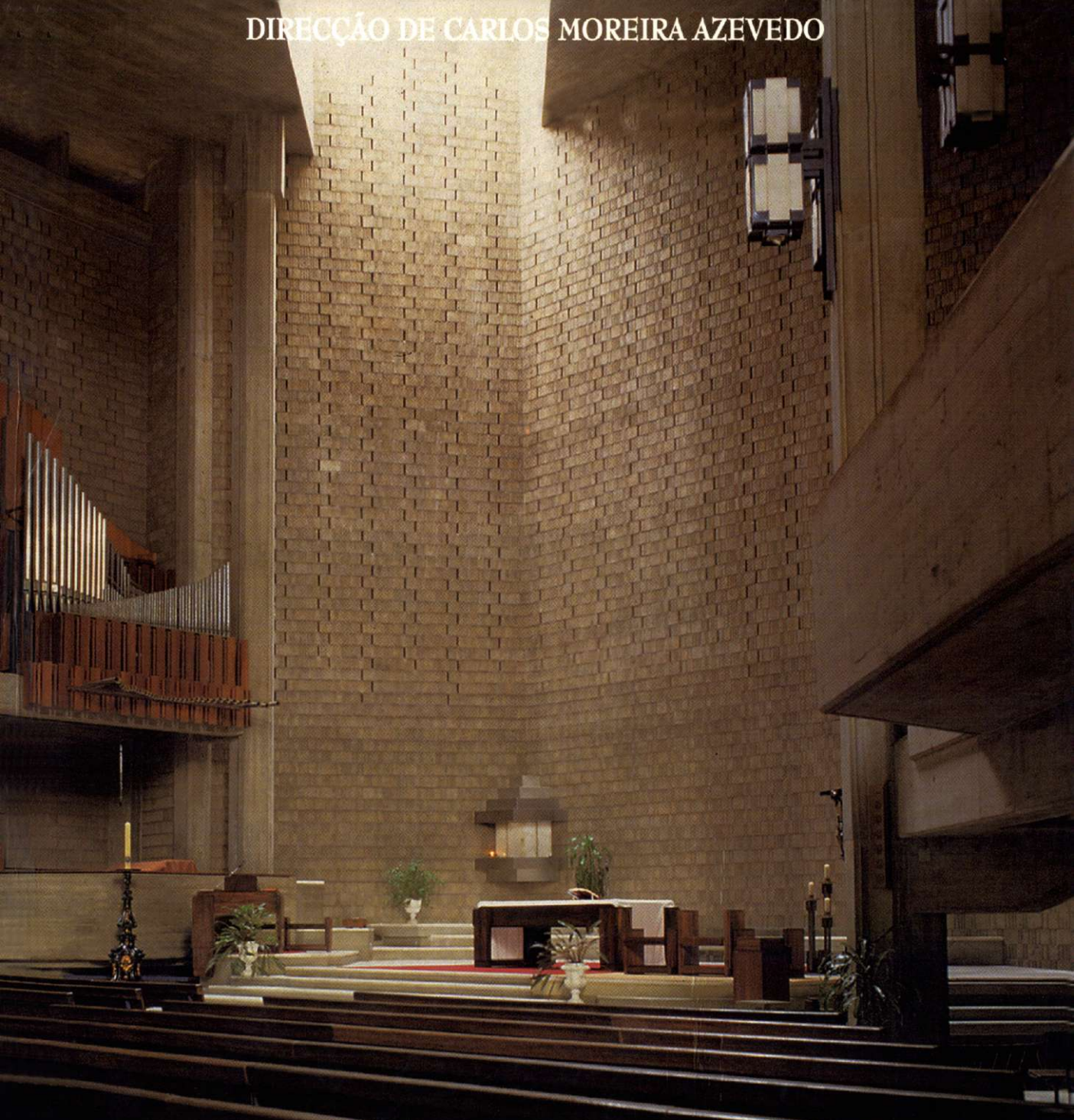
DIRECÇÃO DE CARLOS MOREIRA AZEVEDO



HISTÓRIA RELIGIOSA DE PORTUGAL

VOLUME 3

Círculo de Leitores

HISTÓRIA RELIGIOSA DE PORTUGAL

CENTRO DE ESTUDOS DE HISTÓRIA RELIGIOSA

HISTÓRIA RELIGIOSA DE PORTUGAL

CENTRO DE ESTUDOS DE HISTÓRIA RELIGIOSA
DA UNIVERSIDADE CATÓLICA PORTUGUESA
DIRECÇÃO DE
CARLOS MOREIRA AZEVEDO

VOLUME 3

RELIGIÃO E SECULARIZAÇÃO

COORDENAÇÃO DE:
Manuel Clemente
António Matos Ferreira

AUTORES:
António Matos Ferreira
Luís Aguiar Santos
Manuel Clemente
Nuno da Silva Gonçalves
Paulo F. de Oliveira Fontes

Círculo de Leitores

ISBN 972-42-2460-0
9 789724 224602

Capa e design gráfico:
Fernando Rochinha Diogo
Índice Geral:
Bruno Cardoso Reis
Secretariado da Coordenação:
Jacinto Salvador Guerreiro
Revisão tipográfica:
Fotocompográfica, Lda.
Cartografia:
Fernando Pardal
Composição:
Fotocompográfica, Lda.
Fotomecânica:
Fotocompográfica, Lda.

© **Círculo de Leitores SA** e **Autores**
Primeira edição para a língua portuguesa
Impresso e encadernado em Agosto de 2002
por Printer Portuguesa, Ind. Gráfica, Lda.
Casais de Mem Martins, Rio de Mouro
Edição n.º 4100
Depósito legal n.º 150 608/00

Sumário

INTRODUÇÃO GERAL 9

RELIGIÃO E SOCIEDADE NA ÉPOCA CONTEMPORÂNEA *15*

INTRODUÇÃO 17

DESARTICULAÇÃO DO ANTIGO REGIME E GUERRA CIVIL 21
A RELIGIÃO COMO AMPARO SOCIAL E COMO RESISTÊNCIA ÀS INVASÕES FRANCESAS 21 — REFORMA DA SOCIEDADE E REGENERAÇÃO RELIGIOSA E MORAL 23 — IGREJA E RELIGIÃO NO DEBATE DA INSTAURAÇÃO DO REGIME LIBERAL 24 — CATÓLICOS ABSOLUTISTAS E LIBERAIS: GUERRA POLÍTICA E FRACTURA RELIGIOSA 28 — RUPTURA E AFRONTAMENTO DE LEGITIMIDADES RELIGIOSAS 31 — PACIFICAÇÃO RELIGIOSA E ESTADO CONFESSIONAL 32 — NOTAS 35.

A CONSTITUCIONALIZAÇÃO DA RELIGIÃO 37
LIBERALISMO E CONTRATUALIZAÇÃO DA RELIGIÃO: A ADAPTAÇÃO DO CATOLICISMO AO LIBERALISMO 37 — REGENERAÇÃO POLÍTICA E REGENERAÇÃO RELIGIOSA 38 — CATOLICISMO LIBERAL E LIBERALISMO CATÓLICO 40 — AS PRIMEIRAS MANIFESTAÇÕES DE LAICIZAÇÃO DA SOCIEDADE 41 — A AUTORIDADE PAPAL E A AUTONOMIA DO CATOLICISMO 42 — RECOMPOSIÇÃO DO ENQUADRAMENTO RELIGIOSO A PARTIR DA «QUESTÃO SOCIAL» 44 — UNIDADE DOS CATÓLICOS E QUESTÃO POLÍTICA: ANTICLERICALISMO E NACIONALISMO CATÓLICO 50 — NOTAS 60.

VITALIDADE DO CATOLICISMO NOS SÉCULOS XIX E XX *61*

INTRODUÇÃO 62
NOTAS 63

A VITALIDADE RELIGIOSA DO CATOLICISMO PORTUGUÊS: DO LIBERALISMO À REPÚBLICA 65
A IGREJA CATÓLICA NO CONSTITUCIONALISMO: FRAGILIDADE 65 — Fragilidade institucional 65 — Fragilidade propriamente religiosa 70 — A IGREJA CATÓLICA NO CONSTITUCIONALISMO: AMBIGUIDADE 74 — A crítica de Herculano 74 — Ultramontanos e cismontanos 76 — Separação Igreja-Estado? 82 — Sob o humor de Ramalho... 84 — Eça, Rattazzi, Brandão... 86 — Apreciações internas 88 — A visão de Sena Freitas 92 — Uma perspectiva laical: Gomes dos Santos 94 — Uma perspectiva laical: Abúndio da Silva 101 — A IGREJA CATÓLICA NO CONSTITUCIONALISMO: CRIATIVIDADE 106 — Balanços na viragem do século 106 — Persistências e redefinições 108 — O associativismo católico 116 — O lugar dos leigos 119 — Inteligência e catequese 123 — Concluindo 125 — NOTAS 126.

O CATOLICISMO PORTUGUÊS NO SÉCULO XX: DA SEPARAÇÃO À DEMOCRACIA 129
RENOVAÇÃO E PERMANÊNCIAS 129 — Periodização: continuidades e rupturas 129 — Formação, formas de enquadramento e novas sociabilidades 131 — Acção social e movimentos sociais 133 — Diversidade cultural, enquadramento territorial e dimensão internacional do catolicismo 133 — Paradigmas de compreensão e afirmação do catolicismo na modernidade 135 — DA REACÇÃO À POLÍTICA LAICIZADORA DA I REPÚBLICA AO

PROJECTO DE «RECONQUISTA CRISTÃ DA SOCIEDADE» 136 — Protagonismo e unidade do episcopado na República 138 — O «apelo de Santarém» e reorganização do movimento católico: sob o signo da união 142 — Religiosidade, manifestações de fé e enquadramento eclesial das populações 148 — As aparições de Fátima 152 — Devoções e formas de piedade 159 — O Concílio Plenário Português (1926) 164 — Reorganização da vida interna da Igreja: catequese, liturgia, seminários, congregações religiosas e apostolado 169 — Movimento católico, acção católica e «reconquista cristã da sociedade» 174 — A Acção Católica Portuguesa: o seu lugar na Igreja e o seu papel na sociedade 177 — DA RESTAURAÇÃO DA «ORDEM SOCIAL CRISTÃ» À RENOVAÇÃO PASTORAL DA IGREJA 181 — Vivência religiosa e apostolado: o papel da ACP 184 — Catolicismo social e movimento católico 188 — As Semanas Sociais Portuguesas e a «ordem social cristã» 191 — Recristianização da sociedade, reflexão pastoral e sentido missionário 195 — Educação, família e ensino 200 — Seminários, institutos religiosos e missões populares 205 — Renovação pastoral e formação cristã: da catequese à reflexão teológica 214 — Renovação pastoral e formas de expressão cultural: da arte sacra aos meios de comunicação social 218 — Da diversificação do apostolado dos leigos à renovação teológica conciliar 225 — O episcopado e a evolução do movimento católico 229 — Fátima, centro do catolicismo nacional e «altar do mundo» 238 — A QUESTÃO DA LIBERDADE E A PROBLEMÁTICA DA PLURALIDADE NO SEIO DO CATOLICISMO PORTUGUÊS 245 — O II Concílio do Vaticano, a renovação pastoral da Igreja e a sua presença na sociedade 249 — Pastoral da fé, religiosidade popular e comportamentos sociais. O lugar de Fátima 257 — As questões da justiça e da paz na evolução do catolicismo 266 — Seminários, formação teológica e reflexão cristã no processo de mutação cultural da sociedade 278 — O impacte da democratização da sociedade 292 — Acção católica, apostolado de leigos e novos movimentos eclesiais 302 — Sociedade urbana, prática religiosa e novos horizontes pastorais 313 — Católicos e cidadãos: a problemática da liberdade religiosa, da pluralidade cultural e da laicidade 325 — NOTAS 331.

A DIMENSÃO MISSIONÁRIA DO CATOLICISMO PORTUGUÊS 353

DO LIBERALISMO À IMPLANTAÇÃO DA REPÚBLICA 353 — O contexto político, legislativo e ideológico 353 — A animação missionária interna 360 — DA PRIMEIRA REPÚBLICA À ACTUALIDADE 369 — O contexto político e legislativo 369 — As manifestações da consciência missionária do país 377 — Os agentes da acção missionária 377 — A animação interna 380 — Aspectos da mentalidade missionária 388 — A missionação pós-colonização 393 — NOTAS 396.

PLURALIDADE RELIGIOSA

Correntes cristãs e não-cristãs no universo religioso português 399

CONDICIONANTES NA CONFIGURAÇÃO DO CAMPO RELIGIOSO PORTUGUÊS 401

INTRODUÇÃO: UMA UTENSILAGEM CONCEPTUAL PARA A ANÁLISE DO FENÓMENO RELIGIOSO 401 — Objecto de estudo 401 — O fenómeno religioso 401 — O universo religioso 402 — O mercado religioso 404 — O campo religioso 404 — Outros conceitos 405 — VIVÊNCIA DEVOCIONAL E SACRAMENTAL E CULTURA LETRADA CLERICAL 406 — Uniformidade e hegemonia 406 — A religiosidade popular 406 — O compromisso religioso 408 — Uniformização e repressão 409 — Formas de equilíbrio 410 — A DIFERENCIAÇÃO POSSÍVEL E A DIFÍCIL PLURALIDADE 411 — O recuo da repressão 411 — O papel político da Igreja Católica 411 — O avanço da tolerância 411 — Novos protagonismos e desmobilização da Igreja Católica 412 — Resposta tardia da Igreja Católica 413 — Outros reflexos 414 — Controlo pelo Estado 414 — Barreiras à diferenciação 416 — Processo de diferenciação 416 — NOTAS 417.

A TRANSFORMAÇÃO DO CAMPO RELIGIOSO PORTUGUÊS 419

A SECULARIZAÇÃO DAS ELITES E SEUS EFEITOS 419 — Secularização-

ção e Maçonaria 419 — Contexto histórico 419 — As «nações» estrangeiras 422 — Consolidação maçónica 422 — Reacções 424 — Maçonaria e liberalismo 426 — A paz com a Igreja Católica 426 — A guerra dos intelectuais 428 — O laicismo 430 — Radicalização maçónica 431 — O «ocaso» republicano 431 — O novo nacionalismo 432 — A nova uniformidade 434 — Penetração do marxismo 435 — O fim de um ciclo 436 — Outras tendências 436 — O DILEMA DA ESTABILIDADE RELIGIOSA NO JUDAÍSMO 438 — Os criptojudeus 438 — O «segundo» judaísmo 439 — A estabilidade do grupo 441 — Barros Basto 442 — A «Obra do Resgate» 443 — Entusiasmo e dificuldades 444 — O anti-semitismo 446 — Desenlace paradigmático 446 — A «CISSIPARIDADE FRAGMENTÁRIA» DA MINORIA PROTESTANTE 447 — Problemática das origens 447 — João Ferreira de Almeida 447 — Primeiras manifestações 447 — A disseminação de Bíblias 448 — Kalley na Madeira 449 — A semente lançada 450 — Os primeiros grupos 451 — Diversidade interna 452 — A Igreja Lusitana 452 — Difícil ímpeto missionário 453 — O ensino e o escutismo 454 — O «choque cultural» 456 — «Cissiparidade» 456 — Presbiterianos, metodistas 456 — Irmãos Darbistas 457 — Congregacionalistas 458 — Implantação dos baptistas 458 — Especificidade pentecostal 460 — As Assembleias de Deus 461 — O «apport» pentecostal 463 — Estratégias missionárias 463 — Polémicas episódicas 464 — A conquista de espaço 465 — Protestantes e laicistas 466 — Triunfo do «modus vivendi» 467 — Os colportores 468 — Pontos de fricção 468 — A questão ultramarina 469 — O ecumenismo cristão 470 — Igreja Adventista do Sétimo Dia 471 — As Testemunhas de Jeová 473 — A Igreja de Jesus Cristo dos Santos dos Últimos Dias 475 — A Ciência Cristã 475 — O neopentecostalismo 475 — O ESPIRITISMO E OS LIMITES CULTURAIS DA DIFERENCIAÇÃO 476 — Implantação do espiritismo 476 — A «ruptura» cultural 478 — A RECENTE «PULVERIZAÇÃO» DO CAMPO RELIGIOSO 480 — Comunidades e indivíduos 480 — A Sociedade Teosófica 481 — Outras correntes esotéricas 483 — As igrejas ortodoxas 484 — Muçulmanos 485 — Hindus 486 — Bahá'ís 486 — As «escolas orientais» 487 — O «new age» caleidoscópico 488 — NOTAS 490.

A DINÂMICA DO UNIVERSO RELIGIOSO PORTUGUÊS 493
DIFERENCIAÇÃO RELIGIOSA (1813-1999): QUANTIFICAÇÃO E QUALIFICAÇÃO 493 — A quantificação dos dados 493 — A qualificação dos dados 495 — CONCLUSÃO: OS LAÇOS CULTURAIS E A AGITAÇÃO DO ESPÍRITO 497 — Entusiasmo e liturgia 497 — «O futuro a Deus pertence...» 499 — NOTAS 501.

CONCLUSÃO GERAL 503

BIBLIOGRAFIA 507

ÍNDICE GERAL 539

ÍNDICE DE AUTORES 581

CORRIGENDA E ADENDA 583

Introdução geral

Manuel Clemente
António Matos Ferreira

A dimensão religiosa sempre foi constitutiva do viver em sociedade, e a complexidade histórica implica esta percepção; contudo, a instância do religioso — fora de qualquer marco providencialista ou apologético — refere-se a uma dimensão que a modernidade instaura como alteridade relacional, complementar ou antagónica, com as múltiplas instâncias de realização, que importa analisar.

Procurando compreender a sociedade a partir do fenómeno religioso, a história religiosa contribui para inserir no discurso historiográfico geral dimensões que relevam das crenças, das mentalidades, dos comportamentos e práticas, de múltiplas formas de organização e de enquadramento que tecem muitos dos níveis em que a sociedade e os seus protagonistas realizaram e realizam o seu agir social. Mas, a contemporaneidade também é marcada pelo questionamento da religião como objecto de análise, constituindo, na sua autonomia, aquela instância de crítica e elemento do próprio conflito social, enquanto factor de confronto ou de concorrência, proporcionando e, em determinadas circunstâncias, favorecendo sempre elementos de determinada hierarquização social.

O 3.º volume da *História Religiosa de Portugal*, apresentando uma síntese sobre a história religiosa no Portugal contemporâneo, procura articular simultaneamente uma prospecção a partir dos trabalhos historiográficos existentes e ensaiar a formulação de novas perspectivas a prosseguir no futuro. Este tipo de trabalho reveste sempre um elevado grau de ousadia porque, por um lado, pretende-se avançar no conhecimento da realidade com elementos ainda, muitas vezes, insuficientes, requerendo investigações mais aturadas pelo contacto com nova documentação, não disponível presentemente; e, por outro lado, as controvérsias subjacentes à apreciação de determinadas questões e conjunturas permanecem em aberto no momento deste construir memória.

Tais limitações, próprias do labor historiográfico, não impedem contudo a realização do seu mais autêntico desiderato; isto é, fornecer um balanço do conhecimento possível em ordem a pensar-se a realidade do Portugal contemporâneo, na multiplicidade de implicações que a dimensão religiosa oferece para essa compreensão. No entanto, se muitos aspectos referentes à problemática religiosa no Portugal contemporâneo permanecem por conhecer de modo aprofundado, tal situação sugere também a pertinência de áreas de investigação a prosseguir e outras a exigir novos esforços de estudo e de publicação.

Na história, a periodicidade fornece um diapasão, não necessariamente concordante, mas revelador de formas distintas de perceber e de manifestar sintomas dos problemas centrais da sociedade. Na análise da contemporaneidade portuguesa tem prevalecido normalmente a valorização das transformações políticas e económicas, nomeadamente tendo em consideração os vários regimes políticos; contudo, esta apreciação pode ser também captada a partir dos ritmos marcantes da vivência religiosa, tomada como expressão de mentalidades e de formas de convivência social, próprias e integrantes da dinâmica social mais geral. Importa, pois, considerar a interacção triádica entre antropologia (mito-símbolo-rito) — história — teologia. A história movimenta quer a dimensão antropológica, quer a teologia; é ela que proporciona o diálogo entre ambas. Assim, para a história religiosa o universo teológico é fundamental, não só como doutrina ou ideologia religiosa, mas como instância de compreensão e de formulação da construção da realidade.

Mais do que uma questão de herança, a memória histórica é sobretudo

uma questão de elaboração e de transmissão. Nesta perspectiva, a acuidade da reflexão histórica presente no conjunto da *História Religiosa de Portugal* e, em particular, neste 3.º volume exige a crítica aprofundada do modo como a memória (o que permanece vivo) — mais do que legitimação de determinada ordem ou programa, mesmo que cultural — constitui instância crítica para possibilitar, e estimular, a investigação e a reflexão capacitadas para compreender a complexidade da realidade, de forma aberta e não reduzida a categorias estanques.

No que respeita ao universo religioso da época contemporânea portuguesa, este volume foi pensado com a preocupação de estabelecer uma análise não restringida à dimensão institucional, mas conjugando essa institucionalização com a complexidade do próprio fenómeno religioso, com atenção às suas vertentes antropológicas e psicológicas. O impacte da religião não pode ser apreciado unicamente pelas estruturas e dinâmicas institucionais, mas pela força, pela motivação e pelo enquadramento das iniciativas realizadas pelos crentes comuns, aqueles que, mais ou menos, como fiéis a uma determinada convicção e tradição, são expressão do processo de individualização sugerida pela afirmação da autonomia e da liberdade, constitutiva dos vínculos sociais contemporâneos.

O que os diversos universos religiosos dizem de si são formas também de perceber e de lidar com a sociedade. Teologias, ritos, liturgias, devoções e manifestações religiosas não são elementos ao lado da sociedade, fazem parte dela, tecem sociabilidades e transportam factores de conservação e de mudança. Todas estas variáveis são imprescindíveis para se perceber, não só a colaboração mais epidérmica de certos movimentos sociais, mas para captar filões profundos da dinâmica social.

Nos dois últimos séculos a crítica historiográfica forneceu diversos percursos de compreensão da realidade e identidade do país, destacando diversamente o papel da religião. Por outro lado, e pelas características do seu processo, a época contemporânea corresponde a um reler constante do sentido da História de Portugal.

Nesta releitura e reelaboração de memória, o fenómeno religioso tem transportado uma pluralidade de vectores que contribuíram para a percepção dessa identidade, informando-a através de múltiplos conflitos, mas também através da persistência e da inovação de horizontes de realização social, do viver colectivo. Todavia, para além da sucessão de conjunturas, esta época pode já ser percebida em termos de longa duração, requerendo uma apreciação que, sendo global, se situa ao nível da recomposição dos universos religiosos em face da modernidade e torna esta em instância crítica do labor historiográfico.

O debate sobre a religião enquanto tal, e enquanto elemento estruturador da sociedade, foi crucial no percurso oitocentista e novecentista da sociedade portuguesa. Um dos eixos hermenêuticos desse processo assenta na correlação dos paradigmas de secularização e de laicização, onde o fenómeno religioso foi adquirindo um estatuto próprio enquanto objecto de análise.

Neste período, o universo religioso integrador da realidade portuguesa sofreu profundas alterações no entrosamento com transformações que, a todos os níveis, marcaram o longo e complexo processo da afirmação e desenvolvimento de uma sociedade moderna e liberal, atravessado por múltiplos conflitos sociopolíticos, económicos, culturais e mentais. A recomposição da sociedade ao nível religioso é, pois, uma faceta fundamental para a sua própria compreensão. A questão religiosa na sociedade constituiu, assim, uma problemática constante como questionamento da própria realidade e da sua transformação, expressa em termos políticos, sociais e culturais. Pode, nesta óptica, reconhecer-se que se verificou uma metamorfose da problemática da secularização, entendida enquanto deslocação e recomposição do religioso na sociedade, como também se verificou o esgotamento paulatino de determinados modelos e concepções, nomeadamente associados a um paradigma de cristandade; isto é, a sociedade entendida como um todo cristão homogéneo.

A percepção da religião na sociedade foi, e é, muitas vezes formulada

através da «questão de Deus», mas também da questão dos vínculos sociais, problemática que tem arrastado diversos tipos de anticlericalismo enquanto contestação e afirmação de outros protagonismos em relação à Igreja, identificada esta com o catolicismo enquanto matriz predominante. Contudo, a religião, tomada como relação com o divino ou como manipulação do transcendente, afirma-se também como forma de interligação e de diferenciação no processo de construção social, espelhando um balizamento estabelecido através da dualidade: sagrado e profano, com repercussões a todos os níveis das representações sociais.

Porém, a centralidade das vivências religiosas referencia-se também a posições axiais da religião na vida dos indivíduos e nas suas relações de grupo, assumindo múltiplas linguagens, expressões simbólicas de várias concepções existenciais. A temporalidade, dimensão evocada na sua oposição ao espiritual, como permanente tensão, se apresenta a materialidade dos acontecimentos, também remete para níveis de internalização do real, próprios do campo espiritual ou nas suas fronteiras. A exaltação e a constituição identitária de cada sociedade em torno da festa ou da celebração transvaza em muitas circunstâncias a confessionalidade própria do enquadramento religioso, alargando em muitas circuntâncias a amplitude da compreensão da religião como fenómeno social e cultural de crença e adesão, remetendo para o ordenamento sociopolítico a questão dos seus limites, das suas fronteiras e das suas mediações.

As manifestações contemporâneas de negação da religião ou de processos de substituição têm induzido a múltiplas disputas, de carácter variado, emergindo sempre a problemática da realidade simbólica capaz de consagrar uma ordem social, uma determinada hierarquização de valores, e remetido a religião para o campo da ética. Esta deslocação conflitual, característica da secularização, reflecte várias atitudes em face da religião; porém, o conteúdo das mundividências e práticas religiosas é, em si mesmo, também marcado por posições contrastadas, quando não em confronto.

A necessidade de se considerar a dimensão da chamada «religião analógica» situa-se na percepção da densidade de ruptura entre as Igrejas e a sociedade civil, na medida em que estas fracturas se encontram associadas à emergência, pontual ou contínua, de outras dinâmicas socioculturais transportadoras de significado e de sentido. Porém, muitas vezes, estas manifestações de sentido indicam particularismos, formas de individualização, que não prescindem necessariamente da pertença confessional como identificação social. Assim, formas de controlo do sagrado — por exemplo, o que muitas vezes se designa como «religião popular» — apresentam-se simultaneamente como elementos diferenciadores e manifestações de inclusão sincrética.

Neste contexto, a secularização, mais do que um processo de passagem dos bens da Igreja Católica para posse civil ou práticas de regalismo, é um modo de diagnosticar o que se considera ser o recuo do religioso — pela laicização, pela descristianização, pelo paganismo e pela extensão da incredulidade e da irreligião, ou ainda pelo processo de desconfessionalização, desafectação e desvinculação. Contudo, existe uma interdependência entre mutação religiosa e transformação da sociedade, havendo neste processo uma dinâmica de adaptação e um processo interno de secularização no seio das Igrejas, ou grupos religiosos. Muitas vezes, é o campo teológico que formula a legitimidade desse percurso ou a resistência a ele. De um modo ou de outro, nas vivências estão sempre latentes diversas conceptualizações teológicas, nomeadamente como teologias políticas.

Esse processo articulou entre si mudanças ocorridas aos mais diversos níveis da sociedade. Porém, as permanências e alterações, as resistências ou os movimentos impulsionadores de novas atitudes nas vivências religiosas condicionaram, também, fortemente a sociedade portuguesa no seu percurso de modernização, acelerador da secularização numa sociedade que, tradicionalmente e de forma hegemónica, se referenciava à matriz do catolicismo.

Esta metamorfose do universo religioso, bastante comum, e reflectindo processos similares aos de outras sociedades, foi muitas vezes equacionada como descristianização, o que corresponde a uma certa conceptualização que

procurou descrever a desafectação religiosa no seio da secularização. A percepção da realidade como descristianização constituiu importante alavanca e factor mobilizador da renovação do catolicismo que marca — em graus diferentes — a época contemporânea, com experiências que vão das missões internas (populares) às mais variadas formas de movimentos, acrescido pela persistência reelaborada e pelo surgimento de correntes espirituais, formas de vida consagrada (congregações masculinas e femininas), e novas formulações em torno do sacerdócio ordenado (o clero). Uma abordagem centrada na percepção da mudança como descristianização constituiu o pano de fundo da historiografia religiosa desenvolvida por Fortunato de Almeida ou por Miguel de Oliveira, como forma de reelaboração de uma memória afirmativa da centralidade da Igreja Católica Romana como estruturante do existir do país. Outros labores historiográficos procuraram discernir o peso relativo da pluralidade religiosa, sublinhando a preponderância «conservadora» da confessionalidade romana ou destacando a residualidade do seu «progressismo». Por outro lado, a recomposição contemporânea do catolicismo esteve e está ligada ao que se designa na linguagem dos finais do século XIX e inícios do XX por «sociologia católica», enquanto forma de compreender a sociedade e dar resposta aos seus problemas a partir da religião.

Contudo, ao longo destes últimos dois séculos verificou-se também uma metamorfose da problemática da secularização, entendida como deslocação e recomposição do religioso na sociedade, levando ao reconhecimento do factor religioso como estruturador da pluralidade na sociedade. As incursões na área da sociologia têm permitido a introdução de múltiplas dessas referências para a abordagem da fenomenologia do religioso enquanto elemento constitutivo do viver social e cultural.

Assim, a passagem de uma reflexão histórica anteriormente centrada na Igreja Católica e na dimensão eclesiástica para uma análise da religião na sua amplitude, como objecto de análise, solicita novos parâmetros para compreensão da realidade portuguesa, marcada na sua contemporaneidade pela progressiva diferenciação religiosa. Este processo não se confina à presença de correntes religiosas diversas do catolicismo, mas atinge este pelas suas fracturas internas, conduzindo-o de uma autopercepção unitária ao reconhecimento interno de um pluralismo constitutivo e identitário.

Em certa medida, a modernidade formula-se em contraponto com a necessidade de definir a delimitação do fenómeno religioso: não está só em debate a sua historiografia, mas a sua amplitude como fenomenologia estruturante dos campos sociais e dos níveis psicológicos, interagindo como história da sociedade e dos indivíduos.

A pluralidade de crenças — incluindo a negação e a dúvida, mesmo as diversas formas e formulações de agnosticismo ou de ateísmo — corresponde a possibilidades do existir social que transportam debate, confronto e realizações. Estes universos do dizer social de sentido, trespassados por continuidades e por rupturas perceptíveis na longa duração (na diacronia), pretendem de formas diversas, e legitimando-se em heranças distintas, lidar com a tensão entre o uno e a coesão, e o múltiplo permanente. Neste âmbito, e em sucessivos contextos, questões em torno da identidade nacional e da liberdade religiosa surgiram como instâncias de intervenção e de disputa político-social sobre a função social da religião.

Importa sublinhar também que a diversificação religiosa, com particular incidência no século XX, e especialmente depois da Segunda Guerra Mundial, não resultou essencialmente de um processo de dissidência interna, mas sobretudo da dinâmica internacional, que encontrou no país um terreno para realizar a sua progressiva implantação, nomeadamente em territórios coloniais e ultramarinos. Esta diversificação explicitou e condicionou a recomposição da própria sociedade, potenciada por outros vectores, reconhecidos pela historiografia, como o «despertar» religioso contemporâneo, a mobilidade social e os surtos migratórios, o impacte dos processos de descolonização e de «adesão europeia». Foi, efectivamente, a existência de comunidades imigrantes estrangeiras — para as quais a prática religiosa era referência de identidade, de

diferenciação, como também de afirmação social — que constituiu um importante suporte deste processo de diversificação religiosa do espaço material e humano português.

Assim, a elaboração histórica vê-se confrontada pelas exigências de abordagem, não só das questões do funcionamento interno das instituições religiosas, do seu impacte nas vivências sociais e das relações com as diferentes formas de organização do Estado, mas também com o âmbito e os limites da fenomologia religiosa enquanto expressão do pulsar das dinâmicas da sociedade.

Quando se refere o catolicismo, tal fórmula remete para múltiplas instâncias. Antes de mais, delimitam-se os contornos do religioso, pois este está presente no conjunto da sociedade enquanto dimensão vivencial, de significado, de ritos que se situam na perspectiva do criacionismo e do construtivismo sociais. É certo que o catolicismo procurou, na continuação das sociabilidades precedentes, situar-se e enquadrar, mesmo no sentido de hegemonizar, todo este âmbito do religioso. Mas ao referir-se o catolicismo pretende-se situar um conceito amplo de ambiência, de envolvência que se desenvolve em torno e integrando a percepção social e teológica do conceito de Igreja, na sua própria evolução — concepção e concretização — na peugada pós-tridentina, e no processo completo das rupturas revolucionárias instauradoras das sociedades contemporâneas nos seus diversos matizes e ideários.

Nesta perspectiva, a Igreja Católica apresenta-se, antes de mais, como uma experiência de sociabilidade valorativa de vários níveis de mediações: sacerdócio ordenado; formas confraternais e congreganistas; elaborações doutrinais e teológicas explicativas e, simultaneamente, legitimadoras do viver e agir; sacramentos que estabelecem e definem vínculos, relações com os fiéis. Porém, na contemporaneidade, o catolicismo procura inscrever na sua corporeidade orgânica e integradora novos protagonismos internos, com destaque para a acção dos leigos e formas de vida religiosa, e lidar com a dimensão concorrencial que a pluralidade e a diversificação colocam, interna e externamente. Consequentemente, nestes dois últimos séculos, o catolicismo transporta uma dupla faceta: ser de situação e ser de resistência. Mas, tal ambivalência não lhe é específica, pois integra todo o campo do religioso.

Neste volume da *História Religiosa de Portugal* parte-se, assim, de um terreno amplo para se apresentar uma síntese, mas em aberto, da problemática religiosa nos séculos XIX e XX do país: as relações entre religião e sociedade; a vitalidade religiosa do catolicismo que, pela sua hegemonia matricial, constitui o referencial mais permanente e alargado da convivência social; a marca missionária associada a uma consciência entre o nacional e o «universal»; e a diferenciação religiosa resultante do percurso da secularização e da laicização da sociedade, onde estas questões permanecem em aberto e onde também se definem novos horizontes de convivência sociopolítica.

RELIGIÃO E SOCIEDADE NA ÉPOCA CONTEMPORÂNEA

CANHAS
88-92

Introdução

António Matos Ferreira

Os discursos historiográficos transportam sempre diversas concepções sobre a sociedade, sobre o Estado, sobre a religião enquanto fenómeno social e sobre as Igrejas enquanto instâncias sociais de integração e enquadramento dos crentes em sociedade. Esta integração apresenta-se sempre, e de forma simultânea, como religiosa mas também política. A experiência religiosa, como crença e fé, envolve sempre níveis de adesão, os quais traduzem níveis e tipos de relação, nomeadamente sociais. A representação destes laços entre os indivíduos e os grupos sustenta-se em determinadas mundividências que também as elaboram, encenando um tempo e um espaço onde a instância do religioso, como fenomenologia da realidade, se afirma e se recompõe no processo que marca o desenvolvimento ou, simplesmente, o viver em sociedade.

Os elementos tomados para se realizar tal análise são, muitas vezes, insuficientes porque simplificadores, mas a dinâmica religiosa nas sociedades implica uma abertura simultânea a múltiplos campos do agir, do pensar e da interioridade, psicológica e espiritual, que marcam os indivíduos e os grupos. A consistência da religião numa determinada sociedade não resulta unicamente da situação existente nas relações entre as Igrejas e os Estados, como questão política. O contexto jurídico que estabelece os parâmetros da vivência social traduz, a muitos níveis, requisitos da dimensão do religioso, expressando diferentes, quando não antagónicas, concepções eclesiológicas e perspectivas sobre as práticas sociais, a função do Estado e o exercício da cidadania.

Assim, a análise da religião no Portugal contemporâneo pressupõe uma visão político-institucional, quer na sua dimensão jurídica, quer no âmbito dos diversos dinamismos estruturais, mas não se reduz a esta, implicando a percepção da metamorfose desse mundo religioso na sua simbiose e confrontação com a mutação social. Para esta própria análise, importa consciencializar e destacar que se desconhece profundamente a realidade da prática religiosa e a geográfica do fenómeno religioso, mas certos elementos se podem destacar, como o analfabetismo, a ruralidade persistente, a experiência da emigração com múltiplos destinos e condicionalismos, a pluricontinentalidade do espaço nacional — enquanto questão de identidade pela colonização e pela descolonização, remetendo o país à sua dimensão periférica europeia —, a lenta mas progressiva urbanização e litoralização do país, acompanhadas por diversas formas de massificação humana. Estes vectores são traços que condicionaram o acontecer religioso nos dois últimos séculos.

Correntemente aprecia-se a problemática religiosa contemporânea a partir do pombalismo, estabelecendo nesse período os sintomas de um processo longo de secularização. É certo que, no quadro do desenvolvimento do absolutismo, se assistiu a uma política antijesuítica e reformadora, onde o regalismo se constituía não só como filosofia política e prática de governação, mas também forma de um controlo onde a religião se reduzia a uma função de homogeneização social. Apesar da referência pombalina ressurgir como idealização ideológica no combate anticlerical e laicista oitocentista e novecentista, aquela política, contudo, não questionara realmente a unidade religiosa do reino; pelo contrário, recolheu as pretensões cismontanas na afirmação do Estado moderno em contraponto ao ultramontanismo, o qual se tornará central na recomposição do catolicismo em face do Estado revolucionário e liberal.

Efectivamente, a partir da segunda metade do século XIX, desenvolveu-se de forma paulatina uma recomposição do catolicismo, cujos principais contornos se mantiveram durante mais de um século como *corpus* referencial de uma concepção do modo de estar dos católicos na sociedade. Isto é, no processo de

◁ *Cristo* de Fernando Lanhas, 1988-1992.

liberalização e constitucionalização da sociedade, a Igreja Católica Romana, através de uma pluralidade de agentes, procurou um novo quadro de intervenção na sociedade, formulado essencialmente num horizonte de defesa dos seus interesses, entendidos como essencialmente de natureza religiosa, mesmo quando investidos de outras implicações e expressos num quadro de elaboração doutrinal nomeadamente sobre a «questão da liberdade» e a «questão social».

Nesta perspectiva, pode considerar-se que, nestes dois últimos séculos, a sociedade portuguesa tem sido marcada pelas tensões que decorrem da afirmação mútua de liberdade e autonomia do Estado e da Igreja Católica, esta enquanto expressão mais relevante das formas religiosas legitimamente organizadas. O problema da legitimidade envolve a problemática da pertença mas também a da cidadania, isto é, o reconhecimento pleno dessa pertença. O enunciado da existência de uma religião ou religiosidade dos Portugueses faz parte do debate sobre a sociedade, sobre o que a molda e sobre o estatuto sociocultural das instituições na sua relação com a dupla dimensão, privada e pública, do exercício da cidadania.

Este debate não resulta só do afrontamento dos interesses expressos na organicidade do Estado português, mas também daqueles que se manifestaram e manifestam através dos grupos religiosos. As modalidades da organização da religião na sociedade patenteiam simultaneamente modos de entender a relação com a transcendência, enquanto plano distinto do da sociedade, mas também formas de compreender a sociedade como interacção entre os indivíduos e o Estado, considerado este como mediação legitimadora desse conviver conjunto. Por outro lado, a existência do país como um todo tem transportado sempre o questionamento sobre o seu destino. Esta formulação integrou sempre, directa ou indirectamente e em graus distintos, apelos e envolvimentos da esfera do religioso, mais institucionalizado ou mais espiritualizado e informal.

Deste processo resulta que, para as várias correntes religiosas que se foram definindo e implantando no país desde a segunda metade do século XIX, o problema da vinculação entre o ser-se simultaneamente crente e cidadão tenha constituído sempre uma questão e um debate: externo, porque envolvendo o conjunto da sociedade; e interno, porque *locus* de disputa entre diferentes sensibilidades e percepções sobre o exercício da autoridade. Paulatinamente, porém, verificou-se a emergência e a afirmação de outros protagonistas que determinaram também a percepção do que se entende por religioso, nomeadamente os níveis que abarca e integra.

Desde o início do processo de afirmação do liberalismo em Portugal que a problemática religiosa ocupou assim um lugar de destaque, senão central, na sociedade; desde logo, porque o ideal de regeneração a ele associado, nas suas variadas conotações e implicações, afrontava directamente essa dimensão religiosa, através da qual o Antigo Regime legitimara a sua própria realidade enquanto sacralidade. Considerando que este processo se desenvolve ao longo de dois séculos, vários períodos podem ser referenciados. Num primeiro momento, até meados de Oitocentos, a implantação do liberalismo foi marcada por convulsões sociais e formas de guerra civil, a que se seguiu um período de estabilização do regime monárquico constitucional, com um sistema político rotativo essencialmente bipartidário. Depois, nos finais do século XIX e início do XX, a crise do regime monárquico constitucional foi acompanhada pela radicalização política e ideológica dos sectores que se identificaram com o republicanismo, o anarquismo e o socialismo, conduzindo a sociedade portuguesa à ruptura republicana, através da revolução do 5 de Outubro de 1910. Num terceiro momento, com a Revolução Nacional de 28 de Maio de 1926, verificou-se uma ruptura com o sistema político demo-liberal, passando este a constituir uma referência de contestação e de oposição ao Estado Novo ou até de inspiração para reformas internas no seu seio. Por último, com a democratização da sociedade portuguesa no pós-25 de Abril de 1974, inaugurou-se novo período da afirmação do liberalismo, em particular nas derradeiras décadas do século XX, agora entendido como democracia representativa e plural, assente no direito de voto amplo baseado na maioridade etária.

Em termos de longa duração, as invasões francesas marcaram um período de divisão e definiram o contexto donde surgiu a revolução liberal de 1820, desencadeando uma confrontação entre os defensores do Antigo Regime e os do liberalismo, e uma longa guerra civil, com alternâncias de governos, perseguições ou banimentos, que criaram feridas profundas, prolongadas para além da vitória liberal em 1834. Neste processo, o Exército e a Igreja Católica Romana, duas instituições estruturantes da sociedade a níveis diferentes, sofreram o impacte inevitável das lutas e das alterações que atravessam a nação na transformação das estruturas de Antigo Regime para as de um Estado liberal que perdurariam nas suas memórias institucionais e na própria nacional. No entanto, estas instituições de valência social diferenciada não constituíram nunca realidades homógeneas, tendo sido atravessadas por influências múltiplas, mas sempre determinantes nas várias conjunturas políticas de ruptura das legitimidades sociais. Foi um percurso longo, que conferiu a estas duas instituições, em planos distintos, um lugar próprio mas determinante nas vicissitudes por que passou o regime liberal português, isto é, a história contemporânea de Portugal.

No caso do catolicismo, pode considerar-se que este se confrontou com o liberalismo, recusando o significado e a amplitude do seu subjectivismo, recusando ou resistindo à introdução na sociedade portuguesa de outros referenciais religiosos ou ideológicos. Contudo, como que em contraponto, esse catolicismo foi também integrando factores que potenciaram a sua reelaboração, tendo em muitos momentos transformado essa resistência em factor de inovação e de contestação transformadora da realidade social e das mentalidades.

Por outro lado, esse contraponto significou, segundo alguns autores, como que uma mútua moderação entre o poder político, liberal ou autoritário, e a influência tutelar de um modelo eclesiástico de controlo da sociedade e dos indivíduos. Talvez se possa, assim, referir a existência de um mútuo desempenho de autolimitação, que conduziu a sociedade portuguesa de um Estado confessional a um Estado assente na separação, no reconhecimento mútuo e na liberdade religiosa — afinal, o reconhecimento da coexistência de uma pluralidade de instâncias formuladoras de verdade e de sentido no seio da sociedade portuguesa. Tendo-se verificado progressivamente uma diferenciação religiosa, o catolicismo tendeu a ser encarado, nos períodos de agitação sociopolítica, como elemento protector e estruturador de ordem social, oferecendo à sociedade a sua organicidade hierárquica.

Tal apreciação releva nomeadamente da situação democrática pós-25 de Abril de 1974, tanto por parte da própria Igreja Católica Romana, no âmbito da renovação eclesiológica do II Concílio do Vaticano, como das forças políticas que recusaram sempre abrir ou reabrir a chamada «questão religiosa» da Primeira República. Contudo, a «questão religiosa» subsistiria, não já como afrontamento institucional, mas expressa nos diversos debates sobre a realidade social com contornos mais ou menos ético-políticos, em torno da «questão dos valores».

Desarticulação do Antigo Regime e guerra civil

António Matos Ferreira

Analisar a contemporaneidade implica considerar três áreas paradigmáticas no âmbito sociopolítico, das mentalidades e da cultura, que se articulam entre si: a noção de revolução, de reforma e de permanência, isto é, de continuidade sustentável e de conservação.

O universo revolucionário, no seu duplo carácter de desestruturação e de instauração de uma «nova época» nacional, conheceu nas invasões francesas um momento crucial. Estas aceleraram o processo de transferência da sociedade de Antigo Regime para uma sociedade liberal, cuja instauração foi lenta e permanece em aberto, não só como questão de regime político formal, mas como ordem sociopolítica inclusiva, expressando a assunção individual do exercício da cidadania, isto é, de autonomia e participação democráticas.

O liberalismo afirma-se assim, desde o século XIX, correspondendo a uma nova percepção sobre a relação e a autonomia entre os vínculos religiosos e os contratos sociais, decorrentes da ordem jurídica, nomeadamente constitucional. Nesta perspectiva, a história política oferece uma periodização que, não sendo exclusiva, não pode ser ignorada.

A RELIGIÃO COMO AMPARO SOCIAL E COMO RESISTÊNCIA ÀS INVASÕES FRANCESAS

O REINO FOI DIRECTAMENTE AFECTADO pela política revolucionária e depois imperial da França relativa à Península Ibérica, obrigando o Governo do rei de Portugal a definir-se e a intervir, não lhe sendo possível manter a neutralidade inicialmente pretendida. As hesitações e o balanceamento da política portuguesa foram ditados por factores de ordem interna e externa, decorrentes da necessidade da preservação dos interesses nacionais, nomeadamente no respeitante ao Império Português, assente no domínio do Brasil e numa economia baseada no comércio atlântico. Foi neste contexto que o território europeu do reino se constituiu palco duma confrontação internacional, porque situado na área hegemónica dos interesses ingleses, afectando decisivamente as suas estruturas, a todos os níveis.

Até às invasões francesas pode considerar-se que a religião era definida e compreendida como protecção ao alastramento do espírito desagregador das sociedades que a Revolução tinha inaugurado, mesmo na óptica de certos espíritos reformadores que seguiam na esteira do iluminismo (por exemplo, D. Manuel do Cenáculo), sendo reconhecida na sua função legitimadora e garante da paz social.

Se o episcopado, por indicação do próprio príncipe regente, escreveu pastorais ou exortações apelando à paz e ao acatamento das autoridades, quando o invasor francês ocupou o espaço político deixado com a partida da corte para o Brasil, foi também de entre algumas das suas figuras que saíram os primeiros sinais e atitudes organizadas de resistência a esse mesmo invasor. Era a problemática da legitimidade que estava em causa, inicialmente a da ordem social, depois a da garantia de que a religião era indissociável do poder dos Braganças — a religião entendida como sendo a da Igreja Católica Romana — como protecção contra o espírito anti-religioso e antinacional que o invasor francês significava.

As problemáticas da legitimidade e da resistência constituíram, assim, fac-

◁ Ver legenda na pág. 24.

A Virgem em glória, óleo sobre tela, c. 1830, de Domingos Sequeira. Lisboa, Museu Nacional de Arte Antiga.

Foto: Divisão de Documentação Fotográfica/Instituto Português de Museus/ /José Pessoa.

tores em torno dos quais se estabeleceram divisões entre sensibilidades políticas, com repercussões significativas no tecido eclesiástico — elemento essencial do enquadramento da sociedade e da vida das populações, afectadas pelas dificuldades de sobrevivência num longo período de guerra. Com a corte distante, com as diversas ondas de corpos militares invadindo e ocupando o território nacional (1807-1810), com as perturbações consequentes na vida das populações, com a organização da resistência e a presença inglesa, e com o país transformado em palco de um conflito internacional, a religião católica surgiu como instância de mobilização e de justificação do agir social, encontrando-se ela própria afectada pelo conflito e tendo muitos membros do clero participado, directa ou indirectamente, nesta confrontação.

A Santa Sé, ao manter o núncio junto da corte do Rio de Janeiro, definiu o quadro da legitimidade política aceite pelo catolicismo. Por seu lado, e de um modo geral, o episcopado nacional não ofereceu nenhuma outra cobertura ao Governo de Junot para além do apelo à ordem pública, tendo reagido fundamentalmente em termos de resistência.

Neste período, a Igreja Católica confrontou-se com as consequências da desarticulação da vida religiosa, mais pelo que aconteceu no quotidiano das populações, do que propriamente por se sentir directamente atacada. Neste contexto, ela surgia como a instituição que permanecia, apesar das vicissitudes, enquanto referência do existir colectivo. Até porque a questão da colaboração com as forças invasoras foi factor importante de divisão política in-

terna, reforçou-se localmente o papel do clero enquanto referência e amparo para as populações. E essas atitudes de colaboração permitiram, por extensão de significado, apodar de «pedreiro-livre» ou «jacobino» tudo e todos aqueles que, por motivações diversas, preconizavam reformas e alterações das estruturas sociais, políticas ou religiosas, dando origem, na sociedade portuguesa, a uma distinção interna com implicações duráveis.

REFORMA DA SOCIEDADE E REGENERAÇÃO RELIGIOSA E MORAL

MARCADO PELA RURALIDADE DE ANTIGO REGIME — só com alguns centros urbanos importantes como o Porto, Lisboa, Coimbra e algumas vilas costeiras, sobretudo ao norte do Tejo —, o país apresentava reduzidos núcleos de livre-pensamento e de outras sensibilidades de convicção autónomas da hegemonia e influência da religião católica.

Se a derrota das forças napoleónicas significara o fim da guerra e das calamidades correspondentes, ela fez surgir diversas reacções em relação à situação do país, que se debatia com dificuldades económicas e sujeito à tutela inglesa. A distância da corte — expressão da soberania —, simbolicamente determinante, sentida como abandono do país, conduziu a que, com a morte da rainha e a sucessão do príncipe D. João, se acentuasse a necessidade da mudança, até por reacção ao governo autoritário do general Beresford, não sendo de menosprezar a presença das tropas inglesas, que suscitavam receios sobre a penetração de proselitismo protestante.

Quando a 24 de Agosto de 1820 se iniciou a revolução liberal, a «regeneração nacional» constituía o seu fundamento e a religião católica era reconhecida, assumindo uma função legitimadora: «(...) se algumas vezes [Deus] nos tem feito entrar na fornalha da tribulação, é para mais nos chegar a si e fazer-nos gostar os doces e encantadores fructos da sua infinita misericordia. Deus não desempara os portuguezes, a experiencia de muitos seculos o prova, e a nossa regeneração o confirma. Quando tudo annunciava a ruina total da monarchia, acabada a representação nacional, os cofres exhauridos, a industria estancada, o commercio em um total desmaio, os mares cheios de escolhos, a terra cheia de espinhos, resurge a nação cheia de gloria, e quando muitos politicos da Europa diriam em seu coração, á vista de tanta pobreza e tantos males — Portugal já não existe, ou quando muito, poucos dias tem de vida — Portugal resuscita então por um milagre da Providencia (...). Venerandos paes da patria, vós sois os orgãos da nação, as colunas d'este Portugal resuscitado, emprehendei tudo quanto for necessario para que elle gose o seu antigo espendor, nada vos assuste (...)»[1]. Várias figuras eclesiásticas participam activamente na Junta Provisional do Governo Soberano, como Frei Francisco de São Luís, e nas actividades das Cortes eleitas para elaborar a Constituição. E, quer no debate sobre a Constituição quer na legislação posterior, a problemática religiosa ocupou um lugar central.

Contudo, neste debate vão aparecer posições diferenciadas sobre a função da religião, sobre as reformas internas necessárias à Igreja e sobre a relação desta com o Estado, e com o rei enquanto magistrado supremo. Estas posições não se definem simplesmente em dois blocos: os representantes eclesiásticos e as forças laicas liberais. O debate não foi exactamente este, pois as divisões estabeleceram-se também no interior dos próprios sectores eclesiásticos que entendiam diferentemente a função da Igreja, na sua autonomia e quanto às reformas a implementar.

Porém, a coesão e a paz sociais preocuparam os vários sectores das Cortes que pretendem delimitar as tensões entre moderados e radicais, a fim de fazer triunfar a revolução, na expectativa do retorno da corte a Lisboa, e na esperança da conservação do Brasil, onde se manifestavam já expectativas independentistas, no contexto da evolução política das Américas. A realidade do Império Português definia-se assim numa «unidade» marcada pelo ca-

tolicismo como religião e como soberania. Deste modo, a relação entre o rei e a religião tornou-se um elemento essencial no processo de transformações inaugurado pela revolução de 1820.

IGREJA E RELIGIÃO NO DEBATE DA INSTAURAÇÃO DO REGIME LIBERAL

RECONHECENDO A FUNÇÃO INTEGRADORA DA RELIGIÃO, o primeiro liberalismo não descurou o papel relevante das instituições religiosas, mas tendeu a centrar a experiência religiosa como expressão da liberdade individual. Na sua relação com o cristianismo, este desiderato de realização individual impunha tanto a perspectiva de uma regeneração da sociedade como da própria experiência religiosa.

Se a Constituição de 1822 reconhecia a religião da nação como a «catholica apostolica romana» (artigo 17.º), o juramento das suas bases foi imediatamente ocasião do primeiro confronto com os defensores de uma «outra ordem», baseada no facto de o poder político contratual não ter legitimidade para intervir no foro religioso. Reacções houve que, pelas personalidades que as tomaram, tiveram impacte determinante, como os casos do bispo de Olba, D. Vasco José Lobo, deão da real capela de Vila Viçosa, e sobretudo do cardeal-patriarca D. Carlos da Cunha e Menezes. Ao recusar-se a jurar pessoalmente as bases da Constituição (1821), o patriarca evocou a não competência das Cortes para legislar sobre matéria religiosa. Esta atitude baseava-se no seu entendimento da autonomia da religião em relação ao poder político liberal, entendido este como representação do povo. A função do rei, enquanto ma-

Ascensão, desenho a carvão e giz sobre papel, 1829-1932, de Domingos Sequeira. Lisboa, Museu Nacional de Arte Antiga.

FOTO: DIVISÃO DE DOCUMENTAÇÃO FOTOGRÁFICA/INSTITUTO PORTUGUÊS DE MUSEUS/ /JOSÉ PESSOA.

gistrado supremo já não de direito divino, deixava de ter, nesta perspectiva, legitimidade para intervir nos assuntos de natureza religiosa. Tal posição constituiria nos anos subsequentes uma diferenciação essencial, entre defensores do Antigo Regime e do regime liberal, no debate sobre matéria religiosa e, por extensão, sobre a legitimidade dos seus protagonistas.

Para além da afirmação da religião como elemento enquadrante da realidade nacional, outros assuntos ocuparam com relevo o debate que constituirá *a questão religiosa*: a função e o lugar das ordens religiosas, o problema da liberdade religiosa e os seus limites (não só em termos dos cultos, mas sobretudo no referente à propagação das ideias consideradas «erros»), a nomeação para os cargos eclesiásticos, especialmente dos bispos.

A reforma do clero era uma necessidade sentida; contudo, as medidas para alcançar tal desiderato, que encontravam em muitas das figuras do clero inspiração e promoção, se correspondiam a necessidades objectivas da situação do clero secular e, especialmente, regular, colocavam também questões acerca da natureza e função da religião na sociedade. Assim, a religião surgia como «expressão da realização pessoal do homem como indivíduo e garantia da realização social da comunidade, como Estado. A liberdade individual não admite [então] limitações que não sejam as da colectividade organizada com um único sentido: o Estado». Como sublinha Correia Horta, «A moral que é identificada com a religião é a moral social. Os laços que unem homem a homem na sociedade são reforçados pelo vínculo religioso.»[2]

Nesta perspectiva, a revolução de 1820 não se assumiu como anti-religiosa, mas implicou um profundo debate sobre a religião. A religião foi entendida por alguns, caso de Almeida Garrett, como «o suplemento ao código criminal duma Nação», enquanto «o vínculo mais sagrado, que une os homens na sociedade, o juiz mais severo, que, sem tribunais, sem aparato forense, os acusa, e castiga ao mesmo tempo, com a maior das penas, com o mais cruel dos tormentos, o remorso»[3]. Esta perspectiva sobre o valor social da religião é, porém, matizada pela liberdade do indivíduo enquanto homem e cidadão: «Como Homem, devo tolerar, e respeitar a crença dos meus semelhantes; como Cidadão, devo reverenciar a da Sociedade; e como Português, devo respeitar e venerar a Religião Católica Apostólica Romana. A Lei me proíbe atacá-la no mais mínimo ponto, a Lei manda e eu obedeço. Estas, e só estas, são as minhas obrigações, em que a Lei civil, e externa pode entrar, porque só nestas obrigações podem entrar as minhas acções externas. Das internas não conheço juízo público, não vejo alçada que as compreenda, nem autoridade que as possa examinar»[4].

Esta sensibilidade, sem negar a função social da religião e a sua dimensão de realização individual do homem, relativizava objectivamente o lugar da Igreja como autoridade religiosa e como mediação entre Deus e o indivíduo. Expressão desta consciência e de oposição a esta concepção está patente na reflexão do cardeal Cunha quando afirma: «O Deus que, como auctor da graça, nos creou para si ensinando-nos (...) aquella lei com que nos denominamos christãos. (...) Portanto se as leis civis, cujo fim se limita unicamente à felicidade temporal (mas de tal modo devem ellas ser ordenadas, que não impossibilitam, nem ainda difficultem a eterna felicidade, antes a promovam e facilitem); se estas leis devem ser sempre o alvo das vossas attenções e a regra das vossas acções externas, não deve ser menos o cuidado com que respeiteis e obedeçaes ás leis estabelecidas por toda a Igreja, cujo fim se estende alem do temporal.»[5]

Também a extinção da Inquisição, a 7 de Abril de 1821, foi significativa enquanto alteração da concepção da religião como enquadramento social, tendo sido realizada em nome da liberdade, entendida como direito próprio da natureza humana que se concretizava na lei. Por outro lado, e para «[...] áquelle abuso que se póde fazer desta liberdade em matérias religiosas, fica salva aos bispos a censura dos escriptos publicados sobre dogma e moral, e o governo auxiliará os mesmos bispos para serem castigados os culpados» (artigo n.º 10 da Constituição de 1822). Esta afirmação remetia, assim, a defesa da ortodoxia e da disciplina da Igreja Católica — a «verdade» da tradição re-

D. Carlos Cunha e Meneses, cardeal-patriarca de Lisboa (1818-1825). Patriarcado de Lisboa, Galeria dos Patriarcas.

Foto: José Manuel Oliveira/ /Arquivo Círculo de Leitores

ligiosa e social — para uma dependência da lei civil. Esta inversão do lugar da religião como fundamento da sociedade, nas suas prerrogativas de «expressão da verdade», suscita não só reservas como uma oposição por parte de todos aqueles que, mais do que os defensores do sistema absolutista, eram indiscutivelmente defensores da supremacia na sociedade das «leis divinas», enquanto enformadoras da realidade terrena. Para certos sectores, a liberdade tinha como limite a própria religião enquanto fundamento daquela, para outros, havia uma busca de compatibilização das duas realidades como autónomas, para outros ainda, afirmava-se que «o homem é cidadão antes de ser religioso»[6].

A suspensão das admissões de entradas de noviços, em 23 de Março de 1821, e de noviças, no ano seguinte a 21 de Agosto, teve repercussões na instituição das ordens sacras e na organização das estruturas eclesiais. Desencadeou-se e amplificou-se, assim, uma discussão sobre a função do clero e das congregações religiosas, não só em torno das reformas preconizadas mas essencialmente em torno dos valores da sociedade, como o trabalho, a propriedade, a família, a mulher, o crescimento populacional enquanto factor de riqueza, o celibato, o casamento — isto é, aspectos centrais da afirmação de novos padrões de vida, de uma nova percepção do ser homem. De projectos de reforma passou-se a um debate em torno de valores, onde as reformas tomaram, cada vez mais, um cariz de ruptura em confronto com as tradições, com a tradição.

A validade social das congregações religiosas, mesmo defendida por clérigos liberais como o beneditino Frei Francisco de São Luís, não consegue contrariar a contestação que é feita ao tipo de vida religiosa existente. Neste contexto, enquanto forma de vida específica, o religioso não só é encarado como estando fora da sociedade liberal como também em conflito com ela.

Contudo, a realidade do clero português nesta época não era homogénea, quer na sua composição, quer na sua distribuição. Os cargos eclesiásticos estabeleciam uma diferenciação não só de funções e de rendimentos, como implicavam uma estratificação no seu seio. A situação de um pároco de aldeia era bem diversa do da cidade, ou vila; a situação dos que viviam de bens próprios ou usufruíam de um benefício eclesiástico, social e economicamente rentável, distinta de um outro com uma situação mais precária em termos de sobrevivência. O clero secular e os religiosos não se diferenciavam só pelas suas funções de pastoreio, como também pelas formas de subsistência. De qualquer modo, globalmente, o clero aparecia como um sector economicamente detentor de enormes bens, particularmente de terras; e a sua sustentação, a partir deles e pelo levantamento do dízimo, era encarada como factor agravante das dificuldades do país no seu desenvolvimento, que não garantia uma distribuição equitativa entre os seus membros, particularmente para o clero paroquial rural mais desprotegido.

O clero religioso, pelo seu modo de ser e de estar, era visto em oposição ao «cura de almas», a razão de ser da função do padre para o espírito liberal. O benefício eclesiástico surge assim como «um emprego público, que apenas difere dos outros pela natureza do serviço e pelas obrigações que lhe são inerentes, considerando que o que é de direito divino é que os bispos e párocos tenham uma côngrua, sustentação, seja ela denominada côngrua, ordenado ou benefício»[7]. Este posicionamento corresponde a uma perspectiva de funcionarização do clero. Na perspectiva do historiador, «Se é serviço público — a função do padre como "cura de almas" —, é-o pelo facto já registado de ter a religião uma dimensão social. Mas é-o também por uma razão a que podemos chamar oportunismo, mas que para a mentalidade da época aparece como consequência desse serviço: a sua missão como divulgador da nova ordem pública.»[8]

Logo em 26 de Fevereiro de 1821, as Cortes determinavam que os arcebispos e bispos do reino publicassem pastorais «recomendando a seus diocesanos que as reformas políticas de modo nenhum ofendiam a religião católica»[9], mas esta determinação e a posterior insistência do poder político em fazer do clero instrumento funcional à legitimação do novo poder desencadearam

reacções mais amplas por parte dos seus membros, para além daquelas da hierarquia que publicamente se mostraram hostis.

Se o reconhecimento da Igreja hierárquica foi sustentado no período de implantação do liberalismo, patentearam-se diferentes perspectivas sobre a função do bispo, o seu recrutamento e o lugar reservado à Santa Sé e à autoridade do Papa na intervenção sobre os assuntos das Igrejas nacionais. Confrontavam-se, assim, questões anteriores que envolviam diversas perspectivas eclesiológicas, como o conciliarismo, o regalismo ou a supremacia pontifícia. Constituíam percepções distintas sobre o Estado e a natureza e função da autoridade religiosa, ao mesmo tempo que expressavam tendências e sensibilidades diversas no seio do catolicismo. Correspondendo a uma problemática eclesiológica mais ampla, acerca da percepção católica em face das revoluções e do Estado liberal emergente, estas intervenções, com carácter de debate público, expressavam também o modo como se realiza na época o funcionamento interno da Igreja Católica, na sua relação com a realidade nacional e na sua dimensão universal, que se afirmava e procurava ser autónoma e supranacional.

De um modo geral, pode afirmar-se que o poder político encarava a Igreja essencialmente como uma «realidade espiritual»; promovia-se então como que «uma destemporalização da Igreja, operada por parte do Estado, ao mesmo tempo que se radica a ideia de que a religião diz respeito às consciências, como acto interno, e à sociedade, como moral. E é essa moral que, por ser social, vincula a religião ao Estado. Daí que a interferência do Estado liberal sobre a vida da Igreja vá ser, contraditoriamente, uma nova forma de clericalismo ao serviço da desclericalização da sociedade e da secularização»[10].

O padroado e, mais especificamente, o direito de apresentação de bispos eram prerrogativas da Coroa que esta pretende manter como expressão de soberania, como necessidade e como prestígio político. Estes institutos jurídicos ofereciam ao poder político condições de interferir e, de certo modo, de manter um ascendente na vida de uma instituição essencial à coesão nacional, assim como também de influir em áreas e territórios mais vastos do que os delimitados pelo Império Português, facto ainda mais relevante depois da perda do Brasil em 1822.

Neste contexto, as forças absolutistas não negavam o seu interesse na defesa dos direitos da Coroa; por outro lado, o posicionamento ultramontano, claramente hostil às concepções e pretensões liberais — opondo-se a uma concepção de soberania residindo na nação, expressa pela votação dos cidadãos, legislando e intervindo na vida interna da Igreja —, aproximava politicamente os defensores do absolutismo de um catolicismo ultramontano, estabelecendo uma amálgama definidora do campo contra-revolucionário.

Demarcavam-se, assim, posições opostas e radicais: a ultramontana e a radical com tradição regalista. Mas figuras houve que procuravam atitudes de moderação, como o caso do arcebispo da Baía, D. Frei Vicente da Soledade, e do já referido Frei Francisco de São Luís, nomeado desde 1821 bispo-coadjutor de Coimbra e mais tarde patriarca de Lisboa, conhecido como cardeal Saraiva. Estes, entre outros, mais do que buscando um consenso, procuravam determinar uma orientação em que a religião e a liberdade pudessem ser entendidas em relação e não em oposição; isto é, fazer evoluir a Igreja, reformando-a, de modo a poder enformar a sociedade liberal nascente. Esta posição rejeitava a subordinação da Igreja ao poder político, mas encarava a legitimidade do poder liberal como uma exigência do seu múnus pastoral, e a tolerância religiosa era formulada não como uma abdicação em face do erro mas decorrente da liberdade e da «sã razão». Contudo, as posições que contestavam a legitimidade da política liberal em matéria religiosa tornaram-se inflexíveis, como nos casos do cardeal-patriarca D. Carlos Cunha e Meneses ou do bispo de Beja D. Luís de Abreu e Melo, mas também nos membros do clero regular e secular, com incidências na pregação e no confessionário.

Em termos de prática religiosa o catolicismo apresentava-se na sua forma tridentina. E, pode dizer-se que, em grande medida, até meados do século XX, essa referência foi efectivamente inquestionável, mesmo se nem sempre de

José Agostinho de Macedo (1761-1831). Expoente do pensamento contra-revolucionário e ideólogo do miguelismo.

FOTO: ARQUIVO CÍRCULO DE LEITORES.

fácil delimitação. Mas, o universo religioso popular, com grande centralidade devocional, tinha através da estrutura e pessoal eclesiásticos um enquadramento privilegiado.

Neste período de intensa perturbação política, o exercício da pregação era relevante. Contudo, importa sublinhar que não existem sistemas teológicos fechados, mas ideias que expressam e dão significado a dinâmicas sociais complexas. Neste sentido, ambos os campos — o liberal e o absolutista — procuraram trazer a si a argumentação bíblica como fundamento das suas posições. A religião surgia, assim, como instância de elaboração de imaginários, de representações, de formas de olhar, de compreender e de lidar com a realidade. E esta ganhava cambiantes que subsistiram na sociedade como mundos opostos e em confronto, sublinhando como que um maniqueísmo social e vivencial.

Nesta perspectiva, pode considerar-se que a Igreja Católica, como um todo, passou a comportar no seu seio uma dualidade, oscilando entre insurreição e legalidade; isto é, um modo de ser de situação e outro de resistência. Tal facto resultará num processo, interno e externo, de entrecruzamento de tendências que fará dela um pólo de conservação e, simultaneamente, de mudança em termos de dinâmica social.

CATÓLICOS ABSOLUTISTAS E LIBERAIS: GUERRA POLÍTICA E FRACTURA RELIGIOSA.

A FRAGMENTAÇÃO E O CONFLITO MARCARAM e condicionaram o emergir do Portugal contemporâneo. Se em 1820 a revolução teve inicialmente um núcleo convergente de interesses entre liberais e absolutistas em torno de um ideário regenerador — como que um impulso nacional de regeneração messiânica —, cedo se verificou um confronto de influências, acabando por se travar uma guerra civil que determinaria a implantação do liberalismo.

Aquando da reacção absolutista, particularmente a partir da Vilafrancada em Maio de 1823, tal posicionamento não só ganhou eco legítimo, como a reacção política encontrou na religião a sua justificação. A religião tornava-se assim, não só elemento do debate político, mas o seu entendimento fornecia os contornos das opções políticas, tendente a transformar e a definir o conflito político numa luta contra ou em defesa daquela.

Se em face das investidas absolutistas se procurou estruturar um regime monárquico esbatendo o radicalismo vintista, a morte do monarca em 1826 veio acelerar o processo de confrontação. A sucessão tornou mais aguda ainda a questão da legitimidade: quer em relação à outorga da Carta Constitucional, quer em relação à abdicação do príncipe D. Pedro, imperador do Brasil e primogénito dos Braganças, na sua filha D. Maria da Glória. A Carta Constitucional, de 29 de Abril de 1826, procura situar-se num liberalismo moderado, ao mesmo tempo que pretende valorizar elementos de natureza regalista, os quais conferiam ao poder político uma efectiva ascendência na vida interna da Igreja; uma aproximação ao problema religioso que reconhece neste a sua função estruturante do social e quer que a participação da hierarquia na estrutura do Estado funcione como uma efectiva caução do regime. Porém, se há um acatamento inicial de grande parte do episcopado, chegando mesmo, em face de reacções negativas, a escrever pastorais exortando os fiéis e o clero, outros há que rejeitam desde o início a legitimidade da Carta Constitucional, bem como a da sucessão ao trono da princesa D. Maria, sustentando inequivocamente o partido de D. Miguel. Assim, quando D. Miguel se proclama monarca absoluto em Maio de 1828, consuma-se uma divisão irreversível no seio da Igreja portuguesa: uns apoiam o poder tradicional, outros opõem-se, sofrendo a prisão ou o exílio. Nesta confrontação entre os dois projectos de sociedade e de governo, o clero surge como figura interveniente na luta política e homem de partido.

É certo que a Santa Sé reage, num primeiro momento, com enorme

Imagem de Nossa Senhora da Rocha (Carnaxide, Santuário de Nossa Senhora da Rocha).

prudência, evitando um pronunciamento definitivo. O núncio apostólico, o arcebispo de Petra, considera as suas funções diplomáticas suspensas por motivo das alterações políticas ocorridas, comportamento similar ao de outros representantes diplomáticos; porém, mantém-se em Lisboa exercendo as funções de natureza espiritual do seu cargo. As pressões diplomáticas junto da Santa Sé são enormes, no sentido de se dar o reconhecimento explícito da legitimidade de D. Miguel. Uma complexa situação diplomática que reflecte também a dificuldade da Santa Sé em tomar medidas concretas sobre a vida da Igreja em Portugal, quer pelos acontecimentos do conjunto europeu nesses anos, quer pela curta duração dos pontificados de Leão XII e de Pio VIII.

O prolongamento da confrontação interna nacional provocou graves perturbações na vida da Igreja, particularmente na sua organização. O não provimento dos cargos eclesiásticos, particularmente os de especial incidência no governo das dioceses, constitui factor interno de desestabilização e leva a fortes pressões junto dos vários sumo pontífices para remediar a situação.

Quando Gregório XVI é eleito, em 2 de Fevereiro de 1831, junto da Santa Sé estão presentes representantes dos dois partidos que não deixam de

pressionar o novo pontífice de acordo com as suas pretensões. E, a 5 de Agosto desse mesmo ano, o Santo Padre expede a constituição *Solicitudo ecclesiarum*, publicada no mês seguinte, onde, abstendo-se de se pronunciar sobre os aspectos da política portuguesa, justifica eclesialmente o restabelecimento das relações entre a Santa Sé e o Governo de D. Miguel: «nas presentes ocorrências dos tempos, lugares e pessoas, Nós ùnicamente fazemos deligencias pelas coisas que são de Cristo, como único fim a que tendem Nossos desígnios, conservando incessantemente sob os Nossos olhos o que mais pode ser conducente à felicidade espiritual e eterna das nações»[11]. Contudo, indirectamente, esta atitude resulta num reconhecimento, político e internacional, do regime miguelista.

Estes acontecimentos são contemporâneos à ofensiva liberal, cuja determinação permite a constituição de um governo no exílio, e à confrontação directa e militar entre os dois partidos. D. Pedro, depois da sua abdicação de imperador do Brasil, surge como chefe do partido liberal e defensor dos direitos de sua filha à Coroa portuguesa, e a esse título pressiona a Santa Sé, ameaçando-a não só de não reconhecer o pessoal eclesiástico nomeado durante a usurpação de D. Miguel, como de autonomizar a Igreja portuguesa em relação a Roma, provocando um «cisma», pela introdução de uma dualidade de autoridade eclesiástica. Esta disputa contribuiu para acentuar o carácter religioso da guerra civil, definindo uma confrontação de legitimidades no seio do campo católico.

Ainda instalado na ilha Terceira, nos Açores, onde organiza a sua ofensiva em 1832, o Governo liberal toma já medidas de política religiosa, com aplicação nas zonas de seu controlo: extinção das ordens religiosas, reestruturação das paróquias e dos benefícios eclesiásticos, nomeação para cargos eclesiásticos, abolição do dízimo, integração de bens eclesiásticos na fazenda pública, primeiras medidas de funcionarização do clero.

Este carácter de confrontação, definindo dois campos antagónicos e inimigos, repercute-se no conjunto da vida da Igreja, e marca o modo como são apreciados os acontecimentos em torno dos quais se posiciona cada membro do clero, cada comunidade religiosa, cada fiel, cada paróquia.

À medida que os liberais conseguem controlar zonas do território continental, imediatamente são afastados dos cargos eclesiásticos todos aqueles considerados colaboradores do partido absolutista. Alguns bispos afastam-se também das suas dioceses, entrando em exílio, dando lugar a longa disputa em torno da legitimidade das nomeações realizadas pelo poder liberal.

Quando a Convenção de Évora Monte, a 26 de Maio de 1834, estabelece a vitória militar e política do liberalismo, em Portugal a Igreja está atravessada por inimizades, por injúrias, por perseguições e por acusações mútuas de ilegitimidade. De facto, a guerra civil foi também um período de confronto entre facções do catolicismo: os sectores miguelistas surgiam associados a um catolicismo exaltado, agiam de forma repressiva contra as inovações e denunciavam a existência de uma cabala dos «pedreiros-livres» contra a religião, a Igreja e a sociedade; os sectores liberais tendiam a radicalizar as atitudes anticongreganistas e cismontanas, particularmente na sequência da actuação de Gregório XVI, ao nomear alguns bispos para prover dioceses vacantes, em 1831 — gesto considerado como um procedimento ilegítimo por parte dos chefes liberais.

Tal situação afectou profundamente a vida das dioceses, pois o Governo liberal, não reconhecendo os bispos nomeados durante a «usurpação absolutista», fez escolher novos vigários capitulares, gerando-se uma fractura de legitimidade religiosa na organização interna da Igreja Católica e, simultaneamente, pondo-se em questão as relações de legitimidade entre a política e o religioso.

Mas, de um modo ou de outro, as várias facções liberais estavam conscientes de que o prolongamento da ruptura dessas relações enfraquecia os interesses do país, sobretudo no referente às possessões ultramarinas, e dificultavam internamente a acalmação da população, maioritariamente rural e em relação à qual a influência eclesiástica permanecia fundamental.

RUPTURA E AFRONTAMENTO DE LEGITIMIDADES RELIGIOSAS

O REGIME LIBERAL PROCUROU RAPIDAMENTE promover medidas de reforma na Igreja que, no modo como se apresentam e se concretizam, surgem como expressão de um radicalismo, em muitos contextos considerado anti-religioso.

Convidado a retirar-se por ofício de 29 de Julho de 1833, o núncio abandona o país a 5 de Agosto. É criada uma Comissão de Reforma Geral do Clero, constituída por quatro clérigos, seguindo-se medidas referentes à extinção das ordens religiosas e à proibição de admissão às ordens sacras (que durará até 1837); os bens eclesiásticos são integrados na Fazenda Pública (decretos de Maio de 1834, de Joaquim António de Aguiar); em algumas dioceses, para vigários-capitulares são nomeados clérigos por insinuação do poder liberal, ocupando esses postos em disputa com outros, acusados de terem pactuado com o «usurpador» mas com autoridade canónica. Estas medidas desencadeiam reacções e tensões, nas quais o clérigo, particularmente o religioso, é tendencialmente visto como «o inimigo absolutista» por parte de sectores liberais mais radicais.

Se as dificuldade económicas do país, agravadas pela guerra civil, nomeadamente os empréstimos externos e a extensão da dívida pública, conduziram Joaquim António de Aguiar a decretar a expropriação dos velhos senhorios laicos e eclesiásticos, e posterior venda dos bens públicos em 18 de Junho de 1834, as consequências daí resultantes fizeram-se sentir de modo profundo na sociedade portuguesa. O poder eclesiástico viu reduzir substancialmente o seu suporte económico, sobretudo de natureza fundiária. E a transferência de propriedade, realizada na sequência da extinção das ordens religiosas masculinas e femininas, correspondeu ao triunfo de uma concepção secular do funcionamento da Igreja e à consequente funcionarização do clero.

Pretendeu-se assim acabar com as instituições de carácter supranacional, incorporar a riqueza das congregações na restauração liberal do Estado, suprimir os meios mais significativos da Igreja estar presente em certos domínios da vida sociocultural, e reduzir todo o tipo de apoio ao absolutismo e ao partido miguelista, através da supressão das congregações e do controlo governamental da nomeação para os benefícios eclesiásticos.

Figuras há de moderação que procuram dar credibilidade à Igreja em face da nova situação, não só por gestos de colaboração, mas enquanto defensores da religião; porém, a ruptura com a Santa Sé prolonga a acusação de ilegitimidade a estas medidas de reforma da Igreja.

O modo como são sentidas estas alterações da situação da Igreja tem profundas repercussões na vida das populações, pois elas afectam o bom funcionamento do culto e a disciplina eclesiástica. O padre tem uma posição determinante na vida das comunidades, particularmente rurais, isto é, na maioria da população. Muitos religiosos e religiosas, forçados a abandonar os convento, regressam às suas terras, muitos deles sujeitos às vicissitudes da subsistência. No entanto, parte significativa do clero regular integra-se nas estruturas das diversas dioceses, e algum dele toma cargos de responsabilidade, outros ainda partem como missionários para os territórios ultramarinos. Mas, o exílio também acontece, particularmente para aqueles que mais obstinadamente se opõem ao poder liberal. O desmoronar de uma sociedade inquieta as populações, as transferências de propriedades e outras reformas sociais e políticas criam novos descontentamentos. Para populações essencialmente rurais, a religião oferecia segurança e determinava o esteio da tradição em face das alterações que se operavam na sociedade. A religião toma, neste contexto, a tecitura de uma permanência de resistência ao poder, o que não deixa de se reflectir entre as várias facções liberais na sua luta pela hegemonia.

O problema de liberdade de consciência e a autonomia do envolvimento político partidário, mesmo se incipiente, introduziram fracturas como a da dupla pertença religiosa e política, isto é, geraram uma progressiva diferenciação interna na sociedade e no catolicismo portugueses. No meio católico,

Padre Marcos Pinto Soares Vaz Preto, presidente da Comissão de Reforma Geral Eclesiástica, criada pelo decreto de 31 de Julho de 1833 do Governo liberal. In *Memórias do marquês da Fronteira e Alorna*, I, Lisboa, 1986.

o problema da liberdade religiosa apareceu antes de mais como defesa da própria Igreja, enquanto reprodução da sociedade e enquadramento religioso dos laços sociais, como por exemplo ao nível da educação. Se nesta fase de implementação liberal não esteve directamente em causa a religião enquanto tal, o lugar desta na sociedade foi profundamente questionado na sua função e na articulação com o poder político. Se é certo que, por parte de figuras gradas da hierarquia católica, houve inicialmente níveis de adesão ao projecto de regeneração nacional, mesmo a formas avançadas de liberalismo, estas posições foram também, e simultaneamente, acompanhadas por uma outra consciência de reacção e contra-revolucionária, associada sistematicamente à condenação da Maçonaria enquanto recusa de novas sociabilidades e à condenação da liberdade e dos princípios modernos. Este procedimento constituiu-se na formulação de uma reacção católica que, tornando-se referencial da restauração católica, teve no magistério pontifício oitocentista a sua explicitação doutrinal e programática.

PACIFICAÇÃO RELIGIOSA E ESTADO CONFESSIONAL

NA SOCIEDADE CONTEMPORÂNEA A QUESTÃO da delimitação do religioso é central porque a sociedade tende a entender-se como realidade assente na contratualização entre os indivíduos, entre os cidadãos, onde a liberdade e a autoridade em relação à verdade, não só doutrinal mas prática, fornecem um campo de relativização que questiona internamente a verdade e a autoridade religiosas. Pela sua própria natureza, esta visão contratual das relações permite a manifestação de diversas percepções. Os marcos são duplos: uns da experiência religiosa e outros, não menos relevantes, da sociedade. O entrosamento destes níveis é factor condicionante, simultaneamente, do viver religioso e social; isto é, na relação entre comportamentos individuais e colectivos, espelhando ou desfocando os princípios ou hábitos/tradições das vivências religiosas como norma ou adequação à harmonia social, dimensão importante da realização social.

A percepção sobre o conceito de Igreja, enquanto realidade nacional, começa a exigir uma maior clarificação. Este conceito permanecerá, em toda a época contemporânea, essencialmente identificado com a autoridade da Igreja Católica Romana; mas, por outro lado, a própria recomposição da sociedade e do catolicismo conduzirá a uma destrinça desta em relação ao Estado, e este ver-se-á confrontado com as relações de outras confissões cristãs no seu espaço europeu, e sobretudo ultramarino.

Estandarte do grau 33 da Maçonaria, pertencente a Costa Cabral (Lisboa, Museu Maçónico Português).

Tal clima exigia que o Governo liberal procurasse reatar as relações diplomáticas com a Santa Sé, pois perfilava-se no horizonte o risco da divisão religiosa, onde o protestantismo aparece como um perigo. Esta possibilidade, certamente hipervalorizada por factos pontuais mais do que uma possibilidade real, surgia como duplamente perigosa pelo sobressalto que levanta em certos sectores católicos afectos aos liberais, como pelas consequências que poderia ter nos territórios coloniais, regiões que nessa eventualidade se aproximariam das potências europeias protestantes. Por outro lado, a Santa Sé iniciava medidas tendentes a autonomizar pastoralmente certos territórios que, fazendo parte tradicionalmente da jurisdição do padroado português no Oriente, não dependiam administrativamente da soberania portuguesa. Em Roma, a Propaganda Fide nomeia alguns vigários apostólicos para essas regiões, o que, correspondendo a uma nova orientação missionária da Santa Sé, não deixa de constituir um «braço de força» para com o Governo português.

Não é o absolutismo derrotado que constitui agora o perigo eminente; é a ordem social que exige a «paz religiosa». Para tal, importa compatibilizar as perspectivas que os governos liberais têm sobre a religião com os interesses da Igreja e da religião, considerados imprescindíveis pela sé apostólica.

Se desde 1835 se iniciam as primeiras tentativas, por parte do Governo da

rainha D. Maria, para reatar as boas relações com o papa, as negociações revelam-se longas, difíceis e complexas. Em Roma, personalidades afectas ao regime derrubado mantêm-se aí activas, nas informações e pressões, não sem algum sucesso. Contudo, o que decidiu a própria Santa Sé a interessar-se por uma solução tem a ver com o estado dos assuntos religiosos do reino. Os conflitos e a legitimidade em torno da autoridade eclesial são as questões centrais, mas também a exigência de readmissão nos benefícios eclesiásticos. Roma, porém, não pode deixar que se prolongue uma situação «cismática», permitindo tendencialmente a existência de um governo da Igreja desligado dela. Por outro lado, a aceitação de cargos eclesiásticos, sem o reconhecimento papal, torna-se progressivamente problemática por parte de sectores eclesiásticos que, apesar de liberais, são defensores de negociações com a Santa Sé.

Tudo converge para a necessidade de um restabelecimento das relações entre a Coroa e a sé apostólica, o que se concretiza pela aceitação das credenciais do embaixador português e pela nomeação em 1841 de um internúncio,

Freiras em meditação junto ao mar, in *Religiosas do Instituto do Sagrado Coração de Maria*, Braga.

monsenhor Francisco Capaccini. O Governo liberal reconhece os bispos nomeados no período miguelista e outras medidas são progressivamente adoptadas, em vista à formação e à disciplina do clero, à vida paroquial e ao funcionamento dos seminários, à situação dos conventos femininos e à subsistência dos eclesiásticos; o mútuo reconhecimento é consagrado pela Concordata de 21 de Outubro de 1848. A questão religiosa torna-se, deste modo, não só uma dimensão essencial da estabilidade do regime, como o catolicismo enraiza uma maneira de estar na sociedade portuguesa, dependente, no entanto, das vicissitudes da política religiosa do Estado liberal. Este entrosamento constituirá elemento determinante ao longo do século XIX e durante grande parte do XX, a vários níveis.

A extinção das ordens religiosas reduziu significativamente as formas de a Igreja Católica se relacionar com a população, quer ao nível concreto das iniciativas pastorais quer ao nível do seu pessoal. A base dessa presença é agora essencialmente constituída pelo clero secular, vingando a perspectiva da sua funcionarização, quer ao nível da sua sustentação, quer ao nível do sistema das suas nomeações. Por outro lado, foram suprimidos importantes centros de formação eclesiástica e produção intelectual.

Em segundo lugar, verificou-se a secundarização da Coroa portuguesa em face da acção da Igreja universal. O prolongamento do conflito com a Santa Sé evidencia que a correlação entre Sua Majestade Fidelíssima e o Sucessor de Pedro já não se mantém nos termos do final do século XVIII. A Santa Sé, neste período marcado de revoluções, também ela encara a sua missão e a sua relação com os Estados, cada vez mais, de um modo onde os privilégios com Portugal são menos significativos. Apesar de o reino português ser católico, a dinâmica da Igreja nacional irá acentuando a sua situação periférica em relação ao catolicismo mais geral, quer pela sua acomodação interna, quer pela evolução da Igreja noutros países.

Por último, a Igreja portuguesa, ao envolver-se tão profundamente no problema da legitimidade política, arrastou a religião num processo de consequências tendentes à sua fragilização. Entrando no debate político, contribui para a divisão do político e a política introduziu «tendências partidárias» na religião, estabelecendo-se uma importante dicotomia entre a legitimidade do campo político e aquela que é conferida pela religião. A luta pela supremacia de uma em relação à outra será uma constante na sociedade portuguesa de Oitocentos. E a concórdia tentada entre católicos foi realizada sem significativo aprofundamento teológico, ou melhor, prevalecendo uma apologética centrada no providencialismo e na condenação das novidades, mesmo se alguns sectores procuraram defender a compatibilidade entre cristianismo e liberdade. O católico, enquanto cidadão, surge como uma realidade totalmente nova.

Entretanto, em 1843, ocorreria a constituição de uma associação de católicos — a Sociedade Católica Promotora da Moral Evangélica do Reino — que procurava no terreno social e político defender os interesses da religião, constituindo esta experiência um primeiro sinal de um novo protagonismo católico no seio da sociedade.

NOTAS

[1] SANTOS, Clemente José dos – *Documentos para a história das Cortes Gerais da nação portuguesa*. Tomo I: «Discurso do pregador na sé e do governo perante o soberano congresso», p. 136.

[2] HORTA – *Liberalismo e catolicismo*, p. XIII.

[3] GARRETT, Almeida – O dia vinte e quatro de Agosto (Ensaio). *Obras políticas: escritos do Vintismo (1820-23)*. In *Obras completas*. Lisboa: Estampa, 1985, vol. 6, p. 214.

[4] *Idem* – Processo do «retrato de Vénus». *Obras políticas*, p. 250.

[5] SANTOS – *Documentos*, tomo I, p. 250.

[6] Como se exprimia nas Cortes, em 1821, o padre João Maria Soares Castelo Branco. Citado in HORTA – *Liberalismo*, p. 23.

[7] *Ibidem*, p. 58.

[8] *Ibidem*, p. 62.

[9] *Ibidem*, p. 209.

[10] *Ibidem*, p.38.

[11] *Apud* ALMEIDA – *História da Igreja*, vol. 3, p. 288.