa série de medidas concretas e em alguns gestos simbólicos. O simbólico é evidentemente um campo importante quando se fala do religioso, e foi Sidónio o primeiro Chefe de Estado republicano a assistir a uma missa, embora naturalmente como simples assistente, visto não ser crente.

Quanto a medidas mais substantivas do sidonismo para com o Catolicismo a mais importante foi, sem dúvida, a revisão de algumas das cláusulas mais contestadas pelos católicos da Lei da Separação de 1911. O decreto de revisão quebrou assim o tabu que fazia do decreto de Afonso Costa uma Lei da Separação intangível, imutável. Esta mudança legislativa conhecida por Decreto Moura Pinto, o Ministro da Justiça e Cultos de Sidónio que a produziu, marcou o princípio do fim da «questão religiosa» em Portugal.⁽²⁸⁾ O preâmbulo do decreto revendo a lei de 1911 sintetizava bem o objectivo e os equilíbrios da política religiosa de Sidónio declarando que: “estas são as modificações que, representando a aspiração mais urgente da consciência católica, o Governo imparcialmente, sem quebra dos superiores princípios que norteiam a República, entende dever decretar, como condições de paz, harmonia e reconciliação”.

As alterações mais relevantes prenderam-se com a possibilidade dos fiéis de cada religião livremente constituírem a corporação a cargo

de quem ficará a sustentação do culto público com duas determinações essenciais que não estavam presentes no decreto de 1911: a harmonização dos seus estatutos com os "preceitos reguladores da sua religião" e a possibilidade dos ministros da respectiva religião fazerem parte dos organismos dirigentes da mesma. Eram também menos restritivas as determinações quanto aos locais e as horas dos actos de culto. A proibição do uso de vestes religiosas pelos sacerdotes fora dos locais de culto foi revogada. Na questão essencial da autorização prévia do Estado para a divulgação dos documentos dos bispos e do papa para os católicos portugueses — o que equivalia a um direito de sua censura prévia — revogava-se tal medida que "deve cessar em regime de Separação". Porém, mostrando que o sidonismo não esperava que tudo fosse rosas nas relações com a Igreja Católica e que não abdicava de algum controlo sobre a mesma, ressaltava-se que "confia o Governo em que nenhum abuso se praticará por este meio de publicidade, que deve cingir-se exclusivamente a matéria de crença" e que considerando a "especial natureza e importância deste meio de propaganda, quando lesivo dos interesses da Pátria e do regime, adoptaria providências especiais [...] se para isso não bastassem as leis penais existentes." (29) Ou seja, impunha-se a auto-censura dos católicos em tudo o que fossem questões políticas sensíveis como recompensa pela extinção da autorização prévia do Estado à publicação de documentos eclesiásticos.

Importante também será outro decreto em que a república reconhece a liberdade das autoridades religiosas de qualquer confissão para "fundar estabelecimentos em que seja ministrado o ensino da teologia e das respectivas disciplinas preparatórias". Mas ficava omissa a possibilidade de criar colégios católicos. Havia portanto limites na nova disposição conciliadora, mas ainda assim o que sobretudo era notado pelos católicos na época era a melhoria do seu estatuto legal e sobretudo da sua situação política e prática face à que viviam no regime dominado pelo PRP-PD de Afonso Costa. Como estranhar que em face disto os católicos aderissem ao sidonismo?

Essa adesão era tanto mais importante politicamente quanto Sidónio tinha decidido suplantiar o PRP-PD no seu próprio terreno, prome-

tendo ainda mais democracia popular, e antecipando uma prática política que só se generalizou na Europa pós-1918, organizou eleições directas a Presidente da República por voto universal masculino. Foi esta a primeira vez que o presidente foi directamente escolhido por todos os cidadãos portugueses, embora só tivessem um candidato para escolher: Sidónio. Ainda assim, para assegurar a sua consagração o sidonismo tinha toda a vantagem em garantir o apoio do catolicismo e, com isso, o voto dos fiéis católicos que constituíam o grosso desse eleitorado ampliado num país rural e analfabeto, onde a palavra do padre ainda contava muito — razão aliás, pela qual, o PRP-PD sempre rejeitou o sufrágio universal.

Significa isto que com o sidonismo se deu uma confessionalização do regime republicano? Não, pois Sidónio queria renovar e não acabar com a República — vinha do Partido Unionista. Nunca se colocou a questão de um regresso à tradicional legitimação católica do poder, voltar a um Estado confessional colocando em causa a ideia de Separação entre Estado e Igreja Católica. A Separação foi revista nos termos prudentes que vimos, em que se atendeu apenas a algumas das reivindicações mínimas dos católicos, mas como forma de normalizar relações.

Em termos de política religiosa o que dominou durante o consulado de Sidónio foi um centrismo laico e agnóstico — como o do próprio presidente — que veio substituir o laicismo militantemente anticatólico do PRP-PD de Afonso Costa. Alguns líderes católicos agregaram-se ao regime, é certo — foi o caso, por exemplo, de Lino Neto, que foi vice-presidente e mesmo presidente interino da Câmara dos Deputados sidonista — mas nunca a ponto de se justificar falar do seu predomínio. Figura bem mais representativa do regime sidonista foi Egas Moniz — conselheiro informal de Sidónio, parlamentar, diplomata, ministro dos negócios estrangeiros. Era um académico e médico prestigiado, vindo a ser o único prémio Nobel português no campo científico. Fora educado num colégio de jesuítas e embora se tivesse tornado agnóstico nem por isso deixou de louvar os padres da Companhia de Jesus pela boa educação científica que lhe deram. Vindo do progressismo monárquico — como, aliás, Lino Neto — Egas Moniz fundou

o Partido Centrista, pequeno mas ideologicamente influente durante o sidonismo, cujo programa defendia a necessidade de um bom entendimento entre o novo Estado republicano e a Igreja Católica. De acordo com este centrismo laico Egas Moniz defendia uma Separação amigável, pois, como afirmava: "as religiões não se extinguem ao sabor dos estadistas." (30) Como resultado directo destas mudanças e deste novo quadro político de acalmção – que interessava à Igreja Católica consolidar – foi possível, precisamente a Egas Moniz, negociar o restabelecimento de relações diplomáticas com o Papado.

Na verdade, as relações entre o Estado Português e o Papado – apesar do corte público e até da extinção por decreto em 1913 da embaixada portuguesa junto do Papa, quase nunca estiveram realmente cortadas. (31) Houve logo nesse mesmo ano de 1913 contactos secretos em Madrid entre o representante português e o núncio papal, e depois negociações igualmente secretas por intermédio de um diplomata do Mónaco, em Roma, entre 1916-1917, em que chegou a esboçar-se um acordo com o empenho do Presidente Bernardino Machado e de António José de Almeida, mas que evidentemente nunca obteve o assentimento do chefe do Governo, Afonso Costa. Ora Sidónio Pais encontrou documentação relativa a estes factos no Palácio de Belém quando ocupou a residência presidencial a seguir ao golpe triunfante de Dezembro de 1917. Tinha portanto uma base segura para prosseguir a sua política de melhor entendimento com o catolicismo.

Tudo isto explica o Decreto Moura Pinto, e o facto de as condições de restabelecimento de relações diplomáticas terem sido negociadas e assentes em apenas nove dias, em Madrid, entre 16 e 25 de Junho de 1918, pelo núncio Ragonesi e Egas Moniz! Apenas quatro dias após a conclusão destas negociações, a 29 de Junho, deu-se o encontro entre o núncio Ragonesi, que deslocou de Madrid a Lisboa, e o presidente Sidónio Pais. No final da audiência foi comunicada aos jornalistas uma nota previamente acertada em que se aludia ao "primoroso interesse" por Portugal por parte do papa Bento XV, e de como este "deseja ardentemente o seguimento da política de reconciliação de espíritos [...] do actual Governo. Essa reconciliação será a base de um novo e mais esplêndido futuro da República." E concluía "As recentes modifi-

cações [...] à lei da Separação marcam já um grande passo para essa pacificação." (32)

Este apoio não resultava do Vaticano preferir *a priori* um Governo autoritário de direita em Portugal, pois, como vimos, a Santa Sé estava pacientemente a negociar secretamente há dois anos, durante 1916 e 1917, com dirigentes do regime dominado pelo PRP-PD literalmente até ao golpe de Sidónio que apanhou a correspondência respeitante a isso no Palácio de Belém. O que importava do ponto de vista papal era obter garantias tão sólidas quanto possível de líderes republicanos fossem eles quais fossem de uma melhoraria da situação concreta da Igreja Católica na linha do projecto de *modus vivendi* que estava ser negociado secretamente antes da tomada do poder por Sidónio. O essencial era obter de Sidónio, ou de quem quer que fosse, alguma margem de manobra para recuperar depois de sete anos de repressão. Tanto assim é que, logo a seguir, em 1919, quando o PRP-PD voltou a controlar o Governo, e António José de Almeida se tornou Presidente, ambos encontraram um Papado disponível para continuar a manter precisamente as coisas na forma em que estavam quando Sidónio foi assassinado.

Nem todos, de facto, tinham ficado satisfeitos com este rápido volte-face nas relações entre República e Igreja Católica. Isso tornou-se evidente na violenta reacção a estas mudanças que se traduziu no próprio assassinio de Sidónio Pais. O autor do atentado, como é típico destes actos de acção política violenta, fez questão de dar ampla divulgação às suas motivações ideológicas. Um seu entrevistador testemunha que ele era "sobretudo um anticlerical com a fobia da Igreja no mais alto grau. O primeiro acto que ele desejaria do triunfo do socialismo italiano, que considera inevitável, é o esmagamento da Roma papal, a pulverização do Vaticano." O próprio assassino explicou o seu acto nestes termos: "quando eu vi a lei da Separação esfarrapada, as liberdades suprimidas e a reacção clerical erguer a cabeça e ditar a lei neste país de tantas tradições liberais, jurei a mim mesmo matar o Sidónio". (33) Ironicamente, portanto, o autor do atentado contra Sidónio Pais falhou no seu objectivo principal, pois a morte do Presidente da República Nova embora tenha levado ao fim do novo regime presi-

dencialista que com ele apenas se esboçara, não levou ao fim às relações diplomáticas entre a Primeira República e a Santa Sé, que não voltaram a ser quebradas apesar do regresso do PRP-PD ao poder.

A República Nova fosse ela o que fosse, nunca chegou a ser um regime estável. Provavelmente a ampla coligação reunida pelo carisma de Sidónio Pais mas também pela oposição ao poder do PRP-PD de Afonso Costa, que incluía muitos católicos, como Lino Neto e Salazar, mas também muitos republicanos progressistas e laicos, como Egas Moniz ou António Sérgio, dificilmente se poderia manter a prazo. Mas o que é certo é que Sidónio, apesar de um legado efémero noutras áreas, conseguiu remeter a Separação conflituosa entre Estado republicano e catolicismo, no essencial, para o passado.

7. República nova ou velha na questão religiosa?

O «velho» PRP-PD – apesar de mais fracturado internamente – retomou o domínio do sistema político entre 1919-1926, porém, nunca retornou a repressão do catolicismo. Nem mesmo quando os *canhotos* – a sua ala esquerda – chegaram ao Governo em 1925 isso sucedeu. Com o fim da repressão religiosa mais aguda, vieram promessas sempre adiadas de rever mais a fundo a situação do catolicismo por vários governos, inclusive pelo último Governo da Primeira República, liderado por António Maria da Silva, que impediram a plena pacificação da questão.⁽³⁴⁾

António José de Almeida, o novo Presidente, entre 1919-1923, procurou ser um símbolo dessa reconciliação entre República e Igreja Católica, levando a cabo a partir do Palácio de Belém uma política evolucionista. A Lei da Separação continuou a vigorar na versão mais benévola decretada por Sidónio. Continuaram também as relações diplomáticas entre a República e o Papado, apesar de alguns deputados anti-clericais todos os anos, aquando da discussão do orçamento, religiosamente requererem a poupança que resultaria da extinção da representação portuguesa junto do papa. O presidente António José de Almeida convidou também a Igreja Católica a participar na grande

liturgia patriótica que foi o enterro dos dois Soldados Desconhecidos no Mosteiro da Batalha – o que remete para a importância da Grande Guerra e do valor dado aos capelães militares católicos voluntários também na legitimação desta re-aproximação. Este antigo orador radial chegou mesmo ao ponto de emular – para enorme irritação, quer de monárquicos, quer de anti-clericais – o papel dos reis portugueses ao impor o barrete de cardinal ao núncio em Portugal, como faziam os monarcas no tempo em que o Estado era confessional, quando, em 1923, Mons. Locatelli foi elevado a tal dignidade, de acordo com a secular tradição de assim se honrar o fim da missão de cada enviado papal a Lisboa.

Mas qual o interesse do PRP-PD em manter relações diplomáticas com a Santa Sé? A liderança da Primeira República, após 1919, como a documentação deixa claro, teve dois objectivos prioritários na relação com a Santa Sé. O primeiro e principal dos governos republicanos foi conseguir que a Santa Sé usasse a sua autoridade sobre os católicos portugueses para os levar a abandonar o monarquismo – que assim ficaria privado da sua mais importante e enraizada rede de apoio – e a aceitar a República. O segundo aspecto era conseguir que o papa mantivesse todos os tradicionais privilégios da Igreja e do Estado portugueses, entre os quais uma frágil relíquia da glória imperial portuguesa em terras do Oriente que eram os privilégios de Padroado em zonas descobertas e missionadas pelos portugueses. Ao contrário do que se poderia esperar, foi bem mais fácil concretizar o primeiro destes objectivos, pelo menos tanto quanto estava no poder do papa levar os católicos portugueses a alinhar com novo regime republicano, do que o segundo.

O Papado forçou, de facto, o afastamento público e institucional do catolicismo militante em relação ao monarquismo. Ou seja, e usando as palavras do representante diplomático português junto do Papado entre 1919-1923, Joaquim Pedro Martins, “A intervenção directa, pública e solene da Santa Sé” no sentido *ralllement*, foi indispensável na aceitação do novo regime republicano pelos católicos, garantindo a consolidação da República. De facto, logo que chegou em Setembro de 1919, o hábil representante diplomático de Portugal junto

do papa, queixou-se da colagem do monarquismo ao catolicismo e pediu medidas. O chefe da diplomacia papal, cardeal Gasparri respondeu: “reprovando tal atitude da imprensa e dos católicos, não consentânea com a doutrina [...] de respeito ao poder constituído”, ou seja, de *ralliemment*. E “perguntou em seguida se o meio de corrigir o equívoco não seria uma Encíclica papal nesse sentido, que ele próprio escreveria e previamente à publicação me mostraria”. Em troca o diplomata português garantiu informalmente ao papado que, desde que fosse “agradável a Encíclica” ao seu Governo, ou seja “decente clara e inequívoca” então “se criariam condições propícias” para o Governo adoptar uma atitude mais benevola em relação ao catolicismo, a começar pelo “caso do arcebispo de Braga” e o seu alegado envolvimento na tentativa de restauração da monarquia que seria visto “com um critério que não fosse estritamente jurídico”, como de facto não foi, sendo deixado cair no esquecimento. Relativamente ao impacto possível da encíclica proposta Joaquim Pedro Martins comentava ainda este para o seu Governo: “permito-me reputá-lo enorme para a consolidação e tranqüilidade da República, ainda quando alguns católicos não queiram conformar-se com ela.”

Muitos católicos, como Martins previa, resistiram às repetidas indicações papais, e continuaram a acreditar – como era o caso do influente líder leigo e director do principal diário católico, Fernando de Sousa – que só o fim da Primeira República, com a consequente queda definitiva do PRP-PD do poder pela restauração da monarquia poderia levar à restauração dos direitos legítimos da Igreja Católica. Esse não era, no entanto, o entendimento do Papa e da sua diplomacia. O Cardeal Gasparri afirmou ao diplomata português em termos inequívocos: “o seu sentimento de que os ventos correm favoráveis para as democracias e hostis aos tronos” acrescentando ainda Martins que “pelas informações que tenho, é esse o sentimento hoje predominante no Vaticano.” O papado tinha, de facto, a avulsa estratégia seguida nos anos seguintes à Primeira Guerra Mundial abandonado a aposta no monarquismo ou mesmo no confessionalismo, vindo ambos como condicionantes a eliminar nas suas relações com os Estados em troca de maior liberdade para a Igreja Católica. (35)

Este esforço de convergência e entendimento com a Primeira República foi mesmo ao ponto de o Vaticano não só passar a fazer uma comunicação prévia aquando da nomeação de novos bispos, formalmente de pura cortesia, aos governos da República, mas aceitar mesmo as reservas, aliás sensatas, colocado pelo governo à nomeação, em 1920, do antigo confessor da Rainha D. Amélia, Domingos Frutuoso para a sé de Beja. Neste caso, portanto, a Santa Sé *de facto* aceitou um veto governamental.

No entanto, tal estratégia papal estava longe de significar que – apesar das indicações papais para ser mantida a mesma orientação de acalmagem e aproximação com a República seguida desde o tempo de Sidónio Pais – todos os bispos, leigos e padres tivessem passado a ver com bons olhos o novo regime dominado novamente por um partido, o PRP-PD que apenas alguns anos antes se empenhava na sua representação. Isso levou: a uma dissidência pública de muitos católicos que desejavam continuar a ser monárquicos, apesar das indicações papais; a uma contínua relutância de bispos e da militância face às autoridades republicanas – aliás sabemos hoje pelos arquivos do Vaticano que a maioria dos prelados portugueses, com a excepção de Faro, se manifestaram contra a encíclica papal de *ralliemment* – embora tivessem não só de a acatar, como eles próprios expressamente a tivessem de subcrever e mandar seguir em várias ocasiões no início dos anos 1920.

No caso da imprensa católica, verificou-se por imposição papal, e depois de pressões várias falharem, o encerramento do principal diário católico e monárquico *A Época*, e a fundação de um novo diário oficial do episcopado, as *Novidades*, em 1923. Também a liderança do braço político parlamentar do catolicismo, o Centro Católico, se viu renovada entre 1919-1922, com a nomeação de uma liderança que os bispos e o núncio consideravam dar garantias de executar sem falhas essa política de reconciliação com o regime republicano. (36)

Os maiores problemas surgiram quanto ao desejo da Primeira República manter certos privilégios tradicionais do Estado face ao catolicismo, e particularmente no caso do Padroado do Oriente. A razão era simples: o que para Portugal era uma questão formal e de prestígio, para o Papado era uma questão importante de princípio e de prática.

O Padroado era uma questão de princípio para o papa porque o fim dos padroados régios era precisamente uma das contrapartidas esperadas da estratégia papal de *ralliement*. Este privilégio tradicional dava aos Estados em que o Catolicismo era a religião de Estado o direito de nomear bispos que depois tinham de ser aprovados pelo Papa. Ora, como recordou o Papado no início de 1926 quando decidiu levantar a questão, este privilégio tinha sido concedido aos reis portugueses, Ilderes de um Estado oficialmente católico, e não a uma República portuguesa não só oficialmente separada do catolicismo, mas que tinha expulso as congregações missionárias, e desse forma, em 1926, o Padroado via-se privado praticamente de qualquer presença religiosa portuguesa.

O Padroado era também uma questão prática para o Papado porque em importantes zonas do Oriente, há muito fora do controlo português, e em que a presença nacional era quase nula, verificava-se um crescente nacionalismo — era nomeadamente o caso da Índia com Gandhi e o Partido do Congresso. Por isso, o papado tinha apostado no distanciamento face às potências coloniais, nomeadamente pela nomeação de bispos autóctones.

Este choque de pontos de vista levou a crise diplomática séria que se arrastou desde o início de 1926 — portanto antes do 28 de Maio — até Abril 1928, quando se chegou à beira de uma ruptura pública que poderia ter dificultado, se não mesmo impossibilitado, a entrada de Salazar no Governo. No entanto, *in extremis*, a diplomacia portuguesa confrontada com a ameaça credível de Pio XI nomear um novo arcebispo para Bombaim, pondo fim ao Padroado, conseguiu convencer o resto do Governo português a aceitar uma redução forçada e muito substancial do território do mesmo, assim como a substituição da nomeação governamental pela papal, apenas cabendo ao chefe de Estado português formalmente nomear os bispos indicado pelo Vaticano entre o clero português.

No final da Primeira República tal como no início da Ditadura Militar, e durante o Estado Novo, o principal ponto de discórdia entre a Santa Sé e Portugal foi, de facto, colonial: com o papado apostando no distanciamento cada vez mais acentuado face aos impérios colo-

niais, como forma de permitir uma acção mais livre da Igreja Católica e uma maior integração local de forma a evitar tornar-se, também ela, alvo dos ataques dos nacionalismos anti-coloniais em ascensão, sobretudo na Ásia.

Em 1926 a «questão religiosa» não estava resolvida para o Papado, pois a revisão da Lei da Separação de 1918, e a prática mais conciliadora dos governos da Nova República Velha eram uma melhoria, mas não substituíam a falta de formalização da situação mediante um acordo mútuo e não meramente por legislação unilateral do Estado português, faltava até o reconhecimento da personalidade jurídica da Igreja Católica, a recuperação legal e não só de facto das igrejas e outras propriedades católicas, o estatuto das escolas católicas, a questão das missões, o que poderia acontecer mediante uma concordata ou mesmo um simples *modus vivendi* como o que estava em negociação em 1917 entre Portugal e a Santa Sé. Apesar disso, e até pelas promessas feitas pela facção mais moderada do PRP-PD, nomeadamente do seu último governo liderado por António Maria da Silva, não se pode negar que o Papado e o Episcopado haviam feito muito por afastar catolicismo e monarquismo. O que nem o Papado conseguiu fazer foi o milagre de que a maior parte da elite católica gostasse de uma Primeira República dominada pelo PRP-PD.

Mas os sentimentos eram recíprocos, pois apesar da maioria dos principais líderes PRP-PD procurarem seguir, a partir de 1919, o exemplo de sucesso sidonista e abandonaram as antigas políticas de repressão do catolicismo, sempre com algumas hesitações, pois a militância anti-clerical era importante para controlar a “tua republicana” de Lisboa, essencial para o manter no poder; e continuava a desconfiar-se do poder da Igreja Católica. Um exemplo revelador da persistência deste anti-clericalismo, apesar de políticas e promessas de moderação, na gestão dos líderes do PRP-PD de 1919 em diante, foi o facto de no último congresso do partido, no final de 1925, o intelectual da esquerda apartidário, Raul Proença comentar criticamente na *Seara Nova* que na reunião magna do partido dominante do regime republicano se tivesse voltado a “feirar a nota do anticlericalismo”, acusando estes “jacobinos” de estarem a contrariar “as intenções respeitabilíssimas,

mas dos nossos Bispos” e assim servirem objectivamente os interesses dos monárquicos, os únicos a quem esta “clericofobia” interessava para melhor poderem justificar uma restauração da monarquia. (37)

8. O 28 de Maio: um pronunciamento militar e religioso?

É evidente que o papado e os seus diplomatas assim como o episcopado estavam minimamente informados de conspirações militares e tentativas de golpes — pois para isso bastava ler a imprensa portuguesa que estava pejada de notícias a esse respeito no início de 1926. Mas a estratégia oficial e institucional católica fora, de forma particularmente clara desde 1919, de avisar o episcopado e o clero, e mesmo os leigos mais ligados à Igreja, no sentido de evitar qualquer tipo de envolvimento em conspirações que a pudessem comprometer.

Há quem tenha especulado em torno da arrancada do pronunciamento militar do 28 de Maio de 1926 a partir de Braga, onde precisamente se realizava o Congresso Mariano que reunia dezenas de milhares de católicos e quase todo o episcopado. Ora, o que as fontes da época referem é uma feliz ou até “providencial coincidência”. Mas não seria coincidência a mais? Todos os dados conhecidos apontam para a ausência de ligação da Igreja Católica enquanto tal, dos bispos e mesmo do alto clero ou de destacados dirigentes laicos de movimentos católicos à conspiração. Logo a seguir ao triunfo do golpe o futuro Patriarca, e então já influente padre Cerejeira, escrevia — ao contrário dos bispos que se maniveram essencialmente reservados — celebrando a queda do PRP-PD, sentimento que muitos católicos militantes partilhavam com muitos outros militantes da esquerda e da direita frustados com mais de uma década de controlo das eleições e do poder pelos «democráticos» do PRP, mas afirmando também que faltava ver o que faria a Diadura Militar relativamente à «questão religiosa», e concluindo para quem tivesse dúvidas: “a Igreja não faz revoluções”. (38) Era a melhor síntese que se poderia fazer da política seguida pelo Papado, pelos Bispos, e pelo Centro Católico, de forma particularmente enfática desde 1919.

O General Gomes da Costa, chefe do pronunciamento de 28 de Maio de 1926, para mais, era uma personalidade que, além de errática, não tinha qualquer ligação ao catolicismo, vinha até do Partido Radical situado na esquerda republicana. Mais, Gomes da Costa não tinha sequer planeado iniciar o pronunciamento militar a partir de Braga, a 28 de Maio, mas sim do Porto, e a 26 de Maio. Este facto, até hoje não contestado pela historiografia só por si desmente a tese de uma coincidência propositada do golpe e do Congresso Mariano em Braga, quando muito poderá falar-se de uma colagem *a posteriori* e *in extremis*.

Aliás, seria não dar nenhum crédito à tradicional prudência da Igreja Católica pensar que se realmente estivesse envolvida num golpe contra o PRP-PD, e este efectivamente à beira de falhar — não teria feito o possível para se distanciar dele. Mais ainda, que estaria disposta a arriscar no golpe o imenso trabalho organizativo e o significativo investimento feito na realização do Congresso Mariano, caso algo corresse mal ou mesmo se corresse bem, caso houvesse confrontos violentos, como, mais uma vez, frequentemente sucedera neste tipo de intenciona militar durante a Primeira República. De facto, apontando para esta mesma preocupação, e confirmando como eram desconhecidos os detalhes da conspiração e das suas decisões, o próprio Gomes da Costa considerou necessário, de acordo com várias fontes, avisar e descansar o Arcebispo de Braga quanto às suas intenções e à sua capacidade de garantir a continuação em segurança do evento. (39)

É verdade que houve um importante vulto político católico — precisamente Salazar — que apareceu logo no primeiro Governo da Ditadura Militar. Porém, não é menos significativo que ele se demita ao fim de poucos dias alegando que a extrema instabilidade da situação impediria qualquer acção política útil. Uma razão adicional para a reserva institucional e política da Igreja Católica face à Ditadura Militar foi precisamente a sua instabilidade e indefinição política inicial, não se sabendo sequer se o regime duraria, qual seria o seu programa político se durasse, e quem mandaria afinal, sendo que nada nos documentos e proclamações iniciais indicava qualquer vontade de mexer na «questão religiosa». Bem pelo contrário, como ficará claro na imposição que os

militares que controlavam a ditadura fazem a Salazar, quando este regressa ao Governo em Abril de 1928, de não se mexer na questão religiosa. Fazê-lo, todos sabiam, seria oferecer poderosa munição ao arsenal da oposição do PRP-PD e de outras correntes republicanas à Ditadura Militar.

A Igreja Católica no sentido da sua liderança suprema, do Papado e do Episcopado dele directamente dependente, não estava nem mais, nem menos disposta a colaborar com uma ditadura de direita em Portugal, do que um regime republicano dominado pelo laicismo mais menos atenuado do PRP-PD. Colaboraria com qualquer Governo ou regime exactamente de acordo com os princípios de *ralliement* que o papa Bento XV vinha afirmando repetidamente desde pelo menos 1914.⁽⁴⁰⁾

9. Fátima: o religioso extravasando o Estado e a Igreja e sua gradual assimilação

As aparições de uma Senhora luminosa a três pastores numa zona agreste, remota e pobre do concelho de Ourém foram dos acontecimentos mais importante na história religiosa portuguesa neste período, e não podiam deixar de ter implicações na relação entre catolicismo e republicanismo. Sendo Fátima milagre ou não, foi certamente um conjunto de eventos extraordinários e que mostrou a força da crença católica em muitos sectores da sociedade portuguesa reforçando a voz daqueles que argumentavam que a República devia abandonar a política de repressão do catolicismo.

Os protagonistas de Fátima foram crianças camponesas pobres e analfabetas – foram de forma inédita figuras de primeiro plano da história portuguesa neste período. A sua mensagem fundamental era simples: Nossa Senhora não tinha abandonado os portugueses, de que era padroeira, em hora de necessidade, prometi-a-lhes mesmo a ansiada paz no contexto da Primeira Guerra Mundial, e recordava-a-lhes os deveres de uma espiritualidade e piedade tradicionais – em torno do terço, das peregrinações.

Fátima foi inicialmente uma entre muitas visões nesses tempos de tribulações, mas foi rapidamente ganhando dimensão nacional levando cada vez maiores multidões à cova da Iria. Este facto abalou os alicerces do Estado republicano laico e alterou a geografia católica portuguesa e mesmo internacional, com o surgimento de um novo grande centro de peregrinações nacionais e, cada vez mais internacionais, no centro de Portugal.

Do fundo de uma cova no meio do país rural veio, portanto, ao de cima a religiosidade católica popular, de forma imprevista e inicialmente suscitando reservas no seio da própria Igreja Católica ao nível dos bispos e clero, assim como de militantes leigos. Quanto ao poder republicano local e central – na época liderado novamente por Afonso Costa – não teve dúvidas em procurar reprimir este problema com uma dimensão cada vez maior e mais ameaçador. Do ponto de vista do Governo, do governador civil e do administrador do concelho esta era uma manifestação particularmente repulsiva de atávica superstição religiosa; era também um acto religioso público ilegal visto não ter sido sujeito à necessária prévia autorização do novo poder republicano; era ainda um desafio a uma política fundamental de empenho a fundo de Portugal na Primeira Guerra Mundial por via de um pacifismo dissolvente e derrotista. Seria errado, no entanto, pensar que em Fátima tudo decorreu de acordo com linhas de demarcação evidentes e pré-definidas.

As reservas relativamente a Fátima não vieram, de facto, apenas de militantes do PRP-PD. Surgiram também das Igrejas protestantes que aí viam um renovar da idolatria marianista. Vieram mesmo do seio da elite católica, do clero e sobretudo e militância laica, que desconfiavam dum processo que mexia com a sua agenda de modernização da fé católica e que temiam poderia ter sérias repercussões negativas para uma Igreja já em situação difícil, caso se revelasse ser uma fraude de algum tipo. Por outro lado, também nem todos os republicanos, nem mesmo os mais anti-clericais, se reviam necessariamente numa política de repressão. Por exemplo *A Montanha*, um jornal assumidamente jacobino, recomendava ignorar e desprezar como o melhor remédio para esta epidemia de superstição: "Pergunta-nos um constante leitor a

razão porque não falámos ainda no caso de Fátima. Pela simplicíssima razão de não costumarmos mexer em porcarias".⁽⁴¹⁾ Mas o sector republicano dominante ao nível local, como referimos, decidiu agir de acordo com a linha que Afonso Costa vinha seguindo desde o início quanto à Igreja Católica, e tentar evitar novas aparições e novas peregrinações, que viam como actos públicos de desacato à Lei da Separação. Tal apenas acirrou o ânimo dos católicos, sobretudo depois da última aparição, a 13 de Outubro de 1917, ter convencido muitos dos presentes, inclusive alguns cépticos, de que tinham presenciado um milagre do sol. E mais ainda o fez a tentativa após 1919 de impedir as peregrinações usando a cavalaria da GNR, ou o atentado à bomba de que foi alvo a pequena capelinha no local das aparições, em 1922.⁽⁴²⁾ Pode-se, portanto, afirmar que Fátima em certo sentido se impôs, quer à República, quer à Igreja Católica. Mas é necessário qualificar esta afirmação explicitando que a eventual aceitação institucional estatal e eclesial foi essencial para o seu desenvolvimento na escala que veio a atingir. O discurso e os rituais em torno de Fátima foram adoptados a partir das indicações dos videntes, mas também adaptadas, em parte modelados ao mesmo tempo que amplamente propagados pela militância e pelo clero católico, nomeadamente com a insistência na expiação pelos pecados da Pátria e na promessa da regeneração nacional não pela rejeição do catolicismo, mas sim pela restauração das glórias e virtudes antigas do Portugal, Terra de Santa Maria.

Por outro lado, só foi possível o crescimento sustentado das peregrinações por os últimos governos da Primeira República terem decidido que afinal também no caso de Fátima teriam de aplicar — mais ou menos a contragosto, pouco importa — a mesma política de acalmagem da «questão religiosa» já genericamente seguida; e portanto não só terem abandonado qualquer tentativa séria de repressão destas manifestações religiosas; como também, a partir de 1926 cada vez mais os governantes se terem mesmo preocupado em oferecer a sua cooperação com as autoridades eclesásticas para dotar o santuário que ia lentamente emergindo, de infra-estruturas básicas de apoio.⁽⁴³⁾

10. Adaptações e resistências a caminho do diálogo

Face à tentativa de acantonamento do catolicismo às forças refractárias à República, sobretudo por parte do Partido Democrático, os bispos evitaram cautelosamente legitimar a resistência ao regime republicano enquanto atitude institucional da Igreja Católica, o que nunca conseguiu impedir, no entanto, o envolvimento de alguns católicos, inclusive de renome e com passado de militância católica, nos movimentos monárquicos e suas tentativas restauracionistas.

Na realidade o catolicismo chegou politicamente dividido à República, e assim continuou, apesar de ser inegável que o esforço do Papado e dos Bispos na implementação da política de *ralliement* e de acção partidária unitária a partir do *Apelo de Santarém* em 1913 deu importantes frutos na acção do Centro Católico Português e sobretudo no esboçar de uma rede cada vez mais activa e disciplinada de militantes laicos que iria desembocar na criação e no dinamismo da Acção Católica, a partir de 1933. Mas, há que notar que no que respeita ao CCP (1917-1932) este nunca conseguiu reunir todos os católicos activos na política — que como vimos iam desde dirigentes monárquicos a senadores de partidos republicanos — como mesmo aí se haveriam de revelar as divisões internas, nomeadamente entre os partidários da secundarização da questão do regime e aqueles que consideravam imprescindível o regresso à Monarquia para a melhoria das condições de existência da Igreja Católica em Portugal.

O episcopado procurou liderar o processo de adaptação ao novo enquadramento jurídico e às dificuldades que trazia ao funcionamento da vida interna da Igreja Católica. Sendo importantes as alterações políticas que se verificaram por acção destes, não menos relevante foi o resultado de tudo isto em termos da recomposição do catolicismo português, nomeadamente com o surgimento pela primeira vez de uma prática frequente de reunião e acção conjunta dos bispos — depois formalizada no surgimento da Conferência Episcopal — em muita estreita articulação com o Papado através da presença do núncio ou seu equivalente logo desde 1910. Ironicamente, portanto, a ofensiva anti-clerical liderada pelo PRP-PD de Afonso Costa, apesar do enorme custo

que teve no curto prazo, no período entre 1917, acabou por levar a uma maior coordenação que nunca existira entre os bispos portugueses e um estreitamento da sua ligação com o Papado, visto como seu indispensável orientador e defensor face um Estado hostil.

Embora do ponto de vista doutrinal a separação entre a Igreja e o Estado fosse sempre um desafio numa sociedade que tinha vivido como comunidade orgânica e institucional católica durante séculos, as características da Lei que em Portugal a decretou, teve como resultado ser vista por todos no seio da Igreja Católica, mesmo os mais moderados e predispostos à conciliação com o regime republicano, como hostil e atentatória, acabando 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 determinações da Lei da Separação; em segundo lugar, porque o confronto com as forças consideradas adversas à Igreja reforçou a visão de uma sociedade descristianizada que era preciso converter e ajudou a uma mobilização mais unitária dos católicos portugueses.

O resultado da ofensiva do PRP-PD contra a Igreja Católica foi portanto exactamente o oposto do desejado. Em vez de destruir a ligação dos católicos portugueses com o Vaticano e de anular o peso e autonomia dos bispos e padres, apenas reconhecendo comissões culturais locais, pelo contrário reforçou o peso quer do Papa, quer dos Bispos e clero que os fiéis viam como indispensáveis referências e defensores da fé ameaçada. Desta ameaça resultou um importante esforço de criação de instituições que a ela pudessem responder pela vivência militante do catolicismo, numa relevante mobilização católica, que pretendendo ser indifrente ao regime da Primeira República, não deixou de vir marcada pela memória dessa hostilidade republicana anti-clerical original que foi essencial no seu doloroso parto.

Apesar das novidades que este processo trouxe – por exemplo um protagonismo muito maior dos leigos – a principal característica do processo foi a prevalência e mesmo o reforço de um forma de pensar a Igreja vinda do Concílio de Trento, que tinha procurado criar no século XVI estruturas de resposta católica ao novo desafio do protes-

tantismo e do regalismo estatal. Neste sentido, continua a ter base fundamental a diocese e a paróquia. Central na doutrina e prática católica, a mediação do clero entre o fiel e Deus saiu reforçada ante os intuitos de entregar aos leigos a gestão do culto católico, como ficou patenteado no fracasso das comissões culturais e das pensões do clero que foram a grande aposta do PRP-PD de Afonso Costa no sentido da dissolução dessa organicidade católica. A importância dos sacramentos da Eucaristia e da Confissão, determinantes na identidade católica, acentuavam o relevo dessa mediação e constituíram-se como instâncias fundamentais da vivência espiritual do catolicismo português.

Algumas determinações de Pio X foram muito importantes no reforço deste forte enquadramento nomeadamente pela valorização religiosa da infância que sofria a concorrência do enquadramento escolar laico estatal com a encíclica *Acerbo Nimis* (1905), cujos ecos em Portugal se reflectiram na constituição das Associações da Doutrina Cristã em diversas dioceses. Neste quadro de reacção à laicização da educação surge ainda, em 1921, a Cruzada Eucarística das Crianças.

O lugar relevante das devoções do culto do Coração de Jesus com uma espiritualidade que se centrava na necessidade de reparar os pecados do Mundo, sai reforçada da percepção de forte hostilização externa do catolicismo por parte do poder republicano. O fomento das práticas da confissão e comunhão frequente ajudavam a criação de um clima de mobilização para a «reconquista cristã».

Esta insistência na reparação das ofensas feitas a Deus pela República e na reconquista católica de Portugal será central na renovação e recomposição dos santuários e das peregrinações. É fundamental neste aspecto a devoção a Nossa Senhora. Os acontecimentos de Fátima condensam muitos destes elementos da espiritualidade reparadora, à importância da comunhão, passando pela relevância da espiritualidade da infância. Conduz também à deslocação da centralidade do catolicismo português, com alguma perda de importância relativa de Arquidiocese Braga e do Santuário Sameiro em detrimento do Patriarcado de Lisboa e do Santuário de Fátima.

O culto de Maria foi desde épocas muito remotas um elemento central do catolicismo português e da piedade popular, Fátima foi

assim um marco particularmente importante, estendendo-se para lá do aspecto peregrinacional, influiu no quotidiano familiar, pela prática do terço, na importância das promessas à Virgem e nas novenas, ao longo de todo este período e para além dele.

Muito relevante é também no contexto do tema que aqui nos ocupa o culto do Santo Condestável. Seja pelas suas implicações políticas, por via do surgimento da Cruzada Nacional Nuno Álvares Pereira, em 1918, que reúne católicos, republicanos laicos, e monárquicos numa liga com crescentes inclinações direitistas e de hostilidade ao PRP-PD, e mais genericamente pela tentativa de recuperar a agenda de regeneração nacional do republicanismo por via da identificação do ser católico e ser português.⁽⁴⁴⁾

Apesar do importante sobressalto originado pelo modo como o regime republicano procurou solucionar a questão religiosa, cujas incideências se centraram sobretudo nas relações institucionais, ainda que com repercussões importantes e perturbadores da livre vivência religiosa quotidiana das populações, pode-se questionar até que ponto esta crise foi determinante para a revitalização religiosa católica. Parece-nos 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, tem provavelmente mais importância. Ainda que seja impossível desfrinçar completamente elementos endógenos à Igreja Católica do contexto histórico fortemente condicionado pela criação da Primeira República.

Os aspectos políticos, quer os resultantes da situação de confessionalidade na Monarquia Constitucional, quer o de desconfeccionabilidade do Estado operado pela Primeira República a partir da centralidade da separação e do decreto que lhe deu corpo, foram importantes na criação de condições que possibilitaram, por um lado, o reforço 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. Ambas as tendências culminando na formação da Acção Católica. Esta ideia de uma reconquista espiritual encontrou máxima expressão nas conclusões Concílio Plenário dos bispos portu-

gueses de 1926. Note-se que se o republicanismo aderiu a um mito de uma Idade do Ouro da democracia na Idade Média e no início das descobertas – valorizando o papel dos concelhos, cortes e a revolução – o que já de si diz muito – de 1383-1385, o catolicismo tendia também a dourar esse passado glorioso português imaginando um Portugal profundamente devoto, profundamente praticante, que não corresponde às enormes dificuldades documentadas por bispos e padres no sentido de ter igrejas por todo o território, e conseguir que sobretudo os homens fossem à missa mais do que pelo Natal e Páscoa prática tradicional significativamente designada de descobriga.

Em conclusão, não se pode reduzir a religião – e nomeadamente o largamente dominante catolicismo – apenas à política. Dito isto, é claro que teve importância política o facto de alguns leigos, apesar das instruções papais e episcopais, nunca terem aceite verdadeiramente uma Primeira República dominada pelo PRP-PD de cujas intenções e promessas sempre desconfiaram – até pelo frequente brandir da ameaça do retorno à Lei de 1911, mesmo que pouco creíveis dado o crescente isolamento do PRP-PD. Mas também não eram os católicos organizados enquanto tal a promover activamente o derrube do regime. Sobretudo, cada vez mais a partir de 1919 os católicos – embora a contragosto de muitos, e com a desobediência de outros – passaram a aceitar que o regime republicano, embora preferencialmente não na forma em que estava, sobretudo quanto à «questão religiosa», que era tolerável temporariamente mas era insatisfatória, tinha vindo para ficar. A maioria dos católicos não queriam a consolidação do PRP-PD como partido dominante do sistema político – dada a centralidade que o anti-clericalismo tivera no seu início.

No entanto, não há nenhuma indicação documental que aponte para o envolvimento institucional de qualquer tipo da Igreja Católica em mais um dos golpes da Primeira República, o 28 de Maio de 1926, que por acaso triunfou, mas bem podia ter falhado como tantos outros. Em suma, se a Igreja Católica não ajudou a consolidar a Primeira República a partir de 1919 foi sobretudo porque a instabilidade política e os golpes eram tantos que não havia muito que ajudar a consolidar.