


RECOMPOSIÇÃO DO CATOLICISMO E CONTINGÊNCIA DAS FORMAS DE GOVERNO NO MEIO CATÓLICO PORTUENSE

ADÉLIO FERNANDO ABREU*

 <https://orcid.org/0000-0001-6626-0559>

Em 5 de outubro de 1910, o movimento republicano, que vinha a marcar presença na sociedade portuguesa desde os anos 70 do século XIX e tinha tentado sem sucesso chegar ao poder pela insurreição do Porto de 31 de janeiro de 1891, derrubava a Monarquia Constitucional e instaurava em Portugal a República. O domínio do religioso contou-se entre aqueles sobre que o Governo saído da revolução procurou intervir. O catolicismo era conotado com a monarquia cessante e com o obscurantismo de um passado a apagar ou pelo menos a transferir para o privado das consciências, sem repercussão social. Contestada era sobretudo a confessionalidade do Estado, que o liberalismo, no meio de ambiguidades, não superou. O poder republicano investiu, pois, legislativamente contra o catolicismo e proclamou um regime de separação que, mais do que separar, controlava, prolongando o regalismo que pretensamente precisava de vencer. Ergueu-se assim uma fortíssima questão religiosa, que atingiu a Igreja, mas também a emergente República.

O catolicismo não podia simpatizar com esta República e esta separação. À habitação ao catolicismo constitucional precedente, juntava-se a legislação que destruturava a organização eclesiástica e atingia a missão da Igreja na sua liberdade e nos seus recursos, assim como uma separação que dirigia em vez de separar. O episcopado, nomeado e sustentado pelo Estado, soube, contudo, distinguir as águas, aceitando as novas autoridades, mesmo quando protestava contra as medidas que tomavam. Soube também ir passando do movimento reativo a uma atitude mais larga de recomposição do catolicismo, que já vinha de trás e agora foi recuperada ao nível dos vértices.

Partindo da posição do episcopado face à República, propomo-nos situá-la na evolução do magistério pontifício e do ideário do movimento católico que emergiu no início dos anos 70 no Porto, para se estender ao país. Dele fazia parte a recomposição do catolicismo português, liberta das filiações partidárias, e a afirmação de que não competia à Igreja definir as formas concretas de exercício do poder. São aspetos retomados pela reação do episcopado à República, a denotar o relevo e o significado da reflexão católica antecedente, de predominância laical, mas progressivamente extensiva ao episcopado, como ilustraremos pela referência ao bispo do Porto das últimas décadas do século XIX.

* Universidade Católica Portuguesa, Centro de Estudos de História Religiosa (UCP-CEHR), Portugal; Doutor em História Eclesiástica pela Pontifícia Universidade Gregoriana. Professor Auxiliar na Faculdade de Teologia da Universidade Católica Portuguesa (Porto).

O episcopado português face à República

Com a revolução republicana de 1910 e a lei de separação de 1911, a Igreja foi confrontada com um quadro jurídico diverso¹. Os novos protagonistas políticos retiraram-lhe o estatuto de religião oficial e já não lhe destinavam um papel na construção social. Os transtornos para a Igreja não advinham, porém, tanto do novo enquadramento, quanto da política republicana de laicização.

As medidas sucederam-se, alterando a fisionomia do catolicismo português: os jesuítas foram expulsos e as congregações religiosas foram extintas e perderam os seus bens; os juramentos com carácter religioso foram eliminados; o ensino religioso nas escolas foi proibido, e a Faculdade de Teologia da Universidade de Coimbra foi extinta, como o foi também a disciplina de Direito Eclesiástico na Faculdade de Direito; os dias santificados foram abolidos; o casamento civil foi tornado obrigatório e introduzido o divórcio. A confrontação ficou assinalada na referida lei da separação, que privou a Igreja da sua personalidade jurídica, delineou o controlo eclesial sobre o culto e a atividade eclesial e nacionalizou os bens da Igreja, precária e parcialmente entregues às corporações culturais, de que estava excluído o clero. A lei converteu-o ao funcionalismo público pela oferta de pensões, a que maioritariamente renunciou. Instaurava-se uma separação que prolongava o regalismo liberal, agora com um Estado não confessional a imiscuir-se nas questões religiosas.

Os bispos perceberam que não bastavam posições individuais, mas que se impunha uma manifestação de unidade. A concertação do episcopado diante da questão religiosa era aliás um reiterado desejo expresso pela nunciatura ao longo do liberalismo, que começou a concretizar-se com as conferências dos bispos a partir dos anos 90². Reunidos em São Vicente de Fora, em Lisboa, no início de novembro de 1910, depois da primeira legislação adversa, os bispos decidiram agir colegialmente, por meio de uma pastoral coletiva, a primeira do episcopado português, confiada à redação do arcebispo de Évora, D. Augusto Eduardo Nunes. Foi assinada com data de 24 de dezembro de 1910 e seria divulgada em finais de fevereiro ou inícios de março, não fosse a ordem do ministro da justiça a impedir a leitura por falta de beneplácito³.

Diante do alvoroço que atravessava o país, os bispos sentiram o dever da palavra e duma palavra dita em conjunto⁴. Numa linguagem muito incisiva, por vezes quase coloquial, a pastoral denunciava a perseguição ao catolicismo, o mesmo que caminhou lado a lado com Portugal desde que este se constituiu, agora repellido

¹ Para a apresentação da política republicana de laicização e da reação do episcopado português seguimos de perto e remetemos para o nosso estudo: Adélio Fernando Abreu – A Igreja Católica e a Primeira República. *Humanística e Teologia*. 31:2 (2010), p. 164-174, 176-178, 181-185.

² Cf. Carta do núncio Domenico Jacobini ao cardeal Rampolla, 9 de dezembro de 1891. *Archivio Segreto Vaticano*, Segreteria di Stato, Epoca Moderna, ano 1891, rubr. 250, fl. 84r-85r.

³ Cf. A Pastoral do Episcopado. *Voz da Verdade*, 9 de março de 1911, p. 112-116; Pastoral Collectiva dos Prelados do Continente. *O Amigo da Religião*, 12 de março de 1911, p. 592; Senra Coelho – D. Augusto Eduardo Nunes: *Professor de Coimbra – Arcebispo de Évora*. Lisboa: Paulus, 2010, p. 234.

⁴ Cf. *Pastoral Collectiva do Episcopado Português ao Clero e Fieis de Portugal*, 24 de dezembro de 1910, s.l.: s.n., 1911, p. 3-4.

«como importuno estorvo à margem das gerações novas em demanda dos novos ideais»⁵.

A nosso ver, o momento mais significativo emerge quando os bispos não contestam o novo regime, mas apenas a sua política laicizadora, afirmando a contingência das formas de governo:

«porém, – repetimos, e bom é que o accentuemos, – a Igreja não tem predileções por nenhuma forma de governo, e a nenhum regime político está enfeudada.

Sob todos elles pôde viver, e até florescer e prosperar. Porquê? Porque não ha forma de governo, por mais democratica que a imaginemos, á qual seja intrinsecamente annexo o atheismo politico»⁶.

Exposto o princípio geral, os bispos pronunciaram-se também sobre a atitude a ter perante as instituições e autoridades do novo regime português:

«e em face das instituições actuaes qual é o dever dos catholicos portugueses?

Acatá-las, sem pensamento reservado.

Obedecer às autoridades e respeitar os poderes constituídos.

Ainda que nos sejam desfavoráveis ou se nos mostrem hostis, sejamos-lhes sujeitos, obedecemos fielmente a suas determinações em tudo o que não fôr contrario à consciência, e estejamos na disposição de contribuir voluntariamente para toda a obra boa, para toda a acção salutar de que possa provir o engrandecimento, a honra, a paz e a felicidade da nossa patria»⁷.

A reação passava por uma distinção entre autoridade e legislação, deixando claro que a aceitação da autoridade não significava a aprovação de toda a legislação que dela derivasse.

Em 20 de abril foi promulgada a lei de separação. Os bispos reagiram com o protesto coletivo de maio seguinte, também escrito pelo bispo de Évora⁸. Apreciando o diploma no seu conjunto, declararam que «resume-se todo em quatro palavras: injustiça, opressão, espoliação, ludíbrio»⁹. Mantinham-se, porém, os termos já sublinhados na pastoral coletiva: «Temos sido, não nos pesa disso, continuaremos a ser respeitadores da autoridade e obedientes aos poderes constituídos»¹⁰.

Declarando que a lei de separação suprimiu a confessionalidade católica do Estado, mas não a do povo português, o protesto apela à unidade de todos os católicos para darem testemunho da obediência e fidelidade ao romano pontífice. A afirmação «a Religião Católica deixou de ser a do Estado; não deixou porém de ser a do povo português» era significativa sobretudo para a evolução do catolicismo no período seguinte. O episcopado percebia que o caminho não passava pela luta pela confessionalidade do Estado, mas pela defesa da liberdade da Igreja e pelo alicerçar das convicções católicas que mantinham uma sociedade maioritariamente católica,

⁵ *Pastoral Collectiva*, p. 5.

⁶ *Pastoral Collectiva*, p. 11.

⁷ *Pastoral Collectiva*, p. 12.

⁸ Cf. Senra Coelho – *D. Augusto Eduardo Nunes*, p. 245.

⁹ Protesto Colectivo. In Senra Coelho – *D. Augusto Eduardo Nunes*, p. 774.

¹⁰ Protesto Colectivo, p. 772.

quando o Estado já não o era. A transição desde os tempos do liberalismo era certamente abrupta, mas nem por isso menos significativa. Então o Estado era católico, quando a sociedade o era menos. Agora o Estado já não o era, quando a sociedade o continuava a ser. A unir estes dois quadros estava um catolicismo presente na sociedade, distante das escolhas partidárias concretas e preocupado com a sua revitalização interna, para uma presença efetiva no tecido social. Notava-se que o empenho eclesial tinha de ir além da luta político-religiosa, para se estender à revitalização do catolicismo português, num momento em que era mais hostilizado, mas em que se libertara dos constrangimentos que o envolviam quando era religião do Estado.

Para aqui aponta o conhecido apelo de Santarém, de 10 de julho de 1913, dirigido pelo episcopado aos católicos¹¹. Também nele se enumeravam as calamidades que vinham assolando o catolicismo português. Olhando, porém, para os sinais bem visíveis da presença cristã na sociedade portuguesa, a palavra dos bispos não se fixava nas dificuldades, nem no acatamento das autoridades. Regressava antes o apelo à união, agora explicitamente para «a restauração cristã da sociedade portuguesa»¹². Fazendo eco da divisa de Pio X, o episcopado adaptava-a à realidade lusa: «*Instaurare Lusitaniam in Christo* seja o nosso mote e a nossa aspiração»¹³.

O desiderato da restauração cristã da sociedade não se quedou na letra dos textos do episcopado. Marcada por um desígnio de unidade na intervenção, a restauração passou sobretudo pela criação da União Católica em 1915, entendida como «organização geral dos católicos, com âmbito paroquial, diocesano e nacional, procurando reunir as associações e agremiações católicas anteriores»¹⁴. Era a resposta organizativa pedida pelo apelo de Santarém, aglutinando «a necessidade dos católicos agirem de uma forma suprapartidária, com uma finalidade moderadora, defendendo os princípios católicos na acção legislativa do Parlamento e dos Governos»¹⁵. A União Católica daria origem dois anos depois ao Centro Católico Português, que procurava unir os católicos para fazerem valer as suas ideias, sobretudo no âmbito político e no quadro de separação vigente. A restauração teria também incidência na imprensa, no associativismo católico, na dinamização devocional, em iniciativas de cristianização de massas, na reorganização pastoral proporcionada pelo Concílio Plenário Português de 1926, na dinamização catequética e litúrgica e sobretudo na criação da Ação Católica Portuguesa em 1933.

A reação episcopal à República passou pela aceitação do novo regime, pela denúncia das suas políticas persecutórias, pelos apelos à unidade dos católicos e por uma emergente preocupação com a restauração religiosa da sociedade. Pode compreender-se no quadro da evolução do magistério pontifício até ao *ralliement*

¹¹ Cf. *Appello do Episcopado aos Catholicos Portugueses*, 10 de julho de 1913. Guarda: Veritas, 1913.

¹² *Appello do Episcopado*, p. 19.

¹³ *Appello do Episcopado*, p. 13.

¹⁴ Paulo F. de Oliveira Fontes – O Catolicismo Português no Século XX: da Separação à Democracia. In *História Religiosa de Portugal*. Vol. 3: *Religião e Secularização*. Dir. Carlos Moreira Azevedo. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000, p. 143.

¹⁵ António Matos Ferreira – Catolicismo. In *Dicionário de História de Portugal*. Vol. VII. Coord. António Barreto; Maria Filomena Mónica. Porto: Figueirinhas, 1999, p. 259.

de Leão XIII e do pensamento do movimento católico que emergira no Porto. Retrocedamos, pois, no tempo, para percebermos como este ideário chegou ao episcopado, partindo do pontificado romano ou da reflexão laical.

O magistério pontifício e as várias formas de governo

A relação do pontificado romano com o liberalismo revelou-se difícil desde o início, dada a adversidade da tutela deste sobre o religioso e a promoção do indiferentismo e da liberdade de consciência. Foi, por isso, condenado por Gregório XVI, já em 1832, na encíclica *Mirari Vos*. Não estava em causa apenas o liberalismo político, mas também sobre este investiu a encíclica, nomeadamente quando condenou a separação entre a Igreja e o Estado: «Nem os mais felizes sucessos poderíamos prever para a religião e o principado dos votos daqueles que gostariam de ver separada a Igreja do reino e truncada a concórdia mútua do império com o sacerdócio»¹⁶. Consequentemente defendia uma perspetiva instrumental do Estado: «Os nossos filhos caríssimos, os príncipes, favoreçam este votos comuns para o bem da Igreja e do Estado com a sua ajuda e com aquela autoridade, que devem considerar que lhes foi conferida não só para o governo das coisas terrenas, mas especialmente para protecção da Igreja»¹⁷.

A condenação manteve-se também no pontificado seguinte, em várias ocasiões e particularmente no *Syllabus* de 1864, onde Pio IX deu notas de não se poder «reconciliar e transigir com o progresso, com o liberalismo e a civilização moderna»¹⁸. Mesmo que a interpretação da proposição não legitime uma condenação global da civilização moderna, mas apenas da conceção de pessoa e de sociedade que lhe estava subjacente, é evidente que essa conceção e a forma condenatória assumida pela Santa Sé não favoreciam a reconciliação da Igreja com o mundo moderno e com os regimes políticos.

Leão XIII trouxe uma evolução significativa na continuidade. Suavizou os anátemas do seu predecessor contra as liberdades modernas, relançando o diálogo da Igreja com a sociedade, e revelou um maior equilíbrio entre as recusas tradicionais e as acomodações que se mostravam imprescindíveis. No plano teórico continuava a lutar contra o liberalismo laicista e a expor a doutrina do Estado cristão. Percebeu, contudo, que as discussões de princípio acerca do regime ideal eram estéreis e que se impunha um acordo que permitisse o acatamento das instituições existentes em função das expectativas colocadas nas reivindicações católicas. Sem esquecer a liberdade da Santa Sé, para a qual continuou a invocar a necessidade da restituição do seu poder temporal, Leão XIII deu progressivamente notas de uma via de reconciliação com os regimes políticos, ao reconhecer que não competia à Igreja a definição das formas concretas de exercício do poder político¹⁹.

¹⁶ Gregorius XVI – *Mirari Vos*, 15 de agosto de 1832. In *Enchiridion delle Encicliche*. Vol. II. Bologna: EDB, n. 43, p. 48-49. Passaremos a designar o *Enchiridion delle Encicliche* pela sigla *EE*.

¹⁷ Gregorius XVI – *Mirari Vos*, n. 46, p. 50-51.

¹⁸ Pius IX – *Syllabus*, 8 de dezembro de 1864, n. 80. In *EE*. Vol. II, n. 412, p. 544-545.

¹⁹ Cf. R. Aubert – *La Chiesa Cattolica dalla Crisi del 1848 alla Prima Guerra Mondiale*. In *Nuova Storia della Chiesa*. Vol V/1: *La Chiesa nella Società Liberale*. Dir. L. G. Rogier; R. Aubert; M. D. Knowles. Genova: Marietti, 1977, p. 25-29.

A indiferença do cristianismo relativamente às formas de governo começou a emergir no seu magistério a partir da *Diuturnum Illud* de 1881. Nela se diz que «salvaguardada a justiça, não se proibem os povos de adoptar aquele género de governo que convenha melhor à sua índole, ou às instituições e costumes dos seus países»²⁰. Depois de ter convidado na *Nobilissima Gallorum Gens* de 1884 os católicos franceses a aceitarem o regime republicano, voltou ao que afirmara em 1881, quer na *Immortale Dei* de 1885, quer na *Libertas* de 1888²¹. A primeira defendia a constituição cristã do Estado e o seu dever de culto público, opondo-se aos direitos constitucionais modernos, assentes nos princípios de uma liberdade desenfreada. Recusava o indiferentismo religioso, mas sem condenar nenhuma das formas de governo nem tampouco os governantes que toleravam do ponto de vista prático a existência de outros cultos dentro do Estado para evitar maiores males. A *Libertas*, continuando a afirmar a ilicitude das liberdades de pensamento, de imprensa, de ensino e de culto, aceitava, todavia, que fossem toleradas dentro de certos limites. Avaliava também de modo positivo as formas democráticas de governo, desde que úteis aos cidadãos e respeitadoras dos direitos da Igreja, e afirmava a bondade da participação na vida política.

O convite de Leão XIII à aceitação do regime republicano em França, tendo em vista a suspensão das leis laicistas e a consecução de algum apaziguamento, continuaria em 1892 com a *Au milieu des Sollicitudes*, expressão por excelência do *ralliement*. Depois de aludir às formas distintas de governo que vigoraram na França oitocentista – impérios, monarquias e repúblicas –, Leão XIII referia que «pode-se afirmar igualmente com toda a verdade que cada uma delas é boa, desde que saiba encaminhar-se para o seu fim, o bem comum para o qual a autoridade social é constituída»²². Os católicos eram, pois, convidados a abandonar a oposição ao regime enquanto tal, para se concentrarem no combate à sua legislação hostil à Igreja. Subjacente ao *ralliement* estava a afirmação da contingência das formas de governo e a distinção entre o regime e a sua legislação²³.

Na reação episcopal à Primeira República reconhecem-se facilmente as linhas fundamentais do *ralliement*. Elas tinham sido, porém, antecipadas pela reflexão do movimento católico portuense, na resposta às clivagens entre legitimistas e liberais e na tentativa de, respeitando o quadro constitucional vigente, impulsionar a recomposição do catolicismo português.

Catolicismo e regime político no meio católico portuense

A organização do movimento católico portuense remonta aos inícios dos anos 70 e ficou assinalada por três acontecimentos a que o laicado da cidade deu

²⁰ Leo XIII, *Diuturnum Illud*, 29 de junho de 1881. In *EE. Vol III*, n. 229, p. 174-175.

²¹ Cf. Leo XIII – *Nobilissima Gallorum Gens*, 8 de fevereiro de 1884. In *EE. Vol. III*, n. 363-380, p. 268-285; Leo XIII – *Immortale Dei*, 1 de novembro de 1885. In *EE. Vol. III*, n. 445-525, p. 330-375; Leo XIII – *Libertas*, 20 de junho de 1888. In *EE. Vol. III*, n. 590-669, p. 432-477.

²² Leo XIII – *Au milieu des Sollicitudes*, 16 de fevereiro de 1892. In *EE, Vol. III*, n. 988, p. 702-705.

²³ Cf. Manuel Braga da Cruz – *As Origens da Democracia Cristã e o Salazarismo*. Lisboa: Presença; Gabinete de Investigações Sociais, 1980, p. 106.

corpo²⁴: o Congresso de Escritores e Oradores Católicos, realizado de 27 de dezembro de 1871 a 5 de janeiro de 1872, no Palácio de Cristal; a Associação Católica do Porto, cujo processo de criação se iniciou em 1870 e se desenvolveu até à aprovação dos seus estatutos em 1872; o jornal *A Palavra*, fundado em agosto de 1872.

O Congresso revestiu-se de um carácter pioneiro em Portugal. Marcou a reorganização dos católicos, particularmente do laicado, com fins especificamente religiosos. Os participantes não constituíam, de facto, um corpo homogéneo no que diz respeito ao pensamento, às opções políticas ou à condição eclesial. Podemos encontrar no Congresso leigos e clérigos, embora fossem os primeiros os mais preponderantes, não só pelo conteúdo dos seus discursos, mas também pelo sentido eclesial da sua participação cívica. Nele se inscreveram oradores conotados com o legitimismo, quer na tolerância de D. António de Almeida, que apesar de tudo conseguia apreciar a situação religiosa dos regimes de separatismo puro, quer na inconciliação absoluta da Igreja com o liberalismo e o progresso defendida pelo P. João Castro da Cruz ou por Mesquita Pimentel²⁵. Intervieram também católicos mais conciliantes com o regime político vigente e com o progresso moderno, como o conde de Samodães ou o visconde de Azevedo. Unia-os a defesa do catolicismo, a procura da regeneração católica de Portugal, quando paralelamente se buscavam outros caminhos de regeneração social que convergiam na acometida ao catolicismo, como revelam as Conferências do Casino. A revitalização do catolicismo e a defesa da religião unem sensibilidades diferentes e ajudam a superar as divisões de carácter político.

A regeneração católica da sociedade pedia, na linha mais conservadora, uma recusa da civilização e do progresso, ou então a sua reinterpretação de modo a não excluírem a fé cristã. A via reinterpretaiva foi assumida sobretudo pelo conde de Samodães e pelo visconde de Azevedo, duas mais-valias do Congresso, pela moderação e pela capacidade de perscrutarem o espírito do tempo. Não se deixavam iludir pelo liberalismo, pelo progresso e pela civilização na sua vertente ideológica oposta ao catolicismo, mas também não acreditavam no passado idílico exaltado pelos intransigentes. Apreciavam o progresso e a civilização e acolhiam o liberalismo não na sua conotação filosófica, mas na sua significação política. Relativamente ao progresso, Samodães afirmaria em agosto seguinte, ao traçar o ideário d'*A Palavra*, que «apreciamos o progresso e a civilização, nem podíamos deixar de fazê-lo sendo catholicos. O catholicismo foi, é e ha de sempre ser a origem de toda a civilização»²⁶. Quanto à liberdade, o visconde de Azevedo, no Congresso, procurou colocar a Igreja a dialogar com os valores do século:

²⁴ Para as iniciativas pioneiras do movimento católico portuense, seguimos de perto o nosso estudo: Adélio Fernando Abreu – *D. Américo Ferreira dos Santos Silva, Bispo do Porto (1871-1899): Igreja e Sociedade no Porto no Fim do Século XIX*. Porto: Faculdade de Teologia UCP, 2010, p. 245-259, 335-337.

²⁵ Cf. J. Pinharanda Gomes – *Os Congressos Católicos em Portugal: Subsídios para a História da Cultura Católica Portuguesa Contemporânea, 1870-1980*. Lisboa: Secretariado Nacional para o Apostolado dos Leigos, 1984, p. 29-30; Ana Maria C. M. Jorge – *Os Participantes do I Congresso Católico Português (1871-1872)*. *Lusitania Sacra*. 12 (2000), 389-390.

²⁶ *A Palavra*, 2 de agosto de 1872, p. 1. Cf. Ana Maria C. M. Jorge – *Os Participantes do I Congresso Católico Português (1871-1872)*, p. 389.

«Chamam-lhe tyrannica, obscurantista e inimiga da liberdade de pensamento! A Egreja Catholica tyrannica!! Ella que sempre se pronnunciou contra a tyrannia! Ella que sempre combateu os tyrannos, e que em todos os tempos tanto soffreu por causa d'elles! Ella, a depositaria e conservadora da pura religião de Jesus Christo, d'essa religião que proclamou a liberdade e a igualdade até então desconhecidas pelo antigo paganismo, mesmo nas republicas as mais democraticas»²⁷.

Azevedo deixou ainda a sua marca nas considerações eclesiológicas com que abriu o discurso, justificando a realização de um congresso eminentemente laical num espaço secular, alheio ao domínio fechado dos templos em que procuravam encerrar a Igreja. Mostrou, por isso, a quem queria descredibilizar o Congresso, através da insinuação de que o catolicismo era a religião dos padres, que

«Sendo a religião, a Egreja Catholica, e os Padres cousas coevas na sua fundação e criação por Jesus Christo, não são aquellas que derivam d'estes, mas sim estes que derivam d'aquellas, e que chamar á religião catholica religião dos padres, não passa de um sarcasmo odioso, contrario á essencia do facto e á critica judiciosa do raciocinio»²⁸.

A militância laical e a cristianização da sociedade tinham, pois, para o visconde de Azevedo, uma grande afinidade, suposta a afirmação da Igreja enquanto tal, integradora de toda a diferenciação funcional, em que cabia o presbiterado, mas em que o laicado também tinha um lugar próprio, nomeadamente o da intervenção no âmbito secular²⁹. Manuel Clemente apelida, por isso, esta intervenção «como a “certidão de baptismo” do apostolado dos leigos em Portugal, entendido em sentido moderno»³⁰.

Foi também a vocação laical que trouxe o conde de Samodães ao Congresso e o fez entregar-se à militância católica ao longo de décadas³¹. O assumir de uma vocação especificamente laical revestia-se de particular interesse, uma vez que importava repropor o catolicismo numa sociedade eivada de descrença, e o radicalismo liberal acusava os católicos de partidários da reação e de jesuitismo. A esta imputação respondeu Samodães, referindo que «não sou jesuita, nem lazzarista, porque

²⁷ Visconde d'Azevedo – *Discurso Pronunciado na Assembléa dos Oradores e Escriptores Catholicos, em Sessão Publica de 1 de Janeiro de 1872*. Porto/Lisboa/ Braga: Jacintho A. P. da Silva/Livraria Catholica, 1871, p. 18.

²⁸ Visconde d'Azevedo – *Discurso Pronunciado*, p. 7. Cf. Manuel Clemente – *Consciência Laical no Primeiro Congresso Católico Português. Reflexão Cristã*. 68 (1990), p. 22-24; Manuel Clemente – *O Congresso Católico do Porto (1871-1872) e a Emergência do Laicado em Portugal. Lusitania Sacra*. 1 (1989) 183-187.

²⁹ Cf. Visconde d'Azevedo – *Discurso Pronunciado*, p. 7.

³⁰ Manuel Clemente – *Nas Origens do Moderno Apostolado dos Leigos em Portugal. Boletim Diocesano de Pastoral*. 8 (1987), p. 8.

³¹ Cf. Conde de Samodães – *Discurso Pronunciado na Sessão Publica do Congresso dos Oradores e Escriptores Catholicos, na Noite de 3 de Janeiro de 1872*. Porto: Typographia de Manoel José Pereira, 1872, p. 6; Manuel Clemente – *Consciência Laical no Primeiro Congresso Católico Português. Reflexão Cristã*. 68 (1990), p. 24-25; Manuel Clemente – *O Congresso Católico do Porto (1871-1872) e a Emergência do Laicado em Portugal*, p. 188-194. A referência à condição baptismal que irmanava os católicos reunidos em congresso foi também referida por D. António de Almeida no primeiro dia do congresso. Cf. Cruz – *Congresso Catholico*. In *O Direito*, 20 de fevereiro de 1872, p. 2.

não foi essa a minha vocação»³². A afirmação da vocação laical não significa que o Congresso tenha movimentado apenas leigos. Dos 94 indivíduos que Eduardo Cordeiro Gonçalves identificou, mais de um terço eram eclesiásticos³³. A participação dos eclesiásticos era, contudo, entendida a título individual, e o Congresso assumiu claramente um caráter de intervenção laical, pela união dos católicos para a recristianização da sociedade, sem compromisso direto da hierarquia eclesiástica.

A revitalização do catolicismo não se fazia, no parecer maioritário do Congresso, pela imposição duma sociedade catolicamente homogênea nos moldes do Antigo Regime. Tal não significava, todavia, a defesa do fim de uma sociedade oficialmente católica, prescindindo o catolicismo do estatuto de religião de Estado. A evangelização far-se-ia na tolerância de uma presença plural do religioso na composição social, que não se confundia com indiferença. As referências no Congresso ao protestantismo, que emergia na configuração religiosa da cidade e do país, revelavam apreço pela tolerância e respeito pela diferença, e reivindicavam a liberdade religiosa como condição de melhor exercício da missão eclesial dos católicos³⁴.

Ao defender-se da acusação de ter favorecido, enquanto governador civil do Porto, a difusão do protestantismo, por se ter oposto aos insultos e ameaças e ter protegido os que se reuniam para o culto metodista, Samodães distinguiu a sua intolerância em matéria de fé da tolerância para com o culto metodista, cuja liberdade de exercício tinha de assegurar dentro dos limites da lei, tanto mais que os frequentadores eram na sua maioria estrangeiros. Afirmou, por isso, que «repillo porém toda a idéa de tolerancia theologica com qualquer especie de culto que não seja o que professo, acceitando porém, não em absoluto, mas segundo as circunstancias, a tolerancia politica, que as leis civis concedem e que a Igreja catholica sempre approvou»³⁵.

Aproveitou para chamar os católicos a concentrarem as suas energias no combate à incredulidade ostensiva. O verdadeiro desafio não provinha do protestantismo, cuja divisão e limites doutrinários não lhe permitiriam triunfar. Para Samodães a heresia mais temível era o indiferentismo e a incredulidade, sobretudo quando se vestiam de hipocrisia para confessarem o respeito pelo catolicismo e

³² Conde de Samodães – *Discurso Pronunciado...*, p. 14. Da mesma forma replicou o visconde de Azevedo pouco depois, em resposta à reação que o seu discurso provocara nas hostes liberais. Cf. Visconde d’Azevedo – *Contra Resposta Dada ao Velho Liberal*. Porto: Chardron, 1872, p. 69-70.

³³ Cf. Eduardo C. Cordeiro Gonçalves – *Católicos e Política (1870-1910): O Pensamento e a Acção do Conde de Samodães*. Maia: Publismai, 2004, p. 171.

³⁴ O legitimismo de D. António de Almeida não o impediu de convidar os congressistas, na sessão de 3 de janeiro, a fazer «uma viagem aos diversos paizes onde existe o protestantismo, e manifestou que nêlles, e principalmente na Gran-Bretanha e nos Estados Unidos, faz o catholicismo rapidos e grandes progressos; e que da parte dos chefes d’aquellas nações e das auctoridades ha muito respeito e deferencia para com os catholicos, e da parte do publico em geral a maior tolerancia. Concluiu que tambem os catholicos devem ser tolerantes com as pessoas dos seus adversarios, ainda que intolerantes com os erros» (António de Almeida – Congresso de Escriutores. *O Direito*, 9 de janeiro de 1872, p. 2. Cf. Cruz – Congresso Catholico. *O Direito*, 19 de março de 1872, p. 2.

³⁵ Conde de Samodães – *Discurso Pronunciado...*, p. 8. Cf. Urbano Loureiro – Cartas aos Catholicos. Ao Snr. Conde de Samodães. *Diario da Tarde*, 3 de janeiro de 1872, p. 2; M. Clemente – Tolerância Religiosa: Garrett e Samodães, precursores da Dignitatis Humanae. *Novellae Olivarum*. 13 (1987) 49-52.

ao mesmo tempo lhe retirarem os bens, lhe limitarem o direito de associação e ensino e atentarem contra o pontificado romano. Reclamava, por isso, para a Igreja a liberdade que lhe fora ceceada no temporal e no espiritual: «Não nos deem protecção mas concedam-nos justiça, mantenham nosso direito, e respeitem a nossa consciencia e liberdade»³⁶.

A Associação Católica do Porto comungava do espírito do Congresso. Dos estatutos emerge o seu papel na recristianização da sociedade: «o fim único d'esta Associação é sustentar e propagar por meios legitimos e legaes a Religião Catholica, Apostolica, Romana, e defender os preceitos e direitos da Egreja»³⁷. Para cumprir a sua finalidade previam-se várias acções: publicações, escolas de instrução primária e outras iniciativas culturais, bibliotecas, obras de caridade, iniciativas de culto, missões, catequeses e conferências religiosas³⁸. Os tempos seguintes procuraram dar-lhe corpo, pelo menos em parte. Entre as várias iniciativas, sobressai a decisão de «fundar um jornal religioso, litterario e noticioso, destinado a dar conhecimento das suas resoluções e sustentar a doutrina e a Egreja catholica»³⁹. Desta decisão nasceu *A Palavra*, cujo primeiro número veio a lume a 1 de agosto seguinte. Coube ao conde de Samodães esclarecer a sua índole nas páginas do jornal:

«A *Palavra* apparece, esforçando-se por desempenhar a missão, que o seu titulo annuncia. Não no sentido grammatical nem considerada phisiologicamente, a palavra na acepção moral não póde ser usada, quer pelos sons articulados, quer por meio da escripta, senão para ensinar e propagar o bem, e nunca para diffundir a doutrina do mal, que repugna á missão providencial da humanidade»⁴⁰.

O objetivo encontrava-se com a missão enunciada pelo Congresso Católico de fazer triunfar a verdade frente ao erro, prolongando a perspectiva de diálogo com a sociedade, bem patente nas referências incisivas de Samodães ao progresso, para que o jornal queria contribuir: «Progresso intellectual, progresso material, progresso moral, são diversas formulas da mesma idéa, que se ligam, consubstanciam e reduzem a uma só, a conformidade dos actos humanos com a suprema vontade do Creador»⁴¹. A cristianização da sociedade partia da certeza de que a palavra divina sustentava a verdadeira civilização.

Quanto à relação com a política, o jornal distanciava-se de compromissos partidários, para reconhecer e obedecer «aos poderes publicos, que encontrou constituídos», não procurando «alterar-lhes a fórmula, ou influir para as transformações no scenario dos actores que tem de figurar na gerencia dos negocios do

³⁶ Conde de Samodães – *Discurso Pronunciado...*, p. 8. Cf. António de Almeida – Congresso de Escriptores, p. 3.

³⁷ *Estatutos da Associação Catholica em Portugal*. Porto: Typographia da Revista, 1872, p. 5-6.

³⁸ Cf. *Estatutos da Associação Catholica em Portugal*, p. 6.

³⁹ Associação Catholica. *O Direito*, 23 de abril de 1872, p. 2. Cf. Relatório da 1ª Juncta Directora da Associação Catholica. *A Palavra*, 19 de janeiro de 1874, p. 1.

⁴⁰ S.. *A Palavra*, 2 de agosto de 1872, p. 1. Cf. Marie Christine Volovitch – La Presse de la Démocratie Chrétienne au Portugal de 1870 à 1913. *Clio*. 2 (1980) 83.

⁴¹ S. *A Palavra*, 2 de agosto de 1872, p. 1.

estado»⁴². Não renunciava, porém, a noticiar factos da vida pública e muito menos a pronunciar-se sobre questões de política religiosa.

O movimento católico português continuou a defender a necessidade de um distanciamento do catolicismo das escolhas políticas que dividiam os católicos, em nome de uma concertação de esforços que possibilitasse a recuperação religiosa. Simultaneamente os seus maiores expoentes afirmavam a contingência das formas de governo, porque convictos de que não competia à Igreja a definição dos modos de exercício do poder. Cabia-lhe antes aceitá-los, desde que a respeitassem na sua missão. O conde de Samodães afirmaria logo em 1873 que o catolicismo «co-existiu com todas as fórmãs de governo, e nunca mostrou intollerancia senão para o erro, com que não pôde coexistir»⁴³. Mais tarde explicitaria melhor o seu pensamento, distinguindo a filiação política, que cada um pode possuir, da determinação do regime político ou da vinculação político-partidária, que não era da competência da Igreja:

«É um erro de muita gente [...] o suppôr que as fórmãs do governo influem nas suas relações com a Igreja catholica. Para esta e para os catholicos é indifferente que haja monarchia ou republica, que seja aquella absoluta, representativa ou constitucional. Na qualidade de cidadãos e com referencia aos nossos interesses temporaes podemos inclinar-nos para um systema ou para o outro, favorecermos um partido ou outro, ligar-nos a uns ou a outros caudilhos delles; mas como catholicos e encarando as cousas só pelo lado religioso não ha, com razão plausivel, essas preferencias, e a Igreja pôde florescer com os governos absolutos, com os representativos e com as republicas»⁴⁴.

Daqui decorria a obediência aos poderes constituídos e a aceitação do sistema constitucional vigente, como expressava a linha programática d'A *Palavra* definida pelo conde de Samodães e o seu pensamento posterior. Em 1884, numa espécie de declaração de identidade, deixaria clara a sua sintonia com o sistema constitucional vigente: «A minha posição é clara e definida: catholico com Leão XIII, adversario convicto do systema de 1828, fiel ao Rei, e ao governo constitucional, que ha meio seculo o paiz acceita, e em face do direito e da historia é o unico hoje possível e racional, embora imperfeito»⁴⁵.

Do seu pensamento fazia parte a distinção entre liberalismo filosófico, conciliável com o cristianismo em razão do seu indiferentismo religioso e da limitação da liberdade da Igreja, e liberalismo político, aceitável por ser aquele que, prevenindo a anarquia e o despotismo, melhor podia favorecer a construção da sociedade. Neste sentido afirmava: «Repillo o liberalismo theologico, mas considero que o systema politico liberal é o que tem menos inconvenientes e melhor pôde

⁴² S. A *Palavra*, 2 de agosto de 1872, p. 1.

⁴³ Conde de Samodães – Introdução. In *Encyclopedia Romana: Annaes do Congresso Catholico em Portugal e Memorias sobre Assumptos historicos, Religiosos e Sociaes 1/1*. 1873, p. 35.

⁴⁴ Conde de Samodães – *A Liberdade da Igreja em Portugal: Escriptos Avulsos a proposito dos Exames Synodaes*. Porto: Livraria Malheiro, 1880, p. 209.

⁴⁵ Conde de Samodães – *Os Thugs: Opusculo Catholico, Miguelino, Liberal, Offerecido ao Rev. Padre Silvano da "Ordem"*. Porto: Typographia da "Palavra", 1884, p. 61.

concorrer para a ordem e felicidade da sociedade portuguesa»⁴⁶. A distinção entre ideologia e sistema político tornava possível a conciliação entre a Igreja e o Estado na situação coeva, sem fazer recuar a organização estatal ao absolutismo e sem renunciar à liberdade da Igreja.

O bispo do Porto, o associativismo católico e a contingência das formas de governo

A recuperação do catolicismo português por uma via eminentemente religiosa e a subscrição da contingência das formas de governo, que permitisse a emancipação da causa católica da esfera do legitimismo e a aceitação do regime político em vigor, foram penetrando no episcopado. Os bispos estavam há muito conotados com o liberalismo, tanto mais que dependiam do poder político para a nomeação, o sustento e a organização da atividade eclesial. Assim se percebe que inicialmente tenha sobrado mais espaço para a intervenção laical e que o ideário só progressivamente tenha sido partilhado, também à medida que o magistério pontifício foi evoluindo, sobretudo sob Leão XIII.

Também no que ao episcopado diz respeito o Porto se revelou paradigmático. A sede era ocupada desde 1871 por D. Américo Ferreira dos Santos Silva, figura próxima do ambiente constitucional, que com bastante elasticidade procurou justificar algumas posições regalistas anteriores, enquanto vigário capitular de Lisboa, de modo a ajudar a diplomacia portuguesa a desbloquear as fortes resistências da Santa Sé à sua confirmação. À iniciativa régia deveu a sua nomeação cardinalícia em 1879, não sem que antes tivesse de passar por novo processo difícil. Foi uma figura de compromisso, sujeita a ambiguidades e ajustamentos, polémicas e consensos, mas em sintonia com o meio católico portuense.

Não se lhe deveram as iniciativas pioneiras do associativismo portuense, mas partilhou no essencial o mesmo ideário de regeneração religiosa da sociedade, independentemente das formas concretas do exercício de poder e na aceitação do regime liberal. O dinamismo da intervenção laical, sobretudo na imprensa, superou a ação desenvolvida diretamente pelo prelado, mas sem o seu apoio teria tido mais dificuldade de vingar e de revelar semelhante militância. Certamente por isso Pinharanda Gomes o considera «um pastor de fecundíssima ação, catalizador da época áurea dos campeões católicos portuenses»⁴⁷. O bispo, todavia, também não teria sido o mesmo pastor, se não tivesse usufruído daquele ambiente portuense.

O apoio do bispo materializou-se logo de início. A organização do laicado

⁴⁶ Conde de Samodães – Carta do Snr. Conde de Samodães. *A Palavra*, 2 de julho de 1874, p. 1. Samodães menteve-se fiel a esta distinção, como exprimiu já nos anos 80, no quadro da controvérsia sobre os exames sinodais. Cf. Conde de Samodães – Catholicismo e Liberalismo. *A Palavra*, 31 de agosto de 1872, p. 1; Conde de Samodães – *A Liberdade da Igreja em Portugal*, p. 158; Manuel Braga da Cruz – Os Católicos e a Vida Pública Portuguesa do Liberalismo aos Tempos de hoje. *Reflexão Cristã*, n. 68, 1990, p. 7; Vítor Neto – *O Estado, a Igreja e a Sociedade em Portugal (1832-1911)*. Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda, 1998, p. 408-409; Eduardo Cordeiro Gonçalves – Projecto de Programa para a Organização do Partido Católico: Um Debate no Último Quartel de Oitocentos. In *Estudos em Homenagem a João Francisco Marques. Vol. II*. Porto: FLUP, 2001, p. 23-25; Eduardo C. Cordeiro Gonçalves – *Católicos e Política (1870-1910)*, p. 87-92.

⁴⁷ J. Pinharanda Gomes – Roberto Guilherme Woodhouse (1828-1876): Resposta aos Detractores e Mofadores da Religião e Seus Ministros. *Lusitania Sacra*. 1 (1989) 158.

portuense não deixou indiferentes os setores liberais, que contestaram o Congresso no *Diario da Tarde*, numa prosa truculenta e jocosa para com os seus participantes. D. Américo foi assistindo a estes desenvolvimentos, sem que também fosse poupado. O apoio mais destacado às iniciativas pioneiras do movimento católico ocorreu a propósito do aniversário pontifício de Pio IX, organizado em 1872 pela Associação Católica. Depois dos distúrbios públicos ocorridos à porta da catedral, D. Américo chamou a si a organização das comemorações nos anos seguintes, enfrentando com coragem os desatinos liberais e as acusações que lhe foram dirigidas de compadrio com a causa legitimista. Em causa não estava, porém, o legitimismo do bispo ou da Associação, mas os receios que a união dos católicos, a sua militância laical e a sua desafetação ao antigo regime provocavam nas hostes liberais. As acusações de legitimismo, conotado com as manifestações de adesão ao Papa, não passavam de uma estratégia anticlerical para desacreditar a renovação católica, no momento em que o apoliticismo dos católicos ia esvaziando o terreno da luta liberal. A intervenção do bispo não se reduzia a uma manifestação pró-pontífice, mas expressava sobretudo apoio à globalidade das propostas do associativismo católico, cujo ideário aparecia materializado e contestado naquele aspeto. D. Américo contribuiu assim decisivamente para reduzir à insignificância e ao descrédito aquelas vozes contestatárias, que acusavam de reacionário e legitimista o mesmo bispo que os legitimistas tinham por regalista⁴⁸.

A sintonia do prelado com a recuperação católica subscrita pelo meio católico portuense concretizou-se, porém, em múltiplos aspetos: a sintonia com o pontífice e com o seu magistério; a réplica ao protestantismo não por via repressiva, mas através de uma pastoral de convicção; a dedicação à formação do clero, sobretudo pela refundação e desenvolvimento dos seminários; o acompanhamento da questão social, ao ponto de ter acolhido a *Rerum Novarum* com os termos mais claros e ousados do episcopado português. Aos aspetos referidos, juntou-se a afirmação da contingência das formas de governo, em pleno acordo com o movimento católico e com o magistério de Leão XIII, expresso na encíclica *Immortale Dei*⁴⁹.

Tendo em conta o perfil de D. Américo, a sua proximidade aos governos liberais e a conciliação entre o Estado e a Igreja, defendida em consonância com o que o movimento católico portuense veiculara desde o início dos anos 70, percebe-se o entusiasmo com que acolheu a *Immortale Dei*⁵⁰. A propósito das dificuldades que aguardavam Leão XIII no início do seu pontificado, afirmou que então os «amigos

⁴⁸ Cf. Adélio Fernando Abreu – *D. Américo Ferreira dos Santos Silva, Bispo do Porto (1871-1899)*, p. 259-271, 535-536.

⁴⁹ Cf. Instrução pastoral de D. Américo sobre o protestantismo [30 de setembro de 1878]. In *Obras Pastoraes do Em.^{mo} Cardeal D. Americo Bispo do Porto*. Vol. I. Porto: Typ. a vapor da Real Officina de S. José, 1901, p. 107-187; Carta pastoral de D. Américo sobre a questão social [3 de novembro de 1891]. In *Obras Pastoraes do Em.^{mo} Cardeal D. Americo Bispo do Porto*. Vol. II, p. 56-67; João Francisco Marques – *A Controvérsia Doutrinária entre o Catolicismo e o Protestantismo em Portugal no Último Quartel do Século XIX. Lusotopie*, (1998), p. 283-298; Adélio Fernando Abreu – *D. Américo Ferreira dos Santos Silva, Bispo do Porto (1871-1899)*, p. 271-428.

⁵⁰ Cf. Carta pastoral de D. Américo por ocasião da publicação da encíclica *Immortale Dei* [22 de fevereiro de 1886]. In *Obras Pastoraes do Em.^{mo} Cardeal D. Americo Bispo do Porto*. Vol. I, p. 298-313.

e adversarios da Igreja sentiam faltar no mundo um bem por que anhelavam; e uns e outros tinham consciencia de que havia de vir de Roma: – era a paz entre os catholicos, era a concordia entre a Igreja e os Estados»⁵¹. O bispo estava convicto de que o entendimento entre a Igreja e os Estados exigia caminho de ambas as partes. Já não bastava uma atitude condenatória diante das liberdades modernas, ao jeito da que tomara Pio IX, ao longo do seu pontificado e particularmente no *Syllabus*. Reconhecia-lhe o mérito numa oposição resistente, compreensível diante das investidas que sofreu, designadamente no que se referia à perda progressiva dos seus domínios territoriais. Acreditava, porém, que, diante do fracasso de tais intentos, não se justificava já o recurso à mesma estratégia. Impunha-se uma destrinça ponderada que permitisse aferir o que na nova composição social podia ser aceite. Era esta nova atitude que o bispo do Porto admirava em Leão XIII. Mantendo-se fiel à doutrina cristã tradicional, continuava a acolher os católicos mais zelantes. Abrindo-se ao diálogo com a sociedade, chamava à participação na vida cívica os que dela por escrúpulo de consciência se afastaram.

Passando ao conteúdo concreto da encíclica, D. Américo pôde mostrar precisamente este discernimento, no facto de ela defender que todo o poder legítimo vem de Deus e ao mesmo tempo reconhecer que não compete à Igreja escolher as formas de governo, nem o modo de transmissão e de exercício do poder ou a parte que cada um deve desempenhar. A sua origem divina encontra sentido no mandato dirigido por Deus aos governantes de o exercerem em benefício dos povos e a estes de lhes deverem obediência, e não na definição concreta dos regimes:

«[A Igreja] Com qualquer [governo] vive, com todos tem vivido e ha de viver, de nenhum se arreceia. Do que sómente não prescinde de ensinar, é que aquelle que tem o poder na mão, deve exercel-o segundo a norma da justiça e para o bem commum; que o subdito lhe deve obedecer em seus legitimos mandados; e que ambos cumpram, porque Deos assim o ordenou»⁵².

Américo reconhecia a distinção e a independência entre o Estado e a Igreja, superintendendo o primeiro na esfera temporal e a segunda na espiritual. Alegava, contudo, que a relação entre ambos carecia de harmonia, de modo que não se perturbassem reciprocamente, mas se auxiliassem no respeito pela especificidade de cada um. Reclamava, por isso, do Estado o respeito pelos direitos da Igreja e a garantia da sua liberdade, enquanto rejeitava o sistema predominante de «completa separação, que, tanto pela origem que traz como pelo modo como se apresenta, mais parece ser de *indifferentismo* a caminhar para a malquerença, em quanto não chega a hostilidade aberta»⁵³.

Particular relevo assumiu para D. Américo o consenso dado a qualquer

⁵¹ Carta pastoral de D. Américo por ocasião da publicação da encíclica *Immortale Dei*, p. 300-301.

⁵² Carta pastoral de D. Américo por ocasião da publicação da encíclica *Immortale Dei*, p. 304.

⁵³ Carta pastoral de D. Américo por ocasião da publicação da encíclica *Immortale Dei*, p. 305. Ao falar de distinção e independência entre a Igreja e o Estado, Américo retomou a terminologia usada na pastoral sobre o domingo, publicada ainda como vigário capitular de Lisboa. Então afirmava: «Não desconhece a Igreja que é uma sociedade distincta da civil e della independente: distincta na sua origem, que é divina; distincta nos seus meios, que são espirituaes; distincta no seu fim, que é sobrenatural» (Carta pastoral do Dr. Américo sobre a observância dos domingos e dias santos [3 de abril de 1871]. *Bem Publico*, 14, 8 de abril de 1871, p. 308.

constituição política, desde que conforme com a justiça e o direito natural, pelos caminhos que abria à conciliação da Igreja com os Estados, à participação dos fiéis na vida cívica e à superação da dicotomia entre vida pública e privada:

«Em taes condições não se abstenha também o catholico de tomar parte na vida publica, e mesmo de exercer seus cargos, que n'essa cooperação pôde e deve prestar inapreciaveis serviços, concorrendo com sua integridade de caracter para que a administração dos negocios se não desvie do bem commum»⁵⁴.

Recusando as liberdades modernas, mas reconhecendo a contingência das formas de governo, Leão XIII legitimava a distinção entre ideologia e sistema político liberal que no Porto fora assumida pelo grupo d'A *Palavra*. Este ideário sustentava o movimento de conciliação entre a Igreja e o Estado de que o bispo convictamente participava. Daí o entusiasmo que depositava na encíclica, «pela muita tranquilidade que trouxe aos espiritos, pela estreita união que vae cimentar entre as vontades»⁵⁵. A coincidência entre legitimistas e católicos, antes reclamada pelos primeiros, e corroborada pela qualificação de *bons católicos* com que os nuncios e a Santa Sé frequentemente os reconheciam, deixava de fazer sentido após os passos adiantados por Leão XIII, a partir da *Diuturnum Illud*. Afinal a participação dos católicos na vida política não os colocava à margem da Igreja, e os riscos de instrumentalização da religião pela luta política tanto emergiam dos condicionalismos à liberdade da Igreja impostos pelos liberais, como da defesa da fé cristã ao ritmo dos interesses políticos por parte dos legitimistas.

As aberturas leoninas não permitiam ainda uma total reconciliação da Igreja com o mundo moderno. A aceitação moderada de algumas liberdades provinha mais da opção pelo mal menor do que de um acolhimento de princípio, em consonância com a célebre distinção tese/hipótese que pautou a relação da Igreja com o mundo moderno⁵⁶. Não era, de facto, ainda tempo para tal acolhimento, quando a afirmação das liberdades modernas se fazia pela via da autonomia absoluta da razão humana. As portas abertas, sobretudo no referente à constituição política dos Estados, permitiam, contudo, a aceitação do liberalismo político e o acatamento da dupla obediência, a Roma e ao Governo. Urgia, porém, uma benevolência semelhante, por parte do poder político, nem sempre fácil de obter, como mostram os ataques da República francesa à Igreja, subsequentes ao *ralliement*. Em Portugal, contudo, à medida que o século caminhava para o seu termo e os ideais republicanos ganhavam consistência, o poder político foi percebendo, no meio de avanços e recuos, que a afirmação da Monarquia Constitucional não passava pela reiterada adversidade à Igreja.

⁵⁴ Carta pastoral de D. Américo por ocasião da publicação da encíclica *Immortale Dei*, p. 306.

⁵⁵ Carta pastoral de D. Américo por ocasião da publicação da encíclica *Immortale Dei*, p. 307-308.

⁵⁶ Cf. Giacomo Martina – Tesi e Ipotesi. In *Dizionario Storico Religioso*. Dir. Pietro Chiocchetta. Roma: Studium, 1966, p. 1046-1048.

Repercussões do *ralliement* no Porto

O *ralliement* de Leão XIII, definido na *Au milieu des Sollicitudes* e pensado em função da França, repercutiu-se em Portugal e no Porto, onde a recomposição do catolicismo e a contingência das formas de governo já vinham sendo afirmadas há cerca de duas décadas⁵⁷. No seguimento da formulação pontifícia, um artigo d'*A Palavra*, intitulado *A Santa Sé e os Catholicos*, distinguia o regime político da legislação concreta que produz:

«A auctoridade publica reveste diversas formas: monarchia, aristocracia, democracia. Estas formas são determinadas pelas necessidades dos tempos, pelas circumstancias, pela vontade dos povos; mas uma vez em posse pacífica do poder, devemos respeitá-las e obedecê-lhes. [...] Mas, se a auctoridade é sempre respeitável em si mesma, dar-se-ha outro tanto com os actos dos seus depositarios? Desgraçadamente não. Subjeitos a todas as fraquezas da humanidade, nem sempre seguem no seu governo as leis da justiça e da religião. Umas vezes os seus actos são oppressivos para com simples particulares; outras vezes são contrarios aos direitos da Igreja e prejudiciaes ás almas. Simplesmente oppressivos, podemos tolerá-los como as outras privações d'este mundo, ou servir-nos dos meios legaes para os fazer reformar. Contrarios às leis divinas, todo o cidadão é obrigado, na medida das suas forças, a trabalhar pela sua revogação»⁵⁸.

A aceitação do sistema constitucional português mudava os termos do combate eclesial. Antes direccionava-se contra o regime; agora fazia-se, contestando ou inspirando cristãmente a legislação, no quadro duma representação parlamentar, para que se pedia a união dos católicos.

É certo que já antes fora tentada uma organização política dos católicos no contexto do movimento católico. Em 1878, fora desencadeado no quadro do associativismo católico portuense o debate sobre a fundação de um partido católico, que não viria a concretizar-se, e em 1882, na sequência do II Congresso Católico de Lisboa, foi criada a União Católica, que sob influxo do legitimismo não conseguiu aglutinar os católicos e foi sem sucesso às urnas em 1884⁵⁹. No seguimento do *ralliement*, a organização política dos católicos adquiriu novo impulso. Ainda em 1892, surgiu o Centro Católico do Porto. Não se tratava de um partido que almejasse ser Governo. Pretendia antes congregar os católicos para uma intervenção política e legislativa segundo os ditames cristãos, reunindo um conjunto de deputados em defesa do catolicismo: «Não se governa um povo sem normas justas e sabias e de balde se buscam ellas fóra da philosophia christã. Podem variar os processos de governação consoante o modo de ver as cousas publicas, as regras do justo e do bem é que não variam»⁶⁰. Considerando que os objetivos do Centro se orientavam para a recomposição católica da sociedade coeva, entende-se que também o Centro materialize no seu ideário a contingência das formas de governo, acolhendo a Monarquia Constitucional vigente, mas admitindo hipoteticamente a República no futuro:

⁵⁷ Cf. Eduardo C. Cordeiro Gonçalves – *Católicos e Política (1870-1910)*, p. 248-288; Vítor Neto – *O Estado, a Igreja e a Sociedade em Portugal (1832-1911)*, p. 417-421.

⁵⁸ C. da S. – *A Santa Sé e os Catholicos. A Palavra*, 28 de outubro de 1892, p. 1.

⁵⁹ Cf. Vítor Neto – *O Estado, a Igreja e a Sociedade em Portugal (1832-1911)*, p. 411-415; Eduardo Cordeiro Gonçalves – *Projecto de Programa para a Organização do Partido Católico*, p. 19-34.

⁶⁰ A. – *O Centro Catholico e os Partidos Politicos. A Palavra*, 27 de agosto de 1892, p. 1.

«Não se importa o centro com a forma de governo. O centro catholico do Porto não é monarchico nem é republicano, em these: é, em hypothese, e não pode deixar de ser o que a nação quizer que seja; acceita a forma monarchica actual e neste sentido pode dizer-se que é monarchico. Mas, se amanhã a nação se fizesse republicana, o centro não hostilizaria esta forma politica em prol d'outra qualquer. [...] Aquelles que confundem o movimento recente do centro catholico do Porto com o movimento realista não sabem o que dizem e desconhecem os elementos que na formação d'aquelle entraram. O ideal politico do centro catholico é restabelecer na legislação do paiz a acção dos principios christãos, e estes tanto são realistas como constitucionaes, tanto são monarchicos como republicanos. No centro ha logar para todos quantos professam a religião catholica, apostolica, romana, abstracção feita das suas afeições politicas, e ao entrar as portas d'aquella agremiação, teem de deixar cá fóra a sua côr politica de forma ou de partido, se porventura a tiverem»⁶¹.

O Centro Católico levaria a votação em outubro de 1892 José de Saldanha Oliveira e Sousa, que, apesar de ter conseguido votos em praticamente todos os círculos, não conseguiu ser eleito. Os resultados foram, todavia, considerados positivos para novas investidas eleitorais⁶².

A intervenção política dos católicos evoluiria em 1894 para o Centro Católico Parlamentar, na sequência de uma campanha desencadeada pelo *Correio Nacional* e apoiado pela hierarquia. Pretendia-se que fosse «um centro parlamentar destinado a pugnar pelos legitimis direitos da Igreja e pela influencia social do christianismo», integrando «pares e deputados independentes, mas também pares e deputados pertencentes a quesquer partidos militantes, devendo apenas notar-se que o nucleo de acção deverá respeitar o poder constituído»⁶³. O periódico dirigido por Quirino de Jesus contou com o apoio do conde de Samodães no lançamento e na configuração do Centro como bloco parlamentar, mas não como partido político. Samodães insistia que não se justificava um partido católico num reino que se confessava católico:

«Não considero admissivel a organização de um partido catholico em um paiz como é o nosso, onde se deve pressuppôr que todos os cidadãos são catholicos, e catholicos consequentemente aquelles que o hão de representar, já nas assembléias legislativas, já no governo. [...] Não se substitue esse Centro aos partidos, que se organisam livremente, procurando a realização das suas aspirações; também não dispensa elle a direcção suprema dos legitimis inspectores, que a Igreja estabelece; é um corpo intermediario, que, inspirando-se nos sentimentos ministrados pela Igreja, os vae vivificar nas deliberações tomadas pelos partidos e por conseguinte pelos governantes»⁶⁴.

Seria D. Manuel Correia de Bastos Pina, bispo de Coimbra, a unir a voz do episcopado ao projeto do Centro, num discurso na Câmara dos Pares, em 27 de novembro de 1894. Também ele entendia que não fazia sentido um partido católico, quando todos os habitantes são católicos e o catolicismo era reconhecido como

⁶¹ A. – O Centro Catholico do Porto e a Politica. *A Palavra*, 26 de agosto de 1892, p. 1.

⁶² Cf. Á Urna, Catholicos!. *A Palavra*, 30 de setembro de 1892, p. 1; Eleições. *A Palavra*, 25 de outubro de 1892, p. 1-2; Depois das Eleições. *A Palavra*, 26 de outubro de 1892, p. 1; Votação do Sr. D. José de Saldanha Oliveira e Sousa. *A Palavra*, 6 de novembro de 1892, p. 1.

⁶³ Partido Imaginario. *Correio Nacional*, 17 de agosto de 1894, p. 1.

⁶⁴ Conde de Samodães – Partido ou Centro Catholico. *Correio Nacional*, 4 de setembro de 1894, p. 1.

religião de Estado. Aceitando a alternância dos partidos políticos no poder e sem lhes fazer concorrência, o Centro pretendia apenas ajudá-los a governar segundo os princípios cristãos e «constituir uma especie de união e de força junto d'elles para que, sem impedir a sua acção governativa e a sua politica, possâmos evitar, quanto for possível, que elles, condescendendo com exigencias ultra-avanzadas, possam combater a religião, a igreja e os seus direitos»⁶⁵.

O fracasso eleitoral nas eleições de 1895, em que o Centro apresentou candidatos pelo Porto e Viana do Castelo, a morte de José Maria do Casal Ribeiro (1896) e de Henrique de Barros Gomes (1898), que estiveram ligados à sua fundação e direção, conduziram ao fim deste projeto inspirado no *ralliement*. O insucesso da intervenção política e a maior expressão da reflexão social, suportada desde 1891 pela *Rerum Novarum*, encaminharam os católicos para a premência da questão social e da dinamização do movimento social católico, concretizado designadamente na criação dos Círculos Católicos de Operários, o primeiro dos quais no Porto, em 1898⁶⁶.

Novo projeto de unidade política à dimensão nacional, sob a égide do *ralliement*, apareceria em 1901, com a criação do Centro Nacional, apoiado pela nunciatura e pelo episcopado, que, dois anos volvidos, daria lugar ao Partido Nacionalista, este mais intransigente e menos capaz de congregar globalmente as simpatias dos católicos de tendências diversas. Paralelamente à corrente do nacionalismo católico vinha a desenvolver-se uma outra democrata-cristã, de cariz associativo e com preocupações sociais, até ao confronto entre ambas, em 1909, na polémica desencadeada entre *A Voz de Santo António* dos franciscanos de Montariol, aberta à pluralidade das opções políticas dos católicos, e o *Novo Mensageiro do Coração de Jesus* dos jesuítas, que insistia numa visão mais monolítica da intervenção política dos católicos, cujo desfecho, nas medidas da Santa Sé, penalizou o primeiro periódico, encerrado em 1910⁶⁷.

Após a incursão pelas últimas décadas no século XIX, no Porto, regressamos ao tempo da República e da separação. O episcopado respondeu-lhe com a aceitação da mudança política, a contestação da legislação hostil e a união dos católicos para a restauração do catolicismo. O programa não era novo. Surgia na sequência

⁶⁵ Discurso de D. Manuel de Bastos Pina na Câmara dos Pares. *Diario da Camara dos Dignos Pares do Reino*, 27 de novembro de 1894, p. 239.

⁶⁶ Cf. J. Pinharanda Gomes – A Recepção da Encíclica “Rerum Novarum” em Portugal (1891-1900). *Humanística e Teologia*. 12 (1991) 215-255; António Matos Ferreira – Questions autour de la Répercussion au Portugal (1891-1911) de l’Encyclique “Rerum Novarum”. In “Rerum Novarum”: *Écriture, Contenu et Réception d’Une Encyclique. Actes du Colloque International Organisé par l’École Française de Rome et le Greco n° 2 du CNRS (Rome, 18-20 Avril 1991)*. Rome: École Française, 1997, p. 443-464; Eduardo C. Cordeiro Gonçalves – *O Círculo Católico de Operários do Porto e o Catolicismo Social em Portugal (1898-1910)*. Porto: C.C.O.P., 1998; Eduardo C. Cordeiro Gonçalves – *Católicos e Política (1870-1910)*, p. 289-314.

⁶⁷ Cf. Manuel Braga da Cruz – As Origens da Democracia Cristã em Portugal e o Salazarismo (II). *Análise Social*. 14 (1978), p. 563-571; Manuel Braga da Cruz – *As Origens da Democracia Cristã e o Salazarismo*, p. 219-237; Ana Maria Jorge; Elisabete Nunes – *A Questão da Voz de Santo António: Alguns Elementos para o Seu Estudo (1908-1910)*. *Reflexão Cristã*. 68 (1990) p. 27-45; Vítor Neto – *O Estado, a Igreja e a Sociedade em Portugal (1832-1911)*, p. 406-440; António Matos Ferreira – *Um Católico Militante diante da Crise Nacional: Manuel Isaias Abúndio da Silva (1874-1914)*, Lisboa: CEHR, 2007, p. 261-287.

do ideário que o movimento católico fora difundindo. Esse ideário foi ganhando amplitude e atingindo o episcopado, como evidenciamos na figura do bispo do Porto coevo, sobretudo a partir do momento em que de Roma sopravam ventos de maior abertura, diálogo e aceitação dos regimes vigentes.

A Igreja sofreu em 1910/11 um duro revés, em virtude de uma legislação que feriu a sua organização, lhe retirou a liberdade, lhe tomou os bens e lhe diminuiu os agentes pastorais, designadamente pela recuperação das leis anticongreganistas. Se excetuarmos a confessionalidade do Estado, as medidas não andavam distantes das que saíram nos períodos mais difíceis da cometida liberal. A Igreja, porém, foi mais célere e competente na resposta. A reflexão tinha-se desenvolvido nas últimas décadas, as dinâmicas cristãs estavam presentes na sociedade no quadro do associativismo, e o episcopado estava mais preparado e mais livre para uma melhor resposta. Assim decorre de um olhar amplo sobre as últimas décadas do liberalismo e o período da República.

O Porto foi berço deste ideário em Portugal. Foi também lugar de firmeza na divulgação da posição dos bispos. O bispo do Porto, D. António Barroso, instou em 2 de março de 1911 com os párocos que não haviam lido a pastoral, para que o fizessem no domingo seguinte, sob pena de suspensão, caso se recusassem⁶⁸. Apesar dos telegramas governamentais a reclamar a proibição da leitura, o bispo não retrocedeu. Chamado a justificar-se em Lisboa, num processo sumário que terminaria com a sua saída forçada da diocese até 1914, pôde declarar que «não teve, não tem, nem terá a menor intenção de embaraçar a marcha da República, pois, ao contrário, tem recomendado que ella seja acatada e estimada»⁶⁹. Também aqui emergia a doutrina da pastoral coletiva do episcopado: aceitação do regime e contestação das medidas agressivas tomadas contra a Igreja. A contingência das formas de governo e a necessária recomposição eclesial foram-se solidificando no catolicismo português da época.

⁶⁸ Sobre a controvérsia que envolveu D. António Barroso, veja-se Manoel Luiz Coelho da Silva – *Dez Mezes de Governo do Bispado do Porto (Março a Dezembro de 1911)*. Guimarães: Minerva Vimaranesense, 1912, p. 7-24; Carlos A. Moreira Azevedo – Bispo do Porto (20-5-1899 – 31-8-1918). In Amadeu Gomes de Araújo; Carlos A. Moreira Azevedo – *Réu da República: O Missionário António Barroso, Bispo do Porto*. Lisboa: Aletheia, 2009, p. 253-257. Coelho da Silva transcreve vários documentos alusivos à questão.

⁶⁹ MINISTÉRIO DA JUSTIÇA – Decreto de 7 de março de 1911. In *Colecção Oficial de Legislação Portuguesa: Ano de 1911*, p. 437.