

A Igreja Católica e o Estado Novo de Salazar

The Catholic Church and Salazar's New State

Duncan Simpson*

Resumo

A Igreja Católica assumiu um papel central no projecto ideológico e sociopolítico do Estado Novo salazarista. O objectivo deste artigo é analisar a evolução das relações entre a Igreja Católica e o Estado Novo sob Salazar (1933-1968) à luz da situação política portuguesa e das dinâmicas internas da Igreja, num período histórico conturbado (subida do autoritarismo, Segunda Guerra Mundial, Guerra Fria, Guerra Colonial, *aggiornamento*).

Palavras-chave

Igreja Católica; Estado Novo; Salazar.

Abstract

The Catholic Church was central to the ideological and societal project of the Salazarist New State. The aim of this article is to chart the evolution of the relations between the Catholic Church and the New State under Salazar (1933-1968) in the light of both Portuguese domestic politics and the internal dynamics of the Church, in a period of profound upheaval (rise of authoritarianism, World War II, Cold War, Colonial War, *aggiornamento*).

Keywords

Catholic Church; New State; Salazar.

O processo revolucionário desencadeado no 25 de Abril de 1974 não conseguiu registar na consciência pública nacional o longo período de autoritarismo salazarista. Não houve nenhum processo das autoridades públicas do Estado Novo. Foram poucos os processos de oficiais da PIDE. Em vez disso, nas palavras de José Gil, um “imenso

* Doutorado em *Portuguese and Brazilian Studies* pelo *King's College London*. Contacto: duncan.a.simpson@gmail.com

perdão” parece ter coberto “com um véu” os “crimes, a cultura do medo e da pequenez medíocre que o salazarismo engendrou”.¹

A Igreja Católica beneficiou desse facto.

Até hoje, a hierarquia eclesiástica portuguesa não tem procedido a uma apreciação crítica da sua posição nos anos da ditadura salazarista. Os esforços neste sentido, feitos pelo então bispo do Porto (António Ferreira Gomes) no rescaldo do 25 de Abril,² foram atenuados pelo resto do episcopado. Em vez disso, a Igreja institucional tem-se limitado a celebrar a memória dos poucos clérigos que contestaram a legitimidade da ditadura salazarista, ou a reabilitar a imagem dos eclesiásticos mais directamente implicados na sua operação – como o cardeal Cerejeira.³

A capacidade da hierarquia eclesiástica para evitar confrontar-se com o seu passado recente deveu naturalmente muito ao subtil distanciamento que operou em relação ao regime nos últimos tempos do período marcelista.⁴ As lições de 1910 – isto é, o perigo de associar-se a uma causa perdida – tinham sido aprendidas. A atitude prudente adoptada pelos “revolucionários” de Abril (ansiosos por evitar a reabertura de uma “questão religiosa” que tinha prejudicado severamente a vida da Primeira República), tal como a cuidadosa gestão desde então, pelas elites católicas, da memória histórica do catolicismo sob o Estado Novo, contribuíram igualmente para segurar uma imagem respeitável da Igreja no tempo da ditadura. Os desenvolvimentos mais recentes na historiografia, seja devido ao prisma analítico adoptado ou à própria escolha do objecto de estudo (levando a um excessivo ênfase na importância da Oposição católica), também têm contribuído indirectamente para sustentar uma perspectiva globalmente positiva da imagem da Igreja na ditadura. Isto é, a Igreja Católica não enquanto pilar do regime, mas enquanto vítima do autoritarismo salazarista entre tantas outras; não enquanto organismo de formação das elites do regime, mas enquanto fomentadora das “novas formas de sociabilidade” que supostamente teriam “preparado” a sociedade portuguesa para a democracia.

Este artigo pretende apresentar um quadro geral da evolução das relações entre a Igreja Católica e o regime salazarista entre 1933 e 1968 – isto é, o período do Estado Novo sob Salazar. Tenta, na medida das restrições de espaço, levar em conta a complexidade tanto da dinâmica interna da Igreja Católica como do contexto político e ideológico no qual

¹ GIL, José. *Portugal Hoje: o medo de existir*. Lisboa: Relógio d'Água, 2004, p. 16.

² MATOS, Luís Salgado de. A Igreja na Revolução em Portugal (1974-1982). In: BRITO, J. M. Brandão de (org.). *O País em Revolução*. Lisboa: Editorial Notícias, 2001, p. 76.

³ Ver, por exemplo, a viçosa “fotobiografia” escrita pelo presente patriarca de Lisboa. POLICARPO, José da Cruz. *Cardeal Cerejeira*. Lisboa: Editorial Notícias, 2002.

⁴ ROSAS, Fernando. Estado e Igreja em Portugal: do Salazarismo à Democracia. *Finisterra. Revista de Reflexão e Crítica*, no. 33, dez 1999, p. 27-28.

o Estado Novo operava. Terminaremos com uma tentativa de definição genérica das relações entre a Igreja Católica e o Estado Novo.

Podem ser definidas genericamente (com o grau de artificialidade que supõe um tal exercício) quatro fases na história das relações entre a Igreja Católica e o Estado Novo salazarista.

A primeira abrange o período de interacção da Igreja com o projecto de “regeneração nacional” corporizado pelo Estado Novo nos seus anos de consolidação e consagração, de 1933 a 1945. Caracteriza-se pela instauração de um quadro de aliança institucional apertada, culminando na assinatura da Concordata em Maio de 1940.

Embora as relações entre o Estado e a Igreja se tivessem apaziguado substancialmente na segunda metade da Primeira República (desde pelo menos a chamada “República Nova” sidonista), o projecto republicano trazia com ele um ímpeto laicizador que nem a Ditadura Militar (1926/1933) tinha conseguido reverter à satisfação das autoridades religiosas. Neste contexto, a ascensão política de Salazar, militante católico nos tempos da Primeira República e amigo pessoal do cardeal Cerejeira, era acolhida com enorme expectativa pelos católicos, por oferecer à Igreja “amplas garantias não só de respeito como de protecção e liberdade de acção”.⁵ De facto a *pax salazarista* proporcionaria à Igreja, depois de décadas de confronto com o liberalismo e o republicanismo, um contexto favorável à sua reestruturação interna (lançamento, nos anos 30, dos organismos da Acção Católica Portuguesa [ACP] enquanto instrumento unitário de “recristianização” da sociedade) e à sua reimplantação territorial (abertura de novos seminários e casas religiosas, desenvolvimento da imprensa católica, *boom* dos congressos católicos). O novo quadro de relações Estado/Igreja que acompanhava a instauração do regime tinha no entanto raízes ideológicas mais profundas. De facto, o sincrético projecto ideológico de “regeneração nacional” estado-novista enraizava-se, acima de tudo, no tradicionalismo visceral do catolicismo português tal como se tinha reconfigurado no primeiro quarto do século XX.⁶ Referimo-nos ao anti-liberalismo, ao anticomunismo, ao nacionalismo, à defesa de um modelo de sociedade hierarquizada e orgânica a ser realizado no corporativismo, e, claro, ao papel central

⁵ REZOLA, Maria Inácia. A Igreja Católica portuguesa e a consolidação do salazarismo. In : PINTO, António Costa, e MARTINHO, Francisco Carlos Palomanes (orgs.). *O Corporativismo em Português: Estado, política e sociedade no salazarismo e no varguismo*. Lisboa: ICS, 2008, p. 256-257.

⁶ Sobre este processo e a formação de Salazar, ver: ALEXANDRE, Valentim. *O Roubo das Almas: Salazar, a Igreja e os totalitarismos (1930-1939)*. Lisboa: Dom Quixote, 2006, p. 15-54.

atribuído à Igreja no bem-estar da nação e na “elevação” espiritual da população – valores que, a partir dos anos 30, eram partilhadas pelas chefias políticas e religiosas (nas pessoas de Salazar e Cerejeira).

A Igreja Católica portuguesa e o regime de Salazar convergiam numa interpretação nacional católica do destino de Portugal, que fazia do catolicismo a seiva espiritual da nação. Num processo que teria culminado na “epopeia” dos Descobrimentos, consagrando a “vocação providencial” de Portugal na cristianização do mundo, o catolicismo era tido como causa primeira do curso histórico da nação, e razão última dos seus mais altos feitos.⁷ O remédio para os males contemporâneos de Portugal havia por consequência de vir pelo reencontro da nação com a sua genuína tradição espiritual, realizada através da recusa do laicismo liberal (visto como um mero estrangeirismo) e da afirmação do papel da Igreja na (re)educação do povo português. À Igreja Católica cabia assim, no modelo sociocultural projectado pelo Estado Novo, o papel de “integrador cultural”⁸ da população, isto é, a parte espiritual e moral do processo de “regeneração nacional”.

O sinal mais visível do novo lugar outorgado ao catolicismo no modelo social promovido pelo Estado Novo era o lugar reservado à Igreja institucional no cerimonial oficial do Estado, que a hierarquia eclesiástica valorizava enquanto “legítima” afirmação da influência indirecta da Igreja no domínio temporal. A participação sistemática de figuras da hierarquia em eventos tais como as comemorações anuais do 28 de Maio ou a celebração do duplo centenário em 1940 (na qual a Igreja associou-se activamente ao esforço de doutrinação da população nos valores da “revolução nacional”) trazia uma forte carga legitimadora em relação ao novo poder político. O efeito de legitimação era acentuado pelas declarações feitas por altos membros da hierarquia eclesiástica que, apesar da sua suposta isenção política (frequentemente reivindicada), não se privavam de fazer avaliações positivas do regime. Realça-se nesta perspectiva a conhecida declaração de “honra e glória ao Estado Novo” feita pelo cardeal patriarca no contexto das comemorações do duplo centenário.⁹ Combinadas com a acção de “socialização conservadora” dos organismos da ACP, que agiam em “autonomia colaborante” com os organismos corporativos do Estado¹⁰ (não obstante as boas intenções de um reduzido núcleo de “católicos sociais”

⁷ Ver em particular o discurso de Salazar de 25 maio 1940. SALAZAR, António de Oliveira. *Discurso e Notas Políticas*. Vol. 3, 1938-1943. Coimbra: Coimbra Editora, 1943, p. 231-243; e a alocução de Cerejeira de 10 maio 1940. CEREJEIRA, Manuel Gonçalves. *Obras Pastorais*. Vol. 2, 1936-1942. Lisboa: União Gráfica, 1943, p. 189-192.

⁸ A expressão é de Rui Ramos. RAMOS, Rui (org.). *História de Portugal*. Lisboa: A Esfera dos Livros, 2009, p. 656.

⁹ CEREJEIRA, Manuel Gonçalves. *Obras Pastorais*. Vol. 2. 10 maio 1940, p. 190.

¹⁰ PINTO, António Costa. Portugal Contemporâneo: uma Introdução. In: PINTO, António Costa (org.). *Portugal Contemporâneo*. Lisboa: Dom Quixote, 2005, p. 43.

empenhados na defesa activa dos direitos laborais dos trabalhadores),¹¹ tais declarações contribuíam para a integração do povo católico nos parâmetros da “revolução nacional”. Tão extensa era a associação da Igreja com a nova ordem que, em Junho de 1940, o embaixador britânico em Lisboa descrevia o cardeal Cerejeira como o “terceiro membro de um triunvirato que na prática governa Portugal”¹² (os outros dois sendo Carmona e Salazar).

Ao lugar oficial de destaque atribuído à Igreja correspondia um gradual reforço da sua posição institucional. Em reconhecimento da importância do catolicismo para o bem-estar da nação, o Estado Novo, nas palavras de Salazar, “reconhec[ia] a Igreja, com as suas próprias organizações, e deixa[va]-lhe livre a acção espiritual”.¹³ Traduzia-se na prática por um processo de revogação das medidas mais cruamente anticlericais da era liberal/republicana, assim como por medidas visando a instauração de uma ordem social tendencialmente confessionalizada – dentro das condicionantes ideológicas e políticas de Salazar e do seu regime. Assim na educação, ao mesmo tempo que se revogava a proibição do ensino religioso, submetia-se constitucionalmente o ensino público aos “princípios da doutrina e moral cristãs” (revisão constitucional de 1935) e introduzia-se uma forte carga religiosa nos programas escolares (reformas da educação nacional, por Carneiro Pacheco, em 1936). O próprio surto de “fascistização” do regime, entre 1936 e 1940, seria resolvido a favor dos interesses fundamentais da Igreja, cujo clero passaria a actuar dentro das organizações paramilitares (MP/MPF).¹⁴ Abria-se as instituições públicas para a assistência religiosa católica, e procedia-se, mais amplamente, a uma gradual adequação da moral pública com os princípios da moral católica – da qual a ilegalização do divórcio para os casamentos religiosos, na Concordata, era talvez o sinal mais forte.

No entanto, no plano jurídico, não se deu origem a um nacional catolicismo do tipo que viria a ser instaurado por Franco na vizinha Espanha. Isto por duas razões fundamentais. A primeira tinha a ver com as considerações

¹¹ Ver: REZOLA, Maria Inácia. *O Sindicalismo Católico no Estado Novo 1931-1948*. Lisboa: Editorial Estampa, 1999.

¹² FO371/24491, “Situation in Portugal and in the Iberian Peninsula”, 24 jun 1940, p. 347.

¹³ SALAZAR, António de Oliveira. *Discursos*. Vol. 1, 1928-1934. Coimbra: Coimbra Editora, 1935. 26 maio 1936, p. 337.

¹⁴ Ver: ROSAS, Fernando. O Salazarismo e o Homem Novo: Ensaio sobre o Estado Novo e a Questão do Totalitarismo. *Análise Social*. Revista do Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa., vol. XXXV, no. 157, 2001, p. 1051-1053; e KUIN, Simon. A Mocidade Portuguesa nos anos 30: anteprojectos e instauração de uma organização paramilitar da juventude. *Análise Social*, vol. XXVIII, no. 122, 1993, p. 580-587. Sobre a influência da Igreja Católica na limitação do processo de “fascistização” em Portugal, ver: PINTO, António Costa. *The Blue Shirts: Portuguese Fascists and the New State*. New York: Colombia University Press, 2000, p. 161-164.

de ordem política que condicionavam a consolidação do poder de Salazar nos anos 30. Realça-se em particular as tendências laicistas e anticlericais de uma parte significativa das elites civis e militares, cujas susceptibilidades eram uma preocupação constante de Salazar – tanto mais que o seu passado de militante católico contribuía para exacerbar os receios de um regresso do clericalismo. (Ao contrário da situação na Espanha franquista, recorda-se, os anticlericais não tinham sido fisicamente eliminados em Portugal.) A política de “catolicização” teria consequentemente de ser cautelosa, como aliás várias vezes o indicou Salazar em privado às autoridades religiosas.¹⁵ A segunda razão era a visão autocrática que tinha Salazar do poder. A afirmação da influência da Igreja teria de ficar condicionada ao “interesse nacional” definido por ele. Desta preocupação decorria em parte a proibição da interferência da Igreja, e do laicado organizado, na esfera estritamente política. Tal o tinha deixado claro Salazar em Novembro de 1932 ao pedir o fim das actividades políticas do Centro Católico.¹⁶

O quadro jurídico consagrado na Concordata de 1940, duramente negociada com a Santa Sé nos quatro anos anteriores, tentava responder a estas preocupações. Ao mesmo tempo que instituía uma união moral entre o Estado e a Igreja com medidas de discriminação positiva para o catolicismo,¹⁷ não só mantinha a separação, como recusava qualquer compensação para as espoliações republicanas e negava qualquer subsídio estatal (directo) para o culto. A ausência de qualquer menção à ACP, contra as pretensões iniciais da Santa Sé, mantinha habilmente os seus organismos na dependência do *bon vouloir* do Governo. Caso especial era a questão missionária. O consenso nacional quanto à utilidade das missões católicas no processo de “nacionalização” das colónias (que os próprios republicanos tinham rapidamente sido obrigados a reconhecer) dispensava qualquer cautela estratégica na afirmação do papel da Igreja. Do Acordo Missionário (assinado com a Concordata) nascia uma aliança explícita, em que o Estado se comprometia a cobrir os gastos da missionação ao mesmo tempo que a subordinava aos imperativos imperialistas da nação.

A implementação do Acordo Missionário seria condicionada pelo contexto da Segunda Guerra Mundial, a qual viria a impactar no catolicismo português de duas maneiras.

¹⁵ Ver: SIMPSON, Duncan. *The Catholic Church and the Salazarist New State*. 303f. Tese (Doutorado em *Portuguese and Brazilian Studies*) – King’s College London, Londres, 2010, 79-83.

¹⁶ SALAZAR, António de Oliveira. *Discursos*. Vol. 1. 23 Novembro 1932, p. 170.

¹⁷ Ver: CARVALHO, Rita. Concordata. In BARRETO, António, e MÓNICA, Maria Filomena (coords.). *Dicionário de História de Portugal*. Vol. 7, suplemento A/E. Lisboa/Porto: Figueirinhas, 1999, p. 388-392.

Por um lado, a Igreja institucional reforçou o seu apoio ao regime, e a Salazar em particular, enquanto instrumento da providência operando o chamado “milagre da paz” português.¹⁸ Num contexto de extrema instabilidade internacional, a colaboração dos católicos para com as autoridades temporais era tida como um dever absolutamente imperioso. No seguimento da declaração de neutralidade feita por Salazar (9 Setembro 1939), o cardeal patriarca de Lisboa lançava uma carta pastoral, lembrando aos católicos os seus deveres de “acatamento e obediência”¹⁹ em relação às autoridades temporais. O papel central da Igreja nas comemorações do duplo centenário – formidável exercício de propaganda orquestrado pelo regime – também era sinal da sua influência enquanto agente de estabilização social benéfico para a “situação”. Este compromisso para com a unidade patriótica, a crença no corporativismo enquanto solução à questão social, e a aversão a qualquer manifestação de conflito de classes (visto como sinal de “infiltração” comunista), traduziam-se na imprensa católica por um discurso globalmente legitimador das políticas socioeconómicas do Estado Novo.²⁰

Por outro lado, os trágicos efeitos sociais da economia de guerra contribuíram para o aumento de críticas ao regime por parte dos “católicos sociais”, e a uma percepção crescente de que os “desvios” estadistas do corporativismo português eram talvez menos temporários do que tinha originalmente sido considerado. Alegando fidelidade ao (muito maleável) conceito de corporativismo cristão tal como divulgado pelo papado, os “católicos sociais” reivindicavam um corporativismo “de associação” – sem no entanto entrar nos detalhes da sua aplicabilidade prática. No difícil contexto socioeconómico gerado pela guerra, começaram de facto a distanciar-se do aparelho corporativista.²¹ Subsistia também uma reduzida corrente democrata cristã dentro das fileiras católicas, articulada à volta do padre Alves Correia. Apesar do fracasso do grupo da *Era Nova* no início dos anos 30 (por falta de audiência), Correia continuava a activar-se pela propagação de um modelo de intervenção católica mais politicamente liberal, criticando não só o princípio ditatorial, como a instrumentalização política das missões católicas e os efeitos sociais do corporativismo. Foi também no contexto da Segunda Guerra Mundial que o primeiro sinal do impacto renovador do pensamento católico internacional começou a aparecer por entre a nova geração da elite católica. A influência do personalismo de Mounier e do tomismo de Maritain era perceptível nas páginas do órgão

¹⁸ Esta narrativa era desenvolvida em particular à volta do culto de Nossa Senhora de Fátima, encontrando eco até na voz do próprio papa Pio XI na ocasião do 25º aniversário das “aparições” em maio de 1942. Ver: SIMPSON, Duncan. Op. cit., 120-125.

¹⁹ CEREJEIRA, Manuel Gonçalves. *Obras Pastorais*. Vol. 2. 1 out 1939, p. 165.

²⁰ SIMPSON, Duncan. Op. cit., 118-119.

²¹ Ver: REZOLA, Maria Inácia (1999). Op. cit., p. 221-278.

do CADC de Coimbra. Tal como tem notado Manuel Braga da Cruz, o fenómeno era importante na medida em que marcava um sinal da erosão da “velha influência integralista e maurrassiana” na elite intelectual católica.²²

O impacto destas várias correntes na fermentação de novas sensibilidades políticas seria revelado, e testado, nas eleições do pós-guerra.

A segunda fase abrange os primeiros anos do pós-guerra (1945-1951), isto é, a fase de “re-legitimação” do Estado Novo na era democrática.

O afastamento de Portugal do palco da Segunda Guerra Mundial reflectiu-se na natureza do catolicismo português depois de 1945. Enquanto em outras partes da Europa, os católicos, confrontados com totalitarismos brutais, abriam-se aos méritos da democracia liberal, o catolicismo português permaneceu, nas palavras de Martin Conway, “enraizado nas mentalidades triunfalistas e autoritárias dos anos 30”.²³ A Igreja institucional em Portugal, tal como o reflectiam na prática as suas relações com o regime, continuava a encontrar satisfação para as suas concepções pastorais essenciais no quadro sociopolítico fornecido pelo Estado Novo.

Nas semanas difíceis para o regime no imediato pós-guerra (a vitória aliada encorajando um surto oposicionista), a Igreja institucional não só se envolveu activamente na celebração do sucesso de Salazar em manter Portugal fora do conflito mundial²⁴ como, na pessoa do cardeal patriarca, agiu discretamente para persuadir o ditador do carácter providencial da sua missão à frente do Governo. Referimo-nos à famosa carta da “vidente” de Fátima, Irmã Lúcia, transmitida por Cerejeira à Salazar em Novembro de 1945, na qual se recordava ao ditador o carácter providencial da sua tarefa, ainda por terminar.²⁵ O próprio Vaticano, associando-se directamente às peregrinações de Fátima em Maio de 1946 (coroação da imagem de Nossa Senhora) e Outubro de 1951 (encerramento oficial do “ano santo” no santuário), proporcionava ao regime oportunidades – que não seriam desperdiçadas – para afirmar os seus credenciais católicos, em contraste com conotações fascizantes agora politicamente contra-productivas.

Sem entrar nos meandros da intervenção católica em cada uma das farsas eleitorais do pós-guerra – o sinal mais forte do esforço de “re-

²² CRUZ, Manuel Braga da. As elites católicas nos primórdios do salazarismo. *Análise Social*, vol. XXVII, nos. 116-117, 1992, p. 564.

²³ CONWAY, Martin. *Catholic Politics in Europe 1918-1945*. London: Routledge, 1997, p. 90.

²⁴ Associando-se à manifestação de agradecimento a Salazar no dia 19 maio 1945, tal como ao vigésimo aniversário da “revolução nacional” em maio 1946.

²⁵ Ver: BARRETO, José. A Revolução, o Estado e as Igrejas. In: ROSAS, Fernando (org.). *Portugal e a Transição para a Democracia (1974-1976)*. Lisboa: Edições Colibri, 1999, p. 262-263.

legitimação” do regime na era democrática, culminando na substituição do “histórico” Carmona na Presidência da República após a sua morte em 1951 –, assinala-se a orientação subtil do voto católico pelo episcopado, e o exercício de doutrinação do seu jornal oficioso (*Novidades*), ambos a favor dos candidatos da União Nacional (em certa medida em consequência da hábil utilização da “questão religiosa” pelas autoridades políticas).²⁶ A fraca participação dos católicos no campo oposicionista, que não excederia quatro elementos nos tempos mais agudos da campanha oposicionista do Movimento de Unidade Democrática (MUD) em Outubro de 1945,²⁷ mostrava quão débil se mantinha a causa da democracia nas hostes do catolicismo português. Esta tendência parecia aliás acentuar-se em consonância com a conjuntura internacional, nomeadamente o aumento da perseguição das igrejas na Europa soviética e a condenação pelo Vaticano da colaboração entre católicos e comunistas em 1949, ambos reforçando o poder de atracção do regime salazarista.

Concomitantemente, o movimento católico era gradualmente esvaziado das suas correntes mais inovadoras entre 1945 e 1951. Referimo-nos ao afastamento pela hierarquia eclesiástica, sob pressão das autoridades políticas, dos padres Alves Correia e Abel Varzim – o primeiro devido ao seu activismo político ao lado da Oposição nas legislativas de 1945,²⁸ o segundo pelas suas constantes críticas ao funcionamento do sistema corporativo.²⁹ Privava-se assim respectivamente os democratas cristãos e os “católicos sociais” das suas figuras de proa. O receio, por parte da Igreja institucional, em ver aparecer uma alternativa política potencialmente menos receptiva que o Estado Novo às reivindicações católicas, acentuado pelo surto comunista na cena internacional, acabava por reforçar o compromisso da Igreja com a preservação da ordem sociopolítica vigente – não obstante os planos confidenciais do patriarca para a criação de um partido democrata-cristão na eventualidade da queda do regime. A preservação de relações positivas com o Estado era, em última análise, considerada mais importante do que a defesa de clérigos politicamente dissidentes.

O argumento apresentado por Gabriel Pita, segundo o qual a hierarquia católica “perdeu conscientemente a oportunidade histórica em 1945 de demarcar-se do regime político do Estado Novo e de evoluir

²⁶ Ver: SIMPSON, Duncan. Op. cit., 139-152.

²⁷ Nomeadamente, o padre Alves Correia, Francisco Veloso, José Vieira da Luz, e Sebastião José de Carvalho.

²⁸ Ver: LOPES, Francisco. *Padre Joaquim Alves Correia (1886-1951): ao Serviço do Evangelho e da Democracia*. Lisboa: Rei dos Livros, 1996, p. 155-163.

²⁹ Ver: REZOLA, Maria Inácia. O movimento católico nos anos 40: desactivação ou ruptura?. *História*, no. 31, maio 1997, p. 30-45; e RODRIGUES, Domingos. *Abel Varzim: apóstolo português da justiça social*. Lisboa: Editora Rei dos Livros, 1990, p. 194-204.

de acordo com a doutrina social da Igreja”, recusando-se, de facto, a “fazer evoluir o próprio regime autoritário e conservador, rumo à democracia”,³⁰ só é pertinente até um certo ponto. Implica a noção de que a Igreja pudesse ter sentido a necessidade de promover a democracia contra o autoritarismo, e a “genuína” doutrina social da Igreja contra a sua “pervertida” aplicação salazarista. Tal não era o caso. O seu papel activo na defesa do regime originava precisamente de um entendimento comum (no essencial) do lugar do catolicismo na vida nacional, e de um compromisso partilhado para com uma ordem social tendencialmente confessional, que a democracia liberal moderna não parecia apta a satisfazer.

Tal era visível na revisão constitucional de Junho 1951, na qual se operavam adicionais avanços jurídicos à influência da Igreja, e que servia ao mesmo tempo para compensar – e recompensar – a Igreja pelo seu papel na “re-legitimação” do regime. O catolicismo era agora declarado “religião da Nação Portuguesa”. Proibia-se qualquer culto religioso cujas doutrinas pudessem ser consideradas “contrárias à ordem social estabelecida”, restringindo assim a liberdade de culto a favor do catolicismo.³¹ No entanto, por decisão da Assembleia Nacional, não se procedeu à confessionalização do Estado. Em privado, Salazar justificaria mais tarde esta opção pela preocupação em não alienar a componente laica da sua base de apoio. Era preciso, nas suas palavras, não “sacrificar o essencial” por “coisas sem valor”³² – tal como o era uma questão tão abstracta como a do “nome de Deus” na Constituição.

Contrariamente ao que se tem defendido, as medidas tomadas na revisão constitucional de 1951 não constituíam um inesperado “reviver de fanatismo”.³³ A revisão constitucional vinha em continuação directa da estratégia de catolicização gradual conduzida por Salazar desde a sua chegada ao Governo. Era, no entanto, reveladora também da crispação conservadora do regime no contexto da Guerra Fria.

A terceira fase abrange o período entre 1951 e 1961. Caracteriza-se precisamente pelo impacto da Guerra Fria na articulação das relações Estado/Igreja, e pela dinâmica crescentemente conflitual dentro do movimento católico.

³⁰ PITA, Gabriel Jesus. *A Igreja Católica perante o nacionalismo português do Estado Novo. A revista Lumen, 1937-1945*. 483 f. Dissertação (Mestrado em História Contemporânea) – Universidade de Lisboa, Lisboa, 1995. Vol. 2, 426.

³¹ Como não deixou de realçar o embaixador britânico em Lisboa, FO371/96132, Ronald para FO, s/data, p. 2.

³² AOS/CO/PC51-2, subdivisão 48, 24 Agosto 1959, p. 221.

³³ MARQUES, A. H. de Oliveira. *História de Portugal*. Vol.3. Lisboa: Editorial Presença, 13ª ed., 1998, p. 470.

A Igreja, notava o embaixador britânico em Lisboa em 1946, “vê o mundo (...) como o teatro de uma (...) luta fatídica entre a tradição cristã e o Anti-Cristo do outro lado da cortina de ferro. Tem a certeza de que Salazar está do lado dos Anjos”, concluía ele.³⁴ De facto o próprio regime interpretava a situação internacional em termos de um apocalíptico conflito de civilizações, no qual por tradição a nação portuguesa não só alinhava no campo da “civilização cristã”, mas também pretendia encontrar a salvação na continuada afirmação da sua identidade católica.³⁵ Este ponto de vista convinha naturalmente à Igreja. Tal como o declarava o patriarca em Novembro de 1956, o “movimento espiritual do mundo, em face do choque comunista (...) t[inha] não só reforç[ado] o valor da Concordata, mas aconselh[ava] hoje decidida protecção à acção espiritual da Igreja”.³⁶ O contexto de Guerra Fria assim não só enfatizava as vantagens do quadro político fornecido pelo Estado Novo (onde o comunismo, recorda-se, era não só ilegal mas perseguido), como encorajava a Igreja nas suas pretensões hegemónicas, na sua intolerância. O resultado era uma campanha de reivindicação constante sobre as autoridades políticas para um aprofundamento da cristianização das leis e das instituições, que o regime, dentro das suas condicionantes ideológicas e políticas, procurava satisfazer. O resultado era uma ordem social crescentemente conformista e retrógrada.³⁷ Como tem observado José Barreto, o problema com esta lógica de cristianização era que, não obstante a aparente aceitação pela hierarquia do princípio de separação, “parecia não haver limite para ela, a não ser (...) o realismo político, a oportunidade, isto é, a relação de forças em cada momento”.³⁸ Isto não era surpreendente, dado que o relacionamento da Igreja com o regime baseava-se precisamente na promessa implícita de uma catolicização cada vez mais avançada da nação.

Externamente pelo menos, a “frente nacional” – como a viria a chamar Salazar – permanecia tão sólida como sempre. Apesar de tensões recorrentes, em particular no campo da educação (onde Salazar

³⁴ FO371/67855, O'Malley para o Foreign Office (FO), 28 Dezembro 1946, s/p.

³⁵ Para Salazar, isso significava defender com renovado vigor as “grandes certezas” de 1936. Ver: SALAZAR, *Discursos e Notas Políticas*. Vol. 5, 1951-1958. Coimbra: Coimbra Editora, 1959. 3 maio 1952, p. 86-87. Em 1950, apontava com particular relevo o “magistério sempre seguro” da Igreja como “guia dos povos nas horas incertas que vivemos”. In: *Idem*. Vol. 4, 1943-1950. Coimbra: Coimbra Editora, 1951. 28 maio 1950, p. 478.

³⁶ CEREJEIRA, Manuel Gonçalves. *Obras Pastorais*. Vol. 5, 1954-1959. Lisboa: União Gráfica, 1960. 29 Novembro 1956, p. 169.

³⁷ Realça-se as medidas visando a “sanear” a ordem pública segundo os “bons costumes” da moral católica, tais como a proibição para oficiais do exército de casarem com mulheres divorciadas (Junho 1952) ou o direito outorgado à Igreja em nomear um perito na Comissão de Literatura e Espectáculos para Menores (Outubro 1952).

³⁸ BARRETO, José. *Religião e Sociedade*. Lisboa: ICS, 2002, p. 147.

se recusava a abrir mão do controlo estatal e a aplicar em pleno o princípio de subsidiariedade), o próprio cardeal patriarca reconhecia publicamente que “o regime actual garante à Igreja as condições essenciais do exercício da sua missão, sem se lhe substituir”.³⁹ A Igreja institucional continuava a tomar parte nos rituais legitimadores do regime e na exaltação do seu “chefe”, da qual era paradigmática o seu papel nas comemorações do vigésimo quinto aniversário da chegada de Salazar ao Governo em Abril de 1953. Na perspectiva das autoridades religiosas, o Estado Novo continuava a satisfazer os pré-requisitos básicos da acção pastoral da Igreja: respeito institucional; reconhecimento da sua esfera de acção espiritual; afirmação jurídica da natureza confessional da nação; sujeição da educação nacional aos “princípios da doutrina e moral cristãs”; e, não menos importante, promessa de futuros avanços.

No entanto, internamente, a dinâmica do movimento católico tornava-se crescentemente complexa.

O afastamento do padre Varzim não bastava para travar a dinâmica da Acção Católica. Por natureza, o movimento entrava em contacto constante com as realidades da sociedade que pretendia “recristianizar”, isto é, com as duras realidades da vida sob o Estado Novo. Estimulada pelo entusiasmo do pós-guerra, e pelo “desafio” comunista, a ACP adquiriu um certo ímpeto na primeira metade dos anos 50, visível nos chamados “grandes congressos” da época. Este activismo chegou a preocupar as autoridades políticas. As tensões surgiam episodicamente, tal como no Primeiro Congresso da Juventude Operária Católica (12/16 Abril 1955), cujas conclusões foram censuradas.⁴⁰

As reflexões críticas começavam também a emergir das fileiras do movimento católico estudantil, crescentemente receptivo aos desenvolvimentos na cena católica internacional (Messiaen, Claudel, a revista *L'Esprit*) e crítico em relação à política do regime sobre a Universidade.⁴¹ Reflectiam-se também na atitude dos licenciados católicos que integravam a máquina corporativa. Deste ponto de vista, a trajetória de Adérito Sedas Nunes era paradigmática. Em poucos anos, Sedas Nunes transitaria do Gabinete de Estudos Corporativos para um distanciamento do modelo corporativo e uma análise menos ideológica

³⁹ CEREJEIRA, Manuel Gonçalves. *Obras Pastorais*. Vol. 5. 29 nov. 1956, p. 166.

⁴⁰ Ver: FONTES, Paulo. A Acção Católica Portuguesa (1933-1974) e a presença da Igreja na sociedade. *Lusitania Sacra*. Revista do Centro de Estudos de História Religiosa, Universidade Católica Portuguesa, tomo VI, 1994, p. 88.

⁴¹ Ver: FONTES, Paulo. As Organizações Estudantis Católicas e a Crise Académica de 1956-1957. In: UNIVERSIDADE(S): História. Memória. Perspectivas. Coimbra: Comissão Organizadora do Congresso “História da Universidade”, 1991. Vol. 5, p. 457-480.

dos fenómenos sociais – que o levaria a assumir um papel preponderante na institucionalização da sociologia em Portugal.⁴²

No entanto, é importante precisar que, enquanto Sedas Nunes abordava o corporativismo do Estado Novo sob um ângulo reformista, as suas críticas ficaram sempre dentro das normas de aceitabilidade fixadas pelo regime – o qual nunca pretendeu que o seu modelo corporativo não precisasse de ser melhorado. Embora a desejada abertura do regime não estivesse a acontecer, Sedas Nunes continuava a temporizar com o Estado Novo.⁴³ Nisso aparentava-se à maioria dos católicos reformistas dos anos 50.

Tal como o deploravam os próprios militantes da ACP, representavam só uma minoria dentro do quadro globalmente retrógrado do organismo católico.⁴⁴ O peso do clero na ACP assegurava a limitação do seu activismo crítico, devido em parte a um “complexo clerical” relativamente ao apostolado do laicado, mas também a “preconceitos relativamente ao meio trabalhador”.⁴⁵ A influência moderadora do clero testemunhava também do impacto marginal das ideias “progressivas” no seu seio, não obstante a preocupação constante de Salazar e Cerejeira pelo facto contrário.

A própria implantação da ACP ficava muito restrita. No auge do organismo, em 1956, os seus afiliados, na maioria mulheres e crianças, representavam pouco mais de 1% da população declarada católica.⁴⁶ Enquanto é lugar-comum na historiografia das relações Igreja Católica/Estado Novo apontar a desilusão da Igreja quanto a certas restrições erguidas pelo autoritarismo salazarista, menos frequentemente se realça a desilusão de Salazar quanto à incapacidade da Igreja em cumprir o seu papel de integrador cultural da população – a qual, na sua imensa maioria, não se identificava com o catolicismo triunfalista e o moralismo intransigente (crescentemente anacrónico) da Igreja portuguesa. Esta incapacidade da Igreja pode, no entanto, ajudar a explicar o próprio falhanço do projecto sociocultural do Estado Novo.

⁴² FERREIRA, Nuno Estêvão. *A sociologia em Portugal: da Igreja à Universidade*. Lisboa: ICS, 2006.

⁴³ LUCENA, Manuel de. Salazar, António de Oliveira. In: BARRETO, António, e MÓNICA, Maria Filomena (orgs.), *Dicionário de História de Portugal*. Vol. 9, *Suplemento P/Z*. Porto: Livraria Figueirinhas, 2000, p. 302.

⁴⁴ ABREU, Fernando Moreira de. O contributo da JOC à renovação da Liga Operária Católica. In: AA. VV. *A Igreja no mundo operário: contributos para a história da Liga Operária Católica e da Liga Operária Católica Feminina 1936-1974*. Coimbra: Gráfica de Coimbra, 2002, p. 91-92.

⁴⁵ Ver: OLIVEIRA, Abílio, GOUVEIA, José, e SANTOS, Orlando dos. A Liga Operária Católica: processos de reorganização nos anos 50 e 60. In: *Ibidem*, p. 79.

⁴⁶ REZOLA, Maria Inácia. Breve panorama da situação da Igreja e da religião católica em Portugal (1930-1960). In: MARQUES, A. H. de Oliveira, e SERRÃO, Joel. *Nova História de Portugal*. Vol. 12. Lisboa: Editorial Presença, 1992, p. 238 e 241.

Em Fevereiro de 1957, o embaixador britânico notava que “se o Estado Novo caísse, a Igreja continuaria certamente a ter o apoio da maioria dos portugueses, mas é duvidoso que os seus interesses ficassem tão bem servidos por qualquer novo regime e é provável que o anticlericalismo se espalhe novamente”. Concluía ele que “o *status quo* convinha a ambos e, conseqüentemente, ambos desejam que continue”.⁴⁷ As movimentadas ocorrências nos dois anos seguintes viriam em última análise comprovar a sua avaliação.

Referimo-nos à atribulada eleição em 1958 de Américo Tomás à Presidência da República, com o (mal) disfarçado apoio da Igreja institucional – aliás lamentado por um grupo marginal de católicos dissidentes que se afirmavam na Oposição ao regime pela primeira vez.⁴⁸ Referimo-nos também ao conhecido caso do bispo do Porto, António Ferreira Gomes, que acabaria afastado da sua diocese durante uma década por ter, segundo Salazar, fomentado a organização política dos católicos. Sem entrar numa análise detalhada do caso, podemos tirar dele algumas ilações quanto à natureza da relação entre o regime e a Igreja institucional no final dos anos 50.

Por um lado, revelou claramente a perspectiva regalista de Salazar e o seu instrumentalismo quanto ao papel do catolicismo na vida nacional. As suas ameaças quanto ao futuro da Concordata, caso o bispo do Porto não fosse devidamente castigado pela Santa Sé, mostravam que o catolicismo só seria valorizado enquanto servisse o regime e o interesse nacional definido por ele.

Por outro lado, a crise confirmou a atitude conciliadora da hierarquia eclesiástica. Confrontada com as ameaças de Salazar, consentiu às suas principais reivindicações, abandonando um prelado pelo qual nutria pouca simpatia. A própria Santa Sé, tal como notava a diplomacia britânica, tinha “cedido com uma rapidez pouca característica no caso do bispo do Porto”.⁴⁹ Havia razões estratégicas para isso. Tal como o sublinhava o enviado britânico junto à Santa Sé, o Vaticano estava “consciente dos benefícios que a Igreja tem recebido do presente regime e dos perigos que implicariam a sua substituição”.⁵⁰ Não estava disposto a apoiar as acções de um prelado “dissidente” para além da óbvia obrigação em defender-se de medidas que pudessem ser vistas como aviltantes para a autoridade eclesial.

⁴⁷ FO371/130268, “Roman Catholic Church in Portugal and her Overseas Territories”, 5 fev 1957, s/p.

⁴⁸ Ao jornal “Novidades”: desgosto pela sua actuação (19 maio 1958). In: ALVES, José da Felicidade (org.). *Católicos e Política*: de Humberto Delgado a Marcelo Caetano. Lisboa: Edição do Autor, 1970, p. 13-16.

⁴⁹ FO371/153147, Embaixada britânica para FO, 6 abr 1960, s/p.

⁵⁰ FO371/163797, Mayall para FO, 6 abr 1962, s/p.

A crise revelou também que qualquer plano para a formação de um movimento democrata cristão – contemplada nos bastidores por certos sectores católicos – era meramente feito na perspectiva do pós-salazarismo. Isto é, novamente na preparação de uma “eventualidade não desejada”,⁵¹ e não enquanto factor de destabilização do regime. Tal como tinha sido o caso em 1945, planos confidenciais para a formação de um tal partido não tiveram qualquer consequência prática em 1958/1959.

Talvez o efeito mais importante da crise foi a mudança que operou na percepção pública, quebrando a correlação até então natural entre o “ser católico” e o “ser salazarista”. Embora esta brecha viesse a ter um profundo impacto a longo termo na lenta desintegração ideológica do regime, a curto prazo Salazar foi quem ficou a beneficiar com a crise. Com o afastamento do prelado do território nacional, tinha sido removido o ímpeto mais forte atrás do crescente reformismo católico. Tal como observou o embaixador britânico, “enquanto a agitação entre os católicos carecer de uma chefia a alto posto, não representa uma ameaça coerente e directa para o regime”.⁵²

As divisões internas geradas nas fileiras católicas pelo caso do bispo do Porto reflectiam um grau de pluralidade desde muito inusitado no movimento católico. Esta pluralidade de sensibilidades, com óbvias articulações políticas, era vista com apreensão pela Igreja institucional. A cerimónia de inauguração do Cristo Rei, no dia 17 Maio de 1959, era paradigmática dos esforços da hierarquia para repor o movimento nos seus parâmetros unitário e nacionalista, e para restabelecer a imagem pública de concórdia entre o Estado e a Igreja. Na pastoral colectiva de 16 de Janeiro de 1959, cuja última parte se referia a inauguração do Cristo Rei,⁵³ reafirmava-se a essência católica da nação e a interpretação providencial da sua história – valores que estariam devidamente celebrados ao lado dos dignitários do regime na cerimónia de inauguração.

O evento providenciava também a oportunidade de reafirmar a vocação sagrada da nação no ultramar. De facto, a reconstituição da “frente nacional” fazia-se sob o pano de fundo da defesa conjunta da “missão civilizadora” portuguesa, que ia crescendo desde o início da era da descolonização. Se o caso do bispo do Porto foi um marco decisivo na emergência da Oposição católica, não o foi, de facto, no relacionamento entre a Igreja institucional e o regime. Qualquer tipo de efeito que pudesse ter tido a este nível foi rapidamente apagado pela situação de “emergência” no ultramar.

⁵¹ BARRETO, José. *Religião...*, op. cit., p. 164.

⁵² FO371/18077, 8 jun 1965, s/p.

⁵³ In: CEREJEIRA, Manuel Gonçalves. *Obras Pastorais*. Vol. 6, 1960-1963. Lisboa: União Gráfica, 1964, p. 379-384.

A quarta fase estende-se de 1961 a 1968. É marcada precisamente pelos efeitos da guerra colonial, assim como pela dinâmica de *aggiornamento* na Igreja universal.

Se a longo termo a guerra colonial contribuiu decisivamente para o colapso do Estado Novo, o seu efeito a curto prazo foi de insuflar um último sopro de vida no regime, abalado pela onda contestatária desde 1958. A ideia de que a nação possuía um “destino imperial” era quase consensual em Portugal, quer na elite politizada, quer na população em geral (educada há décadas no culto do império). A guerra proporcionou ao regime uma causa capaz de assegurar uma certa medida de consenso político e social, e reafirmou um laço ideológico fundamental da aliança Estado/Igreja.

A Igreja institucional em Portugal defendia como doutrina oficial a ideia de que as colónias portuguesas (“províncias ultramarinas” desde 1951) pertenciam à nação por direito divino. Tais “direitos de propriedade” não se alterariam por vulgares contingências temporais, tal como a onda global de descolonização. Já na década anterior, a Igreja institucional tinha tido poucos problemas em ajustar o seu discurso à retórica oficial do luso-tropicalismo, cuja ênfase na “natural” fraternidade cristã do povo português lhe agradava. (Embora nenhum prelado levasse o luso-tropicalismo suficientemente a sério para chamar à atenção do regime as óbvias discrepâncias entre retórica e prática, com a excepção do bispo da Beira, Sebastião Soares de Resende.) As “províncias ultramarinas” eram interpretadas como o fruto da vocação providencial da nação, realizada pela acção heróica dos missionários que acompanharam os soldados da Expansão portuguesa. Este princípio era constantemente afirmado pela hierarquia eclesiástica, com um vigor que parecia aumentar proporcionalmente à ameaça externa pairando sobre o ultramar. Em Novembro de 1956, o próprio cardeal patriarca explicava a aliança particularmente apertada entre a Igreja e o Estado no ultramar como um “caso especial” “imposto pela missão histórica de Portugal”, o objectivo sendo de “fazer portuguesas as nossas províncias do além-mar, e de as conservar.”⁵⁴ Poucas semanas antes da eclosão do conflito colonial, no ponto mais alto da condenação internacional do colonialismo português na ONU, o episcopado lançava uma Nota pastoral sobre o Ultramar português, na qual se lamentava a falta de “compreensão” e “apreciação” pela “missão evangelizadora e civilizadora” de Portugal. Aos fiéis era lembrado que Portugal, “nesta hora em que o Ocidente parece ter perdido a consciência de si mesmo”, continuaria a erguer-se como defensor da “civilização cristã”.⁵⁵

⁵⁴ CEREJEIRA, Manuel Gonçalves. *Obras Pastorais*. Vol. 5. 29 nov 1956, p. 163.

⁵⁵ Idem. *Obras Pastorais*. Vol. 6. 13 jan 1961, p. 387-389.

Como tem observado Luís Salgado de Matos, este tipo de pastoral deixava claro que o episcopado “não aceitaria qualquer contestação católica à política africana do Governo”.⁵⁶ Delineava também um quadro ideológico de legitimação da guerra, que nos anos seguintes se encontraria no âmago do discurso propagandeado pela Igreja institucional, seja nas declarações da hierarquia, seja na imprensa católica. Destaca-se o apelo lançado por Cerejeira aos participantes da Grande Reunião da Juventude em Abril de 1963 para que ouvissem o “apelo de Portugal (...), nesta hora grave da Nação, em que o sangue já corre, heróico, das veias de alguns dos vossos irmãos, oferta generosa à Pátria”.⁵⁷ A associação da Igreja ao esforço de mobilização nacional durante a guerra era simbolizada pela sua participação nos rituais celebrativos da “missão de soberania nacional” orquestrados pelo regime, com relevo para as comemorações anuais do “Dia de Portugal” no 10 de Junho.

O Acordo Missionário continuava a ser interpretado pela Igreja institucional como uma “nova investidura pela Santa Sé da missão civilizadora da Nação Portuguesa”.⁵⁸ Como Portugal, tal como o reconhecia a Santa Sé, era um caso “especial”, os desenvolvimentos mais recentes na doutrina papal sobre a questão missionária eram facilmente reconciliados com os imperativos da política ultramarina portuguesa. A recepção dada à encíclica *Pacem in terris* de João XXIII (11 de Abril de 1963) era paradigmática desta tendência. Não só foi apresentada aos crentes de maneira superficial e abstracta,⁵⁹ como a tradução oficial da encíclica pela casa de edição da Igreja (*União Gráfica*) cortou a referência no original à “independência” das nações pós-coloniais.⁶⁰

A “gestão” da doutrina papal pela autoridade eclesiástica portuguesa era ela própria parte do relacionamento crescentemente difícil entre o papado e o regime de Salazar. No início dos anos 60, tornava-se evidente, em primeiro lugar para o próprio Salazar, que a estratégia internacional da Santa Sé se afastava irremediavelmente das orientações do Estado Novo. A Santa Sé, sob os pontificados de João XXIII e Paulo VI, optava por seguir as mudanças no sistema internacional (multilateralismo, abertura aos países do Leste, valorização da democracia, descolonização). O contraste com o imobilismo do Estado Novo era flagrante. Esta divergência de estratégias

⁵⁶ MATOS, Luís Salgado de. Igreja Católica. Colaboração e Resistência. In: AFONSO, Aniceto, e GOMES, Carlos de Matos (orgs.). *Guerra Colonial*. Lisboa: Editorial Notícias, 2000, p. 281.

⁵⁷ CEREJEIRA, Manuel Gonçalves. *Obras Pastorais*. Vol. 6. 21 abr 1963, p. 211.

⁵⁸ Nota Pastoral sobre o Ultramar português, 13 jan 1961. In: CEREJEIRA, Manuel Gonçalves. *Obras Pastorais*. Vol. 6, p. 387.

⁵⁹ ALMEIDA, João Miguel. A Cruz e a Espada. *História*, no. 34, ago/set 1997, p. 35-36.

⁶⁰ DOMINGUES, Bento. *A Igreja e a Liberdade*. Porto: Figueirinhas, 1997, p. 27.

levava naturalmente a dificuldades práticas entre Portugal e a Santa Sé. As tensões, que já iam crescendo desde a negociação do fim dos direitos do Padroado do Oriente em 1951, agudizaram-se ainda mais com o início da guerra colonial. Sintomático a este respeito foi a substituição do nuncio Giovanni Panico (1959-1962), considerado demasiado crítico pelo regime, pelo mais diplomático Maximilien de Furstenberg (1962-1967).⁶¹ Tensões adicionais aconteceram relativamente ao já antigo problema do acesso de missionários católicos estrangeiros aos territórios portugueses, assim como à nomeação de um prelado negro – que, apesar da retórica lusotropical que justificava a presença portuguesa em África, só aconteceria em 1970.⁶² As tentativas do Vaticano para renovar o episcopado eram também sistematicamente vetadas por Salazar, levando a Santa Sé a nomear bispos auxiliares (cujo estatuto não era submetido ao veto governativo).⁶³

No entanto, não se deu origem a uma crise diplomática aberta. A Santa Sé adoptou uma estratégia extremamente conciliadora relativamente à ditadura salazarista. Isso reflectia-se em primeiro lugar na sua gestão diplomática das políticas africanas do regime. O próprio embaixador português na Santa Sé (António de Faria) notaria mais tarde que “nada nos [foi] dito abertamente [sobre a questão colonial]”.⁶⁴ Havia razões óbvias para isso. Como o notava o representante britânico na Santa Sé em Julho de 1964, o Vaticano podia ficar consciente “da deseabilidade do ponto de vista dos seus interesses em outras partes de África, e no longo termo também nos territórios portugueses, de não deixar a Igreja parecer demasiado ligada ao presente regime”, mas não podia perder de vista “os benefícios que a Igreja tem recebido do regime português em Portugal e no ultramar, assim como os perigos que implicaria a sua substituição”.⁶⁵ A Santa Sé optou assim por gerir cuidadosamente os anos finais do consulado de Salazar, evitando causar qualquer perturbação da “situação” política em Portugal. Através de medidas compensatórias altamente públicas, permitiria até ao regime continuar a legitimar publicamente a sua acção segundo os seus alegados credenciais católicos. Destacamos nesta perspectiva, sem os analisar neste artigo, a gestão da visita de Paulo VI a Bombaim em Dezembro de 1964, a

⁶¹ Ver: REIS, Bruno Cardoso. *Salazar e o Vaticano*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2006, p. 253-254.

⁶² Ver: BARRETO, José. A Igreja e os Católicos. In: OLIVEIRA, Pedro Aires, e ROSAS, Fernando (orgs.), *A Transição Falhada: o marcelismo e o fim do Estado Novo (1968-1974)*. Lisboa: Editorial Notícias, 2004, p. 155.

⁶³ Ver: MATOS, Luís Salgado de. Os bispos portugueses: da Concordata ao 25 de Abril – alguns aspectos. *Análise Social*, vol. XXIX, nos. 125-126, 1994, p. 319-383.

⁶⁴ ANTUNES, José Freire. *A Guerra de África 1961-1974*. Lisboa: Temas e Debates, 1996. Vol. 1, p. 493.

⁶⁵ FO371/174934, Legação britânica junto à Santa Sé para embaixada britânica em Lisboa, 17 jul 1964, s/p.

atribuição da “rosa de ouro” ao santuário de Fátima em Março de 1965, e a visita do próprio papa Paulo VI a Fátima no dia 13 de Maio de 1967.⁶⁶ Esta última, “vindo por cima de um sucesso aparente em África, do mundial de futebol e da Ponte Salazar”, contribuiu, nas palavras da diplomacia britânica, para “reforç[ar] a impressão de que o velho país não esta[va] a ir tão mal com os seus actuais dirigentes”.⁶⁷

A posição ambígua da Santa Sé reflectia em parte a reduzida influência da Oposição católica em Portugal, no seio de um movimento católico cuja dinâmica interna era no entanto crescentemente conflituosa.

Essa dinâmica era o resultado da lenta mutação cultural da sociedade portuguesa e do processo de *aggiornamento* na Igreja universal, no qual a reflexão sobre a natureza da relação da Igreja com a sociedade – e por conseguinte com a “situação” política vigente – era central.

Já no decorrer do Concílio Vaticano II (1962-1965), na preparação do qual o catolicismo português não tinha feito “qualquer contributo notável”,⁶⁸ a Igreja institucional em Portugal tinha deixado claro que pretendia defender o *status quo* nas suas relações com o Estado.⁶⁹ Significava que continuaria a dissociar-se de qualquer iniciativa católica que pudesse vir a criar agitação política, isto precisamente num momento em que uma parte crescentemente activa do clero e do laicado, encorajados pela sua leitura mais progressiva do Concílio, contestava o quadro sociopolítico do regime como incompatível com os seus deveres. O resultado foi uma série de crises entre elementos reformistas e as autoridades eclesiásticas. Destacam-se, dentro do clero, a crise do seminário dos Olivais (1967-1968) e o caso do pároco de Belém (o padre Felicidade Alves, em 1968),⁷⁰ e, entre a militância leiga, a multiplicação das iniciativas inovadoras de cariz frequentemente contestatário (cooperativas culturais, cartas abertas, participação nas campanhas eleitorais ao lado da Oposição). O ímpeto do oposicionismo católico alargava-se para integrar questões como as liberdades individuais, os direitos políticos, a justiça social, a política económica, a cultura, a informação, e, mais importante, a contestação à guerra colonial.⁷¹

⁶⁶ Ver: SIMPSON, Duncan. Op. cit., 238-247.

⁶⁷ FO179/628, “Opposition Catholicism in Portugal”, s/data, s/p.

⁶⁸ DOMINGUES, Bento. *A Religião dos Portugueses*. Porto: Livraria Figueirinhas, 2ª ed., 1989, p. 84.

⁶⁹ CEREJEIRA, Manuel Gonçalves. *Cartas de Roma: Concílio Ecuménico Vaticano Segundo*. Lisboa: União Gráfica, 1965, p. 85-96.

⁷⁰ Ver: FONTES, Paulo. O catolicismo português no século XX: da separação à democracia. In: AZEVEDO, Carlos Moreira (org.). *História Religiosa de Portugal*. Vol. 3. Mem Martins: Círculo de Leitores, 2002, p. 273 e 280.

⁷¹ BARRETO, José (2004). Op. cit., p. 144. Para um estudo detalhado, ver: ALMEIDA, João Miguel. *A Oposição Católica ao Estado Novo 1958-1974*. Lisboa: Nelson de Matos, 2008.

No entanto, os contestatários não só eram uma minoria, como eram constantemente denegridos pela Igreja institucional que, na pessoa do cardeal patriarca, procurava reduzir as suas acções à uma mera “manifestação da crise de identidade e autoridade que atravessava a Igreja universal no período pós-conciliar”.⁷² A maioria do clero, envelhecido e ultrapassado pelas novas sensibilidades religiosas, reagia com perplexidade ao Vaticano II, mantendo-se, como tem observado Paula Borges Santos, “totalmente identificado com o cardeal Cerejeira e com o programa do seu pontificado”.⁷³ Quanto aos leigos, a maioria ou se mantinha num *attentisme* calculador, ou continuava a identificar-se com o catolicismo nacionalista afecto ao regime, revigorado com o deflagrar da guerra colonial.⁷⁴

Embora a incapacidade para formar um partido democrata cristão tivesse a ver com a dinâmica internacional do catolicismo político, resultava também das características da Oposição católica em Portugal. Destaca-se a crescente fragilidade da coesão ideológica entre os membros da Oposição católica. Já em meados dos anos 60, Alçada Baptista e Francisco Sousa Tavares, figuras de proa da corrente democrata cristã, tinham-se tornado “generais sem tropas”,⁷⁵ ultrapassados à esquerda pelo activismo dos chamados “progressistas”, empenhados (com vários graus de intensidade) numa perspectiva socializante. Mesmo entre os opositoristas católicos mais moderados – alguns dos quais acabariam na ala liberal no marcelismo⁷⁶ – a ideia de um partido confessional não era consensual, fosse devido à consciência das falhas da democracia cristã no resto da Europa, ou à relutância em unir crença religiosa e compromisso político.⁷⁷ Afinal, a morte da democracia cristã foi tão pouco gloriosa como tinha sido a sua vida à margem do movimento católico português desde os anos 20.

⁷² SANTOS, Paula Borges. *Igreja, Estado, e Sociedade 1968-1975: o caso Rádio Renascença*. Lisboa: ICS, 2005, p. 68.

⁷³ *Ibidem*.

⁷⁴ A “desafronta” prontamente publicada em Outubro 1965 por um grupo de católicos afectos ao regime, em resposta ao chamado “manifesto dos 101” da Oposição católica, demonstrava que para cada católico laboriosamente recrutado na Oposição, mais do dobro erguer-se-ia imediatamente em defesa do regime. Desafronta: protesto de um grupo de católicos. In: ALVES, José da Felicidade (org.). *Op. cit.*, p. 211-220.

⁷⁵ Ver: ALMEIDA, João Miguel. *As correntes do movimento católico na época contemporânea. Lusitania Sacra*, tomo XXI, 2009, p. 291.

⁷⁶ Ver: FERNANDES, Tiago. *Nem Ditadura, nem Revolução: a ala liberal e o marcelismo (1968-1974)*. Lisboa: Dom Quixote, 2006, p. 60-70.

⁷⁷ Francisco Sá Carneiro informou um membro do consulado britânico no Porto que um tal partido seria “um grande erro em Portugal” e que “a democracia cristã tinha sido um falhanço em todo o lado”. FO179/628, “Internal opposition movements”, 12 jun 1967, s/p.

Conclusão

O Estado salazarista não foi um Estado católico, apesar da Igreja Católica ter, paradoxalmente, contribuído muito para criar a impressão contrária. Tal como o próprio Salazar o afirmou repetidamente, as suas responsabilidades governamentais o conduziriam a defender os interesses do Estado português (isto é, o “interesse nacional” definido por ele) potencialmente contra os requisitos da Igreja Católica. Tal aconteceu repetidamente. As espoliações republicanas não foram compensadas, em parte por razões financeiras, em parte pela preocupação com ataques anticlericais. O princípio de subsidiariedade na educação não se concretizou. No ultramar, o interesse com a nacionalização foi posto acima de qualquer preocupação com a evangelização (e “civilização”) dos “indígenas”.

O Estado salazarista estabeleceu um tipo de regime neo-regalista, no qual a acção da Igreja Católica era em última instância restrita aos interesses políticos do Estado Novo. A margem de intervencionismo crítico era extremamente limitada. Embora o aparato jurídico do regalismo tipo *ancien régime* permanecesse abolido, tinha simplesmente dado lugar, na prática, a um sistema de controlo não oficializado, em que os prelados e militantes inconvenientes eram censurados numa base de casos individuais. “Censuravam-se os bispos quando era necessário, em lugar de se aplicar o beneplácito régio por sistema”.⁷⁸

No entanto, importa enfatizar não tanto os aspectos regalistas do Salazarismo mas o facto da Igreja institucional nunca ter feito disso um caso que pudesse “deslegitimar” o regime. De facto o que oferecia o Estado Novo à Igreja foi sempre considerado suficiente para justificar relações de colaboração pacífica. As experiências históricas recentes foram naturalmente cruciais em moldar a avaliação que faziam do regime as autoridades eclesiásticas. A marca deixada pelas memórias de “perseguição” na Primeira República, o receio de um regresso a tais práticas – que fora aumentando com a Guerra Fria – encorajaram a Igreja a procurar refúgio no Estado Novo, qualquer que fossem as suas imperfeições. No entanto, havia também uma genuína afinidade de visão com o regime, exprimida nos avanços práticos conseguidos pela Igreja por Salazar (num contexto político parcialmente hostil) e, fundamentalmente, no empenho comum para a asserção do catolicismo enquanto essência espiritual da nação, esforço cujo valor aumentava efectivamente com a passagem do tempo, à medida que a maior parte do mundo ocidental se abria aos princípios de laicidade tolerante.

⁷⁸ REIS, Bruno Cardoso. Op. cit., p. 332.

Terminamos com uma breve reflexão sobre o problema levantado por caracterizações esquemáticas gerais, tais como defendidas por Fernando Rosas e Manuel Braga da Cruz. A ênfase posta por Rosas na noção de subordinação funcional (com separação jurídica) da Igreja ao Estado salazarista,⁷⁹ num sistema em que os organismos da ACP teriam funcionado enquanto meras “correias de transmissão do Estado corporativo”,⁸⁰ não dá satisfatoriamente conta das tensões que irrompiam periodicamente nas fileiras católicas e das dinâmicas que lhes eram subjacentes. A insistência de Braga da Cruz na autonomia supostamente gozada pela Igreja na separação “cato-laica” formalizada na Concordata de 1940,⁸¹ e sobre a convergência de interesses, na “mútua independência”, como principal fio interpretativo das relações entre Estado e Igreja,⁸² também não consegue dar conta das reais concessões feitas pela Igreja institucional às interferências regalistas do regime e, talvez mais importante, da sua contribuição para a longevidade da ordem social e política salazarista.

⁷⁹ ROSAS, Fernando. Estado e Igreja..., Op. cit., p. 25.

⁸⁰ Idem. A Igreja em Portugal nos anos 40. *História*, no. 46, ago 1982, p. 12.

⁸¹ CRUZ, Manuel Braga da. Do Regalismo Cartista ao 25 de Abril. *Finisterra. Revista de Reflexão e Crítica*, no. 33, dez 1999, p. 20-22.

⁸² Idem. O Estado Novo e a Igreja Católica. In: MARQUES, A. H. de Oliveira, e SERRÃO, Joel (orgs.). *Nova História de Portugal*. Vol. 12. Lisboa: Editorial Presença, 1992, p. 221.