

CIES e-Working Paper N.º 170/2013

*Vítimas ou parceiros: discurso e ação política da Igreja Católica Portuguesa durante o século XX*

Susana Santos

**Susana Santos** é doutorada em Sociologia pelo Instituto Universitário de Lisboa. Professora auxiliar convidada do departamento de Sociologia do Instituto Universitário de Lisboa (ISCTE-IUL) onde leciona a disciplina de Comunicação Política. Desde 2002, investigadora no CIES-IUL onde desenvolve atividades nas áreas da Sociologia da Comunicação, Sociologia Política e Sociologia do Direito com vários trabalhos publicados. Exerce atualmente funções de subcoordenação no projeto PJS “Jornalismo e Sociedade”. E-mail: [susanacsantos@iscte.pt](mailto:susanacsantos@iscte.pt)

### **Resumo**

Vários dos discursos produzidos sobre a Igreja Católica portuguesa no período da transição e consolidação democrática (1974-1987) acentuam a ideia de homogeneidade entre os seus membros e a natureza apolítica da sua intervenção na sociedade.

Este artigo desafia essa perceção a partir da análise dos discursos e dos textos publicados por membros da hierarquia eclesiástica e por intelectuais católicos cruzando-os com a informação recolhida em entrevistas junto de intelectuais católicos, activistas políticos e políticos. O artigo defende que tanto as estratégias como os discursos produzidos pela igreja católica são marcadamente políticos.

**Palavras-chave:** Igreja Católica; secularização; relação Igreja-Estado; ação política; Rádio Renascença

### **Abstract**

Much of the retrospective discourse of the Portuguese Catholic Church about the transition and consolidation of the current democratic regime (1974-1987) revolves around the idea of the homogeneous opinion of its members and the apolitical nature of its intervention in society.

This paper challenges such perception through the analysis of coeval speeches and texts published by high-ranked members of the Catholic hierarchy and by catholic intellectuals. It sustains instead that both the Church strategies and its discourses were markedly political. Moreover, such strategies and discourses were permeated by two opposite motives regarding the relation between the Church and the Portuguese State – hinting at the existence of relevant frictions between its members.

Both motives – victimization and partnership – owe to the experience of co-existence with different political regimes throughout the 20th century as much as to its discursive and ideological reconstruction.

The motive of victimization presents the Church as a victim of religious persecution and a guardian of the Portuguese national identity against the onslaught of the secular State. This motive dwells on the experience of the strongly anti-clerical regime of the First Republic (1910-1926). Its related political strategies defend the Church as a regular participant in the political arena, acting via creation of political parties and engagement in public demonstrations.

The motive of partnership presents the Church instead as a powerful ally for the legitimation of governments and political regimes – whether authoritarian or democratic. This motive dwells on the quasi-fusional experience between the Church and the State during the authoritarian regime of the Estado Novo (1926-1974). Its related political strategies favors a backstage work based on the use of the personal influence of catholics in key points in the State and in the structure of the main political parties, in order to secure or expand Church privileges.

**Key-words:** Portuguese Catholic Church; secularization, relation between Church and State, political action; Radio Renascença

## 1. Introdução, objetivos e metodologia<sup>1</sup>

No que respeita à história política, o caso português apresenta-se como singular no contexto europeu já que as experiências de democratização surgidas na 1ª República são apenas retomadas em 1974. O hiato de quase meio século gerou várias ambiguidades na relação Igreja/Estado.

Tal como as suas congéneres europeias, a igreja católica portuguesa conviveu, durante a idade moderna, de perto com o poder político não dele se separando. A separação entre Estado e Igreja é uma separação muitas vezes ténue, de cariz conflituoso, e não aceite da mesma forma por cada parte. Por tal é facilmente entendido que a Igreja pretendendo não abrir mão do seu poder absoluto anterior, engendrou estratégias para ficar sempre na linha da frente da decisão política e da condução dos estados. Assim foram criados partidos políticos, reforçou-se o papel da igreja e das suas congregações no ensino, e claro está no ensino das elites políticas e tentou sempre que possível minorizar todas as correntes filosófico políticas que colocassem em causa o seu poder e forma de acção, como o positivismo, o socialismo, o comunismo, etc.

Os objetivos deste artigo são, em primeiro lugar, identificar as formas de acção política da igreja católica portuguesa através de uma perspectiva crítica da sua história ao longo do século XX. E, em segundo lugar, analisar com base nos discursos produzidos, dois tipos de estratégia política: a vitimização face ao Estado e a parceria com o Estado. Estas duas estratégias foram identificadas na relação entre Estado e Igreja ao longo do século XX português.

A criação desta tipologia de iniciativa e acção política pretende como todas as outras tipologias simplificar a realidade social tornando-a mais perceptível e operacionalizável em termos de investigação sociológica. No entanto, ao fazê-lo não se pretende de modo nenhum simplificar a Igreja Católica enquanto instituição complexa, geradora no seu seio de grupos e dinâmicas conflituais, de disputas internas pelo poder e a sua evolução integrada no contexto socioeconómico do catolicismo europeu, através das suas relações com o Vaticano e, internamente junto do poder político e da sociedade civil na sociedade portuguesa. A igreja é tratada enquanto instituição plural, mas com lógicas dominantes e autorizadas e é através dessa lógica dominante que é inserida a sua estratégia de relação com o Estado.

O historiador religioso Paulo Fontes (Fontes, 2000:129) apresenta uma outra proposta tipológica para estudar o processo de secularização da sociedade portuguesa no século XX.

---

<sup>1</sup> O presente ensaio foi apresentado em versão preliminar no painel “Religious Actors in Democratization Processes” na 5ª Conferência do ECPR (European Consortium for Political Research) que se realizou entre 10 e 12 de Setembro de 2009, em Potsdam, Alemanha. Os meus agradecimentos ao comentador prof. John Mandelej da London School of Economics & Political Science e às organizadoras do painel, prof.ª Mirjam Künkler da Princeton University e prof.ª Anja Henning da Europa-Universität Viadrina pelos comentários e sugestões.

Segundo o autor esta relação é marcada por três impulsos: o primeiro de reação à política de laicização da Primeira República, com a reorganização do movimento católico; o segundo do confronto dos católicos com a modernidade e que corresponde à renovação da Igreja com o Concílio Vaticano II e; o terceiro de afirmação e reconhecimento da liberdade que se realiza com a transição democrática, a descolonização e a integração europeia. Segundo o autor as continuidades sobrepõem-se às rupturas que acontecem em períodos de maior unanimismo social e político.

Estes três impulsos correspondem ao período em análise e à minha proposta de estudo das estratégias de ação política da igreja. Com este texto pretendo demonstrar que a ação política da igreja, embora nem sempre concertada, permitiu à igreja manter a sua posição de ator social privilegiado na sociedade portuguesa. À ação política, *strictu sensu*, há que adicionar a ação social da igreja que se caracteriza pela sua dupla vertente, por um lado, a formação de elites católicas e, por outro lado a evangelização, i.e., a manutenção de contato com o povo. Sem a formação de elites a igreja perderia a sua capacidade de representação e de nomeação dos vários poderes, e deste modo de controlo social. Sem o trabalho para a comunidade ficaria sem massa de apoio para os momentos de crise.

Metodologicamente, a estratégia recai na análise de discurso de fontes documentais de textos produzidos pela igreja, estudos sociológicos e de história contemporânea e de um conjunto de entrevistas a intelectuais católicos.

## **2. A vítima dos ventos republicanos (do último quartel do século XIX ao golpe militar de 1928)**

### **2.1. O movimento social católico nas vésperas da 1ª República**

Joana Brites segue a proposta de leitura de Braga da Cruz (1999) que divide o processo de desenvolvimento do movimento social católico em três fases que correspondem a três períodos distintos da vida social e política portuguesa que vão desde o fim da monarquia ao advento da 1ª República.

A primeira fase caracteriza-se pela adopção “da estratégia leonina do *ralliement*, os católicos dirigiram as suas energias e a sua intervenção pública para o combate político ao liberalismo em defesa dos ‘direitos’ da Igreja que aquele lesara” (Brites, 2008:123).

Na segunda fase a Igreja encontra um novo pólo de conflito, o socialismo e as suas estruturas organizativas. A estratégia da igreja centra-se agora em espalhar influências junto de vários grupos sociais, em especial os intelectuais. Nesta conjuntura surgem os primeiros centros académicos de democracia cristã, com o objetivo de combater as correntes anticlericais e antirreligiosas junto dos setores universitários. É neste contexto que é criado em 1901, o CADC

Centro Académico da Democracia Cristã) de Coimbra, orientado por duas encíclicas do papa Leão XIII, a *Rerum Novarum* (1891) e a *Graves de Communi* (1901). A primeira é considerada a “magna carta” da doutrina social da igreja, documento que se insurge contra o avanço do liberalismo e dos movimentos socialista e marxista pela Europa, propondo um conjunto de questões sociais a serem desenvolvidas em estreita colaboração entre os estados e a igreja católica. O segundo documento explora a questão social, entendida enquanto moral e religiosa, apontando a democracia cristã como solução doutrinária para além dos fins político-partidários e dos sectarismos ideológicos, estando acessível a todos os indivíduos e a todas as classes sociais.

A terceira fase surge com o advento da República e a agudização das relações entre a Igreja e o Estado, fruto da nova lei de separação do Estado da Igreja, de Abril de 1911. Como resposta ao avolumar da propaganda anticlerical, o episcopado cria uma nova organização de combate político, o Centro Católico Português. Meses antes, a 1 de Fevereiro, a sede do CADC de Coimbra é assaltada «por malta vária, que assim defendia heroicamente a liberdade e os direitos dos cidadãos»<sup>2</sup>.

## **2.2.A República**

A instauração do regime republicano em Portugal é acompanhado de um movimento político de base anticlerical que pretende, de modo geral, regular a relação do estado com a igreja definindo juridicamente essa relação. O processo de secularização e laicização da sociedade é entendido entre os mais radicais como uma possibilidade de esvaziar as funções sociais da igreja, retirando-a do ensino, da saúde, da regulação da família, do nascimento, do casamento e da morte tornando o Estado no provedor destes serviços às populações.

O anticlericalismo como nova forma de pensar a sociedade, herdeira do positivismo, assenta numa nova hagiografia de carácter laico, onde ressaltam os nomes de António José da Silva (o judeu) e Garcia de Orta, em Portugal e de Giordano Bruno no contexto europeu, todos vítimas da intolerância e perseguição religiosa, e a figura do Marquês de Pombal, combatente dos privilégios da Igreja e responsável pela expulsão das ordens religiosas.

A ideia da missão laica por oposição à missão católica surge no 1º Congresso Anticlerical, realizado em Lisboa entre os dias 15 e 18 de Junho de 1895. Este novo conceito pressupõe a disseminação das ideias anticlericais e progressistas junto da população, através de panfletos e jornais, de forma direta e, indiretamente, através da formação de colégios laicos onde se ministrasse o ensino secular e, a constituição de agremiações e associações femininas destinadas às mulheres das classes populares; “o anticlericalismo pretendia construir uma

---

<sup>2</sup> Manuel Gonçalves Cerejeira, *Vinte Anos de Coimbra*, p.192.

concepção da sociedade, da cultura e da própria vida antagónica e alternativa ao catolicismo, sobrevalorizando a ciência, que era apresentada como antítese da religião; a difusão de publicações que pretendiam provar a incompatibilidade entre o progresso e a religião” (Ventura, 1997: 362). O novo plano de ação pretendia alargar a base social de apoio do movimento expandindo-o quer em termos populacionais, quer em termos geográficos, com uma maior insistência nas áreas rurais.

De acordo com Matos Ferreira o combate entre o positivismo científico e o catolicismo eram insanáveis: “por um lado, a visão optimista e progressiva sobre a sociedade e o homem; por outro, conforme à ideia de subordinação a Deus, uma visão sobre o homem pecador que só a Igreja podia ajudar a redimir” (Ferreira, 2000:47).

A acção legislativa republicana assentava na propaganda da Igreja católica enquanto instituição responsável pelo atraso no desenvolvimento social e económico do país, sobretudo a condenação dos jesuítas por más práticas ao nível do ensino, apropriação de bens do estado e recrutamento compulsivo dos seus membros. Durante o período da “república velha”<sup>3</sup> o diálogo entre o estado e a igreja pode ser classificado de diálogo de surdos, com acusações mútuas de desrespeito.

A lei da separação da Igreja do Estado, de 21 de Abril de 1911 pretendia de acordo com o Ministro da Justiça Afonso Costa, acabar com a igreja católica em Portugal em duas gerações, através da expulsão das ordens religiosas, corte de relações com a Santa Sé, fim do ensino religioso público e privado, tratamento indiferenciado dos clérigos e nacionalização dos bens da igreja. A lei da separação era ainda coadjuvada pela lei do divórcio e pela imposição do registo civil por oposição ao registo paroquial.

A igreja defende-se auto-definindo-se como **vítima do regime republicano**: “assumindo o papel de vítima, lesada no cerne dos seus interesses e direitos, a Igreja Católica preparou a sua defesa face à ofensiva anticlerical, com a prudência e as debilidades próprias de quem não dispunha da mesma força – o poder executivo e legislativo – do adversário. O seu principal trunfo consistia na capacidade de resistência aos ataques do «inimigo». A «guerra» mal começara e estava para durar, sem um fim à vista” (Silva, 1997: 408)

A forte produção legislativa demonstra uma incapacidade da República em chegar à população e mudar mentalidades, a fraca penetração dos republicanos nos meios rurais por contraste com a difusão dos ideais republicanos nos três maiores centros urbanos (Lisboa,

---

<sup>3</sup> A república portuguesa é definida segundo os historiadores em dois períodos: o primeiro que vai de 1910 a 1918, a “república velha” caracteriza-se pela tentativa de rutura com o regime monárquico e com a criação de um estado republicano à semelhança da república francesa e, a segunda a “república nova”, após as eleições presidenciais que elegeram Sidónio Pais, em 1918, caracteriza-se pela inclusão de alguns setores monárquicos e setores católicos no que se definiu como a “União Sagrada”.

Coimbra e Porto, por ordem de influência) é compensada pelo impulso de regulamentar os costumes e a relação entre os cidadãos e a igreja católica.

A expulsão das ordens religiosas e de alguns membros da hierarquia é consentânea com a política externa desenvolvida que passa por uma maior aproximação com a República Francesa e os seus ideais e o corte de relações com a Santa Sé, com a retirada do embaixador português. A 1ª República é uma experiência única a nível europeu e talvez por isso a igreja portuguesa encontra alguma da sua força nas suas aliadas europeias (Espanha, Itália, Bélgica, Alemanha, Holanda).

A lei da separação de 1911 ao desvincular o clero diocesano da sua relação com o Estado, responsável durante o período regalista pelo seu sustento, possibilita à Igreja uma nova forma de organização. Sem o apoio financeiro do Estado o clero de base territorial procura nos bispos o seu “aconchego” material. Esta nova responsabilidade da igreja não é realizada sem trocas entre os membros do clero, a igreja responde positivamente em troca de total dedicação à causa católica e de maior empenho na luta contra o republicanismo radical.

A resposta ao projeto de laicização passa ainda pela união dos católicos, sobretudo dos leigos, através da criação de organismos e de iniciativas como a União Católica que visavam alargar a dimensão social da igreja a todo o território nacional. A imprensa é vista na época como o meio para chegar às massas e a igreja não alheia ao facto apresta-se a criar um conjunto de publicações apelidadas de *Boa Imprensa*, por oposição à *Má Imprensa* controlada pelos republicanos. Segundo Paulo Fontes, “o modo de criação e difusão da imprensa católica era engenhoso: muitas vezes o mesmo jornal mudava de nome para circular em várias terras; outras vezes, mantinha o título, publicando-se em terras diversas, conforme as possibilidades tipográficas e as dificuldades resultantes do exercício da liberdade de expressão” (Fontes, 2000:223)

Em entrevista o mesmo historiador relembra as dificuldades da igreja portuguesa em utilizar a imprensa como veículo das suas ideias “na sociedade de massas a igreja desde o século XIX embora lidasse mal e com dificuldade no século XIX com a liberdade de imprensa e a liberdade de opinião, a igreja acaba por lidar mal com ela, mas ao lidar mal faz com que acabe por lidar e acaba por se aperceber que esse é um meio importante num contexto de sociedade de massas na formação das opiniões públicas e portanto começa por ter meios próprios. No princípio na imprensa fala da boa imprensa contra a má imprensa, como é evidente a boa imprensa era a imprensa católica”.

O poder político republicano tem ainda que lidar com um novo fenómeno religioso, as aparições de Fátima, em 1917. As aparições da virgem Maria aos pastorinhos de Fátima surgem num período de forte contestação da república à sua política laicizadora. O culto mariano em torno do futuro santuário aprovado pelo Vaticano é desde logo aproveitado por vários setores

nacionalistas católicos como um símbolo de um novo Portugal, que o Estado Novo irá mais tarde incorporar na sua propaganda nacionalista.

### **2.3.O sidonismo e o fim da República**

O governo presidido por Sidónio Pais procede a um conjunto de alterações substanciais na lei da separação com o intuito de, internacionalmente, reatar as relações com a Santa Sé e internamente, conquistar a simpatia da hierarquia católica e dos partidos ao centro do espectro político. Esta nova aliança surge após o golpe de Dezembro de 1917 que marca a rutura entre os partidários da República Velha e da República Nova e a ascensão de Sidónio Pais a presidente da junta revolucionária.

As eleições presidenciais, de 28 de Abril de 1918, as primeiras em Portugal através de sufrágio universal, são precedidas de uma forte campanha da Igreja Católica em apoio de Sidónio Pais. Os membros da hierarquia católica e as elites católicas desdobram-se em esclarecimentos sobre a importância do voto popular e em indicações de voto, utilizando para tal a imprensa católica, os boletins paroquiais e os centros católicos, para além das missas dominicais.

De acordo, com a revista paroquial o Semeador, de Bragança, citado em Armando Malheiro da Silva, verifica-se isso mesmo:

“ (...) Votem os catholicos como devem votar, e nós veremos para logo as instituições e as leis infiltradas de espirito christão. Hoje não pode haver dúvidas acerca do dever da imprensa e do dever político. Os moralistas mais autorizados, os Papas e os Bispos têm dito o suficiente para que ninguém possa allegar ignorancia no cumprimento destes dois importantissimos deveres” (Silva, 1997: 463-464)

Outro dado interessante sobre a propaganda católica é o Manifesto do Centro Católico (transformado em partido político): “Quanto à escolha de candidatos, depende de circunstâncias regionaes. Onde a nossa organização nos permite fazer vingar uma candidatura do Centro, outra não pode ser a solução. Fora d’esses casos impõem-se os acordos honestos e dignos com o governo e com os partidos que nos mereçam confiança sobre a base do apoio às nossas reivindicações (...) Fica assim traçada a linha de conduta que em consciencia se nos affigura mais consentanea com a defesa dos superiores interesses da Religião e da Patria.” (Silva, 1997: 466)

Egas Moniz<sup>4</sup>, médico cirurgião, foi fundador em 1916 do Partido Centrista, com actividade diplomática em Madrid em 1918, foi o responsável pelo **reatamento das relações entre o estado português e a Santa Sé**. De acordo com Egas Moniz, a separação entre o Estado

---

<sup>4</sup> Prémio Nobel da Medicina em 1951.

e a Igreja traria benefícios para ambas as partes: “ A separação do Estado e da Igreja era uma aspiração de muitos liberais portugueses; mas não o era menos de uma grande parte dos católicos, sobretudo d’aqueles que, pensando pouco em interesses, aspiravam à sublimação das doutrinas cristãs. D’aqui se conclue que uma lei que marcasse a diferenciação dos departamentos do Estado e da Igreja devia agradar à maior parte da população portuguesa (...) Ora a lei de separação que foi publicada, embora fundamentalmente consignasse um princípio justo, vinha cheia de pequeninas agressões contra o clero, classe que merece ser respeitada como qualquer outra (...) Em resposta às perseguições de que os católicos se queixavam, veio a reacção que no campo sentimental, de que a religião é a mais alta manifestação, é sempre rápida e violenta. As religiões não se extinguem ao sabor dos estadistas. São complexos de sentimentos muito fundos que não é fácil destruir às ordens de qualquer reformador” (in Egas Moniz, Um ano de política, Lisboa, 1919, citado em Silva, 1997: 432-433)

O entendimento positivo Egas Moniz quanto à separação entre Estado e Igreja era compartilhado por muitos intelectuais católicos, como Oliveira Martins que entendia que apenas com uma separação o catolicismo poderia ganhar a vitalidade que o estado confessional impedia e, por outro lado, a separação permitiria o desenvolvimento de um estado mais forte.

Armando Malheiro da Silva sintetiza deste modo a República Nova de Sidónio Pais: “o novo relacionamento estabelecido com a Igreja e com os católicos organizados em força política, permite considerá-la uma tentativa moralizadora da prática republicana, num desesperado esforço de tornar a república credível aos que nela pouco ou nada acreditavam. Os católicos envolveram-se nessa tentativa para assegurar a legitimidade dos seus interesses e direitos, conseguindo um reconhecimento efectivo do Poder instituído após a fase sidonista. O saldo desse envolvimento foi, pois, positivo para eles e de pouco préstimo para a República. Mergulhada nas suas contradições e incapacidades intrínsecas, seguiu cambaleante cada vez mais fraca, mais instável, mais vulnerável ao fascismo e ao comunismo (...) até cair exangue, de novo, nos braços dos militares em 28 de Maio de 1926” (Silva, 1997: 499).

### **3. Uma parceria (in) completa com o Estado Novo?**

A criação do estado corporativo e a **doutrina social da igreja**

A criação dos centros católicos é uma resposta da igreja ao movimento intelectual anticlerical e às suas tomadas de posição nas esferas da política e da Administração Pública, como a Associação para o Registo Civil, como já foi dito anteriormente. A resposta da igreja a um estado mais centralista é a inserção de indivíduos próximos dos ideais católicos, formados nos centros católicos e defensores de uma intervenção da igreja na vida social e política.

Com o Estado Novo, as organizações da igreja abandonam o debate político para se centrarem na formação católica dos seus membros e na criação de uma elite intelectual católica com pretensões de governo. O centro católico é absorvido pela União Nacional<sup>5</sup> e é criado, em 1933, pelo episcopado, a Ação Católica Portuguesa, em consonância com as orientações do papa Pio XI.

O cardeal Cerejeira foi o primeiro presidente da Ação Católica Portuguesa e desenhou uma estrutura algo diferente da definida pelo Papa. Ao invés de uma estrutura de leigos dependente de um bispo, por sua vez dependente hierarquicamente do Papa, o cardeal Cerejeira preferiu criar uma estrutura centralizada na sua figura com a dependência dos bispos face ao patriarca no que definiu como um “comando nacional supremo”, numa estrutura que espelhava a organização política do Estado centrada na figura do Presidente do Conselho, Oliveira Salazar. Apesar deste apoio à criação da ACP, o cardeal patriarca preferiu escolher para os destinos do país, não os membros da organização mas antes os elementos formados pelo CADC.

Com efeito, o CADC, Centro Académico da democracia Cristã em Coimbra, é a fonte de recrutamento dos altos quadros do Estado Novo, dos quais se destacam, o próprio Oliveira Salazar e o Cardeal Cerejeira. O centro mantém uma postura de independência colaborativa com o Estado Novo, num período definido pelos historiadores como de “unionismo católico” (Ferreira, 2000, Fontes 2000, Fernandes, 2001). A postura de independência colaborativa entre igreja e estado português consistia numa aliança estratégica em que a igreja mantinha o seu estatuto de independência face ao poder político, consagrado na assinatura da Concordata entre o estado português e o Vaticano em 1940. O regime concordatário previa o apoio do estado à prática religiosa católica em Portugal e nas colónias ultramarinas e reconhecia juridicamente a igreja enquanto instituição em Portugal. A liberdade de ação da igreja católica era reconhecida pelo estado em troca do seu apoio ao regime, quer no ensino, com uma forte componente religiosa, seja no ensino público como nos colégios privados católicos, quer na política, com a inclusão de clérigos e leigos nas listas da União Nacional para o Parlamento e na condução de pastas ministeriais, quer ainda na saúde, com as misericórdias e o apoio de capelania aos hospitais.

Essa política de parceira ou de colaboração era também muito importante na gestão dos territórios ultramarinos, com as missões católicas a garantirem a presença do estado português nos territórios mais distantes e de menor controlo da administração colonial.

Para a Santa Sé a colaboração com o Estado Novo era ainda entendida como salutar no sentido em que o regime autoritário era encarado como uma alternativa aos regimes europeus

---

<sup>5</sup> Único partido político autorizado.

fascistas e comunistas, “ Portugal surge como uma espécie de terceira via entre o comunismo de um lado e o fascismo do outro e com a crise das democracias”<sup>6</sup>.

A estratégia de atração de novos sócios para o CADC é uma demonstração da plasticidade e do pragmatismo da igreja católica e dos seus membros (clérigos e leigos) na prossecução dos seus objetivos. As obras com vista à dotação do centro de um ginásio para a prática desportiva foram as primeiras a avançar equilibrando “a competição face a «outras agremiações, como a Associação Académica e a Associação Cristã de Estudantes (protestante), que possuem instalações magníficas» ”. (Brites, 2008: 140)

A cerimónia de inauguração do novo edifício do CADC acontece a 1 de Dezembro de 1939, data de especial valor simbólico para os nacionalistas católicos<sup>7</sup>. As celebrações são marcadas pelas complexas relações de dependência – separação entre o Estado e a Igreja Católica, em que Oliveira Salazar, um dos principais impulsionadores e ativistas do centro opta por não se deslocar a Coimbra, enviando ao invés um telegrama de felicitações. De acordo com Joana Brites, “este ausio demonstra e assevera a lógica praticada pelo presidente do Conselho nas relações públicas com a Igreja. Sempre que esta era a deter em exclusivo a responsabilidade do evento e, por conseguinte, a “autoridade máxima”, o “chefe da revolução Nacional” primou pelo afastamento, evitando ocupar um papel e um lugar – o de crente – que o submetesse a uma hierarquia onde não assenhoreava o cume”. (Brites, 2008: 163-164)

O discurso do cardeal Cerejeira na festa de inauguração do CADC é extremamente sugestivo da estratégia da igreja católica na sua relação com o poder político. Segundo o cardeal Cerejeira “o «assalto a Portugal» estava dado pois «não há terra portuguesa onde o incêndio não tenha chegado; os filhos desta casa ocupam já as principais *posições* de Portugal». Em diversos momentos, de forma mais ou menos directa, a conexão entre o centro e os “caudilhos” do poder temporal e espiritual da nação foi realçada.” (Brites, 2008:167)

O catolicismo “integralista”, de carácter organicista que vem a ser defendido teologicamente pelo Cardeal Cerejeira e pelas mais altas figuras da hierarquia da igreja (ver Carvalho, 2009). Da parte dos intelectuais católicos há uma tentativa de contrariar uma certa tendência dos intelectuais anticlericais de mimetismo da realidade francesa. Os anticlericais pretendiam uma mudança social feita a partir da *intelligentsia* estrangeirada muito crítica da sociedade portuguesa e dos seus costumes entendidos como pouco modernos. A resposta dos católicos pretende exatamente contrariar esta tendência através da formação de um quadro de intelectuais que possa responder e propor uma nova identidade nacional. A nova identidade

---

<sup>6</sup> Entrevista ao historiador Paulo Fontes.

<sup>7</sup> 1 de Dezembro de 1640, data da restauração da soberania da coroa portuguesa.

parte do integralismo lusitano de António Sardinha<sup>8</sup>. Alguns integralistas foram integrados em altos cargos públicos, outros foram presos e o movimento perdeu força e expressão política.

A nova visão nacionalista tinha como base a ideia de predestinação do país para os grandes feitos históricos, como os Descobrimentos, a bênção especial que lhe foi concedida nas aparições de Fátima (Fernandes, 1999, Barreto, 2002) e a construção de grandes mitos nacionais: Viriato, Afonso Henriques, o sebastianismo. Essa nova hagiografia alia a defesa da pátria à fé católica, tendo em D. Nuno Álvares Pereira, o Santo Condestável<sup>9</sup>, beatificado pelo Vaticano em 1918, um dos seus heróis nacionais.

A assinatura da Concordata permitiu à Igreja prosseguir com a sua estratégia de recristianização da sociedade, i.e., de marcar presença nos vários setores da vida social. A Acção Católica Portuguesa com os seus vários ramos e para diferentes públicos (Fontes, 1994), os jovens, os estudantes, os operários, as mulheres, inicia um trabalho sem paralelo na igreja portuguesa com criação de grupos, realização de encontros, publicações, etc.

O trabalho dos leigos da ACP, num regime autoritário que proibia o direito de associação livre, a liberdade sindical e de opinião, sobretudo política, permitiu a um conjunto alargado da população o contato com outros, a possibilidade de se organizarem e discutirem ideias que estava vedada a qualquer outra organização. A juntar a estes factores a ACP gozava ainda da possibilidade de edição de jornais e revistas sem o controlo prévio da censura o que lhes dava uma maior margem (mas também uma maior responsabilidade relativamente à sua auto-censura).

No entanto, esta liberdade de acção não deixava de ser limitada como é patente nos primeiros afastamentos de dirigentes por conduta contrária ao regime como os casos do Padre Abel Varzim (Cerejo, 2000), o padre Felicidade Alves, o padre Alves Correia, na década de 1950. Estes afastamentos demonstram como o regime político controlava não apenas a sociedade civil, mas também a igreja, incapaz de proteger os seus clérigos com posturas mais interventivas.

“As pessoas tinham alguma cautela porque sabiam o que podia acontecer se pisassem o risco e algumas foram suspensas outras mesmo silenciadas de vez. Houve casos, vários nesta situação, isso faz com que a política da igreja ou a estratégia não tem muitas variações, é tentar alimentar as publicações que existem, tentar que não haja muitos problemas com o regime por causa do que se publica.” (entrevista a António Marujo, jornalista especializado em questões religiosas)

Os católicos com responsabilidades de direcção na ACP tinham a noção das dificuldades em desenvolver um trabalho crítico e aberto às condições socioeconómicas das

---

<sup>8</sup> Os integralistas foram opositores de Salazar e da implantação do Estado Novo que consideravam fascista e afastada dos ideais monárquicos e nacionalista corporativo.

<sup>9</sup> D. Nuno Álvares Pereira foi um nobre guerreiro do século XIV que desempenhou um papel fundamental na crise dinástica de 1383-1385, com a tentativa de tomada do reino de Portugal pelos reis de Castela.

populações com quem tinham contacto, como relata um dirigente da JUC<sup>10</sup> dos anos 1950, “De modo que não se diga que, em bloco, uma célula ‘acção católica’ se transforma numa célula de acção política (...) porque em Portugal não havia política livre, organizada, democrática. Para fazer política não se podia vestir o carácter de opositor declarado e franco: fazê-lo era entrar na clandestinidade e no subversivo. Dadas as boas graças do relacionamento Episcopado-Governo de Salazar, isso era anátema” (Cerejo, 2000:486).

Ainda assim a ACP foi responsável pela formação cívica dos seus membros que viriam mais tarde a ter um papel preponderante no período de transição democrática. De acordo com o testemunho de um membro da Liga Operária Católica “foi através da influência da Acção Católica Operária, muito mais do que se imagina, que se fez a evolução da mentalidade do sector da população trabalhadora portuguesa que não chegou a aderir às ideias comunistas. De facto, não houve nenhuma outra fonte de esclarecimento que merecesse crédito.” (Cerejo, 2000:474)

Na década de 1960, dois acontecimentos vão abalar as boas relações entre a Igreja e o Estado: o concílio Vaticano II e a guerra colonial, originando o primeiro, ainda que de forma ténue mudanças na organização interna da igreja, e o segundo um mal-estar entre a igreja portuguesa e o Vaticano, a igreja e os católicos e mais tarde entre a igreja e o estado português cavando ainda mais o isolamento português face à Europa e ao mundo (Estêvão, 2000).

A igreja portuguesa foi representada no concílio Vaticano II apenas por quatro bispos (Trindade, 1992:163) e de acordo com o bispo de Aveiro, as debilidades da representação portuguesa fizeram-se notar ao nível da reflexão teológica<sup>11</sup> e do envio de peritos que pudessem divulgar junto das dioceses a doutrina conciliar. Apesar da fraca participação, o concílio teve impacto na cultura da igreja e na sua relação com a sociedade e com as suas congéneres europeias. Segundo um intelectual católico, “o concílio começou a mexer com muita gente dentro da igreja e sobretudo naquilo que o concílio apelava à construção e sociedades democráticas, ao respeito pelos direitos humanos, ao respeito pela liberdade religiosa, pela liberdade em sentido político também, toda uma série de matérias que saem dos documentos do Vaticano II e que obrigam a igreja a mexer-se de alguma maneira” (entrevista a António Marujo).

Uma das alterações é a criação da Conferência Episcopal Portuguesa (CEP)<sup>12</sup> em 1967. Uma das discussões mais importantes segundo o bispo de Aveiro (páginas 297 e seguintes) foi a da presidência da conferência episcopal. Segundo formulação proposta pelo cardeal Cerejeira, a

---

<sup>10</sup> JUC – Juventude Universitária Católica, os outros ramos principais eram a JOC – Juventude Operária Católica, a LOC – Liga Operária Católica, a JEC- Juventude Estudantil Católica e as suas ramificações femininas JUCF, JOCF e JECF.

<sup>11</sup> A Faculdade de Teologia em Portugal foi encerrada durante a 1ª República e só viria a reabrir em 1968, após o concílio.

<sup>12</sup> Os estatutos foram elaborados em Maio de 1967

presidência deveria recair sobre o patriarca de Lisboa, “pela dignidade cardinalícia que por venerável tradição lhe cabe e pelas vantagens para o exercício do cargo que lhe advêm da sua residência na capital do País” (Trindade, 1992, 298). A votação foi em sentido contrário, com a maioria dos bispos a preferir após a cessação de funções do cardeal Cerejeira, a eleição secreta do presidente da conferência. Vingava assim um modo de funcionamento mais democrático em oposição a um modelo centralizado de poder, já utilizado pelo cardeal patriarca na condução da Acção Católica Portuguesa (ACP).

Junto dos intelectuais católicos o concílio Vaticano II foi recebido com entusiasmo e perplexidade originando um processo de dissensão católica dos setores progressistas.

De acordo com Jorge Revez, a expressão “Nós, os vencidos do catolicismo” de um poema de Ruy Belo marca, não apenas o afastamento de um católico face à igreja e ao catolicismo português mas o afastamento de toda uma geração de intelectuais católicos (o autor dá o exemplo de Bénard da Costa e do seu aproveitamento da frase numa obra sua). Aponta um conjunto de hipóteses que interligam a igreja e a modernidade, as expectativas dos intelectuais católicos relativamente ao concílio vaticano II e a secularização. Assim, “o vencidismo desses católicos foi provavelmente, o resultado ou a expressão de um processo de deslocação cujo movimento global seria o da secularização, em que, inconformados com a estrutura religiosa de que faziam parte e face às novas dimensões da experiência humana que vinham contactando, optaram pela ruptura.” (Revez, 2008:422)

Para além desse fenómeno de afastamento começam a surgir movimentações de leigos no sentido de criação de grupos de reflexão e de manifestações de desagrado com o regime político, como afirma António Marujo “o que é facto é que as ondas de choque que o concílio provocam chegam também a Portugal, se calhar mais diluídas mais fraquinhas, mas começam a mexer com grupos de católicos e muitos movimentos.” (entrevista a António Marujo)

A guerra colonial<sup>13</sup> é o principal mote de discussão entre os católicos que tem o seu ponto alto na vigília da Capela do Rato em 1973, com o apoio do padre responsável pela capela e a aprovação tácita do novo cardeal patriarca.

A escolha do novo cardeal patriarca é efetuada num ambiente de conflitualidade latente entre o Estado português e a Santa Sé. Paulo VI tinha recebido no ano anterior um grupo de líderes dos movimentos de libertação das colónias e considerava insustentável a guerra colonial e a política portuguesa de impedimento das independências em África. Anos antes, a visita do papa aos territórios indianos sob domínio colonial português tinha sido muito mal recebida pela diplomacia portuguesa e tinha levado à censura da visita em Portugal e à omissão propositada da hierarquia católica portuguesa. A independência do Vaticano na escolha do novo patriarca português tinha em linha de conta a condenação da política ultramarina portuguesa mas de igual

---

<sup>13</sup> A guerra entre Portugal e as colónias ultramarinas que pretendiam a independência (Angola, Guiné e Moçambique) durou treze anos, entre 1961 e 1974.

modo a condenação da governação autoritária “sugeria-se que o novo patriarca fosse alguém que tivesse demonstrado possuir independência política, entendendo-se por esta o questionamento da política governativa, em particular sobre a questão colonial” (Santos, 2005:73).

As relações entre o novo chefe de estado, Marcelo Caetano, e o novo patriarca, D. António Ribeiro mostram essa tensão latente. O episódio da vigília pela paz na Capela do Rato, no fim do ano de 1972 é mais um episódio a avolumar essa tensão (Araújo, 2004). De um lado, o patriarca não desautoriza a vigília, mas mantendo a sua estratégia de não confrontação, também não a apoia. Por parte do governo a vigília é vista como uma ameaça que necessita de ser controlada para que não se espalhe entre os católicos e se dissemine a outros grupos sociais. O grupo de católicos reunidos no Rato correspondiam a uma ala mais progressista que de forma pacífica pretendia derrubar o regime e que cada vez mais se aproximava de movimentos políticos clandestinos.

Ao nível institucional começava a estar em causa a relação de parceria entre Igreja e Estado. Como afirma Paula Santos, “Marcelo considerava que não deveria haver intromissão da religião na política, e que se o Estado continuava a cumprir as obrigações para com a Igreja, tal como as assumira na assinatura da Concordata e do Acordo Missionário (1940), a Igreja (leia-se, a hierarquia) deveria manter limitada a sua intervenção (dos católicos e do clero) aos domínios do religioso e do social. Os católicos que quisessem fazer política podiam contar com o lugar de sempre, isto é, teriam que se integrar nas estruturas do sistema.” (Santos, 2005: 91-92)

Internacionalmente era necessário conter os danos, silenciando ao máximo um acontecimento que contribuía para uma imagem do regime português já muito abalada pela guerra colonial e manter uma relação próxima à Santa Sé (Reis, 2007).

#### **4. A vítima guerreira do período do PREC**

A revolução de 25 de Abril de 1974 termina com o longo regime autoritário português. Desencadeada por militares, a revolução torna-se popular e implica um conjunto de transformações na sociedade portuguesa: a nível político com a criação de vários partidos e a legalização dos existentes e a definição de um sistema político parlamentar de base representativa, com a elaboração de uma nova constituição<sup>14</sup>; a nível social com a instauração das liberdades individuais e colectivas, a nível de política internacional com o fim da guerra colonial e a descolonização e a adesão de Portugal à CEE.

---

<sup>14</sup> A nova constituição foi assinada a 2 de Abril de 1976, dando possibilidade às primeiras eleições para o Parlamento e para o primeiro governo constitucional. Em 1975 tinham-se realizado as eleições para a Constituinte onde foram escolhidos os deputados que elaboraram a nova constituição.

A igreja parceira do regime anterior começa a ser contestada por vários setores identificados com a esquerda, mas não só, também os católicos, sobretudo aqueles que se envolvem politicamente nos partidos políticos e nas associações. Teme-se o reacendimento da “questão religiosa” que marcou a 1ª República e a estrutura eclesiástica procura nos novos partidos políticos formas de entendimento e de prossecução da sua ação.

A estrutura eclesiástica inicia um trabalho de esclarecimento das populações face ao seu passado de colaboração com o regime autoritário, na carta Pastoral de 16-07-1974, os bispos explicam a sua posição passada “não deixou a igreja de sofrer com os defeitos do regime; e tem consciência de ter contribuído para os minorar. Se nem sempre os denunciou publicamente ou da forma por alguns desejada, muitas vezes o fez mediante diligências directas, como julgou mais oportuno ou eficaz, num condicionalismo que não foi único na moderna história da Europa” (Carta Pastoral do Episcopado “O contributo dos cristãos para a vida social e política”).

Em alguns setores católicos pede-se a demissão dos bispos e a renovação da igreja, como fica patente no testemunho de António Marujo, “Os bispos continuaram os mesmos todos eles, chegou a haver em Maio de 74, numa reunião de católicos em Lisboa em que se disse que os bispos se deviam demitir todos porque tinham estado todos a servir durante o Estado Novo e por isso não tinham legitimidade para continuar a ser bispos, o que é facto é que todos continuaram no lugar, ninguém resignou e nem o Vaticano aceitaria uma situação dessas” (entrevista a António Marujo).

Esses grupos católicos, reunidos numa plataforma denominada de Cristãos pelo socialismo, pretendiam um *aggiornamento* da organização eclesial, tendo como modelo a Teologia da Libertação oriunda da América Latina, com uma política de proximidade e de trabalho junto das populações mais desfavorecidas. Os bispos portugueses reagem negativamente a esta tentativa de mudança, apelidando-os de anti-cristãos, “tenho muita pena mas devo reconhecer que os nossos «cristãos pelo socialismo» laboram em grandes perigos de se tornarem os que ainda não o são, ridiculamente colonizados e satelíticos, tragicamente vazios e dispersos, mortalmente anti-ecclesiais e anti-cristãos” (Bispo do Porto 29-03-1975, Voz Portucalense in Dicionário Político: Os bispos e a revolução de Abril, 71).

O desmembramento da Acção Católica Portuguesa (Fontes, 1994) resulta em parte do clima de entusiasmo que se vive durante o período revolucionário, com os militantes católicos a constituírem-se em novos grupos e movimentos ou ainda a estarem presentes nos novos partidos políticos. Segundo António Marujo a adesão dos católicos teve consequências na organização da igreja: “esse entusiasmo da sociedade teve consequências para dentro da igreja porque muita da capacidade de militância que havia e, de liderança até de muitos católicos e que eles de algum modo canalizavam para dentro da igreja passaram a canalizá-la para o nível social e político, muitos foram para partidos, outros para movimentos sociais de intervenção política de habitação, de comissões de moradores, de trabalhadores, sindicais. É óbvio que essas pessoas

que tinham uma grande capacidade de militância e de liderança deixaram de repente a igreja esvaziada de alguma força e de alguma capacidade de intervir em termos sociais.” (entrevista a António Marujo)

A conferência episcopal toma decisões quanto à nova estratégia de atuação e quanto às suas novas preocupações. O bispo de Aveiro, presidente da conferência relata nas suas memórias os novos desafios da igreja “a nova equipa [de bispos eleitos para os órgãos da CEP] ia ter que encarar, conjuntamente com os problemas da vida interna da Igreja e da aplicação do Concílio (...) outros que a nova situação política lhe iria impor: o sentido de 'liberdade religiosa'; o dever cívico de participar nas eleições e de fazer opções conscienciosas; problemas relativos às Misericórdias, ameaçadas de uma nova forma de estatismo; campanhas pró-aborto...” (Trindade, 1992:306)

A questão das eleições assume especial relevância, num momento em que a igreja procura aliados políticos. Essa preocupação está bem vincada no comunicado de 12-04-1975, a duas semanas das primeiras eleições livres<sup>15</sup>:

“Nas suas opções, o cristão deve acautelar especialmente os valores que mais directamente se prendem com o seu destino temporal e eterno, como são a religião, a família, a educação, a dignidade do trabalho, a justa participação nos bens materiais e espirituais ao serviço da pessoa humana, e a liberdade frente a qualquer espécie de opressão, económica, ideológica ou política. O que está vetado aos católicos é dar o voto a partidos que, pelos seus princípios ideológicos, pelos objectivos e processo que preconizam, ou pela realização histórica para que tendem, se lhes afiguram incompatíveis com a concepção cristã do homem e da sua vida em sociedade.” (Boletim Diocesano da Pastoral)

As primeiras eleições para a Assembleia Constituinte<sup>16</sup> são ganhas pelo Partido Socialista que obtêm 38% dos votos e elege 116 deputados, seguindo-se o Partido Social Democrata, o Partido Comunista é o principal derrotado com 12,5% dos votos, muito aquém do esperado, dada a sua capacidade de mobilização. É formado um governo provisório com representantes dos vários partidos políticos com assento parlamentar, com a ocupação das pastas mais importantes por representantes do Partido Socialista. A instabilidade política é uma marca deste período com a constituição de cinco governos provisórios num espaço de dois anos.

As estruturas eclesiais procuram aliados políticos e a escolha recai no PS, para além de partido mais votado, o seu líder Mário Soares apresenta-se como um político tolerante face à igreja. A estratégia política de Mário Soares assentou na aproximação à igreja católica e, no seu interior, aos grupos moderados e progressistas (Castaño, 2013).

---

<sup>15</sup> As primeiras eleições para a Constituinte realizaram-se a 25 de Abril de 1975.

<sup>16</sup> Resultados disponíveis em: [www.cne.pt](http://www.cne.pt).

Neste período de ampla discussão política e social, os problemas discutem-se nas ruas, com a convocação quase diária de manifestações dos mais variados grupos sociais<sup>17</sup>. A igreja proprietária da maior rádio privada, a Rádio Renascença faz uma gestão expectante dos acontecimentos. Por ordem do conselho de gerência os jornalistas da rádio são impedidos de pôr no ar, as reportagens da chegada a Portugal de dois líderes, o comunista Álvaro Cunhal e o socialista Mário Soares. Os jornalistas contestam as ordens e começam a veicular para os outros de órgãos de comunicação social, o clima de censura interna. O conselho de gerência recusa ainda a contratação de um grupo de estagiários que recusa o método de avaliação, com base em testes psicotécnicos, considerados por estes como pouco objetivos.

O conflito laboral entre um grupo de trabalhadores da Rádio Renascença e o conselho de gerência e dadas as circunstâncias sociais e políticas transforma-se em problema político e religioso. O “caso Renascença” (Ribeiro, 2002, Santos, 2005) como foi apelidado teve repercussões políticas expondo as divisões sociais e religiosas, mas também ideológicas, como a concepção de liberdade individual, liberdade de informação, liberdade religiosa e de direito à propriedade privada.

#### **4.1.O “caso Renascença”**

Inicialmente a estratégia de nacionalizações dos sectores chave da economia portuguesa conduzida pelo IV Governo Provisório não criava nenhum estatuto de excepção à RR. O objetivo era nacionalizar as duas maiores rádios privadas, RR e RCP, e após o seu controlo estatal, vender espaços de emissão aos dois operadores, garantindo assim o controlo empresarial e o controlo de informação da rádio.

À tentativa de nacionalização responderam o conselho de gerência da RR e a Conferência Episcopal através de cartas enviadas ao jornal *Expresso*, onde apresentavam os seus argumentos. Segundo estes, a RR era fundamental para a rádio em Portugal e ao invés de uma nacionalização o Estado português deveria encetar uma política de cedência de maior potência à rádio para que ela pudesse contribuir para uma melhor cobertura nacional e para uma maior qualidade de emissão.

A hesitação do poder em relação a esta matéria manteve-se até Novembro, mês em que foram nacionalizadas a maioria das estações emissoras, deixando a RR entregue à Igreja. De qualquer forma, as dúvidas sobre o que fazer à Emissora Católica assombraram diversos governos, como reconheceu, mais tarde, o General Costa Gomes: «Hesitou-se, durante muito tempo, se a 'Rádio Renascença' deveria ou não ser nacionalizada.» Aliás, entre os trabalhadores que viriam a proceder, em Maio, à ocupação da emissora,

---

<sup>17</sup> Manifestações sindicais, políticas, de juventude, feministas, etc.

contavam-se alguns defensores da nacionalização. Isso mesmo reconheceu João Alferes Gonçalves, em entrevista ao semanário Tempo (Ribeiro, 2002: 71).

A discussão política sobre o direito à propriedade privada e ao seu exercício dividia a sociedade portuguesa e mais concretamente os católicos. Progressistas e conservadores tinham uma leitura diferente do processo revolucionário em curso e essa fricção era notória na forma como as mais altas figuras do laicado português olhavam para o caso Renascença. O Governo provisório ciente dessa divisão pretendeu chamar a si os católicos progressistas e envolvê-los na resolução do problema. Assim, Sousa Franco foi nomeado responsável pela equipa encarregue de elaborar a proposta de lei da radiodifusão, como relata Santos:

O envolvimento de Sousa Franco na redacção do diploma, uma personalidade católica que gozava de prestígio entre a hierarquia eclesiástica (fora secretário-geral da Junta Central da ACP entre 1970 e 1972) é ilustrativo das divisões que atravessavam o meio católico sobre o tipo de solução que o «caso Rádio Renascença» exigia (Santos, 2005: 177).

De acordo com um dos entrevistados a “questão religiosa” esteve sempre na mente dos protagonistas políticos, tendo os responsáveis governativos a difícil tarefa de resolver o problema, mantendo por um lado, uma relação cordial com a estruturas eclesiásticas e por outro lado, respondendo à vontade popular e a setores mais à esquerda que pretendiam que a rádio se tornasse um símbolo da nova relação entre trabalhadores e patrões e reflectisse na prática os ideais revolucionários.

Portanto havia o problema laboral. Ao problema político de como se entendia a liberdade de informação cola-se o problema de sendo o proprietário quem é corre-se o risco de transformar isto num conflito de natureza religiosa de afrontamento do Estado ou de certos setores da sociedade relativamente à Igreja. Daí os cuidados que houve por parte do Estado que não quis nunca levar o conflito até ao fim e daí ter preferido destruir os emissores e impedir que os trabalhadores que controlavam na altura a rádio pudessem continuar a emitir do que tomar partido por eles. Perante a incapacidade de fazer repor a legalidade jurídica que era o direito da Igreja ser proprietária da rádio. (Entrevista a Paulo Fontes)

Com o objectivo de resolver o diferendo entre trabalhadores e a administração da rádio o Governo propôs uma comissão administrativa mista liderada por elementos do MFA e representantes do Ministério do Trabalho e da Comunicação Social (Santos, 2005).

A comissão representava para o Governo uma tentativa de controlo do processo em curso, tendo por um lado, o objetivo de minimizar o papel das forças políticas de extrema-

esquerda (que tinham ganho relevância ao colocarem-se junto dos grevistas) e por outro lado, o controlo empresarial, garantindo ao Estado a responsabilidade da aplicação do direito à informação e de liberdade de informação numa lógica de regulação imposta. Estava em causa não apenas a liberdade de informação mas o direito à propriedade privada de meios de comunicação social.

A Santa Sé tem conhecimento do caso Renascença pela Conferência Episcopal e redige uma nota enviada à embaixada portuguesa no Vaticano, onde mostra a sua preocupação com os acontecimentos. No mesmo período é assinada entre o Estado português e o Vaticano a primeira alteração à Concordata de 1940, onde fica definida a possibilidade de dissolução do casamento católico. As negociações foram conduzidas pelo ministro da Justiça, Francisco Salgado Zenha, um católico moderado de militância socialista. A urgência na resolução do problema ditou que as partes tenham chegado a acordo de forma célere, a assinatura da alteração concordatária teve lugar a 15/02/1975, menos de um ano depois do início das negociações.

No plano interno, a imprensa portuguesa publica vários textos sobre a futura lei da radiodifusão e o jornal *Expresso* defende “que as entidades proprietárias da RR deveriam ser tratadas como qualquer outro concessionário, e deixava no ar a interrogação: «Justifica-se ou não que a Igreja tenha o privilégio, sem equivalente na Europa, de dispor para fins comerciais de uma emissora?»” (Santos, 2005: 178).

Com a ocupação da Rua Capelo e o controlo das emissões para a região de Lisboa em FM através da ocupação do emissor do Monsanto e da Buraca, a RR é dividida em duas, nos emissores do Porto passa a funcionar a RR - Emissora Católica alinhada com os proprietários da estação e que difunde para as regiões norte e centro do país. Em Lisboa, a rádio ocupada retira a denominação de rádio católica e passa a emitir enquanto rádio do poder popular, tendo como principais agentes de apoio os partidos de extrema-esquerda União Democrática Popular (UDP) e Partido Revolucionário do Proletariado - Bases pela Revolução (PRP/BR) defensores de uma democracia direta e o beneplácito do COPCON dirigido pelo coronel Otelo Saraiva de Carvalho, ao seu lado estão ainda algumas correntes do laicado português progressista como os Cristãos pelo Socialismo e sectores da JUC e da LOC.

A emissão foi encerrada com a transmissão de «Grândola, Vila Morena». Antes, João Alferes Gonçalves leu um «manifesto ao povo português» exprimindo a determinação dos trabalhadores em prosseguirem com a luta. Do seu lado estavam, além das forças políticas já mencionadas, alguns sectores da Liga Operária Católica (LOC) e JOC, bem como o movimento Cristãos pelo Socialismo. Esta tomada de posição dos Cristãos pelo Socialismo foi publicamente criticada pelo Patriarca de Lisboa. Numa entrevista concedida, no início de Abril, ao correspondente do *Le Fígaro* em Portugal, D. António

Ribeiro lamentou que os padres do referido movimento estivessem separados da maioria dos fiéis num momento em que se assistia a uma renovação da Igreja. Igual crítica foi tecida pelo presidente da Conferência Episcopal às direcções da JOC e da LOC. (Ribeiro, 2002: 61-62)

O encerramento da estação divide os católicos e alguns grupos respondem positivamente à participação numa manifestação à porta do patriarcado de Lisboa convocada pela comissão de trabalhadores e com o apoio de grupos associados à extrema-esquerda.

Os próprios católicos divididos porque encontra na famosa manifestação ou concentração que cerca o patriarcado, encontra dentro do patriarcado, católicos incluindo padres à roda do patriarca a defendê-lo e encontra no exterior, católicos incluindo padres que defendem que a Igreja não tinha que, porque não me recordo muito da argumentação mas a ideia era que a rádio é do povo, não é do capital. (Entrevista a Paulo Fontes)

O cerco do patriarcado coloca figuras importantes da Igreja Católica de tendência progressista em lados opostos da barricada, como nos relata um dos entrevistados.

E poderá se dizer, isso é de setores extremados mas apesar de tudo setores com responsabilidade e que permaneceram e fizeram o seu percurso estou a pensar em duas figuras, padres, as duas ligadas à capela do Rato, uma está dentro e outra está fora, o padre Alberto Neto está do lado de fora, o padre Alberto Janela está do lado de dentro e no entanto os dois tinham estado ligado à capela do Rato em 73 e eram os dois assistentes da JEC e eram amigos. (Entrevista a Paulo Fontes)

Para melhor se compreender a natureza da divergência dentro dos grupos católicos e de como não se tratava apenas de uma questão laboral, mas de algo mais profundo e complexo segue-se um excerto integral de uma reportagem publicada no jornal *Público*, por ocasião do 25º aniversário, da responsabilidade dos jornalistas António Marujo e Ana Sá Lopes, intitulada, “De que lado estaria Jesus Cristo?”<sup>18</sup>:

De acordo com uma ata arquivada na RR e reproduzida no livro “Para a História da Rádio Renascença (1974-75)” (ed. Grifo), foram recordados os argumentos de cada uma das partes: a gerência insistia na sua exclusiva responsabilidade na admissão de novos funcionários, escudando-se numa nota do patriarca. Os trabalhadores pediam a suspensão dos despedimentos dos estagiários.

---

<sup>18</sup> Reportagem publicada no jornal *Público* de 2 de Dezembro de 2000, 25 anos depois da exceção concedida pelo ministro Almeida Santos à RR no decreto das nacionalizações das estações de radiodifusão.

Vários trabalhadores — José Videira, João Alferes Gonçalves, Fernando Rocha — argumentam estar apenas a defender princípios de justiça consagrados na doutrina social da Igreja. O cónego Gonçalves Pedro, presidente do Conselho de Gerência, insiste nas condições colocadas pelo documento do patriarca. É então que o padre António Rego intervém. E, de acordo com a ata citada, termina a sua intervenção perguntando: “Se Jesus Cristo aqui estivesse, de que lado estaria?”

A sua situação de padre no fio da navalha é assim descrita:

A minha presença neste processo é consequência da minha fé em Jesus Cristo e na Igreja e não contra a Igreja. É uma situação particular e crítica, um padre ter mandato do bispo e ser simultaneamente profissional numa estação de rádio. Somos uma equipa de quatro e avançamos sempre em conjunto no nosso trabalho específico de programação religiosa. Estamos conscientes da nossa ligação com a hierarquia e a ortodoxia da Igreja; temos todavia um conceito amplo de Igreja e procuramos dar voz a tudo o que é vida, sem deixar de ter uma função crítica. Estou deseioso da solução deste problema. Quem o não está. Seria bonito que tudo aqui ficasse hoje resolvido (...) A minha solidariedade é uma interpretação consciente do que penso ser a fraternidade cristã. Por isso aqui estou. Se Jesus Cristo aqui estivesse, de que lado estaria?

A divisão entre católicos acontece sobretudo entre os que reflectem sobre o papel da Igreja e estão ligados às organizações como a JUC, a JOC, a ACP, os denominados intelectuais católicos (Nunes, 2005) e os católicos mais ligados à hierarquia e defensores do conceito tradicional de Igreja.

Como afirma uma das entrevistadas, pertencente à JUC, a RR é um exemplo da passagem de forças da esquerda para a direita política o que leva ao descontentamento de vários intelectuais católicos associados às correntes progressistas da Igreja.

A RR passa de uma estrutura próxima da UDP para uma estrutura próxima ao CDS no pós 25 de Novembro o que leva ao descontentamento de muitos intelectuais católicos progressistas que deixam de se identificar com a programação da rádio. Atualmente a programação é mais diversificada muito pela abertura da gestão da rádio às várias correntes do catolicismo português. (Entrevista a Alfreda Fonseca)

Na disputa entre trabalhadores ocupantes e as estruturas eclesiais está também em jogo o modelo democrático, tal como se denota da Nota pastoral da CEP publicada a 14 de Junho de 1975:

Os bispos não se limitaram a valorizar o modelo político de democracia representativa a partir do marco e dos limites da doutrina social católica, mas estabeleceram-no como o único admissível do processo democratizador do País. Numa atitude que traduzia um empenhamento político inédito na questão da definição do próprio tipo de regime, o episcopado defendia o restabelecimento do primado da lei e da autoridade do Estado com a supremacia da legitimidade que emana do sufrágio directo sobre a legitimidade revolucionária (Santos, 2005: 206).

A tomada de posição da Igreja Católica no sentido da defesa de uma democracia multipartidária é apontada, por Braga da Cruz, sociólogo católico, como um elemento chave na transição e consolidação da democracia em Portugal.

O PCP principal afetado pelas críticas do episcopado reagiu com preocupação à ofensiva. Temia-se a capacidade de mobilização da Igreja e a sua utilização na promoção de manifestações de descontentamento. A primeira grande manifestação de católicos ocorre a 13 de Julho de 1975 em Aveiro, convocada pelo bispo de Aveiro, D. Manuel Almeida Trindade, no rescaldo da manifestação e contra-manifestação junto ao patriarcado de Lisboa, de 18 de Junho que resultou no cerco ao patriarcado e em actos de violência de parte a parte. A humilhação que a Igreja e os seus fiéis foram sujeitos nesse dia provocou uma onda de indignação entre a população católica que deu origem a um conjunto de manifestações pelo país. Organizadas por católicos moderados e católicos conservadores, as manifestações contaram com largos milhares de participantes (35.000 em Lamego, 20.000 em Leiria, 100.000 em Braga) e demonstraram a capacidade de mobilização dos católicos e sua capacidade de resposta face a uma tentativa de dinamização cultural e política adversa, orientada conjuntamente pelo PCP, e 5ª Divisão/EMGFA.

A mobilização dos católicos não resulta de uma estratégia concertada dos bispos portugueses. A sua origem é dispersa e surge como resposta instantânea à ocupação da RR por forças políticas e sindicais conotadas com a extrema-esquerda. A primeira manifestação que tem lugar em Aveiro é fruto das inquietações de um conjunto de párocos que em reunião com o bispo de Aveiro lhe pedem para liderar o processo de organização de uma manifestação na cidade. De acordo, com as memórias publicadas pelo bispo de Aveiro, este acede antes de comunicar à estrutura eclesiástica (CEP) a sua decisão. Este primeiro passo, tomado individualmente, demonstra uma certa incapacidade da Igreja em responder de forma conjunta e concertada aos problemas que o processo revolucionário lhe colocava. As palavras de ordem do bispo de Aveiro na manifestação são representativas da necessidade de acção conjunta e o mote é a união entre os católicos:

Não podemos demitir-nos, não só quando se trata de reivindicar direitos nossos, como é o da devolução à Igreja da rádio que lhe pertence, mas também, quando, se trata de reivindicar direitos que pertencem aos homens como tais, como é o direito à verdade e à liberdade de informação (...) Que os cristãos adormecidos, acordem finalmente. Acordem! Acordem! (Trindade, 1992: 355-356).

A estratégia inicial de vitimização dava origem a uma nova estratégia de ataque, primeiramente de forma isolada, e mais tarde de forma organizada com manifestações nos locais com maior número de católicos e com a participação dos bispos portugueses.

O caso Renascença espelhou as divisões entre as forças políticas em confronto e as disputas entre cada força política. PSD e CDS estiveram sempre do lado da Igreja Católica, mas dada a sua influência real medida pelos votos nas primeiras legislativas não garantiam à hierarquia católico apoio suficiente. O PS, a força mais votada, pretendia isolar o PCP e o Governo Provisório, o apoio à Igreja traduzia não só a importância de se assumir para a sociedade civil como única força moderada de grande escala, capaz de atrair para a sua esfera cidadãos de várias proveniências políticas, mas, de igual modo, incluir os católicos moderados que não se reviam nos partidos mais à direita do espectro político. O caso Renascença é aproveitado pelos socialistas para mostrarem a sua capacidade de mobilização e de captação do descontentamento relativo ao IV Governo Provisório, com a manifestação da Fonte Luminosa onde foi pedida a demissão do Primeiro-Ministro Vasco Gonçalves.

O PCP trava uma luta à sua esquerda e à sua direita, de um lado, os partidos extremistas como o Partido Comunista dos Trabalhadores Portugueses (PCTP-MRPP), UDP e PRP/BR<sup>19</sup> pretendiam ganhar visibilidade e assumir-se como interlocutores privilegiados da luta dos trabalhadores, utilizando os grevistas da RR como símbolo, ao mesmo tempo que advogavam o endurecimento do processo revolucionário. À sua direita no espectro ideológico, o PS pretendia classificar o PCP como partido anti-democrático responsável pela instauração de uma ditadura do proletariado, e por essa razão, ao arrepio de um sistema democrático representativo e multipartidário. Tinha ainda que contar com a inimizade da Igreja Católica que considerava o PCP como um partido perigoso, pois associava ao seu ideal comunista, tendo por base as experiências do socialismo real a leste, a sua forte capacidade mobilizadora e a sua estrutura descentralizada de militantes, benefícios de ser o único partido político que se manteve activo, na clandestinidade durante o Estado Novo.

---

<sup>19</sup> PCTP-MRPP é um partido de ideologia maoísta, a UDP foi integrada no Bloco de Esquerda (BE) e defendia uma democracia popular, o PRP/BR (1973-1976), de inspiração guevarista nunca se apresentou a eleições tendo sido responsável por vários assaltos e ataques a fábricas, os seus responsáveis foram julgados e presos.

Com o golpe militar de 25 de Novembro<sup>20</sup> de 1975 e a vitória dos partidos políticos moderados (PS e PSD), as relações entre a Igreja e o Estado entram numa nova fase.

O papel do cardeal-patriarca na defesa da propriedade da rádio é fundamental “o cardeal-patriarca assumiu pessoalmente a representação das entidades proprietárias da RR no processo negocial, exercendo toda a sua influência institucional associada à sua figura para defender o direito da Igreja à posse de uma rádio confessional integralmente independente” (Santos, 2005: 241)

De acordo, com o cardeal patriarca, a concretizar-se a nacionalização da emissora da Igreja isso significaria a abertura do caminho para a existência de um monopólio da informação em Portugal: "A nacionalização da Rádio Renascença será considerada uma medida tendente a estabelecer entre nós um monopólio estatal da informação, próprio dos regimes totalitários, monopólio que o regime totalitário anterior ao 25 de Abril não ousou consumir, no caso da Emissora Católica" (Ribeiro, 2002: 117).

O ministro com a pasta da Comunicação Social, Almeida Santos, aceita as razões apresentadas pelo patriarca e a 2/12/1975 é aprovado em Conselho de Ministros, a nacionalização das estações de rádio com exceção da RR. A questão da propriedade da rádio estava resolvida, mas o conflito entre trabalhadores e conselho de gerência tinha colocado à administração problemas financeiros graves.

Ciente das dificuldades, o conselho de gerência e os proprietários (Conferência Episcopal e Patriarcado de Lisboa) lançam uma campanha de recolha de fundos a nível nacional que envolveu de forma activa as várias dioceses do país.

A Liga dos Amigos da Renascença (LAR<sup>21</sup>) deu um importante contributo para o reequilíbrio financeiro da rádio através de uma campanha nacional e internacional de recolha de fundos junto das comunidades emigrantes. Essa campanha conseguiu no espaço de um ano, 1979, 47 603 contos, para além da contribuição monetária a liga contribuiu para o aumento das audiências da rádio, “a RR terminou o ano de 1979 com 2 331 000 ouvintes, acentuando a sua liderança” (Ribeiro, 2002: 139)

Sanado o conflito, a Igreja assume uma estratégia de parceria com o Estado, negociando as suas áreas de influência: a solidariedade social, o ensino e a comunicação social. A solidariedade social, entendida pela Igreja como a acção socio caritativa, é a mais visível e

---

<sup>20</sup> O golpe militar de 25 de Novembro pôs fim ao processo revolucionário e à importância da extrema-esquerda no domínio militar. A vitória da ala moderada em termos políticos e militares originou uma pacificação social com o reforço do multipartidarismo e do Parlamento na vida política portuguesa.

<sup>21</sup> A LAR foi criada aquando da fundação da rádio na década de 1930.

encontra-se disseminada por todo o território nacional na forma de organizações do terceiro setor (IPSS). Estas organizações prestam apoio, através de contratos de concessão com o Estado às populações mais carenciadas e dirigem-se a vários públicos: crianças, jovens, idosos, doentes, reclusos, toxicodependentes e sem-abrigo.

A ação educativa é desenvolvida com escolas religiosas que abrangem todos os níveis de ensino espalhadas por todo o território. Para além disso, a Igreja está envolvida com o ensino público, através das aulas de Religião e Moral, disponibilizando para tal, docentes autorizados pela Igreja.

Finalmente, a comunicação social, representa um investimento importante da Igreja, onde se destaca a RR, mas também as rádios locais de inspiração cristã (ARIC), a imprensa regional e a televisão. O canal de televisão da Igreja<sup>22</sup> (TVI) foi concedido em 1991, mas vários fatores, como a falta de meios técnicos, de investimentos e de experiência em televisão, votaram o projecto ao fracasso. O canal de televisão foi vendido em 1998 a investidores privados e a Igreja abandonou definitivamente o seu projecto de televisão nacional, contando apenas com espaços cedidos pelo serviço público de televisão e pela transmissão na TVI da eucaristia dominical.

## **5. A secularização e o pluralismo religioso**

Charles Taylor (2007) na sua obra, *The Secular Age*, começa por distinguir três diferentes sentidos para a secularização: a primeira é a exclusão da religião dos espaços públicos, a segunda o declínio da prática religiosa e, a terceira, as condições culturais que tornam possível a não crença, e a religião e a religiosidade como uma opção entre outras.

Na modernidade, o processo de diferenciação social move-se do topo para as massas, enquanto na pré-modernidade apenas o topo da estrutura social se diferenciava. Esta diferenciação a larga escala tem impacto na separação da religião das outras esferas sociais, porque implica uma perda de poder e de controlo das hierarquias religiosas relativamente às outras esferas sociais e aos indivíduos. O ser agnóstico deixa de se restringir apenas aos grupos intelectuais mas espalha-se pelas várias classes sociais, incluindo as classes populares. Assim, a Igreja torna-se periférica na vida dos indivíduos (Bruce, 2002).

Como afirma Dix, “a religião nas sociedades modernas oscila incessantemente entre a ausência e a presença, ou seja entre a invisibilidade e a visibilidade” (Dix, 2010: 6). As ausências e presenças remetem para acontecimentos em contextos concretos, por exemplo, a

---

<sup>22</sup>Os principais acionistas do canal eram: a RR, a União das Misericórdias e a Universidade Católica.

liberalização de costumes, como a legalização do aborto ou da eutanásia. Mas de igual modo, o diálogo inter-religioso que muitas vezes resulta em confrontos entre comunidades imigrantes e/ou grupos religiosos minoritários e os países de acolhimento, como a proibição da construção de mesquitas na Suíça, ou proibições de símbolos religiosos em França. Todos estes temas transportam a religião de uma certa invisibilidade social para o centro do debate.

Segundo Dix (2010), a teoria da secularização<sup>23</sup> é entendida muitas vezes como uma forma única de explicar a relação entre as sociedades contemporâneas e as religiões, independentemente dos contextos sociais e geográficos. Mesmo regiões do mundo relativamente homogêneas como a Europa não partilham um único modelo de secularização. Tal como afirma Mouzelis<sup>24</sup>, a secularização é um processo com interrupções em que a perda de poder da Igreja não é homogênea e que fenómenos como a desinstitucionalização são mais fortes em religiões com menos peso hierárquico, como a religião protestante, do que propriamente em religiões fortemente hierarquizadas e centralizadas como a religião católica.

Na modernidade tardia (Mouzelis, 2008) surge o fenómeno da desracionalização da religião que vai ao arrepio dos princípios de racionalização da modernidade, com o surgimento de novos sincretismos como os católicos com ligações ao budismo, astrologia, etc. A chamada “religião *à la carte*”<sup>25</sup> está em estreita relação com os processos de individualização ou de ‘*widespread of individualization*’, tais como descritos por Beck *et alii* (2000).

Em Portugal, após a instauração do regime democrático, a Igreja Católica mantém a sua influência reconfigurando a sua posição no espaço social, “sobretudo através de protestos contra alguns efeitos éticos, morais ou sociais de uma modernidade secular que são reconhecidos, na perspetiva de uma mundividência cristã, como negativos”. (Dix, 2010: 18)

E qual é esta mundividência cristã de que Steffen Dix fala? É a capacidade da Igreja Católica continuar a transmitir os seus valores éticos, morais e sociais a uma sociedade que se identifica como maioritariamente católica, mas cada vez menos praticante<sup>26</sup> e que lhe permite estar ao lado de diferentes atores sociais, consoante as situações, por exemplo, junto das centrais sindicais, nas dúvidas quanto ao código do trabalho<sup>27</sup>, ou junto das organizações pró-vida na campanha do referendo sobre a despenalização voluntária da gravidez. Esta plasticidade de

---

<sup>23</sup> Para uma discussão do conceito de secularização na Sociologia das religiões, consultar Vilaça, 2006, capítulo 2, pp. 63 a 100.

<sup>24</sup> Comunicação intitulada “Modernity: five basic issues” proferida nos seminários do programa doutoral de Sociologia, 20 de Maio de 2011, ISCTE-IUL.

<sup>25</sup> Em Portugal, esta forma de relação com a religião é comprovada pelos estudos empíricos de Vilaça, 2006.

<sup>26</sup> Como demonstram os estudos sobre práticas religiosas em Portugal.

<sup>27</sup> “Novo Código do trabalho preocupa hierarquia da Igreja Católica” (jornal *Público*, 2/10/2002).

posições, ou por outras palavras, a capacidade de adaptação às mudanças sociais permite à Igreja Católica manter a sua influência na sociedade portuguesa contemporânea.

No entanto, “o monopólio religioso” (Dix, 2010: 23) da Igreja Católica não significa que a pluralidade religiosa não esteja a crescer e a ganhar espaços, sobretudo nos centros urbanos e que isso não seja sentido como problemático dentro da hierarquia católica e mesmo entre os leigos.

No caso da comunicação social, a Igreja Católica, através da RR mostrou sempre a sua discordância quanto à possibilidade de compra de tempo em antena para a difusão de programas religiosos, sobretudo no que se trata de religiões protestantes evangélicas como a Igreja Universal do Reino de Deus (IURD) ou a Igreja Maná.

“Muita pressão fez o Eng. Magalhães Crespo contra as rádios da IURD.” (Entrevista a Arons de Carvalho, ex-secretário de estado para a Comunicação Social do XIII e do XIV Governo Constitucional)

Nas palavras de um ex-dirigente da RR há que distinguir entre Igrejas, com as quais existe uma relação cordial e o que ele considera seitas e com as quais não há qualquer tipo de relação.

A abertura para outras rádios, não tenho dificuldade em admitir, desde que respeitem os direitos fundamentais da pessoa humana, digamos assim, caso contrário então, não. Mas, as relações da RR com os rabinos, com os sheiks muçulmanos são cordiais. Espere, vamos ver uma coisa, estamos a falar de Igrejas, não estamos a falar de seitas. A Igreja Maná, a Igreja Universal para mim, são seitas. (Entrevista a Magalhães Crespo, director executivo entre 1974 e 2005)

No entanto, essa pressão nem sempre obteve bons resultados. Com a possibilidade de compra de espaços de emissão na rádio e com a implantação do cabo no panorama televisivo nacional, outras Igrejas, em especial a IURD e a Igreja Maná criaram espaços de culto e de proselitismo.

A Igreja Universal do reino de Deus com a sua televisão, a TV Record, tem conseguido a nível do Brasil, de Portugal e da Europa tem conseguido mais sucesso a nível de televisão e de rádios locais, ou seja nas rádios locais já há muitos programas de outras confissões religiosas e na TV neste momento em Portugal quem emite mais programação religiosa é a IURD, curiosamente. Eles no fundo entraram no Brasil na TV Record e depois conseguiram uma fórmula com algum sucesso e capacidade de penetração no público,

coisa que a Igreja Católica em Portugal não conseguiu. (Entrevista a Jónatas Machado, especialista em Direito Constitucional)

De acordo com Helena Vilaça, a atitude expansionista da IURD, com a compra ou sua tentativa de espaços emblemáticos das cidades para espaços de culto, casos do cinema Império em Lisboa, ou da tentativa gorada de aquisição do Coliseu do Porto, em 1995, entre muitos outros espaços culturais em vários pontos do país teve o mérito de abrir o debate sobre o pluralismo religioso (Vilaça, 2006: 156).

O pluralismo religioso é uma das facetas do processo de secularização que ao colocar as religiões dominantes num dado contexto social numa situação de perda de visibilidade abre espaços para que outros grupos religiosos possam emergir (Vilaça, 2006: 114).

O estudo conduzido por Helena Vilaça em Portugal, no início da década de 2000, demonstra que “os mais jovens, mais escolarizados, com postura ideológica de esquerda, com religiosidade menos intensa, urbanos e do sexo masculino são aqueles que maior tendência têm a visualizar o político e o religioso como esferas distintas e (...) também manifestam atitudes mais pluralistas” (Vilaça, 2006: 265).

No entanto, como a autora afirma não se pode esquecer que até ao final do século XX não existiu pluralidade religiosa em Portugal o que conduziu à bipolarização das mentalidades e das representações colectivas entre “um catolicismo fortemente identitário e professante e, do outro, um sentimento anti-clericalista” (Vilaça, 2006: 149). Este último sobretudo associado a grupos intelectuais de contestação da hierarquia eclesiástica, mas também do poder político e das relações privilegiadas deste com a Igreja Católica.

### **5.1. A lei da liberdade religiosa e a nova concordata**

Alberto de la Hera (2007) distingue três formas de relação entre os estados e as Igrejas: os regimes confessionais, como a Grã-Bretanha; os regimes de separação com cooperação, como Portugal, a Espanha, a Itália e a Alemanha; os regimes de separação sem cooperação como os Estados Unidos da América; e os regimes laicos, como a França. Esta distinção é importante para perceber a diferença entre o conceito de laico e o conceito de laicidade.

O ser laico, e no domínio de um Estado, ser um Estado laico implica, em primeiro lugar, assumir que o Estado não professa qualquer tipo de religião e, em segundo lugar, que o Estado não reconhece qualquer religião ou comunidade religiosa. No caso francês, um dos casos em

conjunto com a Turquia, de estados democráticos<sup>28</sup> que se denominam laicos isso implica a proibição de culto no espaço público presente nas recentes discussões sobre a proibição do uso do véu islâmico.

A laicidade implica, tal como no primeiro caso, que o Estado se assume como não confessional, mas que reconhece a importância do fenómeno religioso e defende o pluralismo religioso. De acordo com Braga da Cruz, “a realidade religiosa é uma realidade social que se impõe por si própria, está no terreno social e obriga o Estado a ter uma atitude de reconhecimento, de identificação e de respeito” (Cruz, 2002:145).

Em 1971, a Câmara Corporativa aprova uma lei de liberdade religiosa, a Lei nº 4/71, de 21 de Agosto de 1971, que de acordo com Sousa e Brito “nunca pretendeu estabelecer a igualdade de direitos em matéria religiosa” (Brito, 2007: 14). Apesar de falar de liberdade religiosa não esclarecia quais os mecanismos necessários para que uma religião se oficializasse em Portugal, nem tinha critérios para o reconhecimento de uma religião estrangeira. Segundo Sousa e Brito (2007) as razões associadas para a não aplicação da lei devem-se ao imobilismo da administração e à desconfiança face a outras religiões que não a católica, entendidas como menos patrióticas e até em alguns casos apoiantes dos movimentos independentistas nas colónias ultramarinas.

A 8 de Abril de 1996 é criada a Comissão da Reforma da Lei da Liberdade Religiosa com a missão de renovar a legislação sobre liberdade religiosa.

A Lei da Liberdade Religiosa (Lei nº 16/2001) permitiu pela primeira vez, em democracia, regular a relação do Estado com todas as religiões, maioritárias e minoritárias, permitindo o seu reconhecimento legal e enquadrando-as em matérias como a liberdade de ensino e a assistência religiosa.

Segundo Vera Jardim, um dos autores da lei, “com a aprovação da lei da liberdade religiosa (LLR) e a assinatura da nova Concordata com a Santa Sé (18/05/2004), a democracia portuguesa colmatou finalmente a lacuna de regulamentação genérica do direito das religiões, incompreensíveis tantos anos depois da Constituição de 1976” (Comissão da Liberdade Religiosa, 2007: 7). Segundo este, a sua discussão e aprovação antes da revisão da Concordata com o Vaticano permitiu, por um lado, estabelecer uma relação jurídica com as diversas religiões conferindo-lhes personalidade legal, e por outro lado, regular o quadro de negociações com a Santa Sé influenciado o texto final da nova concordata.

---

<sup>28</sup> Outros estados não democráticos, como o caso das repúblicas socialistas no leste da Europa eram estados laicos que proibiam ou reprimiam os cultos religiosos.

Na Lei da Liberdade Religiosa está consagrado o princípio da igualdade religiosa como um direito, não apenas individual mas das comunidades religiosas, o que implica que as comunidades religiosas possam ter estatutos diferentes no que toca à personalidade coletiva, ao reconhecimento do Estado e à sua existência comunitária. Está em causa não apenas a liberdade de pensamento religioso, mas igualmente, a liberdade de culto.

Como recorda Braga da Cruz (2002: 143), o direito à liberdade religiosa faz parte da primeira geração de direitos humanos, e como tal, foi considerado um direito individual. Essa opção inicial levou ao conflito com o direito à liberdade colectiva ou institucional das Igrejas. Com a viragem do século, a liberdade religiosa passa a ser entendida de uma forma mais abrangente, não apenas como uma liberdade do indivíduo mas como um direito social (direitos de terceira geração), isto é, um direito coletivo que para além do respeito pela liberdade de consciência associa “um direito que obriga todos os demais ao respeito pelas convicções de cada um” (Cruz, 2002: 144).

As comunidades religiosas com mais de 30 anos de presença contínua em Portugal ou fundadas há mais de 60 anos no estrangeiro têm o direito de serem consideradas radicadas no país (artigo 37º) o que lhes permite encetar formas de colaboração com o Estado português semelhantes às da Igreja Católica, como a celebração de casamentos civis com forma religiosa, participação na Comissão de Liberdade Religiosa, do tempo de antena das confissões religiosas e ainda da consignação de uma parte do imposto sobre pessoas singulares (IRS) ou em alternativa da restituição do imposto de valor acrescentado (IVA), tal como sucede com a Igreja Católica.

Ao impedir o reconhecimento da radicação no país de Igrejas com menos de 30 anos de actividade em Portugal, casos da IURD e da Igreja Maná, a lei acabou por ter um efeito neutralizador destas comunidades religiosas na sua capacidade competitiva no mercado religioso (Vilaça, 2006: 153), ao mesmo tempo que reconhecia religiões com um passado recente de perseguição, como as Testemunhas de Jeová.

O princípio da separação das confissões religiosas do Estado está presente na lei da liberdade religiosa nos artigos 3º, em que se assegura o princípio da separação entre o Estado e as Igrejas, e 5º que consagra o princípio da cooperação entre o Estado e as comunidades religiosas radicadas em Portugal, de acordo com a sua representatividade.

No entender de Jónatas Machado (2002) o princípio da separação permite proteger as confissões religiosas minoritárias face à confissão maioritária, salvaguardar os direitos individuais de crentes e não crentes e minimizar a conflitualidade social e política entre grupos religiosos. Segundo este jurista, “do ponto de vista do direito internacional está demonstrado

que o privilégio concedido pelo Estado a uma confissão religiosa, de direito ou de facto, ou pelo menos de facto, é a maior causa de violação de direitos fundamentais a nível internacional” (Machado, 2002: 151).

Mais à frente concretiza a sua tese criticando a posição privilegiada da Igreja Católica em Portugal “a posição sociológica dominante da Igreja Católica alcançada no passado através de um estatuto jurídico e político privilegiado não pode servir no presente para defender a perpetuação de um estatuto jurídico e político privilegiado” (Machado, 2002: 154).

Com a assinatura da nova concordata<sup>29</sup> entre o Estado português e o Vaticano, a Igreja Católica reconhece as novas dinâmicas sociais e religiosas, aceitando o seu papel num espaço social onde existem outras confissões religiosas. A nova concordata com implicações sobretudo ao nível tributário<sup>30</sup> coloca, ainda que de forma ténue, a Igreja Católica numa posição de privilégio, ou de reconhecimento da sua maior importância face às outras religiões com implantação em Portugal, pelo fato de ser a única religião que tem um acordo próprio com o Estado português.

## 6. Conclusões

A análise dos discursos e da ação política da igreja católica portuguesa ao longo do século XX permitiu contribuir para um maior entendimento da relação de forças entre Igreja e Estado.

A opção analítica de dividir as ações da igreja em dois tipos de estratégia política - a vitimização face ao Estado e a parceria com o Estado – possibilitou a comparação entre períodos históricos distintos com o intuito de realçar as continuidades nos modos de acção política apesar das diferenças de contexto.

O artigo permite concluir que a igreja católica portuguesa é uma instituição plural marcada por discursos hegemónicos associados ao topo da hierarquia eclesiástica. No entanto, os momentos de crise, como a guerra colonial ou o Verão Quente de 1975, são exemplos da capacidade de renovação e de questionamento por parte de movimentos no interior da igreja, de padres e de leigos face às posições oficiais da hierarquia.

---

<sup>29</sup> Texto da nova concordata disponível em: <http://www.ucp.pt/site/custom/template/ucptplpopup.asp?sspageid=114&artigoID=2478&lang=1>, consultado em 7 de Julho de 2011

<sup>30</sup> Consulta da circular da CEP relativa às alterações fiscais, onde se destaca a inclusão dos sacerdotes como contribuintes sujeitos à apresentação de IRS, disponível em: <http://www.ucp.pt/site/resources/documents/ISDC/Circular%20fiscal%20da%20CEP.pdf>, consultado em 7 de Julho de 2011

Com o processo de democratização da sociedade portuguesa, a Igreja católica reconfigura-se no espaço social dedicando-se a actividades de solidariedade social e de educação, reforçando laços com a sociedade civil e com o Estado enquanto prestadora de serviços à comunidade.

No entanto o “monopólio religioso” (Dix, 2010) é cada vez mais posto em causa e a igreja é obrigada a lidar com a pluralidade de concepções sobre religião e com um mercado concorrencial de novas e velhas religiões que atraem novos crentes. Fenómenos como a integração de imigrantes de outros contextos culturais e religiosos combinados com a secularização e o pluralismo religioso (Vilaça, 2006) colocam novos desafios à igreja católica. E, de igual modo, criam novas relações entre Igreja e Estado, onde a Igreja reconhece as novas dinâmicas de pluralismo e diálogo ecuménico e o estado estabelece o quadro legal para que as várias religiões coexistam num espaço de liberdade religiosa.

## Bibliografia

- Antunes, Manuel Marinho (1982), “Notas sobre a organização e os meios de intervenção da igreja católica em Portugal: 1950-1980”, *Análise Social*, Lisboa, ICS.
- Araújo, António de (2004), “«A paz é possível»: algumas notas sobre o caso da Capela do Rato”, *Lusitania Sacra*, 2ª série, nº16, pp.431-463, Lisboa, universidade Católica Portuguesa.
- Araújo, Miguel (dir.) (s.d.), *Dicionário Político. Os bispos e a revolução de Abril*, Lisboa, ISPAGAL.
- Barreto, José (2002), *Religião e sociedade: dois ensaios*, Lisboa, ICS.
- Beck, Ulrich, Anthony Giddens e Scott Lash (2000), *Modernidade reflexiva: política, tradição e estética no mundo moderno*, Oeiras, Celta Editora.
- Brites Joana (2008), “Construir a História: a sede do CADC em Coimbra”, *Lusitania Sacra*, 2ª série, nº19-20, pp.121-169, Lisboa, universidade Católica Portuguesa.
- Brito, José Sousa e (2007), “A lei da liberdade religiosa: necessidade, características e consequências”, em Comissão da Liberdade Religiosa, *Religião no estado democrático*, Lisboa, Universidade Católica Editora, pp.13-26.
- Bruce, Steve (2002), *God is dead: secularization in the west*, Malden, Blackwell Publishing.
- Carvalho, José (2009), *Católicos nas Vésperas da I República*, Porto, Civilização Editora.
- Castaño, David (2013), *Mário Soares e a Revolução*, Lisboa, Dom Quixote.
- Cerejo, António (2000), “O padre Abel Varzim e o seu tempo”, *Lusitania Sacra*, 2ª série, 11, pp.461-491, Lisboa, Universidade Católica Portuguesa.
- Cruz, Manuel Braga da (1997), “A igreja na transição democrática portuguesa”, *Lusitania Sacra*, 2ª série, 8/9, pp.519-536, Lisboa, Universidade Católica Portuguesa.
- Cruz, Manuel Braga da (1999), *O Estado Novo e a Igreja Católica*, Lisboa, Bizâncio, 2ª edição.
- Cruz, Manuel Braga (2002), “A liberdade religiosa – dos direitos individuais aos direitos sociais”, *Revista Portuguesa de Ciência das Religiões*, 1, pp.143-147.
- Dix, Stephen (2010), “As esferas seculares e religiosas na sociedade portuguesa”, *Análise Social*, vol. XLV (194), pp.5-27.
- Estêvão, Nuno (2000), “Os meios católicos perante a guerra colonial: reconfigurações da questão religiosa em Portugal”, *Lusitania Sacra*, 2ª série, 12, pp.221-265, Lisboa, Universidade Católica Portuguesa.
- Fernandes, António Teixeira (1999), *O confronto de ideologias na segunda década do século XX – à volta de Fátima*, Porto, Edições Afrontamento.
- Fernandes, António Teixeira (2001), *Relações entre a Igreja e o Estado – no Estado Novo e no pós 25 de Abril de 1974*, Porto, Edição de Autor.
- Ferreira, António Matos (2000), “A constitucionalização da religião” in Azevedo, Carlos Moreira (dir.) *História religiosa de Portugal*, Centro de Estudos de História Religiosa da Universidade Católica Portuguesa, Lisboa, Círculo de Leitores, vol.3, pp.37-60.
- Fontes, Paulo (1994) “A Acção Católica Portuguesa (1933-1974) e a presença da igreja na sociedade”, *Lusitania Sacra*, 2ª série, 6, Lisboa, Universidade Católica Portuguesa.
- Fontes, Paulo (2000), “O catolicismo português no século XX: da separação à democracia”, in Azevedo, Carlos Moreira (dir.) *História religiosa de Portugal*, Centro de Estudos de História Religiosa da Universidade Católica Portuguesa, Lisboa, Círculo de Leitores, vol.3, pp.129-351.
- Machado, Jónatas (2002), “A liberdade religiosa na perspectiva dos direitos fundamentais”, in *Revista Portuguesa de Ciência das Religiões*, 1, pp.149-154.
- Nunes, Catarina Silva (2005), *Compromissos incontestados: a auto-representação dos intelectuais católicos portugueses*, Lisboa, Edições Paulinas.
- Pinto, António Costa (2008), “Political purges and state crisis in Portugal’s transition to democracy, 1975-1976”, *Journal of Contemporary History*, vol.43 (2), pp.305-332, Los Angeles, Sage Publications.
- Reis, Bruno Cardoso (2007), *Salazar e o Vaticano*, Lisboa, ICS.

- Revez, Jorge (2008), “Os vencidos do catolicismo: do poema de Ruy Belo, Nós os vencidos do catolicismo (1970), ao problema do ‘vencidismo’ católico”, *Lusitania Sacra*, 2ª série, 19-20, pp.399-424, Lisboa, Universidade Católica Portuguesa.
- Ribeiro, Nelson (2002), *A Rádio Renascença e o 25 de Abril*, Lisboa, Universidade Católica Editora.
- Santos, Luís Aguiar (2000), “A transformação no campo religioso português”, in Azevedo, Carlos Moreira (dir.) *História religiosa de Portugal*, Centro de Estudos de História Religiosa da Universidade Católica Portuguesa, Lisboa, Círculo de Leitores, vol.3, pp.37-60.
- Silva, Armado Malheiro da (1997), “Os católicos e a «República Nova» (1917-1918): da «questão religiosa» à mitologia nacional”, *Lusitania Sacra*, 2ª série, 8/9, pp.385-499, Lisboa, Universidade Católica Portuguesa.
- Santos, Paula Borges (2005), *Igreja Católica, Estado e Sociedade 1968-1975. O caso Rádio Renascença*, Lisboa, ICS.
- Taylor, Charles (2007), *The Secular Age*, Cambridge (MA), Harvard University Press.
- Trindade, Manuel de Almeida (1992), *Memórias de um bispo*, Coimbra, Gráfica de Coimbra.
- Ventura, António (1997), “A contestação ao centenário Antoniano de 1895”, *Lusitania Sacra*, 2ª série, nº8/9, pp.361-283, Lisboa, Universidade Católica Portuguesa.
- Vilaça, Helena (2006), *Da torre de Babel às terras prometidas: pluralismo religioso em Portugal*, Porto, Afrontamento.