

A Laicidade do Estado em Portugal

Vítor Neto

Universidade de Coimbra

No plano institucional a realidade portuguesa caracterizou-se durante a vigência da Monarquia Constitucional (1834-1910) pela confessionalidade do Estado consagrada nos textos constitucionais e praticada pelos sucessivos governos que aplicavam as teses do regalismo político teorizado no século XVIII¹. A esmagadora maioria da população era católica, embora existissem diferenças significativas entre o norte/centro e o sul no que diz respeito ao fervor religioso na medida em que a norte do rio Tejo a prática religiosa era maior, enquanto em Lisboa e na parte meridional do país, a sociedade revelava uma certa indiferença religiosa. Na sua ligação orgânica com o Estado, o catolicismo era um elemento estruturante da realidade social contribuindo decisivamente para a reprodução do modelo de sociedade liberal. É certo que as relações entre o poder político e a instituição eclesiástica, ao longo do século XIX e inícios do século XX, nem sempre se pautaram pela harmonia. Porém, apesar dessa tensão permanente entre o Estado e a Igreja, as

¹ Sobre o Estado católico veja-se Vítor Neto, *O Estado, a Igreja e a Sociedade em Portugal (1832-1911)*, Lisboa, INCM, 1998, pp. 45 e ss.

instituições funcionaram num quadro de dominação relativa do temporal sobre o espiritual e da existência de conflitos conjunturais vários e divergências múltiplas não só ao nível das elites como também no interior das camadas populares envolvidas em conflitos múltiplos com o baixo clero.

1. A oposição ao Estado católico

Nesse ciclo histórico assistiu-se a uma secularização crescente da sociedade, especialmente nos meios urbanos do litoral e a um conseqüente recuo da influência da Igreja católica apesar da sua forte implantação social, sobretudo, nos meios rurais. Na segunda metade do século XIX, o padre começou a sentir a concorrência do professor e do médico nas comunidades locais os quais veiculavam uma cultura secularizada. Paulatinamente uma parte da sociedade foi sendo subtraída à influência da Igreja num processo de desestruturação da velha ordem e de uma tendência para a emergência de uma nova estruturação da realidade social². Contudo, ainda se estava longe da construção da laicidade moderna e da laicização institucional³. A tolerância encontrava-se limitada, pois a liberdade de consciência estava ausente e as confissões minoritárias eram perseguidas, ou marginalizadas. As religiões protestantes não tinham estatuto legal num país constitucionalmente católico e, por isso, a luta pela construção da diferença religiosa foi um processo longo e bastante difícil⁴.

² Para o conhecimento da função estruturante da religião e dos processos de secularização e laicização leia-se Laurent Laot, *Catholicisme, Politique, Laïcité*, Paris, Les Éditions Ouvrières, 1990, pp. 20 e ss.

³ A laicidade moderna foi estudada, entre outros, por Laurent Laot, *La laïcité, un défi mondial*, Paris, Les Éditions Ouvrières, 1998, pp. 17 e ss. Sobre o conceito e o ideal de laicidade cf. Fernando Catroga, "Secularização e Laicidade. Uma perspectiva histórica e conceptual", *Revista de História das Ideias*, Vol. 25, Coimbra, Faculdade de Letras, 2004, pp. 91-127; Henri Pena-Ruiz, *La Laïcité*, Paris, Flammarion, 1998, pp. 17-33; *Idem*, *Dieu et Marianne. Philosophie de la laïcité*, Paris, PUF, 1999, pp. 17-51.

⁴ Sobre a construção do pluralismo religioso em Portugal leia-se, Vítor Neto, "Minorias e Limites da Tolerância em Portugal (Sécs. XIX/XX)", *Revista de História das Ideias*, Vol. 25, Coimbra, Faculdade de Letras, 2004, pp. 355-403.

O catolicismo liberal teve o seu impacto em Portugal, especialmente através de figuras como Lamennais, Montalembert e Cavour. Por isso não nos surpreende que o debate sobre a liberdade de cultos se tivesse iniciado, na imprensa, em 1861 e no próprio parlamento nesta década. Em 1870, na Universidade de Coimbra, um dos seus professores (Manuel Nunes Giraldes) já defendia o princípio da *Igreja livre no Estado livre*, proposta pelos autores referidos. Mais tarde, o preceito de Jules Simon, *Igrejas livres no Estado livre* também seria assumido, no nosso país, por um certo espiritualismo republicano, enquanto a tese das *Igrejas livres no Estado neutro, indiferente ou laico*⁵ se tornaria dominante e levaria à consequente laicização da escola, da família e da saúde depois da implantação da República em 5 de Outubro de 1910.

A partir dos inícios da década de 70, do século XIX, os movimentos políticos republicano⁶ e socialista, influenciados filosoficamente pelo positivismo por um lado e pelo proudhonismo pelo outro, passaram a lutar pela laicização do poder civil através da separação da política da religião e da necessidade de tornar o Estado indiferente em matéria religiosa. Por isso, a laicização do poder civil (20 de Abril de 1911) foi o ponto de chegada de um longo processo caracterizado pela luta contra o Estado católico e pela defesa da sua indiferença religiosa. A neutralidade do poder político, nesta matéria, remetia a religião para a esfera da vida privada e criava condições para o pluralismo religioso num momento caracterizado pela laicização do espaço público. Na conjuntura revolucionária, o Estado laico adquiriu a plena soberania no conjunto do território e, livre de Deus e da religião, tornou-se plenamente independente a respeito das Igrejas existentes.

O caminho que levou à laicidade foi complexo uma vez que, no decurso do século XIX, liberais, republicanos e socialistas mostraram o seu anticlericalismo, embora existissem nuances na manifestação desta ideologia. Na

⁵ Fernando Catroga, *ob. cit.*, p. 111.

⁶ O movimento republicano que levaria ao derrube da Monarquia Constitucional foi estudado por: *Idem, O Republicanismo em Portugal. Da formação ao 5 de Outubro de 1910*, 2.ª ed., Lisboa, Editorial Notícias, 2000, pp. 9-102.

verdade, enquanto os primeiros eram essencialmente anticongreganistas, os republicanos e socialistas não só criticavam o clero como se opunham à própria religião⁷. Portadores de uma concepção agnóstica, ou ateia identificavam-se com o laicismo. O positivismo e o cientismo subjacentes à laicidade romperam com a visão católica do mundo e opuseram-se ao neotomismo divulgado durante o pontificado de Leão XIII. Os principais ideólogos que pugnaram pelo paradigma cultural hegemónico, da segunda metade do século XIX, lutaram a favor da desclericalização da sociedade e da redução da influência social da Igreja. O anticlericalismo apoiava-se no dogma do individualismo e aderiu aos grandes princípios que definem o laicismo: a liberdade de pensamento, a separação do religioso do profano, a independência absoluta do Estado em relação às Igrejas e a recusa da ingerência dos eclesiásticos, da Cúria romana e das ordens religiosas na sociedade. O anticlericalismo, identificado com o laicismo, tinha uma dimensão global, pois recobria a ordem social, o ensino, as ideias, os costumes e tinha pontos de contacto com a cultura, a religião e o poder⁸.

As medidas laicizadoras tomadas pela III República, em França, na década de 80 do século XIX, animaram a luta anticlerical em Portugal sustentada por uma vanguarda que recorria à imprensa e aos comícios políticos para divulgar as suas ideias. Na realidade, seria sob a influência da política laicizadora francesa que a elite intelectual avançada, no nosso país, desenvolveu uma campanha radical contra o clericalismo e em prol do laicismo. E se na década de 90, se assistiu a um refluxo da luta anticlerical dos republicanos, os socialistas mantiveram a batalha contra o congreganismo agudizada com a crise religiosa, política e social de 1901. A propaganda laica alargou-se durante a ditadura de João Franco (1906-1908) e o seu objectivo não se cingia à dimensão institucional, uma vez que visava realizar uma revolução cultural que se traduziria na descristianização da

⁷ Sobre a luta entre clericalismo e anticlericalismo no período do liberalismo monárquico veja-se Vítor Neto, *ob. cit.*, pp. 297-361.

⁸ René Rémond, *L'Anticléricalisme en France de 1815 à nos jours*, Paris, Éditions Complexe, s. d., pp. 8-16.

sociedade. Em 1909, a contestação anticlerical atingiu o seu auge com uma grande manifestação realizada em Lisboa contra o clericalismo e, em particular, contra o jesuitismo. Nas vésperas da revolução republicana havia, especialmente na capital, um movimento laico que visava dessacralizar as instituições políticas, a sociedade e as consciências. Este ideal funcionava como uma exigência libertadora em relação à religião e ao clericalismo. A laicidade surgia como um princípio positivo, pois visava devolver o Estado ao povo soberano no respeito estrito pela liberdade de consciência e pela igualdade das diferentes confissões religiosas. Na verdade, deveria assegurar a liberdade às diversas religiões libertando as consciências de todas as tutelas. Sendo assim, não significava a negação das confissões e das preferências religiosas de cada um, embora as relativizasse e procurasse evitar a intolerância. Neste sentido, enquanto forma de poder, o clericalismo era a antítese da laicidade e, por isso, se assistiu à oposição dos grupos de vanguarda ao Estado católico que não respeitava a liberdade de consciência ao impor o catolicismo como religião de todos os portugueses.

2. A separação da religião da política

Na sequência da revolução do 5 de Outubro de 1910, alguns líderes republicanos pensavam que a religião deixara de ser socialmente necessária. Por isso, o Estado deveria garantir à sociedade civil a liberdade religiosa e de cultos. O catolicismo deixou de ser religião oficial e o poder político passou a ser guiado pelas suas próprias razões e formas de legitimação. A separação anunciada era o ponto de chegada do movimento laico das décadas anteriores. Assim, a lei de Afonso Costa pôs fim ao sistema concordatário que vigorou durante a vigência do regime monárquico-constitucional. O combate travado desde os anos 70, do século XIX, em prol da laicização das instituições e da cultura fora sustentado por republicanos, socialistas, anarquistas, livres-pensadores e algumas franjas monárquicas anticlericais. No seu conjunto, todos se opuseram à perpetuação do catolicismo como religião oficial. Só através de uma ruptura com o que restava do jusdivinismo ainda presente na Carta Constitucional de 1826, que balizava o regime

político, era possível dar um fundamento laico à soberania e levar a construção do Estado-Nação às suas últimas consequências⁹.

Na conjuntura pós-revolucionária, o Governo Provisório levou a cabo uma política laicizadora que surgia como a concretização do ideário sustentado desde as últimas décadas do século XIX. As medidas tomadas, logo após o triunfo republicano, em matéria religiosa quase não encontraram resistência por parte da Igreja católica a qual esperou pela sua recomposição do abalo sofrido no momento da revolução para reagir perante o reformismo republicano. A lei da separação surgia como o cimo da legislação laicizadora. Com se viu, a separação da religião da política já fora, por diversas vezes, defendida durante o regime monárquico-constitucional. Contudo, não convinha nem à Igreja nem ao Estado. Governamentalizada pelo poder civil, a instituição religiosa beneficiava da sua protecção e o catolicismo funcionava como um elemento estruturante do regime político. A aspiração laica não era entendida da mesma forma por todos os ideólogos. Na linha de um certo espiritualismo republicano, Sampaio Bruno era favorável à liberdade de cultos e à indiferença religiosa do Estado. Apesar disso, mostrava-se adversário do ateísmo e do deísmo públicos. Pelo mesmo motivo, entendia que o poder político não tinha o direito de ser católico, protestante, ou budista. A seu ver, deveria ser céptico, ou indiferente em matéria religiosa. Adepto de um sistema político arreligioso criticava a Igreja escrava no Estado ateu, por um lado, e a Igreja senhora no Estado “religionário” pelo outro. Neste sentido era adversário do regalismo liberal e do ultramontanismo¹⁰.

Quando se aguardava a publicação da lei que viria a por termo às “ligações perigosas”¹¹ entre o político e o religioso, o eclesiástico Santos Farinha, numa conferência proferida na Sociedade de Geografia, à qual assistiu o

⁹ Sobre o Estado laico leia-se Fernando Catroga, *ob. cit.*, pp. 201-233.

¹⁰ Vítor Neto, *ob. cit.*, p. 267.

¹¹ Para o entendimento das relações entre o político e o religioso veja-se *Religion et politique. Une liaison dangereuse?* Sous la direction de Thomas Ferenczi, Paris, Éditions Complexe, 2003, pp. 15 e ss.

ministro da Justiça, Afonso Costa, defendeu o princípio da separação como uma espécie de mal menor. Retomando o princípio de Montalembert, *Igreja livre no Estado livre*, julgava que a instituição poderia beneficiar do novo estatuto uma vez que se libertava da tradicional dominação do poder político. Os exemplos dos Estados Unidos, Dinamarca, Suíça, França e, especialmente, o modelo político brasileiro mostravam que a Igreja só teria vantagens com a sua libertação do regalismo liberal¹². Porém, as teses do liberalismo católico já tinham, desde há muito, sido rejeitadas pelos republicanos pois, na perspectiva dos seus líderes, não bastava declarar simplesmente a separação. Era também necessário impor a liberdade religiosa para que as confissões minoritárias pudessem adquirir um novo estatuto e decretar a neutralidade do Estado neste plano da realidade.

Cerca de um mês antes da publicação da lei de separação, o seu autor, em sessão magna da maçonaria portuguesa, realizada no *Grande Oriente Lusitano*, reivindicou o direito do Estado fiscalizar a Igreja como qualquer “sociedade anónima”, reafirmou que o povo estava preparado para receber a nova lei e concluiu que “a acção da medida será tão salutar que em duas gerações Portugal terá eliminado completamente o catolicismo”, o qual era visto por Afonso Costa como “a maior causa da desgraçada situação em que caiu”. As suas palavras foram divulgadas por vários jornais do país e, perante a sua gravidade, alguns pretenderam mesmo que nunca teriam sido proferidas¹³. Apesar disso, assustaram os católicos e mesmo as confissões minoritárias vieram defender a tese da impossibilidade de qualquer sociedade viver sem religião. No entanto, o radicalismo laicista do ministro da Justiça seria atenuado por declarações de outros líderes republicanos os quais afirmavam que a nova lei salvaguardaria “todos os direitos legítimos”. Neste contexto, a imprensa republicana procurou sossegar a classe paroquial que vivia angustiada com a nova situação política e religiosa e temia as consequências da lei da separação anunciada.

¹² Vítor Neto, *ob. cit.*, pp. 267-268.

¹³ Maria Lúcia de Brito Moura, *A Guerra Religiosa na Primeira República*, Lisboa, Editorial Notícias, 2004, p. 69.

Logo após a implantação da República, o Governo Provisório encetou uma política laicizadora, como se comprova com os decretos que voltavam a expulsar as ordens religiosas, reconheciam o divórcio, introduziam o registo civil obrigatório, separavam a escola da Igreja, extinguíam, de facto, a Faculdade de Teologia e aboliam os juramentos religiosos. A lei que separava o Estado das Igrejas era o culminar desta política laicizadora. Influenciada pela Revolução francesa de 1789 e, particularmente, pela lei de separação do Estado das Igrejas do país transpirenaico (9 de Dezembro de 1905) também não era completamente estranha ao modelo de separação mais moderado da lei brasileira. Apesar destas influências, o diploma jacobino era ainda mais radical e teria consequências profundas no interior da Igreja e da própria sociedade. O ministro da Justiça pretendeu fazer uma lei “à portuguesa”, mas sabemos que o conteúdo do relatório do livre-pensador Aristide Briand, que serviu de base à lei francesa, inspirou o nosso legislador. Assim, o decreto reconhecia a plena liberdade de consciência a todos os cidadãos portugueses e estrangeiros residentes em Portugal, punha termo ao catolicismo como religião de Estado e autorizava as confissões religiosas minoritárias, desde que não ofendessem a moral pública nem os princípios do direito público português. O Estado deixava de subsidiar o culto, extinguia as cóngruas paroquiais, autorizava a liberdade da prática religiosa em casas com forma exterior de templo, previa a punição daqueles que injuriassem, ou ofendessem os sacerdotes, mantinha o beneplácito em relação aos documentos pontifícios e remetia a religião para a esfera da vida privada. A gestão da vida religiosa era entregue às associações culturais formadas por maçons e ateus, o culto público era livre, mas apenas poderia ser praticado durante o dia e as procissões, toques de sinos e colocação de emblemas religiosos nas fachadas dos monumentos públicos, ou nos edifícios particulares encontravam limites na ordem pública. A lei “nacionalizava” a propriedade da Igreja, embora cedesse as igrejas e capelas para o exercício do culto religioso às corporações culturais e os paços episcopais e presbitérios para a residência de bispos e párocos, desde que estes respeitassem as leis da República. Os seminários eram reduzidos a 5 (Lisboa, Braga, Porto, Coimbra e Évora) e os seus estudos eram reformados e sujeitos à vigilância do Estado. Para resolver o problema da sustentação do clero, as cóngruas foram substituídas por pensões vitalícias anuais concedidas aos sacerdotes

que as requeressem, ou que delas necessitassem. O culto foi remetido para o interior dos templos e, com a finalidade de laicizar o espaço público, proibiu-se aos padres de qualquer confissão, aos seminaristas e a todo o pessoal eclesiástico o uso, fora das igrejas, de hábitos ou vestes talares. A lei tinha uma grande importância uma vez que laicizava o Estado, funcionarizava o clero, expropriava a propriedade da Igreja, mantinha a política regalista e entregava a administração do culto aos cidadãos leigos. Para a aplicação do decreto foi criada uma Comissão Central de Execução da Lei da Separação, uma Comissão Nacional de Pensões Eclesiásticas, Comissões distritais e concelhias¹⁴.

A Constituição de 1911 legitimou a separação, entendida como uma consequência do princípio da liberdade de consciência. Nela se afirmava que “O Estado reconhece a igualdade política e civil de todos os cultos e garante o seu exercício nos limites compatíveis com a ordem política, as leis e os bons costumes, desde que não ofendam os princípios do direito público português” (n.º 5 do artigo 3.º)¹⁵. Esta disposição entrava em ruptura com o disposto nos textos constitucionais anteriores que definiam o catolicismo com religião do Estado. Assim, a República separava a religião da política e o laicismo, que já triunfara em países como a França, impunha-se na realidade portuguesa. A Constituição impedia ainda a perseguição por motivos religiosos, retirava a religião do espaço público e acolhia o regalismo político. Reduzido à vida privada, o catolicismo perdia a sua influência política, cultural e simbólica. Ora, o espectáculo religioso teria que ser substituído por novas ritualizações e simbologias que contribuíssem para a formação de um consenso em torno das instituições republicanas. Daí o esforço que foi feito no sentido de criar um imaginário social a partir dos símbolos nacionais (bandeira, hino, estátuas, bustos, moeda, etc.)¹⁶.

¹⁴ Vítor Neto, *ob. cit.*, pp. 266-273.

¹⁵ Jorge Miranda, *As Constituições Portuguesas. De 1822 ao texto actual da Constituição*, Lisboa, Livraria Petrony, LDA, 1992, p. 210.

¹⁶ Sobre a simbologia republicana leia-se Fernando Catroga, *ob. cit.*, pp. 269-276.

O confronto directo entre o Estado e a Igreja seria esbatido pelo sidonismo (1917-1918) que reviu a lei da separação de Afonso Costa e de outras medidas traduzidas na anulação das penas de expulsão e desterro de vários bispos, no restabelecimento das relações diplomáticas com a Santa Sé e na abolição do beneplácito. Foi ainda criada a possibilidade de organização interna das associações católicas autónomas e a liberdade de fundação de estabelecimentos de ensino de teologia sem ingerência do Estado, mas sujeitos à sua fiscalização¹⁷. Porém, só após a instauração da Ditadura Militar (1926) se assistiu a uma melhoria das relações entre o Estado e a Igreja.

3. As resistências da hierarquia eclesiástica

De acordo com a doutrina do *Ralliement*, definida por Leão XIII, os bispos começaram por aceitar o novo regime político nascido com o 5 de Outubro de 1910. Se é certo que eram radicalmente contra a República não puseram em causa a legitimidade do regime e os mais moderados aceitaram que a bandeira fosse hasteada nos seus paços episcopais. Porém, o arcebispo de Évora, D. Augusto Eduardo Nunes, ao temer o radicalismo republicano, admitia uma separação inspirada no modelo brasileiro. Um mês depois da revolução, os bispos portugueses reuniram-se em Lisboa e decidiram publicar uma pastoral colectiva que só seria divulgada em Fevereiro de 1911. Confrontados com a concretização do projecto laicizador, consideravam a conjuntura “angustiosa” e “gravíssima” sob o ponto de vista religioso. No documento, contestavam a perseguição à Igreja, criticavam a filosofia legitimadora do novo regime político e acusavam a República de anticatólica. Na sua interpretação, este facto resultava da rejeição da filosofia especulativa, da metafísica e da sua substituição pelo “árido positivismo”. A recusa do “livre arbítrio” e da “responsabilidade moral”, substituídos pelo “determi-

¹⁷ Vítor Neto, “Estado, Igreja e Anticlericalismo na 1.ª República”, *O Anticlericalismo Português: História e Discurso*, Aveiro, Universidade, 2002, pp. 43-44.

nismo” e pela “fatalidade”, a negação da autoridade política e a apologia da anarquia eram, na perspectiva do episcopado, elementos negativos. Para além disso, contestavam, a rejeição da propriedade privada, o enaltecimento do “colectivismo socialista”, “toda a religião positiva” e a própria “religião natural”. Nesta linha, rejeitavam o cientismo e identificavam a irreligiosidade com uma atitude anti-social, antinacional e antipatriótica. Apesar disso, reafirmavam a doutrina do *Ralliement* e aconselhavam a obediência dos católicos às autoridades republicanas. No entanto, as suas críticas à legislação anticatólica não fechava a porta a um acordo com o novo regime¹⁸.

O ministro da Justiça negou o beneplácito à pastoral com a finalidade de evitar que os fiéis fossem influenciados pelas suas ideias. Porém, as clivagens entre o Estado e a Igreja abriam-se e, por isso não nos surpreendem os conflitos entre o Governo Provisório e o bispo do Porto, D. António Barroso o qual não hesitou em desobecer às autoridades republicanas impondo ao clero da sua diocese a leitura da pastoral nas igrejas e ameaçando os padres que não o fizessem com a suspensão das suas funções. O conflito deste hierarca com o Governo levou ao seu desterro do bispado do Porto, facto que deu início a um vasto conflito do poder político com os prelados que levaria ao afastamento, por dois anos, de todos os dignitários eclesiásticos das suas dioceses em 1912¹⁹. O conflito entre o executivo e o bispo do Porto já prenunciava a ruptura das relações diplomáticas entre Portugal e a Santa Sé ocorrida logo após a publicação da lei que separava a religião da política.

Assim que a lei de Afonso Costa foi publicada, os prelados lançaram o “Protesto colectivo dos bispos portugueses contra o decreto de 20 de Abril de 1911, que separa o Estado da Igreja”. O documento criticava a “escravização da Igreja”, denunciava o “ódio gratuito” e a “violência impolítica”

¹⁸ Vítor Neto, *O Estado, a Igreja e a Sociedade em Portugal (1832-1911)*, Lisboa, INCM, 1998, pp. 279-280. Para o conhecimento da resistência católica ao laicismo republicano veja-se Fernando Catroga, *ob. cit.*, pp. 215-218.

¹⁹ Sobre o desterro dos bispos cf. Maria Lúcia de Brito Moura, *ob. cit.*, pp. 124-129.

expressos no texto da lei. Para além disso, denunciavam a pressa na publicação de uma lei tão importante para a vida dos portugueses e o facto de o Governo não ter esperado pela assembleia constituinte na qual o assunto poderia ter sido debatido à semelhança do que sucedera em França. Na verdade, no caso francês, a publicação da lei de 1905, foi precedida de um longo debate no parlamento e ocorreu após trinta e cinco anos de Governo republicano. A hierarquia eclesiástica via o diploma como uma fonte de injustiça, “opressão”, “expoliação” e “ludfbrio”. Atendendo às circunstâncias em que o país se encontrava, os prelados admitiam a fórmula “Igreja livre no Estado livre”, mas refutavam a separação vista por eles como a expressão da “Igreja escrava no Estado Senhor”. O episcopado não aceitava o regalismo político republicano e entendia a lei como uma “declaração de guerra” à instituição religiosa. Apesar disso, os bispos não pregavam a revolta, pois a pastoral colectiva aparecia mais como a expressão de uma queixa do que como um verdadeiro protesto²⁰.

A Santa Sé seguiu atentamente a evolução dos acontecimentos em Portugal e estabeleceu a sua ligação com os bispos através de monsenhor Bento Aloisi-Masella, encarregado de negócios da nunciatura de Lisboa. Logo em Março de 1911, Pio X aprovava a doutrina da pastoral colectiva numa carta dirigida ao patriarca de Lisboa. Em 24 de Maio de 1911 foi publicada, em Roma, a encíclica, *Jandudum in Lusitania*, através da qual não só se apoiava o episcopado português como se condenava a lei de separação. O papa censurava a legislação republicana em matéria religiosa e refutava as tentativas de “laicizar toda a organização civil e não deixar subsistir traço algum de Religião nos actos de vida comum”. Pio X condenava a apropriação pelo Estado dos bens da Igreja, insurgia-se contra as associações culturais, contestava a invasão da Igreja pelo Estado e refutava

²⁰ “Protesto colectivo dos bispos portugueses contra o decreto de 20 de Abril de 1911 que separa o Estado da Igreja”, Joaquim Maria Lourenço, *Situação Jurídica da Igreja em Portugal (Análise Histórico-Jurídica e Crítica das Relações da Igreja Católica com o Estado Português)*, Coimbra, Coimbra Editora, 1943, pp. 171-177.

a ingerência do poder civil na disciplina interna dos seminários. O pontífice concluía com a acusação de que a República tentara quebrar a união da Igreja portuguesa com o Vaticano²¹. Em síntese, a Santa Sé rejeitava a lei, na sua globalidade e acusava a República de não respeitar o regime concordatário e de violar “o direito natural e o das gentes”. O papa e o episcopado português coincidiam nas suas críticas ao regime que passava a regular as relações entre o poder temporal e a esfera eclesiástica em Portugal.

Os bispos resistiram à aplicação do decreto de Afonso Costa e tomaram posição contra a política laicizadora do Governo Provisório. De entre os membros do episcopado destacaram-se na oposição às autoridades republicanas o patriarca de Lisboa, D. António Mendes Belo, o arcebispo-bispo da Guarda, D. Manuel Vieira de Matos e o governador do bispado do Porto, Manuel Luís Coelho da Silva. Os membros da elite da Igreja aconselhavam os párocos a recusarem as pensões e a protestarem contra a realização dos inventários nas igrejas. O prelado da Guarda dirigiu mesmo um “Apelo” aos católicos da sua diocese para que resistissem à lei da separação, enquanto o patriarca de Lisboa proibiu os sacerdotes e os católicos de integrarem as associações culturais. Por este motivo, o Governo também decretou o desterro de D. António Mendes Belo, da sua diocese, durante dois anos. O prelado aproveitou a circunstância de ter que abandonar Lisboa para promover uma manifestação clerical, logo denunciada pelos militantes republicanos²².

4. As clivagens no baixo clero

A coesão do episcopado contra a política laicizadora da República não encontrou correspondência na classe paroquial que se cindiu na sequência da publicação da lei da separação do Estado das Igrejas. Na conjuntura revolucionária uma fracção do clero, ainda que minoritária, foi republicani-

²¹ Vítor Neto, *ob. cit.*, pp. 282-283.

²² *Idem, ibidem*, pp. 283-285.

zada, enquanto um pequeno grupo emigrou para o Brasil, e outro para Espanha. Alguns padres apressaram-se a pedir ao Governo Provisório a abolição do celibato e, de entre eles, houve quem contraísse matrimónio. Como se viu, o diploma de Afonso Costa funcionarizava o clero estabelecendo as pensões como forma de sustentação. O episcopado recusou-as e exerceu forte pressão sobre os padres para que estes as rejeitassem. Na altura, a questão foi amplamente debatida na imprensa e os membros do clero também a discutiram em múltiplas reuniões efectuadas em todo o país. Em Portugal existiam 3921 freguesias, mas o número total de padres era muito superior, chegando aos 5953. Ora, de acordo com um manifesto publicado pelos pensionistas, apenas teriam requerido a pensão 766 sacerdotes, número muito reduzido. Apesar disso, houve uma verdadeira guerra entre pensionistas e não pensionistas e entre aqueles e as populações analfabetas dos meios rurais²³. Os sacerdotes que obedeceram à lei exerciam as suas actividades, sobretudo, em Lisboa e no Alentejo (dioceses de Évora e Beja). Como se constata, o fenómeno pensionista ocorreu essencialmente onde a influência do republicanismo era maior. No norte e no centro do país, o número de pensionistas era reduzido devido à pressão dos bispos sobre o seu clero e à fraca implantação republicana. Sabe-se também que as resistências à aplicação da lei da separação foram mais evidentes nos distritos do Porto, Aveiro e Viseu. Apesar disso, houve pensionistas em todo o país não obstante o seu número ser diminuto mesmo em dioceses como a do Porto. Seja como for, a tentativa de estabelecer as pensões fracassava em virtude da oposição da esmagadora maioria do clero e da sua rejeição pelos bispos.

A questão religiosa, que dilacerava a sociedade, não seria resolvida pelo regime republicano, apesar das tentativas de apaziguamento das relações entre o Estado e a Igreja especialmente durante a presidência de António José de Almeida. Por isso, foi necessário esperar pelo Estado Novo para superar as contradições fundamentais entre o político e o religioso e para estabelecer a colaboração entre as duas instituições.

²³ Para o conhecimento mais aprofundado da guerra entre padres pensionistas e não pensionistas leia-se Maria Lúcia de Brito Moura, *ob. cit.*, pp. 149-179.

5. O “catolaicismo” do Estado Novo

Ao nível das relações entre o Estado e a Igreja, o salazarismo foi um “catolaicismo” uma vez que se caracterizou por uma articulação entre a laicidade do poder político e uma orientação católica hegemónica, no quadro de uma separação jurídica que não impediu a colaboração entre os dois poderes. De facto, a independência do político e do religioso não inviabilizou o seu entendimento na medida em que os interesses do Estado e da Igreja coincidiam em muitos aspectos²⁴. Apesar disso, o referido entendimento evoluiu, ao longo da vigência do regime salazarista, passando de uma colaboração estreita para uma tendência para a insatisfação de muitos católicos e da própria hierarquia. Na verdade, enquanto a Igreja foi mudando ao surgirem no seu seio diferentes tendências, o Estado permaneceu idêntico a si próprio não se adaptando às novas realidades.

A Constituição de 1933 manteve o regime de separação entre o Estado e a Igreja, garantindo a liberdade das crenças e práticas religiosas e proibindo a perseguição por motivos religiosos. O ensino público continuava neutro, embora, a partir da revisão constitucional de 1935, devesse ter uma orientação de acordo com os “princípios da doutrina e moral cristãs, tradicionais do País”. No essencial, o texto jurídico-político deu continuidade à herança laica do Estado rejeitando a sua intromissão no interior da Igreja por um lado e a ingerência do clericalismo na vida política pelo outro. O regresso ao confessionalismo foi rejeitado, pois apenas se reconhecia implicitamente o catolicismo da nação. Contudo, mesmo antes de ser oficialmente publicada, a Constituição foi alvo da crítica de Gonçalves Cerejeira que numa carta dirigida ao Presidente da República protestou contra o carácter aconfessional da lei fundamental da “República unitária e corporativa”. O car-

²⁴ Manuel Braga da Cruz, *O Estado Novo e a Igreja Católica*, 2.ª ed., Lisboa, Editorial Bizâncio, 1999, p. 15.

²⁵ Cit. por Luís Reis Torgal, “Igreja e Estado no Regime de Salazar. Entre a Separação, a Concordata e a polémica”, *A Igreja e o Estado em Portugal. Da primeira República ao limiar do Século XXI*, V. N. de Famalicão, Editora Ausência, 2004, p. 106.

deal- patriarca, em carta de 27 de Janeiro de 1933, afirmava que “os direitos da Igreja e da consciência católica não foram devidamente assegurados, ainda dentro do princípio que se tem por fundamental no projecto, a neutralidade do Estado. E continuava: “Num país de tradição e sentimentos católicos, nós não podemos deixar de lamentar que o Estado se declare praticamente ateu, não reconhecendo expressamente a soberania de Deus, causa eficiente, exemplar e final do universo, fundamento da moral e do direito”²⁵.

A Igreja católica não só acolheu, de forma benévola, o advento do Estado Novo como apoiou Salazar e a sua política quando ele assumiu a chefia do Governo. Apesar das críticas da Igreja ao novo regime, as relações entre este e os católicos mais influentes eram excelentes e isso facilitava o relacionamento entre as duas instituições que colaboraram entre si no período entre 1933 e 1940, ano da assinatura da Concordata que pôs fim à questão religiosa que durava há mais de um século. Estes anos foram de uma verdadeira “santa aliança”, não obstante o modelo político salazarista se inspirar no fascismo italiano²⁶. No quadro do novo regime, os católicos fizeram reivindicações em domínios como o da liberdade religiosa, da educação e da família. Por outro lado, reclamaram a assinatura de uma Concordata com a Santa Sé, embora a “separação amigável” pudesse ser mantida. A Concordata e o Acordo Missionário de 7 de Maio de 1940, concluíam um longo processo negocial e estatuíam uma colaboração mútua entre o Estado e a Igreja mantendo, no entanto, as duas instituições na esfera das suas competências específicas²⁷. O tratado estabelecia um conjunto de regalias jurídicas, económicas, pedagógicas, assistenciais e missionárias que deu à Igreja uma situação de privilégio único. O acordo reconhecia a personalidade jurídica da instituição, rejeitava o beneplácito do Estado e o

²⁶ *Idem, ibidem*, pp. 107-108.

²⁷ Para um conhecimento mais pormenorizado da concordata leia-se Manuel Braga da Cruz, *ob. cit.*, pp. 44-49, ou ainda Paulo Pulido Adragão, *A Liberdade Religiosa e o Estado*, Coimbra, Livraria Almedina, 2002, pp. 339-345.

direito de nomeação dos bispos e de outras autoridades eclesiásticas pelos Governos, reconhecia à Igreja o direito de ensino em escolas particulares e garantia a orientação católica do ensino público. Proibia-se o divórcio e reconheciam-se os efeitos civis aos casamentos canónicos. Uma grande parte dos bens que tinham sido retirados à Igreja foi-lhes devolvida e concederam-se isenções fiscais às igrejas e seminários. As dioceses e missões nas colónias eram subsidiadas, embora o Estado deixasse de subvencionar o culto na metrópole. Como se disse, o regime concordatário dava à Igreja um estatuto privilegiado que ela manteve, até hoje, não obstante as transformações políticas ocorridas desde então.

Salazar era um “regalista” tardio, como se constata com os entraves colocados por ele a algumas pretensões da Igreja católica nomeadamente no ensino universitário. Ao contrário do que aconteceu em Espanha com o franquismo, em Portugal o catolicismo não voltou a ser declarado religião do Estado, nem o nome de Deus foi aceite na Constituição²⁸. O Presidente da República não era obrigatoriamente católico e as outras confissões não foram proibidas, embora tivessem sido vigiadas, de perto, pelo Estado. De facto, o salazarismo rejeitou a confessionalização do poder civil e a introdução do nome de Deus na Constituição, apesar de terem existido várias tentativas nesse sentido. Não obstante isso, na reforma da Constituição de 1951, o catolicismo adquiriu uma dimensão sociológica uma vez que foi designado como “religião da Nação Portuguesa”. Porém, só na época marcelista o nome de Deus viria a ser constitucionalizado (1971). A Constituição revista, nesta data, definia o catolicismo como “religião *tradicional* da Nação Portuguesa”. O Estado permanecia formalmente neutro em matéria religiosa, mas reconhecia-se a religião católica como a confissão da sociedade portuguesa²⁹.

Depois da II Guerra Mundial, a colaboração institucional manteve-se, embora na fase final do regime o Estado se encontrasse à beira de uma

²⁸ Manuel Braga da Cruz, *ob. cit.*, p. 12

²⁹ Paulo Pulido Adragão, *ob. cit.*, pp. 334-338.

ruptura com a Igreja. Porém, assistiu-se a uma desagregação paulatina dos apoios católicos ao regime por razões sociais, políticas, confessionais, pedagógicas e missionárias³⁰. Uma nova cultura católica foi-se desenvolvendo afastando-se dos valores políticos da ordem e da autoridade em nome de uma visão mais internacionalista e democratizante. Por outro lado, as relações entre o Estado e a Igreja passaram por momentos de grande tensão, como sucedeu na fase do exílio do “bispo rebelde” do Porto, D. António Ferreira Gomes³¹, ou dos conflitos resultantes de posições assumidas por alguns hierarcas sobre a guerra colonial, especialmente em Moçambique e Angola. A visita do papa, Paulo VI, à Índia e a sua audiência (1970) aos líderes dos movimentos de libertação africanos causaram grandes perturbações nas relações entre o Estado português e a Santa Sé.

Entretanto, surgiram os católicos progressistas que discordavam da orientação política do regime autoritário salazarista-marcelista e ousaram participar na vida política no quadro dos condicionalismos impostos pelos governos ditatoriais. A revista *O Tempo e o Modo*, criada em Lisboa, em 1963, seria um “espelho” do progressismo católico³². Apesar destas tendências críticas, no interior do catolicismo, a quase totalidade do episcopado liderado pelo cardeal Gonçalves Cerejeira jamais deixou de apoiar Salazar – não obstante terem surgido alguns atritos entre ambos – colaborando com o Estado até à revolução do 25 de Abril de 1974. Apesar dessa harmonização entre o Estado e a Igreja havia uma insatisfação institucional mútua. O poder político mostrava-se decepcionado pelo facto da instituição eclesiástica não desautorizar alguns bispos e organizações católicas, enquanto esta revelava o seu desagrado por não ver algumas das suas reivindicações realizadas. Por isso, as relações institucionais foram marcadas pela tensão e pelo conflito, pois a Igreja não aceitava desempenhar o papel de uma simples repartição do Estado, enquanto este recusava o domínio do poder

³⁰ A desagregação do apoio dos católicos ao regime foi estudada por Manuel Braga da Cruz, *ob. cit.*, pp. 93-112.

³¹ Luís Reis Torgal, *ob. cit.*, p. 123.

³² *Idem, ibidem*, p. 124.

espiritual sobre o temporal. No momento das transformações económicas e sociais ocorridas na fase final do regime as relações entre o Estado e a Igreja teriam necessariamente que evoluir. Contudo, a instituição eclesiástica manteve sempre uma atitude cautelosa em relação ao regime ditatorial e uma grande preocupação em não o hostilizar.

6. A laicidade do regime democrático

Após a revolução de 25 de Abril de 1974, o Estado português estabeleceu um protocolo com a Santa Sé através do qual se alterava o Artigo 24.º da Concordata de 1940, que impedia o divórcio o qual passou a ser possível. Contudo, na altura, não houve coragem para ir mais além e o acordo de 1940 manteve-se em vigor até 2004. Apesar disso, a Constituição de 1976 afirmou a liberdade para todos e estabeleceu a laicidade do Estado, sem reserva, ao estatuir que “As igrejas e comunidades religiosas estão separadas do Estado e são livres na sua organização e no exercício das suas funções e do culto” (Artigo 41.º, 3)³³. Na linha de desenvolvimento deste preceito constitucional e para resolver o problema das confissões religiosas minoritárias, o parlamento aprovou, em 26 de Abril de 2001, a “Lei da Liberdade Religiosa”. Este decreto estabelecia no seu Artigo 1.º que “A liberdade de consciência, de religião e de culto é inviolável e garantida a todos em conformidade com a Constituição, a Declaração Universal dos Direitos do Homem, o direito internacional aplicável à presente lei”. No seu articulado estabelecia, entre outros aspectos, os princípios da igualdade religiosa, da separação, da não confessionalidade do Estado, da cooperação e da tolerância. Por outro lado, reconhecia-se a personalidade jurídica das comunidades religiosas não católicas desde que devidamente inscritas. O diploma instituiu ainda a “Comissão da Liberdade Religiosa” que tem como função acompanhar a aplicação do decreto. Porém, as normas desta lei não eram aplicáveis à

³³ *Constituição da República Portuguesa*, Lisboa, INCM, s. d., p. 32.

Igreja católica, pois a sua posição ficava ressalvada pela Concordata de 7 de Maio de 1940, pelo protocolo adicional à mesma de 15 de Fevereiro de 1975, assim como pela legislação aplicável ao catolicismo. Sendo assim, a laicidade do Estado foi assegurada, embora se estabelecesse uma situação de excepção para a Igreja católica³⁴.

Se a laicização foi garantida, a separação concordatada permaneceu até à actualidade. Porém, a concordata de 2004 perpetua regalias e privilégios da Igreja nos planos pedagógico, financeiro, fiscal e assistencial. Para além disso, confere personalidade jurídica à Conferência Episcopal Portuguesa e estabelece a liberdade de organização completa da instituição, no território nacional, em consequência do princípio da separação. Parece-nos criticável a “homenagem” que esta Concordata presta ao acordo de 1940 e o carácter de continuidade que se procura estabelecer entre os dois tratados, pois o novo diploma mantém uma boa parte do articulado do texto salazarista. Contudo, para além da sua dimensão jurídica resta saber se, na prática, o Estado estará disponível para possibilitar as mesmas condições de assistência religiosa nas forças armadas, nos hospitais, nas escolas, ou nas prisões, às Igrejas minoritárias solicitadas por cidadãos que professem estas confissões religiosas. Se o catolicismo é largamente maioritário, também é verdade que a sociedade actual se caracteriza por uma pluralidade religiosa crescente enquanto a democracia pressupõe e exige a tolerância nesta matéria.

³⁴ “Lei da Liberdade Religiosa”, <http://www.parlamento.pt>.